

ÁNGEL RODRÍGUEZ LUÑO

ÉTICA GENERAL

Sexta edición

Iniciación
Filosófica

EUNSA

ÉTICA GENERAL

ÁNGEL RODRÍGUEZ LUÑO

ÉTICA GENERAL

Sexta edición

EUNSA

EDICIONES UNIVERSIDAD DE NAVARRA, S.A.
PAMPLONA

Queda prohibida, salvo excepción prevista en la ley, cualquier forma de reproducción, distribución, comunicación pública y transformación, total o parcial, de esta obra sin contar con la autorización escrita de los titulares del *Copyright*. La infracción de los derechos mencionados puede ser constitutiva de delito contra la propiedad intelectual (Artículos 270 y ss. del Código Penal).

Ediciones Universidad de Navarra, S.A. (EUNSA)
Plaza de los Sauces, 1 y 2. 31010 Barañáin (Navarra) - España
Teléfono: +34 948 25 68 50 - Fax: +34 948 25 68 54
e-mail: info@eunsa.es

Primera edición: Julio 1991
Sexta edición: Febrero 2010

© 2004: Ángel Rodríguez Luño
Ediciones Universidad de Navarra, S.A. (EUNSA)

ISBN: 978-84-313-2189-5
Depósito Legal: NA 456-2010

Imprime: GRAPHYCEMS, S.L. Pol. San Miguel. Villatuerta (Navarra)

Printed in Spain - Impreso en España

Índice

PRÓLOGO 13

NOTA PARA LA CUARTA EDICIÓN ESPAÑOLA 15

PRIMERA PARTE
INTRODUCCIÓN A LA ÉTICA FILOSÓFICA

I
LA ÉTICA FILOSÓFICA

I. NOCIÓN PRELIMINAR DE ÉTICA 19

II. LA ÉTICA COMO ORDENACIÓN DE LA CONDUCTA EN VISTA DEL BIEN DE LA VIDA HUMANA CONSIDERADA COMO UN TODO 20

 1. Acción humana y conducta 20

 2. La ordenación moral de la conducta 22

III. LA ÉTICA COMO FILOSOFÍA PRÁCTICA 27

 1. El alcance práctico y normativo de la Ética 27

 2. Las objeciones contra el carácter práctico de la Ética 28

IV. ÉTICA PERSONAL Y ÉTICA POLÍTICA 30

V. ÉTICA, METAFÍSICA Y ANTROPOLOGÍA 37

 1. Univocidad, equivocidad y analogía 37

 2. Filosofía especulativa y filosofía práctica 40

VI. LA ÉTICA Y LAS CIENCIAS HUMANAS 42

 1. Ética y Psicología 42

 2. Ética y Sociología 45

VII. ÉTICA FILOSÓFICA Y ÉTICA TEOLÓGICA 46

II

LA CONSTITUCIÓN DE LA ÉTICA COMO DISCIPLINA FILOSÓFICA

I. LA EXPERIENCIA MORAL COMO PUNTO DE PARTIDA DE LA REFLEXIÓN ÉTICA	51
II. EL PLANTEAMIENTO FUNDAMENTAL DE LA ÉTICA	55
1. Las principales figuras de Ética	55
2. El punto de vista de la «primera persona» y el de la «tercera persona» ...	59
III. INTERPRETACIÓN Y FUNDAMENTACIÓN FILOSÓFICA DE LA MORAL	61
1. La fundamentación empirista	61
a) Presupuestos filosóficos generales	62
b) La «ley de Hume»	65
c) La concepción empirista del sujeto moral	68
2. La fundamentación sobre la base de la filosofía del ser y la fundamentación trascendental	70
a) El punto de partida	70
b) El planteamiento filosófico realista y trascendental	71
c) Algunas consecuencias ético-antropológicas	73
d) La fundamentación última	77
3. La fundamentación fenomenológica	79

SEGUNDA PARTE
EL BIEN HUMANO

III

EL PAPEL DE LA CONCEPCIÓN GLOBAL
DEL BIEN HUMANO EN LA ÉTICA

I. LA PREGUNTA ÉTICA POR EL BIEN HUMANO	89
1. La acción deliberada presupone la adopción de un fin último o de un «proyecto de vida»: obrar moral e identidad personal	89
2. El fin último y el «punto de vista moral»	93
3. Insuficiencia del recurso a la norma o al deber: el gobierno de la acción presupone el gobierno de la vida	95
4. Fin último y felicidad	97
5. Fin último, felicidad y racionalidad	99
6. Fin último, ética personal y virtud	100
II. LAS OBJECIONES CONTRA LA FUNDAMENTACIÓN DE LA ÉTICA EN LA CONCEPCIÓN PRÁCTICA DEL BIEN HUMANO	102
1. La acusación de hedonismo	102
2. La acusación de egoísmo	105

3. La insuperable indeterminación del fin último	107
4. Fin último y pluralismo	109
5. El valor absoluto e incondicional del deber moral	111
III. CONSIDERACIONES FINALES	112

IV

EL CONTENIDO DEL BIEN HUMANO

I. ARISTÓTELES	115
1. La «eudaimonía»: contemplación, virtud y bienes	116
2. Valoración	121
II. EL HEDONISMO	123
1. Epicuro: la felicidad como placer pasivo e «inteligente»	124
2. El hedonismo moderno	127
III. EL ESTOICISMO: LA AUTARQUÍA DE LA VIRTUD	129
IV. EL ESCEPTICISMO	134
1. La vía hacia la felicidad del escepticismo griego	134
2. Escepticismo griego y escepticismo contemporáneo	138
V. FIN ÚLTIMO Y FELICIDAD EN SANTO TOMÁS DE AQUINO	138
1. Líneas fundamentales de la investigación tomista sobre el fin último	138
2. La felicidad perfecta del hombre	141
3. Fin último y vida moral	144

TERCERA PARTE

EL SUJETO MORAL

V

INCLINACIONES, TENDENCIAS Y PASIONES

I. LA PERSONA HUMANA EN CUANTO SUJETO DE DESEOS Y PASIONES	155
1. Alma y cuerpo	155
2. Naturaleza y libertad	157
II. EL DESEAR HUMANO	159
1. La dimensión ontológica del desear humano: las inclinaciones naturales ..	160
2. La fenomenología del desear humano: las tendencias	161
a) El concepto psicológico de tendencia	161
b) Clasificación de las tendencias	162

III. LA AFECTIVIDAD HUMANA: SENTIMIENTOS Y PASIONES	166
1. Fenomenología de los sentimientos	167
2. Las pasiones	168
IV. LA INTEGRACIÓN DE LA AFECTIVIDAD EN LA CONDUCTA LIBRE	170
1. La ordenación moral de la afectividad: el problema de la integración	170
2. Los principios de la integración de la afectividad: la razón práctica y la voluntad	172

VI

LA ACCIÓN VOLUNTARIA Y SU ESPECIFICACIÓN MORAL

I. LA ACCIÓN VOLUNTARIA	175
1. Concepto de acción voluntaria	175
2. La tendencia de la voluntad hacia el fin: la voluntariedad	177
3. Acciones voluntarias elícitas y acciones voluntarias imperadas	179
4. Acción y omisión	180
5. Acción perfectamente voluntaria y acción imperfectamente voluntaria ..	181
6. Acción no voluntaria, acción involuntaria y acción voluntaria mixta	181
II. EL OBJETO DE LA VOLUNTAD	183
1. El bien como fin y la acción que lo realiza	183
2. La intención y la elección	184
3. La relación entre intención y elección	185
III. LA ESPECIFICACIÓN MORAL DE LAS ACCIONES VOLUNTARIAS	187
1. ¿Qué es la especificación moral de las acciones?	187
2. El principio fundamental: la especificación moral según el objeto	188
3. Otras fuentes de especificación moral: el fin y las circunstancias	189
4. Relación entre las diversas fuentes de especificación moral	190
IV. LA MORALIDAD DE LAS ACCIONES CON EFECTOS INDIRECTOS O ACCIONES DE DOBLE EFECTO	194
1. El objeto o efecto indirecto de la voluntad	194
2. Valoración moral de las acciones con efectos indirectos	196
V. LA INTEGRIDAD PSICOLÓGICA DE LA ACCIÓN VOLUNTARIA Y SU IMPUTABILIDAD MORAL	197

VII

LA LIBERTAD Y LOS HÁBITOS MORALES

I. LAS DIMENSIONES DE LA LIBERTAD	201
1. La libertad de coacción	202
2. La libertad de elección o libertad psicológica	202
3. La libertad como valor y tarea moral	204

4. Libertad y amor	205
5. La libertad y el fin último	207
II. LOS HÁBITOS MORALES	210
1. Introducción	210
2. Virtudes intelectuales y virtudes morales	212
3. Definición de virtud moral	213
4. La virtud moral como hábito de la buena elección	214
5. La virtud como elección de justo medio según la recta razón	216
III. EL PERFECCIONAMIENTO HABITUAL DE LA LIBERTAD MEDIANTE LAS VIRTUDES MORALES	217
1. Los dos niveles de actuación de las virtudes morales	217
2. La dimensión intencional de las virtudes morales	218
3. La dimensión electiva de las virtudes morales	221
4. Los fines virtuosos como principios naturales de la razón práctica	223
IV. EL ORGANISMO DE LAS VIRTUDES MORALES	224
1. Diferenciación de las virtudes	224
2. La conexión de las virtudes morales	226
3. La adquisición de las virtudes	229

CUARTA PARTE LA REGLA MORAL

VIII LA RECTA RAZÓN Y LA LEY MORAL NATURAL

I. LA RECTA RAZÓN	233
1. La recta razón como regla moral próxima	233
2. ¿Por qué la recta razón es regla moral?	234
3. La dirección moral del obrar como ordenación racional	235
4. Los niveles de actividad de la recta razón	237
II. EL FUNDAMENTO DE LA RECTA RAZÓN: LA LEY MORAL NATURAL	238
1. El debate acerca del concepto de naturaleza en la Ética	238
2. ¿Qué es la ley moral natural?	241
3. Los primeros principios prácticos	244
a) El primer principio de la razón práctica	244
b) Las virtudes morales como principios prácticos	245
III. CONTENIDO DE LOS PRIMEROS PRINCIPIOS PRÁCTICOS: ALGUNOS EJEMPLOS	247
1. La justicia	247
2. La humildad	250
3. El trabajo	253

IV. VIRTUDES Y NORMAS	256
1. Los preceptos de la ley moral natural	256
a) Las tres categorías de preceptos de la ley moral natural	256
b) El primer precepto de la ley moral natural	257
2. La inmutabilidad de las exigencias éticas naturales	258
3. La general ordenación de las normas a las virtudes	259

IX LA LEY CIVIL

I. INTRODUCCIÓN	261
II. ¿POR QUÉ EXISTEN LAS LEYES CIVILES?	262
III. FINALIDAD DE LAS LEYES CIVILES	265
1. La concepción aristotélica	265
2. El orden constitucional democrático de derivación liberal	266
3. Toma de posición	269
IV. OBLIGATORIEDAD DE LAS LEYES CIVILES	270
1. El valor moral de las leyes civiles	270
2. El problema de las leyes injustas	271
3. La responsabilidad de los ciudadanos por el sistema jurídico	273

X LA CONCIENCIA MORAL

I. ¿QUÉ ES LA CONCIENCIA MORAL?	275
1. Conciencia habitual y conciencia actual	275
2. Dos modos alternativos de entender la conciencia actual	276
3. La conciencia, norma próxima de la moralidad personal	277
4. Conciencia moral y prudencia	278
II. ESTUDIO DE LOS PROBLEMAS DEL JUICIO MORAL	279
1. Conciencia y saber moral	280
2. Conciencia moral, normas éticas, excepciones	281
3. Conciencia moral y situación	282
4. La virtud de la epiqueya	283
5. La cooperación al mal	285
III. MODALIDADES DE LA CONCIENCIA MORAL	288
1. Clasificación de los tipos de conciencia	288
2. Principios para seguir la conciencia	289
3. La formación de la conciencia moral	290
IV. EL PECADO	291
BIBLIOGRAFÍA FUNDAMENTAL	295
ÍNDICE DE NOMBRES PROPIOS	307

Prólogo

Son muchas las cualidades que recomiendan la lectura, la meditación y el uso de este libro de *Ética Filosófica* en las facultades de Filosofía. El texto demuestra, en primer lugar, que su autor posee un conocimiento exacto del pensamiento ético clásico, moderno y contemporáneo. Un conocimiento que es fruto de la asidua y meditada lectura de todos los grandes pensadores esenciales y que, sobre todo, sabe enseguida discernir con segura intuición especulativa lo esencial de lo accidental. Por consiguiente, logra introducir con un lenguaje sencillo, también al estudiante de Filosofía que afronta reflexivamente por primera vez los problemas éticos, en temáticas que son objetivamente difíciles.

Entrando más directamente en el contenido del pensamiento, el profesor Rodríguez Luño fundamenta su reflexión en el pensamiento ético de Sto. Tomás de Aquino, pero no simplemente para repetirlo. Se trata de un «volver a tomar», que se enriquece con las aportaciones especulativas sucesivas, realizado con una aguda conciencia crítica. Desde el inicio, el autor toma claramente posición en el debate filosófico contemporáneo, ajeno a todo intento de imposibles composiciones dialógicas.

Sobre la base de estos presupuestos, el libro que presentamos constituye un nuevo paso para la superación de aquella ética de la «tercera persona», enteramente concentrada sobre la corrección/incorrección (*rightness-wrongness*) del acto aisladamente considerado, más que sobre la persona que actúa en vista de un fin. Y en este contexto se concede un amplio espacio a la persona moral y a la virtud.

Aunque el libro es un tratado de *Ética Filosófica*, recomiendo su lectura atenta también a los estudiosos de *Ética Teológica*. Estoy cada día más convencido de que una de las raíces más importantes (¿o la raíz principal?) de la actual crisis teórica de la teología moral es de carácter filosófico.

En una cultura en la que la percepción del bien moral ha ido trágicamente oscureciéndose, a pesar de que se hable tanto de ética, cabe esperar que este li-

bro ayudará a las jóvenes generaciones, que inician ahora sus estudios filosóficos, a descubrir más profundamente dentro de sí aquella vocación al bien en la que consiste la dignidad de la persona. Porque, al fin y al cabo, «¿de qué sirve al hombre ganar el mundo entero si después se pierde a sí mismo?».

Carlo CAFFARRA

Nota para la cuarta edición española

La primera edición de este libro, publicada en 1991, y traducida al italiano un año después, nació de la docencia universitaria del autor durante la segunda mitad de los años ochenta. El texto publicado en la segunda y la tercera edición españolas (1993 y 1998) permaneció prácticamente invariado. Durante los últimos 15 años, las investigaciones sobre la ética de las virtudes han obtenido resultados de considerable madurez, que no obstante se han reflejado escasamente en la literatura filosófica en lengua española. El deseo de presentar de manera más clara y coherente una ética de las virtudes, es decir, una ética elaborada desde el punto de vista de la «primera persona», así como el de acoger dentro de lo posible las observaciones y sugerencias que diversos revisores, a los que expreso ahora mi gratitud, hicieron a las anteriores ediciones, me han empujado a renovar profundamente el libro. Y así la actual edición presenta un texto que en su mayor parte ha sido redactado de nuevo. Las tesis de fondo no han cambiado, pero sí se han desarrollado de modo más completo, a la vez que se ha eliminado lo que parecía superfluo o poco coherente con la inspiración fundamental, tanto en el tratamiento de cada tema cuanto en el modo de ordenar las diversas cuestiones estudiadas. Nos sentiríamos recompensados por nuestro esfuerzo si esta nueva edición resultase algo más útil para los lectores.

EL AUTOR

PARTE I

INTRODUCCIÓN A LA ÉTICA FILOSÓFICA

Capítulo I

La Ética Filosófica

I. NOCIÓN PRELIMINAR DE ÉTICA

Puesto que el largo diálogo con el lector que ahora iniciamos tiene como tema la Ética, nos parece necesario decir cuanto antes que *por Ética o Filosofía Moral entendemos el estudio filosófico-práctico de la conducta humana*. Esta noción inicial indica los elementos sobre los que se ha de profundizar para obtener una idea más precisa y completa de lo que es la Ética. Explícitamente contiene tres afirmaciones: que la Ética es una rama de la Filosofía, que se elabora con una metodología y una finalidad prácticas, y que su objeto de estudio es la conducta humana.

Si se considera además que cualquier saber filosófico es una investigación racional y sistemática que estudia su propio objeto desde una perspectiva de totalidad¹, la noción propuesta de modo provisional afirma implícitamente que *la Ética se distingue: del conocimiento moral común o prefilosófico*, que no es ni sistemático ni reflejo²; *de las ciencias positivas que investigan realidades morales* desde una perspectiva restringida (por ejemplo, la Psicología y la Sociología); *del estudio de la vida moral realizado por la Teología* sobre el fundamento constituido por la Revelación divina; y *de los saberes filosóficos* que estudian *de modo especulativo* el hombre y su conducta (Metafísica y Antropología).

En el presente capítulo estudiaremos primero qué es la conducta humana y bajo qué punto de vista ésta interesa a la Ética (apartado II). Seguirá la explica-

1. Sobre las características generales de la Filosofía, cfr. PIEPER, J., *Defensa de la Filosofía*, Herder, Barcelona 1982^s.

2. El conocimiento moral común o prefilosófico está constituido por las ideas que todo hombre tiene acerca del orden con que debería usar los diversos bienes y acerca de las prioridades que conveniría establecer entre sus actividades, para llegar a ser el tipo de persona y para vivir el tipo de vida que considera buenos. En el capítulo II se explicará que la Ética presupone el conocimiento moral prefilosófico, parte de él, y elabora filosóficamente la «lógica práctica» (la racionalidad) que éste contiene.

ción del carácter práctico y normativo del saber ético (apartado III) y de la distinción entre ética personal y ética política (apartado IV), para concluir con el examen de la distinción y de las relaciones que la Ética tiene con la Metafísica y la Antropología (apartado V), con las ciencias humanas (apartado VI) y con la Ética Teológica (apartado VII). En el capítulo II consideraremos primero el conocimiento moral común o experiencia moral como punto de partida de la Ética (apartado I), pasaremos a indicar el planteamiento general del saber moral que nos parece más adecuado, poniéndolo en relación con otros planteamientos existentes (apartado II), y finalmente nos ocuparemos de las bases filosóficas de carácter general desde las que puede ser interpretada la vida y la experiencia moral (apartado III).

II. LA ÉTICA COMO ORDENACIÓN DE LA CONDUCTA EN VISTA DEL BIEN DE LA VIDA HUMANA CONSIDERADA COMO UN TODO

1. *Acción humana y conducta*

El sujeto de lo moral y de lo inmoral es la voluntad libre. Sólo los actos de la voluntad, y los actos de otras facultades humanas (pensamientos, recuerdos, acción de alimentarse, etc.) en cuanto imperados o al menos consentidos por la voluntad, pueden ser moralmente buenos o moralmente malos. Por eso *la Ética se ocupa únicamente de las acciones libres*, es decir, de aquellas que el hombre es dueño de hacer u omitir, de hacerlas de un modo o de otro. Quedan fuera del objeto de estudio de la Ética los procesos y movimientos que no son libres, bien porque en el momento en que se realizan escapan al conocimiento y a la voluntad (por ejemplo, el movimiento reflejo del brazo cuando sufre inadvertidamente una quemadura), bien porque se trata de procesos que no es posible dominar directamente a través del conocimiento y de la voluntad (desarrollo físico, circulación de la sangre, etc.). Como lo propio del hombre en cuanto tal es ser dueño de sus acciones, la Ética llama *actos humanos* a los que proceden de la voluntad deliberada, ya que el hombre ejerce el dominio sobre sus actos a través de la razón práctica y de la voluntad, facultades que actúan en estrecha unión. Las acciones no libres se denominan *actos del hombre*³.

3. Un *locus classicus* para el estudio de la distinción entre actos humanos y actos del hombre es TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I-II, q 1, a. 1, ed. Leonina, Typographia Polyglotta S.C. De Propaganda Fide, Roma 1891 (de esta obra, que en adelante citaremos *S. Th.*, existen varias ediciones en lengua española publicadas por la BAC de Madrid). La misma distinción es estudiada desde el punto de vista fenomenológico por WOJTYLA, K., *Persona y acción*, BAC, Madrid 1982. En este libro la distinción existente entre los *actos humanos* y los *actos del hombre* se hace más intuitiva mediante los conceptos de *obrar* y *ocurrir*. Cuando realiza un *acto humano*, el hombre tiene la conciencia, más o menos refleja, de ser él mismo el autor, la causa de ese acontecimiento personal: la acción humana está unida a la vivencia de ser yo el agente activo y responsable, la verdadera causa de lo

Lo moral, entendido genéricamente como opuesto a lo amoral (y no a lo inmoral), designa el modo específicamente humano de gobernar las acciones. Este modo específico de gobierno es necesario porque, a diferencia de lo que sucede con otros seres vivos, las acciones humanas no se acomodan instintiva y automáticamente a la realidad en que el hombre vive y a los objetivos que le convienen; tiene que ajustarlos él mismo, prefijándose sus fines y proyectando el modo de realizarlos. Sólo con relación a los actos humanos se habla propiamente de *conducta*, porque con ellos el hombre «se conduce a sí mismo» hacia los objetivos que desea alcanzar⁴. Ya el uso común del lenguaje evidencia la estrecha relación existente entre el gobierno personal de la conducta y la moral: de la persona que renuncia a proyectar y organizar racionalmente su conducta, abandonándose al vaivén de los estados emotivos o al curso de los acontecimientos, decimos que está «desmoralizada» o, al menos, que «está baja de moral». A la capacidad de gobernar la propia conducta está ligada la responsabilidad moral: el hombre puede «responder» (dar razón) de aquellas acciones y sólo de aquellas que ha elegido, proyectado y organizado él mismo, es decir, sólo puede responder de las acciones de las que él es verdaderamente autor, causa y principio.

Lo moral (en sentido genérico) y lo libre tienen exactamente la misma extensión. Todas las acciones libres, y sólo ellas, son morales; todas las acciones morales, y sólo ellas, son libres. Todo lo que el hombre libremente es (justo o injusto, generoso o egoísta) y todo lo que deliberada y libremente hace, queda dentro del campo moral. El hecho de que lo que libremente se proyecta y se realiza sea un comportamiento personal (privado), interpersonal o político no introduce ninguna diferencia sustancial al respecto: el uso o abuso de bebidas alcohólicas que una persona hace en su propia casa, el cumplimiento o incumplimiento de las obligaciones profesionales, y los actos legislativos mediante los cuales una comunidad política se da a sí misma una determinada estructura jurídica, son realidades igualmente morales. Y la razón es bien sencilla: todo lo que en el hombre no es determinado por el instinto o por algún tipo de necesidad causal, ha de ser proyectado por la razón práctica y querido por la voluntad, y esto es exactamente lo mismo que ser gobernado moralmente. Manifestaría una notable

que hago. Cuando se da un *acto del hombre*, el sujeto humano tiene, por el contrario, la conciencia de que algo ocurre en él, como si su ser fuese un escenario en el que algo acontece sin su activa participación personal: al acto del hombre está ligada, cuando más, la vivencia de ser simple sujeto de un cambio.

4. Sobre el sentido de la justificación como ajuste y como justicia, conceptos procedentes de la antropología de X. Zubiri, así como sobre las observaciones de Ortega y Gasset acerca de la conducta como conducción de sí mismo, cfr. LÓPEZ ARANGUREN, J.L., *Ética*, Revista de Occidente, Madrid 1959², pp. 63 ss. Una explicación más reciente y detenida acerca de cómo surge en el hombre la necesidad de proyectar y dirigir él mismo su comportamiento se encuentra en POLO, L., *Ética: hacia una versión moderna de los temas clásicos*, Universidad Panamericana, Publicaciones Cruz O., S.A., Ciudad de México 1993, cap. I.

incomprensión del punto de vista ético, por ejemplo, quien, refiriéndose a su vida privada, quisiera excusarse diciendo: «en mi casa soy libre de obrar como me parece». La moral concierne a la persona humana precisamente porque ella es libre de obrar como le parece. Quien se excusa de esa manera está diciendo, en realidad, que es *psicológicamente posible* —y, en algunos casos, que es además jurídicamente posible— evadir las exigencias de lo razonable, lo que evidentemente es verdad. Pero para la Ética lo decisivo es que, en el mismo instante en que la persona humana decide apartarse de lo razonable, esa decisión suya merece desaprobación, lo que muestra que su capacidad psicológica de «obrar como le parece», lejos de ponerla fuera del ámbito de la moral, es precisamente lo que la incluye en él.

El concepto de conducta pone de manifiesto una nota que la idea de libertad no explicita suficientemente, sobre todo si esta última fuese entendida como simple libertad de coacción (como «poder hacer» lo que se desea hacer, sin que nadie ni nada lo impida). Esa nota consiste en que la libertad es una cualidad específica de la vida humana, por lo que el ámbito de lo libre tiene la misma unidad que la vida. Y así *conducta significa también que las acciones libres —aun siendo muchas, realizadas a lo largo del tiempo y en circunstancias muy diversas— constituyen una forma de ser compleja, pero biográficamente unitaria y dotada de sentido*, que podemos llamar «personalidad moral» o, sencillamente, «vida moral», de la que el hombre es autor responsable, porque él mismo la proyecta y la realiza deliberadamente⁵.

2. La ordenación moral de la conducta

Todas las acciones libres son morales en la acepción genérica empleada hasta ahora. Pero no todas las acciones libres son moralmente buenas. Es una experiencia universalmente reconocida que algunas acciones libres merecen alabanza moral y que otras, en cambio, merecen desaprobación. De aquéllas nos sentimos satisfechos; de éstas tarde o temprano nos arrepentimos. La Ética no se limita a enseñar que las acciones voluntarias pertenecen al reino de lo moral. Su misión es orientarnos para que sepamos ordenar nuestras acciones voluntarias de modo que sean moralmente buenas. La Ética debe reflexionar, por tanto, acerca de la bondad y de la maldad específicas de las acciones libres.

5. Con la expresión «biográficamente unitaria y dotada de sentido» nos referimos al carácter unitario, aunque no simple ni lineal, que tiene la biografía de cualquier persona cuerda. La biografía de una persona no es un conjunto de acciones independientes las unas de las otras, sino «la vida» de tal persona, en la que, junto a la maduración gradual que es normal en cualquier persona, puede haber momentos de gran progreso o de retroceso, a veces incluso actos de arrepentimiento o rectificación profundos que suponen cierta ruptura, a partir de la cual se comienza una nueva etapa, casi «una nueva vida». Pero, en todo caso, esas diversas etapas siguen constituyendo «la vida» de tal persona.

Aristóteles inicia su *Ética a Nicómaco* poniendo de manifiesto que acción y bien son términos correlativos: «Toda arte y toda investigación, y del mismo modo toda acción y elección, parecen tender a algún bien; por esto se ha dicho con razón que el bien es aquello a que todas las cosas tienden»⁶. No hay acción humana sin tendencia consciente hacia un bien, y sólo se puede hablar de bien en sentido práctico (que también recibe el nombre de fin) si se trata de un bien realizado o realizable a través de la acción⁷. Nadie obra para hacer algo que bajo todo punto de vista es malo. Ningún hombre cuerdo actúa para hacerse miserable o desgraciado. Pero como a la vez es indudable que los hombres realizamos a veces acciones moralmente malas, que querríamos no haber hecho nunca, es más exacto decir que la acción humana mira siempre a un bien o a algo que nos parece un bien. *Surge así la distinción entre el bien verdadero y el bien aparente*, entre lo que en verdad es un bien y lo que parece ser un bien sin serlo verdaderamente. A la luz de esta distinción, de importancia capital⁸, se podría decir que *la misión de la Ética es ayudarnos a distinguir el bien verdadero del bien aparente, para que la voluntad pueda dirigirse al primero y evitar el segundo*, que en realidad es un mal.

Al explicar de este modo la misión de la Ética, conviene precisar que *hablamos del bien verdadero y del bien aparente refiriéndonos siempre a la voluntad o a otras facultades humanas en cuanto movidas por la voluntad*. Esta advertencia es necesaria para distinguir el bien y el mal del que se ocupa la Ética, que podemos llamar también virtud y vicio, de otras acepciones secundarias que el bien y el mal tienen en el lenguaje. Cuando nos quedamos admirados de la inteligencia con que se ha realizado un robo o un homicidio, hasta el punto de pensar que se trata de un crimen prácticamente «perfecto», advertimos que en esa acción hay algo «bueno» y «admirable», pero la bondad a la que nos referimos no es una cualidad positiva de la voluntad de los criminales, que es sin duda una voluntad moralmente mala, sino una cualidad positiva de su inteligencia, de su capacidad técnica, de su temperamento (sangre fría, decisión, etc.). Algo parecido sucede cuando hablamos de un buen matemático o de un buen zapatero. No nos referimos a la bondad de su voluntad, sino al dominio de una ciencia en el primer caso, y al dominio de una técnica en el segundo. Al hablar de bien y de mal con relación a las cualidades naturales de una persona (inteligencia, sangre fría, etc.) o a las cualidades técnicas de la acción humana, se alude a un bien o a un mal relativos; en ese contexto bueno y malo significan algo así como

6. ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco*, I, 1, 1094 a 1-3. Utilizamos la edición bilingüe de Julián Marías y María Araujo, Instituto de Estudios Políticos, Madrid 1970. En adelante citaremos la *Ética a Nicómaco* con la sigla *ÉN*.

7. Además de la noción práctica de bien, a la que nos referimos en el texto, existe una noción trascendental de bien, con un significado más amplio, de la que trata la Metafísica.

8. Sobre el papel de esta distinción en la ética griega, resulta muy útil y esclarecedor el estudio de D'AVENIA, M., *L'aporia del bene aparente. Le dimensioni cognitive delle virtù morali in Aristotele*, Vita e Pensiero, Milano 1998.

«bueno o malo bajo un determinado aspecto o en cierto sentido»: en virtud de sus cualidades intelectuales o técnicas alguien es «bueno» como ladrón (en el sentido de experto, hábil), como matemático, como músico, como artesano, como militar, etc., pero no como persona⁹. Por el contrario, el bien y el mal propios de la orientación de la voluntad, es decir, la virtud y el vicio, son el bien y el mal que las acciones humanas poseen en cuanto humanas, y por eso afectan a la persona humana en cuanto tal, en su totalidad: hacen al hombre bueno o malo en sentido absoluto, sin restricciones. La injusticia o la hipocresía, por ejemplo, hacen malo al hombre en cuanto hombre, y no en cuanto matemático o en cuanto zapatero. Un hombre hipócrita o deshonesto puede ser, sin embargo, un estupendo matemático o saber fabricar óptimos zapatos.

El bien del que se ocupa la Ética es bien integral de la persona considerada en su unidad y totalidad; con palabras de Spaemann, «el “punto de vista moral” juzga la acción como buena o mala en orden a la vida como un todo; el “técnico”, teniendo presente la consecución de fines particulares»¹⁰, como pueden ser la comprensión de las matemáticas o la construcción de zapatos. Dentro de esta perspectiva del bien en sentido total y absoluto, la Ética nos ayuda a distinguir entre lo que en verdad es bueno y lo que sólo lo es aparentemente, entre la virtud y el vicio. ¿Cómo puede afrontar la Ética esta tarea?

En el capítulo II veremos que a lo largo de la historia del pensamiento moral se han propuesto diversas soluciones. Ahora vamos a indicar brevemente la que nos parece más adecuada, dejando para los capítulos sucesivos un estudio más completo. La perspectiva del bien total o absoluto se alcanza considerando que las acciones voluntarias no son hechos aislados, sino que están entrelazadas entre sí formando una conducta o, si se prefiere, una vida. Ese entrelazamiento se explica mediante la finalidad, a la que ya hemos aludido. Toda acción mira a un bien o a un fin, pero ese fin normalmente es querido no absolutamente por sí mismo, sino en orden a otro fin, y así sucesivamente hasta llegar a «un fin que sea deseado más que los otros y por sí mismo; sin este fin, el más propio y último de todos, no habría fuerza propulsora y tendríamos el absurdo de una aspiración sin objeto»¹¹.

Hay que prestar atención para no entender mal el razonamiento que estamos haciendo. No se quiere decir que para saber si una acción es moralmente

9. Pero del mismo uso lingüístico se desprende también que lo técnico y lo ético no son necesariamente dos campos distintos de objetos, sino dos aspectos o formalidades que pueden convivir en una misma realidad. Una misma acción humana puede tener aspectos técnicos y aspectos éticos. La abstracción presupuesta por el análisis racional no deberá olvidar, por tanto, que, aunque se trate de aspectos formalmente diferentes, entre lo técnico y lo ético existen relaciones mutuas muy estrechas.

10. SPAEMANN, R., *Felicidad y benevolencia*, Rialp, Madrid 1991, p. 37.

11. BRENTANO, F., *El origen del conocimiento moral*, Real Sociedad Económica Matritense de Amigos del País, Madrid 1990, p. 25. Brentano expone aquí de modo sintético el pensamiento de Aristóteles.

buena o mala haya que preguntarse si la vida de su autor es en conjunto buena o mala. El homicidio y el fraude son acciones moralmente malas independientemente de cualquier otra consideración. Lo que se quiere afirmar es que el bien real o aparente por el que se realiza una acción singular no es querido absolutamente por sí mismo, sino en vista de otros fines y, en definitiva, en vista de un fin último querido por sí mismo, con el cual esa acción es objetivamente solidaria, y que la elección, aquí y ahora, de la acción singular presupone la volición, aquí y ahora, de ese fin último. Pensemos, por ejemplo, en una persona que un día incumple sus obligaciones laborales porque no le apetece trabajar; al día siguiente abusa de la bebida porque tiene ganas de beber; el tercer día descuida sus obligaciones familiares porque está haciendo un trabajo que le gusta mucho y su mujer y sus hijos en ese momento representan para él una molestia. El fin último de esta persona no es el no trabajar, ni la bebida, ni el trabajar mucho. Su fin último es el placer, y por ello hace en cada momento lo que se le presenta como más placentero, que un día es no trabajar; otro, beber; otro, entregarse sin límites a un trabajo que le apasiona. Otros hombres buscan en cada situación lo que puede enriquecerles más, o darles más poder, o hacerles famosos, etc., y así el género de vida que han elegido para ellos (su fin último) es, respectivamente, la riqueza, el poder, la fama, etc. La voluntad de esas personas está orientada hacia esos bienes, y en vista de ellos ordenan en cada momento sus acciones libres¹².

Para poder ayudar a que las personas ordenen la propia conducta de modo moralmente bueno, la Ética plantea explícitamente un problema que con mucha frecuencia la gente resuelve de modo implícito y no suficientemente reflexivo. Una persona, por ejemplo, puede dedicar casi todas sus energías al trabajo, que ve como la actividad más importante, y por eso descuida su familia, su formación cultural y su salud. Puede suceder, y de hecho sucede, que sólo al cabo de muchos años advierte con claridad que el trabajo no le ha dado lo que en él buscaba, y que ahora tiene que afrontar la soledad, una salud seriamente dañada y un profundo sentido de vacío y de frustración. Ya desde sus inicios en la Grecia clásica la Ética ha reflexionado sobre estas experiencias de satisfacción, y ha considerado que su principal misión consiste en evitar a los hombres estos fracasos globales o, diciéndolo positivamente, en orientar la libre determinación de los objetivos y prioridades a fin de proyectar y vivir una vida llena de valor de la que no haya que arrepentirse más tarde. Para ello *la Ética trata de llevar al hombre hasta un nivel de reflexión que le permita elevarse por encima de las necesidades y circunstancias inmediatas, para indagar racionalmente acerca*

12. Cuanto hemos dicho ahora no significa que el fin último sea la norma moral que permite distinguir concretamente lo bueno de lo malo. Las normas morales, de las que se hablará más adelante, las elabora la razón práctica teniendo el fin último como primer principio. Como dice Tomás de Aquino, «el primer principio en el orden operativo al que se refiere la razón práctica, es el fin último» (*S. Th.*, I-II, q. 90, a. 2).

del bien de la vida humana vista en su conjunto. Se trata, por tanto, de afrontar explícitamente y de modo reflexivo lo que para los filósofos griegos era el problema del fin último¹³, preguntándose: ¿qué es razonable desear como bien último querido por sí mismo, y en vista del cual ordenar todo lo demás?, ¿cuál es el verdadero bien de la vida humana considerada en su conjunto?, ¿qué es la felicidad?, ¿qué tipo de persona es justo ser y qué tipo de vida es justo vivir? Una vez que se ha logrado distinguir entre lo que es el bien verdadero para la entera vida humana y lo que lo es sólo aparentemente, es posible saber lo que es preciso revisar o modificar para realizar día tras día una conducta buena.

Únicamente en el marco de una reflexión sobre la vida humana considerada como un todo se hace comprensible el concepto clásico de fin último, felicidad o bien perfecto del hombre. Estos términos designan simplemente el bien de la vida humana considerada en su totalidad. Desde esa perspectiva podemos corregir la noción preliminar de Ética propuesta al inicio de este capítulo, proponiendo otra más exacta: *la Ética es el saber filosófico cuya misión es dirigir la conducta hacia el bien perfecto o fin último de la persona*¹⁴. Esta nueva definición pone de manifiesto que el elemento nuclear de la regulación moral de la conducta consiste en la orientación de la voluntad libre hacia el verdadero bien perfecto del hombre, que desde el punto de vista normativo concreto se traduce en obrar según las virtudes. También permite entender con más rigor la distinción entre el bien y el mal del que se ocupa la Ética (las virtudes y los vicios), y las cualidades naturales, intelectuales y técnicas. Todas estas cualidades son moralmente ambiguas, porque se pueden usar tanto para realizar el bien humano global como para lesionarlo o destruirlo. Una cosa es ser inteligente, o hábil, y otra es ser bueno. Sólo la orientación de la voluntad libre hacia el bien humano es intrínsecamente buena en sentido moral, es decir, sólo ella es virtuosa.

13. El lector encontrará un estudio profundo y completo del planteamiento ético griego en ANNAS, J., *The Morality of Happiness*, Oxford University Press, New York 1993. Para un estudio sistemático del debate actual acerca del planteamiento de la Ética, con especial relación a una adecuada comprensión de lo que significa la pregunta sobre el bien de la vida humana considerada como un todo, cfr. ABBÀ, G., *Felicidad, vida buena y virtud*, Ediciones Universitarias Internacionales, Barcelona 1992 (se trata de la traducción de la primera edición italiana; en 1995 se ha publicado una segunda edición italiana con importantes ampliaciones); y del mismo autor, *Quale impostazione per la filosofia morale? Ricerche di filosofia morale-I*, LAS, Roma 1996.

14. Cfr. TOMÁS DE AQUINO, *In decem libros Ethicorum Aristotelis ad Nichomacum Expositio*, Marietti, Torino-Roma 1964³, lib. I, lect. 1, nn. 2-3. En adelante se cita *In* (I, II, III ...) *Ethic*. Existe traducción castellana de esta obra: *Comentario a la Ética a Nicómaco*, trad. y nota preliminar de Ana María Mallea, Ciafic, Buenos Aires 1983.

III. LA ÉTICA COMO FILOSOFÍA PRÁCTICA

1. *El alcance práctico y normativo de la Ética*

Afirmando que la Ética dirige la conducta hacia el bien perfecto o fin último de la persona queda claro por qué *la Ética es filosofía práctica*. La Ética se ocupa de la conducta humana, y la conducta no es para el hombre una realidad meramente especulable, como lo son las realidades independientes de nosotros (los astros y su movimiento, por ejemplo), sino una realidad operable, que la persona proyecta y realiza. *La Ética es, por tanto, un saber que tiene como objeto de estudio un objeto práctico*.

Pero además la Ética estudia su objeto, que ya de suyo es práctico, *con una finalidad práctica*. El objeto de la Ética no es únicamente comprender cómo el hombre dirige su propia conducta, sino también ayudarlo a proyectar y realizar una conducta buena¹⁵. Estudia la conducta formalmente en cuanto que ha de ser proyectada y realizada; es decir: *es un saber práctico no sólo porque es un saber acerca de la conducta, sino también porque es un saber directivo de la conducta*.

Se sigue de ello que el interés primordial de la Ética no se centra en la facticidad psicológica o sociológica de las acciones morales, ni considera tales acciones como hechos ya existentes o inmodificables. La Ética estudia más bien el obrar de la persona en tanto que es libre, lo que equivale a decir que lo considera en tanto que admite y exige una regulación racional desde el punto de vista del bien en sentido absoluto. La Ética va más allá de la descripción de las costumbres mediante el método empírico, que algunas ciencias positivas realizan con objeto de conocer lo que en una determinada sociedad y época histórica se considera bueno o malo. La Ética formula y fundamenta filosóficamente juicios de valor y normas de comportamiento con la intención de orientar el ejercicio de la libertad personal hacia el bien de la vida humana considerada como un todo. *La Ética es un saber moral, y no sólo un saber acerca de la moral*.

Son necesarias dos aclaraciones para entender debidamente el carácter práctico de la Ética. La primera es que su finalidad práctica no implica que deba renunciar a la comprensión teórica de lo que es la vida moral y de lo que son los conceptos y razonamientos que llenan nuestra experiencia moral. La Ética tiene sin duda un momento explicativo, en el que se desea esclarecer, justificar o fundamentar los elementos de la experiencia moral, y tiene también y principal-

15. Comparando la Ética con otros tratados filosóficos escritos por él mismo, como la *Metafísica*, Aristóteles precisa que la Ética es un tratado «no teórico como los otros (pues no investigamos para saber qué es la virtud, sino para ser buenos, ya que en otro caso sería totalmente inútil), y por eso tenemos que considerar lo relativo a las acciones (*praxeis*), y al modo de realizarlas: son ellas, en efecto, las que determinan la calidad de los hábitos» (*ÉN*, II, 2, 1103 b 26-31).

mente un momento práctico, en el que se pretende sobre todo aportar criterios válidos para la dirección de la propia vida. Pero en ambos momentos *la Ética conserva las características metodológicas del saber práctico*, ya que incluso cuando explica y comprende está reflexionando sobre la actividad directiva de la razón práctica, que se comporta ante su objeto de un modo diverso al que es propio de la razón especulativa. La segunda aclaración es que el conocimiento práctico admite grados, y *el saber práctico en grado sumo no es la Ética, sino la prudencia*, juicio directivo del acto singular, que es una virtud, y no un saber universal como la Ética.

Digamos por último que *la Ética es además un saber normativo*. Existen otros saberes, como la Medicina, la Lógica o el Derecho Fiscal, que también establecen criterios de conducta. Son, por tanto, saberes prácticos, pero lo son de modo distinto a como lo es la Ética. Las reglas médicas, por ejemplo, tienen una obligatoriedad condicionada: son obligatorias en la exacta medida en que es obligatorio en cada caso el fin al que ellas sirven (la salud). La medicina nada puede decir a quien se muestre dispuesto a poner en peligro su salud por determinados motivos, ya que valorar si esos motivos justifican o no el poner en peligro la propia salud compete a la Ética, no a la Medicina. Los juicios y las normas éticas poseen, en cambio, un valor absoluto, incondicionado, y que está en la raíz del valor de las demás ciencias prácticas. *La Ética es propiamente un saber normativo, capaz de establecer fines y normas de conducta de valor absoluto e incondicionado*, es decir, de valor no dependiente últimamente de criterios de juicio establecidos por otra ciencia práctica, de los intereses y preferencias subjetivas ni de las convenciones sociales.

2. Las objeciones contra el carácter práctico de la Ética

El lector habrá advertido que el valor normativo de la Ética depende del valor normativo del fin último (*télos*) que constituye su punto de referencia fundamental. Los filósofos que no admiten la existencia o la posibilidad de conocer racionalmente la naturaleza del bien global de la vida humana, no aceptan tampoco el concepto de normatividad que estamos explicando.

Por ejemplo, los filósofos que admiten los presupuestos del positivismo rechazan la legitimidad del concepto de saber normativo: la ciencia es conocimiento de lo que hay en el mundo, de los «hechos», no de lo que debería haber. Según el positivismo, el saber se limita a registrar y ordenar los hechos verificables por medio de la experiencia sensible, sin que sea posible en ningún caso trascender el plano por ella determinado. La única fuente legítima de conocimiento cierto estaría constituida por lo que hoy llamamos ciencias positivas, y el único método científico sería el método empírico. Queda excluida la posibilidad de obtener un conocimiento racionalmente fundamentado sobre el bien de la vida humana considerada como un todo, y consiguientemente sobre el orden y las prioridades que

conviene fijarse en la propia vida. Esos objetos no serían susceptibles de conocimiento racionalmente válido¹⁶.

Las dos formas clásicas de positivismo ético son el positivismo sociológico y el positivismo emparentado con el empirismo lógico¹⁷. El positivismo sociológico (A. Comte, E. Durkheim, L. Lévy-Bruhl, E. Westermarck) considera los fenómenos morales como fenómenos de origen social, que se han interiorizado a causa de la presión ejercida sobre el individuo por la sociedad; acerca de ellos no cabría otra actitud científica que la de describir su nacimiento, desarrollo y desaparición. El positivismo emparentado con el empirismo lógico-lingüístico conoce modalidades muy diferentes, pero generalmente termina en un «emotivismo ético», es decir, en la afirmación de que el lenguaje moral es simplemente la expresión de las emociones subjetivas que cada uno experimenta ante determinados comportamientos. Decir que la acción «x» es mala sería un modo de expresar que yo experimento ante ella un sentimiento de desaprobación¹⁸. El significado que pueda encontrarse en el lenguaje moral no es, en todo caso, originariamente ético, sino que debería reconducirse a la Psicología o a la Sociología, que darán razón del proceso psíquico o social que origina las valoraciones subjetivas. Schlick afirma explícitamente que la Ética es una parte de la Psicología¹⁹.

En el capítulo II nos ocuparemos del empirismo y del positivismo. Por el momento nos limitamos a señalar, con MacIntyre, que la clave de la actividad de la razón práctica (y lo que más la distingue de la razón especulativa y de la razón técnica o instrumental) es tener como punto de referencia el conocimiento y el deseo de un fin de valor absoluto. Si la Ética no consigue asentar la existencia y la normatividad del *télos* humano, del bien de la vida humana considerada como un todo, no es posible ofrecer una idea adecuada de la vida moral²⁰. El problema de fondo podría ser expresado de la siguiente manera:

16. Para una visión general del positivismo en campo ético, cfr. REINER, H., *Die philosophische Ethik. Ihre Frage und Lehren in Geschichte und Gegenwart*, Quelle-Meyer, Heidelberg 1964 (trad. italiana: *Etica. Teoria e storia*, Armando, Roma 1971) y BOURKE, V.J., *History of Ethics. A comprehensive survey of the history of ethics from the early Greeks to the present time*, Doubleday, New York 1968 (trad. italiana: *Storia dell'etica. Esposizione generale della storia dell'etica dai primi pensatori greci fino ad oggi*, Armando, Roma 1972).

17. Sobre estas dos corrientes, cfr. MORRA, G., *Il problema morale nel neopositivismo*, Lacaita, Manduria 1962; BAUSOLA, A., *Filosofia Morale. Lineamenti*, Celuc, Milano 1974; SANTOS, M., *Ética y filosofía analítica*, EUNSA, Pamplona 1975.

18. Ésta es la posición sustancialmente defendida por AYER, A.J., *Language, Truth and Logic*, Gollancz, London 1936 (trad. española: *Lenguaje, Verdad y Lógica*, Editorial Universitaria, Buenos Aires 1965) y por STEVENSON, C.L., *Ethics and Language*, Yale University Press, New Haven 1944 (trad. española: *Ética y Lenguaje*, Paidós, Buenos Aires 1971).

19. Cfr. SCHLICK, M., *Problems of Ethics*, Dover, New York 1972, pp. 29 ss. (original: *Fragen der Ethik*, Springer, Viena 1930). Es de gran interés la valoración crítica del emotivismo realizada por MACINTYRE, A., *Tras la virtud*, Ed. Cátedra, Barcelona 1987 (original: *After Virtue*, University of Notre Dame Press, Indiana 1984).

20. Esta tesis fue inicialmente propuesta por MacIntyre en *Tras la virtud*, cit. Sucesivamente fue completada y en algunos aspectos reelaborada por el mismo autor en *Primeros principios, fines últimos y cuestiones filosóficas contemporáneas*, Ediciones Internacionales Universitarias, Madrid 2003;

aquello a lo que primera y propiamente le corresponde ser bueno o malo en sentido moral es el fin global que la persona se da para su vida. Si la Ética renuncia o se siente incapaz de fundamentar un juicio de valor sobre tal fin, no podrá comprender adecuadamente la vida moral y encontrará grandes dificultades para ofrecer una justificación filosófica última de los criterios normativos concretos, aunque apoyándose sobre el sentido moral común y sobre algunas evidencias inmediatas logre establecer algunas valoraciones morales de alcance más o menos limitado.

IV. ÉTICA PERSONAL Y ÉTICA POLÍTICA

Lo moral en sentido genérico y lo libre tienen exactamente la misma extensión. La vida privada, la vida profesional, económica y política son realidades igualmente morales. Junto a la ética personal, existe también la ética profesional, la ética económica y la ética política. Ahora no necesitamos detenernos en cada una de estas partes de la Ética, pero sí *conviene aclarar cuanto antes cómo se distinguen y cómo se relacionan entre sí la ética personal y la ética política.* Sabemos que la conducta personal se ordena en vista del bien supremo o fin último del hombre. Lo que ahora nos preguntamos es si la ordenación ética de la vida y de las actividades de la sociedad política mira a ese mismo fin último o no. Se puede advertir la importancia de la cuestión si se considera, por una parte, que el desarrollo ético de la persona presupone ciertas condiciones sociales y políticas, en función de las cuales el Estado puede exigir o impedir coactivamente ciertos comportamientos, y, por otra, que la libertad personal es una de esas condiciones, e incluso una de las más importantes, por lo que justamente se la considera como un derecho fundamental e inalienable de la persona humana. De estas dos consideraciones se desprende que el uso del poder coactivo por parte del Estado constituye un problema muy delicado, que se debe resolver según criterios de justicia, de dignidad y de oportunidad rigurosamente establecidos y cuidadosamente aplicados; de lo contrario, se originan grandes males, tanto desde el punto de vista personal como desde el punto de vista político²¹.

Un modo inadecuado de resolver el problema consiste en pensar que la ética política debe ser un calco exacto de la ética personal. Esto significa en la práctica que el Estado debería imponer coactivamente el respeto de todas las normas de la ética personal, exigiendo todo lo que esta última considera obliga-

Tres versiones rivales de Ética. Enciclopedia, Genealogía y Tradición, Rialp, Madrid 1992; *Justicia y racionalidad: conceptos y contextos*, Ediciones Internacionales Universitarias, Barcelona 1994.

21. Sobre esta temática nos permitimos enviar al lector a RODRÍGUEZ LUÑO, Á., «Ética personal y ética política», en BANÚS, E. - LLANO, A. (eds.), *Razón práctica y multiculturalismo. Actas del I Simposio Internacional de Filosofía y Ciencias Sociales*, Newbook Ediciones, Pamplona 1999, pp. 279-284.

torio y prohibiendo bajo sanción penal todo lo que constituye una culpa moral. No es difícil advertir que una concepción de este tipo lesionaría la libertad de los ciudadanos (y con ella la adecuada constitución de la conciencia moral personal), daría lugar a situaciones de vigilancia y de injerencia estatales insoportables e injustas, además de atribuir al Estado una función de fuente y de juez de la moralidad personal que no le corresponde.

Otra solución inadecuada, actualmente muy extendida, es la que llamaremos «politización de la Ética». Representa el extremo opuesto de la concepción antes descrita, e históricamente surgió como reacción ante ella. El fin principal que se propone esta segunda solución es vencer la intolerancia, es decir, excluir radical y definitivamente el peligro de que las valoraciones éticas se utilicen para justificar la extensión indebida del empleo de la coacción²². El medio elegido para lograr ese fin consiste en redefinir el objeto de la Ética, afirmando que ésta debe ocuparse solamente de las reglas de justicia estrictamente necesarias para garantizar la vida social. La vida personal (o «privada») la regularía cada uno según opciones puramente personales, de las que la Ética no debería ocuparse. Por motivaciones de orden práctico-social, importantes pero mal entendidas²³, la «politización de la Ética» comete el error de expulsar de la reflexión filosófica todo lo que se refiere a la verdad sobre el bien humano, que en la práctica se deshace en un conjunto de opciones privadas igualmente válidas, aunque muchas de ellas sean entre sí contradictorias²⁴. A causa de los efectos que produce, esta solución acaba volviéndose contra sí misma. El vacío ético resultante genera, en efecto, actitudes y hábitos incompatibles con las exigencias mínimas de justicia, de colaboración y de imparcialidad que la «ética pública» considera con razón como universalmente vinculantes. La ausencia de una motivación ética suficiente hace sentir las exigencias de la justicia como una fastidiosa coacción externa, produciéndose, por consiguiente, conflictos y situaciones de anomía casi irresolubles.

La «politización de la Ética» constituye en la actualidad uno de los elementos que más obstaculizan la adecuada comprensión de la ética personal.

22. En este sentido afirma Nino: «Si la existencia de razones para modos de vida no fuese utilizada para justificar el empleo de la coacción, la tolerancia sería compatible con los compromisos más profundos» (NINO, C.S., *Ética y derechos humanos. Un ensayo de fundamentación*, Ariel, Barcelona 1989, p. 195).

23. Un estudio equilibrado y convincente del principio de tolerancia es el ofrecido por OCÁRIZ, F., *Delimitación del principio de tolerancia y su relación con el principio de libertad*, «Scripta Theologica» XXVII/3 (1995) 865-881.

24. Una cosa es que quien afirma «A» y quien afirma «no A» —siendo «A» y no «A» comportamientos irrelevantes para el bien común— deban ser respetados, y que en la vida social no deban ser discriminados en virtud de su pensamiento. Otra cosa, y bien diversa, es afirmar que las dos posiciones son igualmente verdaderas o válidas, o que sobre ellas la reflexión filosófica no puede decir nada. De la necesidad de respetar a todos no se sigue el escepticismo moral, el cual no es idóneo para fundamentar el respeto; propiamente hablando, el escepticismo no puede fundamentar nada.

Cuando del hecho de que la policía no debe intervenir si una persona se emborracha en su casa sin causar molestias a nadie, se pasa a afirmar que ese comportamiento responde a una elección vital sobre la que la Ética no tiene nada que decir, se está confundiendo la Ética con el código penal, con lo que se viene a caer en el mismo error que cometía la solución mencionada en primer lugar, aunque ahora el error obedezca a una intencionalidad práctica opuesta. La primera solución sacrificaba la libertad sobre el altar de la verdad acerca del bien humano; la «politización de la Ética» sacrifica la verdad sobre el altar de la libertad. Ambas soluciones presuponen una tesis antropológica insostenible: el ser humano, por estar dotado de conocimiento intelectual y de libertad, alberga en su seno una contradicción que sólo se podría resolver suprimiendo uno de los dos términos.

Una solución adecuada del problema debería recorrer un camino bien diverso. En las páginas iniciales de su *Comentario de la Ética a Nicómaco*, Tomás de Aquino expone su convicción personal de que en la Ética no todo es política ni todo es ética personal o aplicación de ésta²⁵. El saber moral es una totalidad unitaria y coherente que contiene diversas partes, cada una de las cuales posee una especificidad a nivel de objeto formal, es decir, posee una lógica propia.

La distinción entre ética personal y ética política propuesta por el Aquinate se fundamenta en el modo particular en el que la sociedad política es un todo: existen acciones propias del todo político en cuanto tal, que son el resultado de la colaboración de las partes en vista del fin específico de la sociedad política, llamado bien común político, pero los individuos y los grupos que la componen conservan un campo de acciones y de fines propios. *La ética personal se ocupa de todas las acciones realizadas por la persona individual en cuanto tal*, también de aquellas que se refieren a la sociedad política (por ejemplo, pagar los impuestos), valorando la congruencia de esas acciones con el bien de la vida personal tomada como un todo o, lo que es lo mismo, valorando su moralidad, que comprende también la virtud de la justicia. *La ética política se ocupa, en cambio, de las acciones realizadas por la sociedad política*, es decir, la ética política dirige los actos a través de los cuales la sociedad política se da a sí misma una forma y una organización, constitucional, jurídica, fiscal, administrativa, económica, sanitaria, etc., valorando esa estructuración desde el punto de vista

25. Cfr. *In I Ethic.*, lect. 1, nn. 5-6. Conviene advertir al lector que la tesis que Sto. Tomás sostiene en la lección 1.^a de su comentario al libro I de la *Ética a Nicómaco* es diversa de la propuesta por Aristóteles, a la que se referirá el Aquinate en las páginas siguientes (véase, por ejemplo, lib. I, lect. 3, n. 38). Nada tiene de extraño que no todos los estudiosos de Sto. Tomás compartan nuestra interpretación, que no obstante consideramos bien fundamentada. La hemos justificado con más detenimiento en RODRÍGUEZ LUÑO, Á., «Le ragioni del liberalismo», en JOBLIN, J. - TREMBLAY, R., (eds.), *I cattolici e la società pluralista. Il caso delle «leggi imperfette»*, Edizioni Studio Domenicano, Bologna 1996, pp. 225-238.

del fin propio de la comunidad política en cuanto tal, que es el bien común político²⁶. De la congruencia con el bien común político depende la moralidad de la forma que bajo diversos aspectos la sociedad política se da a sí misma. La ética política no es competente para determinar la moralidad de las acciones de la persona en cuanto tal, que es establecida por la ética personal.

Sin embargo, *las acciones personales también pueden ser objeto de la ética política, pero bajo el punto de vista de su ilegalidad (y no de su inmoralidad)*. Pertenece al recto ordenamiento de la vida colectiva el que los bienes y los comportamientos personales que revisten un interés positivo para el bien común (interés público) sean tutelados y promovidos por el Estado, y que los comportamientos personales que dañan el bien común sean prohibidos e impedidos. Corresponde a la ética política valorar, en vista del bien común y teniendo presentes todas las circunstancias concretas, cuáles son los bienes que deben ser tutelados y cómo deben ser tutelados, y cuáles son los comportamientos personales éticamente negativos que deben ser impedidos y de qué manera deben ser impedidos (mediante sanciones penales, administrativas, económicas, etc.). En definitiva: la ética política, además de determinar la *moralidad o inmoralidad* de las acciones de la comunidad política (por ejemplo: la moralidad o inmoralidad de una ley civil, de una actuación del gobierno, etc.), establece también la *ilegalidad* de aquellos comportamientos personales éticamente negativos que lesionan exigencias fundamentales del bien común político.

A la distinción que acabamos de establecer se podría objetar que la Ética es siempre personal, porque trata de las acciones libres, que siempre son acciones de personas, mientras que la sociedad política nunca puede ser sujeto de acciones morales. Y así «morales» o «inmorales» serían principalmente la persona o las personas responsables, por ejemplo, de una ley o de un acto administrativo, y sólo de forma análoga, secundaria y derivada la ley o el acto administrativo se podría considerar moral o immoral.

Nuestra distinción no niega que las acciones libres son acciones de una persona o de un grupo de personas. Tampoco niega la culpabilidad personal de quien pone un acto administrativo inicuo ni la de quienes conscientemente promulgan una ley injusta. Afirmamos, asumiendo la distinción propuesta por Sto. Tomás de Aquino en el pasaje antes citado de su comentario a la *Ética a Nicómaco*, que lo humano-libre-personal tiene una dimensión operativa política que se distingue formalmente de la dimensión individual, y que identificar plenamente ambas dimensiones sería un error que podría tener un desenlace individualista o colectivista, según que la identidad se realice en favor de lo individual o de lo político. Si un parlamento promulga una ley sobre los impuestos contraria al bien común, los parlamentarios que la votan serán moralmente culpables si advierten la injusticia de la

26. Así lo expresa Sto. Tomás: una parte de la Ética «considerat operationes unius hominis ordinatas ad finem, quae vocatur monastica»; otra de sus partes «considerat operationes multitudinis civilis, quae vocatur politica» (*In I Ethic.*, lect. 1, n. 6).

ley que sostienen con su voto; podrían no ser personalmente culpables si la ley no les parece injusta, y sólo el paso del tiempo acaba demostrando que la ley es nociva para el bien común. Pero con independencia de la moralidad personal de los parlamentarios, la ley promulgada tiene autonomía, consistencia, moralidad y efectos propios, que siguen existiendo 150 años después de su promulgación, cuando todos los parlamentarios que la votaron han fallecido. Si esa ley es nociva para el bien común, lo es aunque los que la votaron no lo hayan advertido y aunque hayan fallecido ya. Si cambian las circunstancias económicas y sociales, y esa ley sobre los impuestos pasa a ser conveniente para el bien común, la ley pasa a ser justa y no debe cambiarse, con independencia de que en el momento en que se promulgó fuese injusta.

Por otra parte, un órgano legislativo actúa colegialmente y según el principio de representación política, por lo que las leyes no son leyes de los legisladores Juan, Pedro y Antonio, sino que son leyes del Estado, y como tales han de ser juzgadas con relación al bien común. A través del parlamento elegido por el sufragio popular es la comunidad política la que se da a sí misma una ley (una forma de ser, de vivir, de organizarse). Esta forma es el objeto de estudio de la ética política. Esto no impide, como hemos dicho, que también los actos de los legisladores posean una moralidad personal (los parlamentarios son honrados si obran sinceramente en favor del bien común, y no lo son cuando, por intereses personales o de parte, hacen lo que saben que es nocivo para el bien común). Negamos que entre ambas dimensiones de la moral, personal y política, haya identidad plena, y sostenemos que existe entre ellas una diferencia *formal*, que, sin embargo, no rompe la unidad de fondo de la Ética.

Del principio de distinción entre la ética personal y la ética política se siguen las siguientes consecuencias:

1) Un mismo comportamiento no puede poseer una doble moralidad, una para la ética personal y otra para la ética política²⁷. No cabe pensar que la mentira o el incumplimiento de la palabra dada sea ilícita para las personas y lícita para los Estados o para sus gobiernos. Según la distinción antes propuesta no puede existir una doble moral, porque nunca un mismo fenómeno puede ser regulado a la vez, y bajo el mismo aspecto, por la ética personal y por la ética política. Cada una de estas partes de la Ética tiene un objeto *formalmente* diverso, es decir, esas dos partes de la Ética regulan dimensiones *formalmente* distintas de lo moral.

2) En el ejercicio de su misión, la ética personal y la ética política mantienen una estrecha relación recíproca. La ética política no podría enjuiciar la moralidad de una ley sobre el consumo de drogas sin tener en cuenta lo que la ética personal dice acerca de tal comportamiento. A su vez, la ética personal no puede determinar concretamente las obligaciones de justicia sin conocer las leyes

27. Con esto nos separamos de la distinción propuesta por J. Maritain (cfr. *L'uomo e lo Stato*, Vita e Pensiero, Milano 1982, pp. 72-73).

del Estado a que cada persona pertenece, porque las leyes civiles justas crean una obligación moral para la persona, y además existen comportamientos que son éticamente positivos o negativos sólo en virtud de las disposiciones de la ley civil.

3) En la misma medida en que la sociedad política se ordena al bien de todas las personas que la integran, la ética política depende de la ética personal. Por eso, la ética política nunca podrá considerar buena, desde un punto de vista ético-político, una ley que aprueba una acción personal éticamente negativa y, menos todavía podría admitir una ley civil que prohibiese un comportamiento éticamente obligatorio o que mandase una acción que no puede realizarse sin culpa moral.

4) Para establecer que un comportamiento debe ser penalmente perseguido por el Estado no basta argüir que es éticamente negativo, pues se reconoce universalmente que no todas las culpas morales deben ser objeto de sanciones por parte de la comunidad política; será necesario argumentar que tal comportamiento incide negativamente sobre el bien común, y que del mismo bien común no se desprende ninguna razón que aquí y ahora aconseje la tolerancia. Por la misma razón, del hecho que un comportamiento no sea perseguido penalmente por el Estado no se puede concluir que sea éticamente bueno ni que no sea éticamente malo.

Algunos ejemplos pueden aclarar lo que venimos diciendo. Cuando un individuo se plantea si debe pagar total o parcialmente los impuestos, estamos ante un problema de ética personal, que ésta enjuicia teniendo a la vista también lo que disponen las leyes civiles justas; cuando se quiere valorar, en cambio, si el Estado debe continuar con el actual sistema de impuestos o si, por el contrario, no sería mejor proceder a una reforma fiscal profunda, y en este caso cuáles serían los criterios que habrían de inspirarla, estamos ante un problema típico de la ética política. Son igualmente cuestiones de ética política determinar cómo debe organizarse la enseñanza, la asistencia sanitaria, etc.

La ética política carece de competencia para ocuparse de la moralidad de la prostitución (con mayor motivo aún el Estado o el parlamento carecen de esa competencia). Sin embargo, presuponiendo la inmoralidad de ese comportamiento, determinada por la ética personal, la ética política juzgará, según su relación con el bien común, la actitud concreta que el Estado toma ante ese fenómeno. Y así podría ser lícito que de hecho se tolere hasta cierto punto ese comportamiento, siempre que al mismo tiempo se persiga penalmente a las organizaciones criminales que obligan a prostituirse incluso a personas menores de edad, dando lugar a fenómenos de verdadera y cruel esclavitud. Pero en modo alguno el Estado podría aprobar positivamente la prostitución.

Pueden darse circunstancias que aconsejen tolerar de hecho (es decir, que el Estado no persiga, no castigue, o incluso no se dé por enterado de) la convivencia de un hombre y una mujer que no han contraído matrimonio. Pero la ética política considerará ilícita la «legalización» o equiparación jurídica de esas «uniones de

hecho» con el matrimonio, porque sería declarar de interés social algo que responde a motivaciones puramente individualistas, y que no acepta la reglamentación jurídica que garantiza la función social propia del matrimonio. Quienes eligen una forma de vida que se niega a contribuir a una importante función social, no pueden pretender razonablemente el reconocimiento y la tutela jurídica de carácter público que aquella función social fundamenta. Naturalmente, las personas que viven en una «unión de hecho» gozan de todos los derechos y servicios que el Estado garantiza a todos los ciudadanos, y tienen a su disposición todas las instituciones y actos garantizados por el derecho privado. Lo que la ética política considera injusto es considerarles beneficiarios de los derechos y beneficios de una institución jurídica cuya función y deberes ellos rechazan.

A nuestra tesis de que el Estado no puede aprobar positivamente comportamientos que son negativos desde el punto de vista de la ética personal, cabría objetar, por ejemplo, que podría ser buena una ley que despenalizase las pequeñas mentiras o las discusiones en familia. La objeción carece de sentido, en cuanto que no respeta la distinción entre el ámbito personal y el político. Como las pequeñas mentiras y las discusiones en familia no son, en efecto, relevantes para el bien común, no entran dentro del ámbito de la competencia del Estado y, por tanto, la ley civil no puede ni debe ocuparse de esos comportamientos: ante ellos el Estado debe callar. Naturalmente, si las leyes no dicen nada sobre esas acciones, que, por tanto, no están civilmente prohibidas, es claro que están civilmente permitidas. Pero carecería de sentido un acto positivo del Estado que las permita, entre otras cosas porque eso haría pensar que la existencia de un ámbito personal y privado de los ciudadanos sería una concesión del Estado (totalitarismo), cuando en realidad la existencia del ámbito privado y personal frente al Estado es un derecho natural que el Estado debe reconocer y en el que nunca debe interferir. Cuando un comportamiento personal pasa a tener relevancia para el bien común (por ejemplo, homicidio o violencia grave dentro de una familia), ese comportamiento deja de ser privado.

El planteamiento expuesto exige que la ética política afronte en términos extremadamente concretos, y adecuados a las circunstancias y a la idiosincrasia de cada país, el problema del bien común político, es decir, el problema del deber-ser de la forma y de la organización que la sociedad política se da a sí misma con sus leyes y con los usos sociales generalmente aceptados. Mientras no se llegue a esto, venciendo la tendencia a refugiarse en los principios generales, no se roza ni siquiera el objeto formal específico de la ética política, lo que lleva consigo numerosas consecuencias negativas: los problemas políticos son con facilidad mal planteados y peor resueltos; se pretende sostener soluciones políticas con argumentos propios de la ética personal que sólo en ésta son válidos; prevalecen instancias e intereses que no resistirían a una discusión pública y libre; se hace muy difícil la formación política de los ciudadanos, así como su participación activa y críticamente constructiva en las tareas comunes y, al final, se provoca su alejamiento de todo lo público.

La ética política debe preguntarse, además, en qué modo el bien común político debe expresar el bien último personal (y también el bien común social

en sentido amplio: el bien de instituciones sociales diversas del Estado, como la familia, la universidad, etc.). Se trata de entender que ante los hombres se plantea un doble problema: que han de vivir bien, y que han de vivir bien juntos: vivir *bien* es más importante, vivir bien *juntos* es más fundamental, porque sólo juntos podemos vivir y vivir bien, aunque el vivir bien comprende dimensiones que trascienden el vivir juntos, y que por ello no pueden ser obtenidas automáticamente ni coactivamente —sí, en cambio, facilitadas— a través de la recta ordenación de la vida en común.

Dar una respuesta a los problemas que origina el entrelazamiento entre la exigencia de vivir bien y la de vivir juntos, exigiría adentrarse ya en el estudio de la lógica propia de la ética política, cosa que excede nuestra presente tarea²⁸. Al tratar de las leyes civiles y de la actividad política tendremos ocasión de ampliar lo dicho ahora. En este capítulo inicial es suficiente mostrar que es posible evitar las soluciones extremas que, sacrificando la libertad a la verdad o viceversa, impedirían al lector introducirse correctamente en el estudio de los conceptos éticos fundamentales.

V. ÉTICA, METAFÍSICA Y ANTROPOLOGÍA

1. *Univocidad, equivocidad y analogía*

Tanto el hombre común, como el científico y el filósofo, admite explícita o implícitamente, y desde luego tiene en cuenta en su vida, concepciones e ideas que van más allá de lo inmediatamente dado por la observación sensible. Lo que de ésta procede es colocado y en cierto sentido es mediado por un marco conceptual e interpretativo de índole general, que constituye lo que se suele llamar una concepción del mundo o una concepción de la vida. *La Metafísica no es más que la elaboración especulativa, racional, crítica y sistemática de la concepción de la vida que se considera válida*. A lo que acabamos de decir, se podría objetar que no faltan filósofos y científicos que declaran atenerse rigurosamente «a los hechos empíricos», absteniéndose de formular visiones generales del mundo. Sin embargo, afirmar que no existe ninguna concepción global universalmente verdadera o racionalmente fundamentada, o decir que el pensamiento filosófico es simplemente la mediación de las diversas interpretaciones contextualizadas y cambiantes, etc., es también sostener una concepción de la vida de

28. Sobre la ética política véase, en esta misma colección, CHALMETA, G., *Ética especial. El orden ideal de la vida buena*, EUNSA, Pamplona 1996. Pueden consultarse útilmente: D'ADDIO, M., *Storia delle dottrine politiche*, Edizioni Culturali Internazionali Genova, Genova 1992; RHONHEIMER, M., *Perché una filosofia politica? Elementi storici per una risposta*, en «Acta Philosophica» I (1992) 233-263; íd., *Lo Stato costituzionale democratico e il bene comune*, en «Con-tratto» VI (1997) 57-123.

alcance metafísico, o cripto-metafísico si se prefiere. Ante los que así argumentan es muy difícil evitar la impresión de que lo que en realidad hacen es dejar la propia concepción de la vida en el terreno de lo privado o de lo implícito.

Para la Ética es particularmente importante la concepción de la persona, que es el tema de la Antropología. No consideraremos ahora en toda su profundidad el problema de las relaciones entre Metafísica y Antropología, cuestión altamente especializada que nos llevaría muy lejos. Nos limitaremos a señalar que un verdadero reconocimiento de la peculiaridad y de la dignidad irrepetible de la persona y de su destino sólo es posible en una concepción de la vida presidida por lo que los metafísicos llaman *analogía del ser*, que se distingue tanto de la univocidad como de la equivocidad.

Univocidad del ser significa que los entes múltiples y aparentemente distintos son en el fondo y en verdad aspectos o momentos evolutivos de uno y el mismo ser idéntico. «La consecuencia inmediata de todo esto será lo que suele llamarse monismo (del griego *monos* = uno, único), que puede ser monismo materialista, o monismo idealista o panteísmo»²⁹. En el idealismo la razón absolutizada es totalidad exclusiva; todo lo demás es un simple momento concebido como negatividad (según el principio racionalista de que *omnis determinatio est negatio*). Se establece así un nexo *necesario* entre finito e infinito, que se hacen complementarios: la suma de su realidad es una constante, y lo que se atribuye a lo finito (al hombre) se le ha de quitar a lo infinito (a Dios), y viceversa³⁰. La univocidad del ser resuelve esta contraposición excluyente en favor de lo idéntico, de lo infinito impersonal y de lo universal, sea material o espiritual, con lo que se acaba negando la originalidad de lo diferente, de lo finito y de lo individual. En el marco de una filosofía de la identidad que niega la diferencia no resulta admisible una pluralidad de seres personales realmente libres, dueños de sus actos, con auténtica capacidad de darse o de replegarse y, en ese sentido, verdaderamente irrepetibles e indeducibles.

La equivocidad del ser late en el fondo de las concepciones de la vida que, no consiguiendo tampoco articular la identidad con la diferencia, resuelven su contraposición excluyente en favor de lo diferente, de lo finito y de lo individual. La reivindicación de lo plural y del pluralismo, en el marco de una filosofía de la diferencia, adquiere fácilmente la forma del escepticismo o al menos del agnosticismo. Aparentemente se ponen los presupuestos para apreciar la singularidad irrepetible de la persona, pero ésta no se logra compatibilizar con la exigencia de la universalidad y la del valor, con la de la comunicabilidad y la del reconocimiento recíproco entre los hombres. En el interior del individuo no se

29. GARCÍA MORENTE, M., *El clasicismo de Santo Tomás*, en *id.*, *Obras completas II (1937-1942)*, edición preparada por Juan Miguel Palacios y Rogelio Rovira, vol. 2, Anthropos, Madrid 1996, pp. 98.

30. Cfr. PAREYSON, L., *Esistenza e persona*, Il Melangolo, Genova 1985, p. 100.

descubre el compromiso de encarnar libremente el valor implícito en la esencia humana y el destino encerrado en el ser personal, y por ello no se alcanza la condición de persona y el fundamento de su dignidad. La imagen individualista del hombre, privado de su natural y original capacidad de autotranscenderse, se ve obligada a intentar fundamentar la justicia y la vida social sobre la actuación racional del interés propio («egoísmo racional»), desde el momento en que no existen las bases para reconocer a los demás hombres como «iguales a mí», cuyo bien es deseable y ha de ser promovido en igual medida que el mío.

La analogía del ser permite articular positivamente, sin contraposiciones excluyentes, la identidad y la diferencia, lo común y lo diverso, lo universal y lo singular, lo infinito y lo finito. Las diferencias entre el ser extramental y el ser ideal o veritativo, entre el Ser Increado y el ser creado, entre el ser personal y el ser no personal, etc. encuentran su lugar dentro del ser sin que éste se haga equívoco y sin que las diferencias terminen resolviéndose mediatamente en la identidad. Considerado en sus diversas modulaciones, *ser significa siempre algo en parte igual y en parte diverso.* En el ámbito de la filosofía cristiana, la comprensión de la analogía se ha visto favorecida por la teología trinitaria. Ésta se ocupa de un misterio que nunca deja de ser tal, pero que indica que la identidad simplísima de Dios alberga en su seno Tres Personas diferentes, sin que la diferencia se anule en la identidad ni ésta se resuelva en aquélla. También la idea cristiana de creación hace mucho más fácil la comprensión equilibrada del valor singular e irrepetible de la persona que las concepciones emanacionistas de corte neoplatónico (Plotino, Proclo)³¹. El concepto de creación permite entender que «lo personal precisamente es lo no intercambiable, lo que no es en función-de, o como mera parte, es decir aquello que en cierto modo es puesto no en la mera condición de fundado, sino por así decir, en una condición de equivalencia con el Principio. Esta equivalencia es expresada por el lenguaje teológico con los términos a imagen y semejanza del Creador. Esta visión ha de modificar sin duda la óptica de un principio del mundo que funda no sólo al mundo sino, de otro modo, a seres semejantes a Él mismo. Tal semejanza radica en la condición personal»³². Se abre la vía para conceder mayor alcance a la condición personal, en el sentido de

31. Es interesante a este respecto el estudio histórico-sistemático, de carácter altamente especializado, de BEIERWALTES, W., *Identità e differenza*, Vita e Pensiero, Milano 1989.

32. HAYA SEGOVIA, F., *El ser personal. De Tomás de Aquino a la metafísica del don*, EUNSA, Pamplona, p. 221. Este estudio contiene una propuesta de extensión del concepto tomista de persona, que permitiría «considerar a la persona a título de diferencia original del ser, correlato de la apertura del orden trascendental: esta perspectiva desemboca en la concepción de la persona como libertad trascendental, esto es, como originalidad indeducible e irreducible a la esencia pero necesariamente compatible con ella» (p. 143). La propuesta depende en parte del proyecto contenido en POLO, L., *Antropología trascendental*. Tomo I: *La persona humana*, EUNSA, Pamplona 2003². Otro proyecto de renovar la comprensión filosófica de la persona, pero realizado por un camino muy diferente, es el de SEIFERT, J., *Essere e persona. Verso una fondazione fenomenologica di una metafisica classica e personalista*, Vita e Pensiero, Milano 1989.

que el acto de ser de la persona —y no sólo la esencia— es distinto del de las realidades no personales, siendo tal diferencia la primera que se establece entre los diversos sentidos del ser: la distinción entre el ser personal y el ser no personal es más importante y más radical que la que se establece, por ejemplo, entre el ser *per se* y el ser *per accidens*, entre el ser en acto y el ser en potencia, entre el ser extramental y el ser veritativo. El desarrollo de esta perspectiva permitiría satisfacer las instancias legítimas del personalismo y del existencialismo desde una posición filosófica más sólida, coherente con el marco irrenunciable de la analogía, la cual nos preserva del callejón sin salida de la equivocidad³³.

2. Filosofía especulativa y filosofía práctica

En el marco de la analogía es posible articular la filosofía especulativa (Metafísica, Antropología) y la filosofía práctica (Ética). Ya Aristóteles trazó una distinción entre la Metafísica (llamada por él «filosofía primera») y la filosofía práctica³⁴. La Metafísica busca la verdad, busca hacerse una idea de cómo son las cosas, especialmente aquéllas que por su mayor rango ontológico son necesarias y universales. La actitud especulativa, que se proyecta sobre las cosas con la única intención de dejar que éstas se presenten como son, era para Aristóteles un tipo y un grado de vida, que expresa uno de los aspectos del modo humano de estar en el mundo. La presencia del hombre en el mundo y entre los otros hombres no se limita a ocupar un lugar en el espacio y en la sociedad, sino que es también una presencia intelectual³⁵, que se actúa como comprensión de sí mismo, de los demás y del mundo. La filosofía práctica mira, en cambio, al bien realizable a través de la acción, se mueve sobre todo en el ámbito de lo operable contingente, y expresa otro aspecto del modo humano de estar en el mundo. El hombre está en el mundo y entre los demás también con una presencia «volitiva», como uno que está animado por una sed insaciable de bien, que busca conducirse en todo de manera razonable.

Así, pues, *entre la actitud y la verdad especulativa por una parte, y la actitud y la verdad práctica (verdad sobre el bien operable) existe una distinción neta*. Una cosa es formarse una concepción de la vida verdadera, y otra cosa es erigirla como ideal práctico de vida y vivir coherentemente con ella, sin negar con las obras lo que se afirma en teoría³⁶. No nos parece sostenible la opinión de

33. Para una breve descripción de la instancias positivas del personalismo y del existencialismo cfr. RODRÍGUEZ LUÑO, Á., «El primado de la persona en la moral fundamental», en SARMIENTO, A. (ed.), *Moral de la persona y renovación de la Teología Moral*, Ediciones Internacionales Universitarias, Madrid 1998, pp. 41-51.

34. Cfr. ARISTÓTELES, *Metafísica*, a 1, 993 a 19-30.

35. Este punto es expuesto de modo muy acertado por MILLÁN PUELLES, A., *El interés por la verdad*, Rialp, Madrid 1997.

36. Por esta razón, entre otras, no nos parece acertado el juicio de A. Pieper sobre la coincidencia de Ética y Metafísica en Aristóteles (cfr. PIEPER, A., *Ética y Moral. Una introducción a la filoso-*

quienes piensan que el bien es formalmente idéntico al ser, de forma que, en rigor, Ética y Metafísica coincidirían o, a lo más, aquélla sería una simple prolongación deductiva de ésta. Para filósofos como Spinoza y Hegel, el deber moral se pone en la línea de la interiorización consciente de la inexorable necesidad del absoluto. El «ethos» propugnado consiste en la aceptación e incorporación a dicho proceso a través de la elevación intelectual al plano de la máxima universalidad, con lo que se alcanzaría la verdadera libertad como conciencia de la necesidad. Se pretende así una conciliación inmanente entre el orden moral y el del ser, que resolvería de raíz el problema del mal y del sufrimiento de los justos. Sin embargo, esa conciliación juega a favor exclusivamente del orden ontológico, que ha sido previamente conciliado con el del pensamiento, pero sólo desde el punto de vista del pensamiento. Desde el saber universal y absoluto, el filósofo comprende y explica todo, menos su propia existencia singular y concreta, donde ejerce cotidianamente la libertad real.

Pero también es verdad que *la distinción existente entre la filosofía especulativa y la filosofía práctica no impide que existan entre ellas estrechas e importantes relaciones*, que se dan en una doble dirección: desde la filosofía especulativa a la filosofía práctica y desde ésta a aquélla. *La Metafísica y la Antropología no pueden dejar de arrojar luz sobre la concepción práctica o ética del bien humano*. Lo que la Metafísica y la Antropología afirmen o nieguen sobre la existencia de Dios, la creación del mundo y del hombre, la presencia providente de Dios en el mundo, la naturaleza, dignidad y destino del ser personal, etc. ilumina las dimensiones más profundas de la vida humana y, por tanto, de la vida buena que el hombre desea vivir. Además, la filosofía especulativa proporciona los elementos racionales que serán empleados para la interpretación filosófica de la experiencia moral³⁷.

El desarrollo de la Ética influye a su vez sobre la Metafísica y la Antropología. No nos detenemos ahora en el problema específico de valorar si se puede atribuir verdadera fuerza probativa a las vías morales para conocer la existencia de Dios (a través del deseo de felicidad o del valor absoluto de las exigencias morales), pero no cabe duda de que a través de la experiencia y de la práctica moral el hombre llega a un profundo grado de autocomprensión, cuyo alcance trasciende el plano de los problemas normativos concretos. La experiencia moral puede constituir un estímulo positivo para la reflexión especulativa o puede, por el contrario, convertirse en un motivo para inhibir la capacidad especulativa de la inteligencia. En la filosofía actual está muy difundida la posición de quienes consideran que los ideales éticos de la libertad, el respeto y la tolerancia exi-

fía práctica, Crítica, Barcelona 1991, p. 60). Es verdad que para Aristóteles la contemplación metafísica, como praxis perfecta que hace feliz, representa el mejor poder-ser del hombre (su fin último), pero la Ética no es la contemplación metafísica, sino que se ocupa de la vida conforme a la razón que permite alcanzar, en la medida en que es posible para el ser humano, esa contemplación.

37. Este punto será tratado ampliamente en el capítulo II, apartado III.

gen abstenerse de sostener concepciones filosóficas «fuertes», en cuanto éstas llevarían consigo una potencial amenaza absolutista. Así se oye decir que la Metafísica es violenta o, al menos, puede engendrar violencia, y que el ideal de la convivencia democrática sólo puede realizarse sobre una buena dosis de escepticismo teórico. Es la tesis que ya fue defendida por el escepticismo griego (Sexto Empírico, etc.), para el que sólo la vía escéptica conduce a la felicidad humana. Se trata propiamente de una concepción de la vida, pero que sólo puede ser operante si se mantiene implícita, ya que cuando es propuesta formalmente deja de ser un *modus vivendi* para convertirse en una tesis metafísica, con lo que se hace patente su contradicción interna³⁸. Reaparece la tesis antropológica insostenible de la oposición o al menos la no fácil coexistencia entre libertad y verdad, entre voluntad e inteligencia.

VI. LA ÉTICA Y LAS CIENCIAS HUMANAS

1. Ética y Psicología

La Ética y la Psicología tienen muchos temas comunes, que, sin embargo, estudian desde puntos de vista diversos. La Psicología estudia la naturaleza y la génesis de los actos libres desde la perspectiva de sus leyes naturales, con relación a las cuales se habla de salud o enfermedad, equilibrio o desequilibrio, etc. La Psicología es fundamentalmente una ciencia descriptiva, que explica unos hechos mediante otros hechos, aunque conceptos como los de salud y enfermedad, normal y anormal, etc. implican cierta actividad de evaluación y de juicio. La Ética estudia las acciones libres en cuanto necesitadas de una ordenación racional bajo principios éticos, según los cuales esas acciones son buenas o malas en sentido absoluto.

La existencia de temas comunes explica que *entre la Ética y la Psicología experimental (Psicología como ciencia positiva) existan estrechas relaciones.* La Ética presupone y necesita de la Psicología, en cuanto que presupone y necesita conocimientos que sólo la Psicología puede proporcionar de manera científica. Al establecer criterios normativos, la Ética debe prestar atención a lo que la Psicología dice acerca del ser del hombre. El moralista no puede ignorar, por ejemplo, el influjo de las pasiones, de fuerzas y mecanismos inconscientes, del cansancio y de ciertas reacciones psíquicas ante los ideales éticos y ante los demás ligadas a la edad o al sexo, etc. Ignorarlo sería formular una ética abstracta y desencarnada. Por otra parte, a veces la ayuda psicológica es necesaria no ya para la Ética, sino para la vida moral misma. Ello sucede siempre que se debe recurrir a la terapia psicológica para que la persona recupere las normales condiciones psíquicas presupuestas por el ejercicio responsable de la libertad.

38. Trataremos más detenidamente del escepticismo en el capítulo IV, apartado IV.

Las relaciones entre Ética y Psicología, cuya necesidad y fecundidad siguen siendo innegables, pueden plantear en la práctica no pequeños problemas. Ello se debe, por una parte, a la falta de pericia del moralista, que a veces puede no conseguir utilizar el material descriptivo proporcionado por la Psicología sin atribuirle automáticamente un valor normativo. Por otra parte, existe en amplios sectores de la Psicología una tendencia a convertirse en metapsicología, es decir, en teoría explicativa general de carácter filosófico o antropológico. Como numerosas anomalías psíquicas no son explicables, al menos en el estado actual de la ciencia psiquiátrica, como un simple trastorno orgánico, ni tampoco el tratamiento farmacológico resuelve todos los problemas, se proponen diversas interpretaciones teóricas ligadas, en mayor o menor medida, a un procedimiento terapéutico. La formulación de esas interpretaciones obedece con frecuencia a una concepción filosófica, de acuerdo a la cual se organizan, completan e interpretan los datos adquiridos en la práctica clínica. Surgen así diversas escuelas de Psiquiatría: Psiquiatría Biológica, Psicodinámica (Freud, Hartmann, Jung, Sullivan, Adler), Conductista (Watson, Skinner, Ullman), Sociogénica (Laing, Cooper, Szasz), Fenomenológica (Jaspers, Von Gebsattel, Binswanger)³⁹. La Psicología está expuesta al riesgo de extrapolar datos clínicos, como sucedería si de la constatación de que el sentimiento de culpa de un individuo concreto es patológico, se pasase a atribuir esa condición patológica a la conciencia de la culpa en general.

En este sentido cabe observar, por ejemplo, que Freud, al absolutizar la perspectiva psicoanalítica, sobrepasa el ámbito científico y asienta inmotivada y dogmáticamente tesis propiamente filosóficas. Una cosa es servirse de la teoría psicoanalítica para juzgar como neurótico un *concreto* sentimiento religioso o moral, y otra bien diversa extender ese juicio a la *esencia* de la religión y de la moral; una cosa es investigar sobre la psicogénesis de la religiosidad o de la moralidad, mostrando que en un determinado individuo se encuentran motivaciones infantiles generadores de angustia, y otra bien diversa indagar sobre la religión y la moral en cuanto tales, pronunciando juicios acerca de su objetiva verdad o falsedad. Pasar de lo primero a lo segundo supone una generalización de datos psicológicos particulares y, sobre todo, un paso de la verdad de hecho a la verdad de derecho, paso que el psicoanálisis no puede fundamentar por razones metodológicas internas bastante obvias⁴⁰.

Como observa Lambertino, «dada la fuerte incidencia que las modalidades de la vivencia religiosa y moral tienen sobre la estructuración de la personalidad,

39. El lector interesado por las tendencias actuales de la Psiquiatría puede consultar: LÓPEZ IBOR, J.J., *Los problemas de las enfermedades mentales*, Labor, Barcelona 1949; VALLEJO, S., BULBENA, A., GRAU, A., *Introducción a la Psicopatología y Psiquiatría*, Salvat, Barcelona 1980; POLAINO LORENTE, A., *Psicología Patológica*, 2 vols., UNED, Madrid 1983; íd., *La Metapsicología freudiana*, Dossat, Madrid 1981; JASPERS, K., *Psicopatología General*, Beta, Buenos Aires 1975; GEBSATTEL, F. VON, *Antropología Médica*, Rialp, Madrid 1966.

40. Cfr. LAMBERTINO, A., *Psicoanalisi e morale in Freud*, Guida Editori, Napoli 1987, pp. 92 ss.

y dado que la religión y la moralidad están sujetas también a leyes de crecimiento según las diversas fases evolutivas de la personalidad, Freud, con la aplicación del método analítico a la experiencia religiosa y moral, ha ofrecido útiles instrumentos para un estudio adecuado del nacimiento y de la consiguiente estructuración del fenómeno religioso y moral, poniendo sobre todo de manifiesto los conflictos que comprometen su autenticidad»⁴¹. Pero esto no le autoriza a adentrarse libremente en el terreno filosófico. «Escapa a su competencia —continúa Lambertino— demostrar que Dios existe o no existe, y cuál es la esencia del fenómeno ético, porque, al hacerlo, pasa indebidamente del hecho psíquico a los datos de realidad y de identidad [...]. En ese intento heurístico la teoría psicoanalítica difícilmente consigue ocultar, por lo menos en Freud, su ambigüedad de fondo y sus aporías epistemológicas, derivadas de su pretensión de considerarse a la vez ciencia empírica y ciencia teórica y sistemática; ciencia fenomenológica existencial, descriptiva y explicativa, y a la vez ciencia fenomenológica constitutiva de esencias y, como tal, filosófica»⁴².

El hombre es, en realidad, un ser unitario pluridimensional, unidad de materia y espíritu. Las ciencias positivas descomponen analíticamente las diversas dimensiones de la persona, y las estudian por separado. Si esa separación metodológica no se encuadra en una antropología filosófica integral, subordinándose a ella, se corre el riesgo de absolutizar concepciones parciales, que no pueden captar la unidad y la integridad específica de la persona humana en cuanto tal. El problema se agrava en la medida en que esas concepciones parciales formulan criterios prácticos sobre el comportamiento humano⁴³.

41. *Ibíd.*, p. 92 (la traducción al castellano es nuestra).

42. *Ibíd.*, p. 93. Por lo que respecta a la explicación freudiana de la conciencia moral, transcribimos una acertada observación de Lambertino: «Al afirmar que con la conciencia moral “hemos asumido dentro de nosotros” a los padres, Freud no se da cuenta de que es imposible que la ley del padre *llegue a ser* ley del hijo si éste no posee *en sí*, en la *propia* estructura psicológica, *anteriormente* a cualquier acción desde el exterior, la urgencia de tal introyección, es decir, si no posee una previa y autónoma capacidad de percibir los valores, que no sea *equivoca* respecto a la paterna, sino homogénea en la estructura, con una misma capacidad de discernimiento. No puede llegar a ser interior una estructura absolutamente ajena (la misma introyección física o la infusión fisiológica no dan lugar, propiamente, a un fenómeno de interioridad). Ni es suficiente la afirmación de Freud de que el Super-Yo es maduro en la medida en que es «suficientemente impersonal». No hasta, en efecto, que el Super-Yo se separe de la figura física paterna, si después la autoridad, que entre tanto se ha hecho interior, sigue siendo siempre la autoridad *de los* padres, es decir, de seres ajenos. No es suficiente que la conciencia moral *se haga* interior, es decir, que sea interiorizada; ella debe *ser*, por naturaleza, originariamente interior, es decir, intrínseca. Una estructura que se limite a *llegar a ser* interior, sigue siendo siempre una estructura ajena, en cuanto originaria de otro ser. No basta una interiorización psíquica, es decir, una interiorización de la autoridad, para convertirla en propia autoridad. Con la simple introyección psíquica de la autoridad de otros, el modo de sentir y de juzgar los hechos morales sigue siendo el modo de sentir y de juzgar propio de *otros*» (*Psicoanálisis e morale in Freud*, cit., pp. 259-260).

43. Cfr. WOJTYLA, K., *Persona y acción*, cit., especialmente los cap. V y VI.

2. Ética y Sociología

Podemos tratar de la Sociología positiva con mayor brevedad, porque los problemas que plantea sus relaciones con la Ética son enteramente paralelos a los ya estudiados a propósito de la Psicología. *La Ética y la Sociología coinciden en parte de su objeto material (Ética Social), pero difieren en su objeto formal.* La Sociología positiva describe, clasifica y mide los hechos sociales mediante métodos empíricos: estadísticas, encuestas, etc., y los interpreta mediante modelos de análisis elaborados por ella misma, y de ese modo estudia también los aspectos sociales del comportamiento moral. Considera y ayuda a conocer lo que se hace en una sociedad y tiempo determinados, pero queda fuera de sus posibilidades metodológicas establecer lo que los hombres deben hacer, aunque sí pueda señalar cuáles son las posibilidades de elección presentes y sus respectivas consecuencias.

El planteamiento metodológico de la moderna Sociología es en sí mismo legítimo, siempre que no pierda la conciencia de sus límites, y se admita la necesidad de mantener determinadas relaciones con la Filosofía Social, la Antropológica Filosófica y la Ética, ciencias estas últimas que han de proporcionar la visión integral de la persona y del mundo humano en la que los conocimientos sociológicos pueden ser debidamente encuadrados. No se puede olvidar, sin embargo, que el inicio de la Sociología tuvo lugar en el contexto filosófico del positivismo de Comte. Este hecho ha dado lugar a notables problemas metodológicos y filosóficos (traslado de metodología propia de las ciencias de la naturaleza a la ciencias del comportamiento humano; a-moralidad práctica; a-formalismo gnoseológico; a-criticidad teórica, etc.). La presencia de diversos elementos filosóficos ha determinado, como en la Psiquiatría, la aparición de distintas escuelas de Sociología: la marxista, la positivista (Durkheim), el enfoque de la «comprensión» (Max Weber), el formalista (Simmel, Von Wiese), el estructural-funcionalista (Parsons, Merton), el fenomenológico (Max Scheler, Schütz), el interaccionista y simbólico (Piaget)⁴⁴.

Conviene no olvidar que no es objeto propio de la Sociología la esencia del hombre y de la sociedad, sino más bien el modo en que el hombre se manifiesta por el hecho de «ser en relación con». Pero la Sociología puede contribuir notablemente a definir una antropología adecuada, esto es, a definir las formas del convivir social que son propias del hombre; para ello, es preciso que la Sociolo-

44. Cfr. DONATI, P., *Per la Sociologia. Lineamenti di una disciplina teorico pratica*, Ares, Milano 1982; del mismo autor es fundamental el estudio *Teoria relazionale della società*, Angeli, Milano 1991; MORRA, G., *Perché la Sociologia*, La Scuola, Brescia 1980; SOROKIN, P.S., *Fads and Fables on modern Sociology and related Sciences*, Chicago 1956; DE LAUBIER, P., *Un'alternative sociologique. Aristoteles-Marx*, Freiburg 1978; PARSONS, T., *The Structure of Social Action*, Nueva York 1937; CARREÑO, P.A., *Fundamentos de Sociología*, Rialp, Madrid 1983; BELARDINELLI, S., *Una sociologia senza qualità. Saggi su Luhmann*, Angeli, Milano 1993.

gía no quede limitada a un enfoque funcionalista, siendo capaz de entender que una relación social no se puede reducir a las funciones que cumple o ha cumplido de hecho. Con otras palabras, centrar la atención en el estudio de fenómenos interrelacionales no significa ignorar la esencia de las relaciones y de los sujetos sociales. Por el contrario, es propio de una correcta «fenomenología» permanecer abierta al discurso sobre las «esencias», aunque éstas sean captadas en otro ámbito cognoscitivo.

VII. ÉTICA FILOSÓFICA Y ÉTICA TEOLÓGICA

En este apartado entendemos por Ética Teológica (o Teología Moral) la comprensión sistemática y refleja de la vida moral cristiana que es posible alcanzar a partir de la Revelación⁴⁵. No nos ocupamos, por tanto, de las relaciones entre la vida moral y la religión en general. Nos limitaremos fundamentalmente a explicar nuestra opinión acerca del modo en que se plantean y se resuelven estas relaciones para los que profesan la religión católica, porque éste es el caso del autor de este libro y el de la mayoría de sus lectores. Pensamos, sin embargo, que también para los que tengan creencias religiosas diversas, e incluso para los que carezcan por completo de ellas, estas páginas pueden tener algún interés⁴⁶.

Ya sabemos que la misión de la Ética Filosófica es dirigir racionalmente la conducta hacia el bien de la vida humana considerada como un todo, lo que en la práctica hace de la Ética una filosofía de las virtudes y de los vicios humanos. La misión de la Ética Teológica o Teología Moral es, en cambio, dirigir la conducta del cristiano, es decir, la vida específica del hombre que, habiendo acogido por la fe la revelación de Dios en Cristo, se sabe hijo adoptivo de Dios llamado a gozar de la visión directa de Dios Uno y Trino⁴⁷. Sobre esta base se entiende claramente que *entre la Ética Filosófica y la Ética Teológica existe una neta distinción*, que es paralela a la que se da entre la vida moral humana y la vida cristiana o, si se prefiere, a la que diferencia las virtudes humanas de las

45. Para una idea más completa de la naturaleza, objeto y fuentes de la Teología Moral, cfr. COLOM, E. - RODRÍGUEZ LUÑO, Á., *Scelti in Cristo per essere santi. Elementi di teologia morale fondamentale*, Apollinare Studi, Roma 1999, cap. I (trad. castellana: *Elegidos en Cristo para ser santos. Curso de teología moral fundamental*, Palabra, Madrid 2001).

46. Sin querer pronunciar un juicio sobre otras religiones, no podemos negar que lo que aquí se dice nos parece universalmente verdadero, por lo menos bajo algún aspecto. Así, por ejemplo, nos parece que la distinción entre razón y fe religiosa debe existir con relación a cualquier fe religiosa, así como también pensamos que cualquier fe religiosa, en cuanto ostenta una pretensión de verdad, no puede no decir algo a la reflexión filosófica: lo que está en juego en esta última cuestión no es algo de la fe, sino la unidad y coherencia de la categoría filosófica de verdad.

47. Cfr. SCHEEBEN, M.J., *Las maravillas de la gracia divina*, Palabra, Madrid 1978, pp. 475-487.

virtudes cristianas; y a la vez que *la Ética Filosófica y la Ética Teológica guardan entre sí las mismas relaciones que se dan entre la moral humana y la moral cristiana*, entre las virtudes propias del hombre en cuanto tal y las virtudes específicas del cristiano⁴⁸.

La cuestión que debe ser examinada es, por tanto, la relación que existe entre la vida moral simplemente humana y la vida moral cristiana. Es un problema que puede ser estudiado desde diversos puntos de vista. Aquí lo afrontamos como cristianos que a la vez están estudiando Ética Filosófica, y que se preguntan si la novedad y la superioridad de la vida moral cristiana cambia de algún modo el objeto de la Ética Filosófica o si, incluso, hace inútil su estudio.

Al afrontar el problema, un cristiano debe tener presente el mensaje evangélico: «el tiempo se ha cumplido y el reino de Dios está cerca. Convertíos y creed en el Evangelio»⁴⁹; «no penséis que he venido a abolir la Ley o los Profetas; no he venido a abolirla, sino a darle cumplimiento»⁵⁰. El Señor hace saber que con su predicación ha terminado el tiempo de la espera y ha comenzado un tiempo *nuevo*, en el que se *realizará cumplidamente* lo que los profetas anunciaban y lo que la ley de Moisés mandaba. En pocas palabras, *el mensaje cristiano representa una verdadera novedad, pero sin ruptura, una novedad como cumplimiento, como perfeccionamiento o plenitud*, y esto tanto respecto a las enseñanzas morales veterotestamentarias como respecto a la moral simplemente humana.

«Novedad» significa que lo que el cristianismo nos dice acerca de nuestra vida y de nuestro bien excede y supera lo que la razón podía alcanzar y esperar. La Ética Filosófica, así como la razón y las fuerzas humanas, son insuficientes e incompletas para darnos a conocer y para guiarnos hacia lo que, por libre y gratuito designio de Dios, es nuestra mejor vida y nuestro bien completo: el mejor poder-ser del hombre en términos absolutos. La Ética Filosófica y la Ética Teológica se relacionan, desde este punto de vista, como lo incompleto y lo completo⁵¹. La Filosofía Moral es incompleta no porque carezca de algo que la Filoso-

48. El modo de explicar la distinción y la relación entre Ética Filosófica y Ética Teológica que aquí proponemos nos parece más exacto que el que la fundamenta únicamente sobre la base de la distinción entre razón y fe. La distinción entre razón y fe podría ser hipotéticamente la sola distinción entre dos principios diversos de un mismo tipo de vida, y así lo es realmente con relación a algunos comportamientos concretos; por ejemplo, ambas nos enseñan la inmoralidad del homicidio. Pero con relación a la vida moral considerada como un todo, la fe nos ordena a un bien humano global (fin último) que la sola razón no puede conocer ni alcanzar, y nos propone un género de vida que excede al que la razón práctica humana puede concebir y proyectar como bueno.

49. Mc 1, 15.

50. Mt 5, 17.

51. Mayores aclaraciones sobre este punto pueden encontrarse en MANZONI, A., *Osservazioni sulla morale cattolica*, Paoline, Cinisello Balsamo (Milano) 1986, pp. 55 ss. Naturalmente, quien no conociera la fe religiosa o considerara que carece de todo fundamento no admitiría que la Ética Filosófica es incompleta, porque pensaría que lo que ella dice sobre la vida humana es todo lo que hay

fía podría y debería alcanzar por sí misma, sino en cuanto que no puede realizar cumplidamente su misión de guiarnos hacia lo que de hecho es el bien completo del hombre real⁵². Advertir con claridad que la Filosofía es en este sentido incompleta, presupone el conocimiento de fe, aunque la falta de correspondencia entre lo que la sola razón alcanza y las ansias de infinito que el hombre experimenta, ilustra muy bien en qué sentido la fe excede lo humano sin introducir rupturas, sino llevando a plenitud (a una plenitud trascendente y ciertamente insospechada) las más profundas aspiraciones humanas.

Pero la novedad cristiana no anula la moral humana, sino que la presupone y la introduce dentro de sí. Lo que la Ética Filosófica enseña acerca de las virtudes humanas no pierde su valor. Esa enseñanza sigue siendo teórica y prácticamente verdadera, porque la perfección moral humana sigue siendo real como base sobre la que descansa la vida cristiana. Es más, la «lógica» cristiana de la Encarnación lleva consigo una alta valoración de las realidades y de las virtudes humanas, no sólo como presupuesto, sino también como virtudes que, asumidas por la vida cristiana, son informadas por la caridad adquiriendo un verdadero valor salvífico. Es significativo que San Pablo considere la paciencia, la fidelidad, la mansedumbre y el dominio de sí como frutos de la acción divina en el cristiano⁵³.

La moral cristiana, además de asumir la moral humana, la lleva a su plenitud, aunque ciertamente la vida cristiana no se reduce a ser la plenitud de la vida humana. Por eso el mensaje cristiano posee un alcance universal, y es de suyo reconocible por todos los hombres, siempre con la ayuda de la gracia. La revelación cristiana nos dice que podrá verse satisfecho el deseo de ver a Dios que Santo Tomás de Aquino consideraba como natural, no en el sentido de al-

que decir. Pero aquí estamos estudiando la cuestión desde el punto de vista del creyente que a la vez estudia Filosofía.

52. Como escribe Caffarra, se debe «poner mucha atención para no pensar al hombre, para no tener una concepción del hombre fundamentada sobre una confusión enorme: la de considerar como pura posibilidad (el hombre en vista de Cristo) lo que de hecho, gratuitamente, es la única realidad existente, y la de considerar como realidad lo que de hecho, por gratuidad, se ha quedado en el campo de las puras posibilidades (el hombre no en vista de Cristo). Esta confusión está en el origen de la pérdida de la concepción cristiana del hombre, y del oscurecimiento de la originalidad propia de la ética cristiana» (CAFFARRA, C., *Viventi in Cristo*, Jaca Book, Milano 1986, p. 47; trad. española: *Vida en Cristo*, EUNSA, Pamplona 1988).

53. Cfr. Gál 5, 22. Acertadamente se ha escrito que en la vida cristiana «el desarrollo de las energías naturales precede obviamente, en el orden lógico, al de las virtudes sobrenaturales; pero, en el orden ejecutivo, los dos desenvolvimientos se acompañan y entrelazan mutuamente. De aquí se deduce que las virtudes naturales —todas ellas parte integrante o potencial de alguna de las cuatro virtudes cardinales, que para cualquier hombre son consecuencia del recto uso de la razón, y que los cristianos reciben con el bautismo, elevadas a un plano sobrenatural por la gracia— no son solamente un medio para la lucha ascética, para el ejercicio de las virtudes sobrenaturales, sino que son para el alma en gracia, al mismo tiempo, una consecuencia de la caridad» (PORTILLO, Á. DEL, *Escritos sobre el sacerdocio*, Palabra, Madrid 1979^s, pp. 29-30).

canzable con las solas fuerzas humanas, sino en el sentido de que representa lo que racionalmente se puede concebir como lo que sería la plenitud del espíritu humano en términos absolutos: el dinamismo intrínseco de un ser inteligente que conoce la existencia de Dios sólo se satisface plenamente con el conocimiento de la esencia divina, lo que no deja de ser verdad por el hecho de que tal conocimiento excede a las fuerzas naturales del hombre y de cualquier ser creado⁵⁴.

En el plano más concreto del comportamiento moral, es un hecho histórico que la reflexión filosófica ha alcanzado algunos valores éticos sólo porque el cristianismo los introdujo en la cultura. Se podría objetar que tales valores, a pesar de haber sido desconocidos o al menos no comúnmente aceptados en el mundo griego y romano, eran en realidad valores humanos, plenamente comprensibles para la razón y derivados de la dignidad natural de la persona. Esta observación sería, en muchos casos, pertinente, pero no resuelve el problema: sigue siendo verdad que ha sido necesaria una tenaz acción del cristianismo sobre la cultura precristiana para que la conciencia ética de la humanidad se hiciese sensible hacia valores plenamente humanos, valores que no existen o existen imperfectamente allí donde el cristianismo no ha informado la cultura, y que tienden a perecer a causa de la secularización o descristianización (piénsese en la actual falta de respeto a un valor humano fundamental como es el de la vida: aborto, tráfico de embriones y fetos humanos, etc.)⁵⁵.

Hablando en términos históricos concretos, pensamos que existe un planteamiento cristiano de la Ética Filosófica (ética cristiana), sin que por ello deje de ser filosófica ni se identifique con la Teología Moral. La Teología Moral presupone el ejercicio de la fe por parte de quien la elabora. La ética cristiana es una reflexión filosófica sobre una vida moral, sobre una cultura, sobre una sociedad, sobre manifestaciones artísticas, jurídicas y literarias, etc. que son consecuencia de la aceptación y práctica de la fe por parte de los hombres. Existe, sí, una relación entre la ética cristiana y la fe, pero es una relación indirecta, que no altera la racionalidad propia de la Filosofía. Lo propio del filósofo es reflexionar sobre la realidad, y lo propio del filósofo moral es reflexionar sobre la realidad moral. Allí donde la fe aceptada y practicada se ha hecho vida: virtud vivida, cultura, arte, etc., la reflexión filosófica sobre esas realidades experimentales se halla informada indirectamente por la fe. Como escribe Von Hildebrand, «ética cristiana y teología moral no son sinónimos. La ética cristiana es una pura investigación filosó-

54. Para el desarrollo de estas ideas por parte de Sto. Tomás de Aquino puede consultarse, por ejemplo, el libro III de la *Suma contra los Gentiles*. Cfr. también LAPORTA, J., *La destinée de la nature humaine selon Thomas d'Aquin*, Vrin, Paris 1965. Nos ocuparemos de este tema con más amplitud en el capítulo IV, apartado V.

55. Sobre este punto, cfr. RODRÍGUEZ LUÑO, Á., *El ser como libertad. La respuesta del pensamiento metafísico a la crisis de sentido de la ética contemporánea*, «Scripta Theologica», XXIV/2 (1992), 459-477.

fica y no introduce ningún argumento inaccesible a nuestro *lumen naturale* (luz de la razón); en cambio, en la teología moral se presupone la fe y en la argumentación se incluye la verdad revelada que sobrepasa nuestra razón. La ética cristiana es un análisis *filosófico* estricto, que parte de los datos que son accesibles a nuestro espíritu mediante la experiencia. De ninguna manera ignora la esencial distinción entre la fe y la razón, entre el conocimiento revelado y el conocimiento natural. Pero, a su vez, implica una relación con la Revelación en la medida en que incluye *aquella moralidad que sólo es posible en virtud de la Revelación cristiana*. Es puramente filosófica en su consideración y en su método, pero su objeto es la innegable realidad de la moralidad cristiana, que es asimismo plenamente un dato de nuestra experiencia»⁵⁶. Este concepto de ética cristiana no encierra la pretensión de comprender la fe en términos exclusivamente filosóficos, como sucede, en cambio, en la segunda filosofía de Fichte y en Hegel.

Una ética no cristiana sería una reflexión sobre la moralidad encarnada en un pagano, que tendría como objeto los valores accesibles a un pagano noble (Sócrates). La ética cristiana es una reflexión sobre la totalidad de la moralidad, ya que añade a esos valores otros nuevos, como pueden ser la humildad, la mansedumbre, el servicio desinteresado que renuncia a la realización de las propias posibilidades en beneficio de los demás, el perdón de las injurias y, sobre todo, el amor, también a los que nos persiguen. Se trata de valores que, antes de verlos practicados, quizá resulten incomprensibles para quien no conoce a Cristo, pero cuya belleza y sublimidad es evidente para quien los contempla hechos vida, así como también se advierte entonces que esos valores cristianos llevan a su plenitud las aspiraciones éticas naturales. Otra cosa es que el no cristiano, y también el cristiano tibio, los considere como ideales difíciles de alcanzar para él. La experiencia actual parece indicar que los valores cuya afirmación práctica, constante e incondicionada depende de la religiosidad personal son mucho más numerosos e importantes de lo que en principio el filósofo tiende a pensar.

No nos corresponde a nosotros tratar lo que todo esto implica para la teología cristiana. Nos limitamos a señalar que la Ética Teológica sólo será un saber moral verdaderamente completo si presta atención a los resultados ciertos de la investigación racional, que contribuirán a esclarecer no sólo los fundamentos naturales de la moralidad sobrenatural, sino incluso la comprensión e interpretación científico-teológica de algunos datos éticos revelados⁵⁷.

56. HILDEBRAND, D. VON, *Ética*, Ed. Encuentro, Madrid 1983, p. 441, el subrayado es nuestro (original: *Ethik*, Stuttgart 1973). La fe cristiana, en la medida en que es tenida por verdadera, es sumamente relevante para la reflexión filosófica, y el filósofo que vive en una cultura cristiana tiene que tomar posición ante ella. Incluso la filosofía de autores que no respetaban enteramente la ortodoxia católica y quizá tampoco la luterana, como pueden ser Kant, Schelling y Hegel, resultaría ininteligible si no se tuviera en cuenta el modo como ellos han elaborado el mensaje cristiano.

57. Para una visión algo más detallada de la aportación de la Ética Filosófica a la Teología Moral, cfr. COLOM, E.-RODRÍGUEZ LUÑO, Á., *Scelti in Cristo...*, cit., capítulo I, subapartado III, c).

Capítulo II

La constitución de la Ética como disciplina filosófica

I. LA EXPERIENCIA MORAL COMO PUNTO DE PARTIDA DE LA REFLEXIÓN ÉTICA

La primera pregunta acerca de la constitución de un saber versa sobre su punto de partida. Ya sabemos que la Ética, como estudio filosófico de la vida moral, presupone la vida moral. La vida moral es lo primero; la reflexión filosófica sobre ella viene después. Esto significa que el objeto de la Ética, así como la necesidad de estudiarlo, no es puesto por otro saber, con el que la Ética debiera enlazarse deductivamente o, en todo caso, especulativamente. El problema moral se plantea originariamente por sí solo o, mejor, surge porque el hombre es un ser moral, y lo es antes de ser un estudioso de Ética o de cualquier otra disciplina científica. *La Ética goza, por tanto, de un punto de partida propio y específico, que llamamos experiencia moral.*

Pero la experiencia moral es sólo el punto de partida de una reflexión filosófica ulterior. No se pretende insinuar que todo lo que de hecho podemos encontrar en la experiencia moral sea verdadero, ni tampoco que la Ética deba limitarse a expresarlo filosóficamente¹. Lo que se desea advertir es que cuando el filósofo fija su atención en la «moral vivida» para explicitar e iluminar su estructura y contenidos mediante la reflexión crítica, ha de poner extremo cuidado para no olvidar, en el paso al nivel reflexivo propio de la Filosofía, ninguna de las condiciones específicas del ejercicio directo de la razón práctica en la vida moral², incluso en el caso de que esas condiciones no fuesen igualmente impor-

1. Cfr. MILLÁN PUELLES, A., *La libre afirmación de nuestro ser. Una fundamentación de la ética realista*, Rialp, Madrid 1994, pp. 74-75. En el capítulo III de este libro (pp. 73-169) se contiene un buen estudio de las relaciones entre experiencia moral y Ética Filosófica, desarrollado desde un punto de vista parcialmente distinto del nuestro.

2. Cayetano distingue a este propósito entre el ejercicio directo y prerreflexivo de la razón práctica, que él llama «ratio practica in actu exercito», y la sucesiva reflexión sobre esas operaciones de la razón práctica, que denomina «ratio practica in actu signato». Cfr. CAYETANO, *Comentario a la «Summa Theologiae»*, I-II, q. 58, a. 5, com. VIII, publicado en la edición Leonina de la *S. Th.* antes citada.

tantes para el ejercicio reflexivo de la razón. Así, por ejemplo, Aristóteles señaló que el desarrollo del conocimiento moral prefilosófico requiere la educación y el equilibrio de las tendencias humanas, porque el ejercicio directo o espontáneo de la razón práctica parte siempre del deseo de un fin³. Desde un punto de vista abstracto, parece existir un círculo vicioso entre la razón práctica y el equilibrio afectivo (virtudes morales), porque cada elemento presupone el otro. Pero, en el plano real de la «moral vivida», ese aparente círculo se supera por el hecho de que la persona crece y se educa intelectual y afectivamente en el seno de grupos sociales (familia, comunidad política, comunidad religiosa, etc.) que tienen su propio *ethos*.

La reflexión filosófica no podrá olvidar, por tanto, que la lógica para el gobierno de sí mismo no es elaborada por cada persona a partir de la nada. Tiene unos presupuestos naturales específicos, los primeros principios prácticos, que son diversos de los primeros principios especulativos y de los que hablaremos más adelante. Tiene además unos presupuestos experienciales, en cuanto que la comprensión de las verdades éticas no es alcanzada por la sola razón independientemente de las formas de la experiencia y de las relaciones prácticas, como si se tratase de teoremas matemáticos. Es posible justificar racionalmente los deberes que los hijos tienen hacia sus padres, pero la explicación racional llevará a la evidencia sólo si se dispone de una experiencia práctica adecuada, propia o ajena, de las relaciones paterno-filiales. De nada servirían los argumentos racionales a una persona cuya experiencia de esas relaciones quedase completamente limitada a la crueldad con que fue tratada por el propio padre. A esta persona se la debería ayudar primero a reconstruir una dimensión esencial de la experiencia práctica humana.

Puesto que las formas de la experiencia práctica están ligadas a la cultura del grupo social, la reflexión ética posee también unos *presupuestos histórico-sociales*. Desde un punto de vista genético, el *ethos* del grupo es anterior al *ethos* de la persona singular. En cada tipo de sociedad (Estado, familia, clan, comunidad religiosa) existen fines y costumbres compartidas, leyes, fiestas que exaltan acontecimientos o personajes del pasado que resultan importantes para la identidad del grupo, símbolos significativos a los que se tributa respeto, etc. La personalidad moral del individuo se va constituyendo en un contexto ético determinado, que será siempre un punto de referencia, aunque en la medida en que la persona madura puede distanciarse críticamente, de modo parcial o incluso total, del *ethos* social en que ha sido educada.

3. Aristóteles afirma, por ejemplo, que la templanza (*sofrosyne*) es la salvaguarda de la prudencia (*sózusan tèn frónesin*), es decir, que la percepción de algunas exigencias éticas en una concreta situación no es posible si el deseo de placer no está educado y moderado por la virtud de la templanza (cfr. *ÉN*, VI, 5, 1140 b 11-12). Tomás de Aquino explicó de modo más sistemático que la prudencia presupone las virtudes morales y que, bajo otro aspecto, éstas presuponen aquélla: cfr. *S. Th.*, I-II, q. 58, aa. 4-5.

El *ethos* del grupo social está sometido a cierta evolución, que normalmente no tiene un carácter de ruptura, ya que responde más bien al hecho de que el cambio de las circunstancias y condiciones de vida muestra que determinados fines compartidos por todos (justicia, igualdad, etc.) admiten o requieren ahora una forma diferente de realización concreta. Por otra parte, diversas sociedades pueden concebir de modo diverso la mejor realización de esos fines, o pueden considerar como dignos de realización fines diferentes e incluso opuestos. En la sociedad actual, vistosamente caracterizada por el pluralismo racial, cultural, religioso, etc., así como por el predominio del sentido de la autonomía personal sobre la fidelidad a las propias raíces sociales, culturales, éticas, etc., es fácil encontrarse ante modos de gobernar la propia vida (modos de «conducirse») diversos e incluso parcialmente opuestos entre sí, tanto desde el punto de vista estructural como desde el punto de vista de los contenidos⁴.

No cabe duda de que estos fenómenos complican las fases iniciales de la reflexión ética. Sin embargo, debe notarse que *el pluralismo de formas de vida no significa que éstas renuncien a la pretensión de ser razonables*. Cada forma de vida responde a una «lógica», y por ello cada forma de vida puede ser, en línea de principio, objeto de explicitación, de investigación y de juicio racional. El pluralismo no se opone a la comunicación. Pluralismo no significa aislamiento o solipsismo. La Ética puede realizar una comparación dialéctica entre las diversas «lógicas» para el gobierno de la vida: puede analizar sus puntos comunes y sus divergencias; puede advertir la superioridad parcial o total de unas sobre otras, en cuanto que unas pueden dar razón de los puntos comunes y de las divergencias de modo cumplido, mientras que otras no hacen más que encerrarse en el propio punto de vista sin llegar a arrojar luz sobre las razones o sinrazones de las demás y, en definitiva, sobre importantes dimensiones de la vida humana⁵.

Las consideraciones que acabamos de hacer permiten advertir que *las relaciones de la experiencia moral con la reflexión ética son bastante complejas*. La reflexión filosófica tiene la misión de comprender y fundamentar contenidos de la experiencia moral, así como la de esclarecer, purificar, precisar y desarrollar los criterios de juicio y las motivaciones presentes en la moral vivida. Aunque el conocimiento moral prefilosófico contiene muchas veces indicaciones éticas de alcance y precisión admirables, también es verdad que está sujeto a condicionamientos históricos, sociales, educativos, ideológicos y filosóficos (determinadas

4. No nos detenemos a señalar que el modo en el que ciertos elementos de la cultura actual inducen a apartarse de las propias raíces, da lugar a un empobrecimiento de la personalidad con abundantes repercusiones negativas a nivel individual y social. Cfr. sobre este problema TAYLOR, CH., *Fuentes del yo. La construcción de la identidad moderna*, Paidós, Barcelona 1989 (orig.: *Sources of the Self. The Making of the Modern Identity*, Harvard University Press, Cambridge [Massachusetts] 1989).

5. Desde este punto de vista tiene gran interés el estudio de MACINTYRE, A., *Tres versiones rivales de Ética...*, cit.

concepciones del hombre y del mundo) que puede deformar sus contenidos y su sentido mismo, y en casos límite hasta su mismo darse, aunque el significado genuino de la experiencia moral nunca desaparece por completo.

Cabe decir, por tanto, que si la experiencia moral es la fuente irrenunciable de la reflexión ética, la experiencia es también fuente de ilusiones y errores, no porque sea engañosa en sí misma, sino por las pretensiones personales, sociales, ideológicas, etc. que a veces la fuerzan y distorsionan. Tales errores han de ser y son de hecho corregidos por la Ética, pero ésta no dispone de otros medios, para operar esas correcciones, que una mejor lectura de la experiencia misma a la luz de los primeros principios prácticos y mediante la reflexión, el estudio, el diálogo, etc. Entre la experiencia moral y la reflexión ética se establece así un círculo no vicioso, sino vital (hermenéutico si se quiere, con tal que ese término no lastre la metodología ética con la ganga del historicismo): se establece en definitiva un continuo ir y venir que a la larga funciona bien, y que permite superar los errores y jerarquizar debidamente los diversos puntos de vista. Decir que la Ética Filosófica en muchos casos no hace más que justificar o precisar lo que ya se tiene por cierto en el plano práctico-normativo, no es una verdadera objeción. Lo criticable sería, por el contrario, que la Ética no fuera consciente de sus presupuestos prefilosóficos. El desconocimiento de estos presupuestos es el error característico de todas las formas de racionalismo ético. En el extremo opuesto de la visión racionalista del conocimiento moral está el error de quienes reducen la Ética a una especie de positivismo de la experiencia o del sentimiento moral: sólo se concede valor a lo que es dado inmediatamente por la experiencia y el sentimiento.

Ya en el nivel de la experiencia moral es posible registrar diversos modos de vivir y de interpretar la propia existencia moral. Existen personas que ven en la moral el significado pleno y positivo que desean realizar con la propia vida: todos sus días y todas sus tareas tienen valor; ninguna de ellas es un trámite odioso. No entienden la moral como una incómoda sala de espera donde no hay más remedio que perder el tiempo para pasar luego a lo que verdaderamente interesa. Otras, en cambio, entienden su vida moral desde un punto de vista de la obligación. Su preocupación es hacer lo mandado y evitar lo prohibido, considerando como «libre» el amplio ámbito de su vida que no es cubierto por las normas preceptivas o prohibitivas⁶. Para los que tienen esta mentalidad, la libertad empieza donde termina la ley, por lo que entienden la moral como un límite de la libertad (todo lo necesario o conveniente que se quiera), y no como la guía positiva e inseparable de toda vida libre. Existen también quienes ven la moral como un difícil equilibrio entre potentes fuerzas psicológicas y sociales, cuyo funcionamiento ha de ser bien entendido si se aspira a no sucumbir ante ellas.

6. Nótese que este modo de entender la vida moral no es compatible con lo dicho en el capítulo I, subapartado II, 1, acerca de la idéntica extensión de lo moral y de lo libre.

Estos y otros posibles modos de entender pueden dar lugar, cuando se pasa al nivel propio de la reflexión filosófica, a diversos planteamientos básicos de la Ética, como explicamos a continuación.

II. EL PLANTEAMIENTO FUNDAMENTAL DE LA ÉTICA

1. *Las principales figuras de Ética*

Para el estudio de los diversos planteamientos básicos de la Ética resulta muy útil el concepto de «figura de Ética» acuñado por G. Abbà⁷. Una figura de Ética es un modo de entender cuál es el objeto principal de la investigación ética o, si se prefiere, una idea acerca de la pregunta fundamental a la que la Ética debería dar una respuesta filosófica. De lo que se considera objeto principal del saber ético dependen el tipo de conocimiento y el grado de certeza que se busca, el método que se sigue en la investigación, la estructura que se da al saber alcanzado y el modo en que se relacionan entre sí los conceptos éticos más importantes, etc. Lo que parece ser el elemento últimamente determinante de las diversas figuras de Ética es la concepción que cada una de ellas tiene del sujeto moral. Exponemos a continuación cinco concepciones de la Ética que tienen en la actualidad gran importancia⁸.

1) *La Ética como investigación acerca del tipo de vida que es mejor para el hombre*. Es el planteamiento común a la casi totalidad de los filósofos griegos y, con algunas transformaciones, también entre los filósofos medievales (San Agustín, Sto. Tomás de Aquino). A partir del siglo XIV fue progresivamente abandonado, y sólo en la segunda mitad de nuestro siglo ha sido retomado con profundidad. Es el planteamiento básico de una buena parte de lo que hoy día se llama *ética de la virtud* o *ética de las virtudes*⁹. El problema sobre el que se con-

7. Cfr. ABBÀ, G., *Quale impostazione per la filosofia morale?* ..., cit., cap. II. Las figuras de Ética son algo parecido a lo que MacIntyre llama tradiciones de investigación moral.

8. Téngase presente que una figura de Ética no es una escuela ni mucho menos un sistema ético. Es un planteamiento ético fundamental que puede ser compartido por autores que sostienen posiciones concretas muy diversas. Sería necesario explicar el desarrollo histórico de cada figura, y señalar los matices que diferencian a los autores que comparten un mismo planteamiento básico. Aquí nos limitamos a una exposición sintética de los rasgos esenciales. El lector interesado encontrará un estudio detallado en la obra de Abbà mencionada en la nota anterior.

9. Decimos «una buena parte» porque en la actualidad el calificativo de ética de la virtud se aplica también a una forma «débil» del no-cognitivism ético, es decir, a un tipo de reflexión moral que desconfia de la capacidad humana de alcanzar un verdadero conocimiento ético, así como de la posibilidad de fundamentar de modo racionalmente válido una concepción del bien humano y de sus exigencias normativas. La Ética se limita entonces a hablar de las disposiciones afectivas, de los buenos sentimientos, del carácter y de sus presupuestos psicológicos, etc. Para una primera toma de contacto con esta última corriente filosófica, cfr. CLARKE, S.G., *Anti-Theory in Ethics*, «American Philosophical Quarterly» 24 (1987) 237-241; CLARKE, S.G. - SIMPSON, E. (eds.), *Anti-Theory in Ethics and Moral Conservatism*, Albany (New York) 1989; LOUDEN, R., *Virtue Ethics and Anti-Theory*, «Philosophia» 20

centra la investigación moral es el de la determinación desde un punto de vista práctico del bien de la vida humana considerada en su totalidad o, con la terminología clásica, del fin último o del bien supremo del hombre, concebido como un modo de vivir cuyos principios de índole cognoscitiva, afectivo-disposicional, electiva y ejecutiva son las virtudes, sobre las que se fundamentan las normas que regulan las acciones¹⁰.

2) *La Ética como indagación acerca de la ley moral que ha de ser observada*. La atención de este tipo de Ética se centra no sobre el bien de la vida humana, sino sobre el bien o el mal de la acción singular, que se discierne comparándola con lo que la ley moral manda o prohíbe. El saber ético gira en torno a dos polos para los que es casi fisiológico contraponerse y limitarse recíprocamente: el polo normativo (la ley, la obligación, el deber) y el polo de la libertad (la conciencia moral, la autonomía personal). Las exigencias morales quedan caracterizadas por su *exterioridad* y *pasividad* respecto de la libertad humana y del mismo hombre como sujeto moral: el papel del sujeto consiste únicamente en obedecer. Esta figura de Ética nace en el siglo XIV, con J. Duns Escoto y G. de Ockham, en el contexto de serias y complicadas controversias teológicas¹¹.

(1990) 93-114. Hay que tener en cuenta además que la bibliografía actual sobre la ética de las virtudes es muy numerosa, por lo que es posible encontrar una gran diversidad de planteamientos, algunos de los cuales coinciden con el que aquí proponemos, mientras que con otros la coincidencia es parcial o prácticamente inexistente. Citamos, a título de ejemplo, algunas obras suficientemente significativas: KRUSCHWITZ, R.B.-ROBERTS, R.C., *The Virtues: Contemporary Essays on Moral Character*, Wadsworth Publishing Company, Florence (Kentucky) 1986; JACOBS, J., *Virtue and Self-Knowledge*, Englewood Cliffs (New Jersey), Prentice Hall 1989; PORTER, J., *The Recovery of Virtue. The Relevance of Aquinas for Christian Ethics*, Westminster-John Knox Press, Louisville (Kentucky) 1990; MAURI, M., *Les virtuts en el pensament contemporani*, Edicions del Drac, Barcelona 1992; DARLING-SMITH, B. (ed.), *Can Virtue Be Taught?*, University of Notre Dame Press, Notre Dame (Indiana) 1993; HURSTHOUSE, R. - LAWRENCE, G. - QUINN, W. (eds.), *Virtues and Reasons. Philippa Foot and Moral Theory. Essays in Honour of Philippa Foot*, Clarendon Press, Oxford 1995; CRISP, R. (ed.), *How Should One Live? Essays on the Virtues*, Clarendon Press, Oxford 1966; ZAGZEBSKI TRINKAUS, L., *Virtues of the Mind. An Inquiry into the Nature of Virtue and the Ethical Foundations of Knowledge*, Cambridge University Press, Cambridge 1996; MANGINI, M., *L'etica delle virtù e i suoi critici, La Città del Sole*, Napoli 1996; CRISP, R. - SLOTE, M. (eds.), *Virtue Ethics*, Oxford University Press, Oxford 1997. Un buen ejemplo de las críticas que se suelen dirigir a la ética de las virtudes es el volumen de STATMAN, D. (ed.), *Virtue Ethics. A Critical Reader*, Georgetown University Press, Washington, D.C. 1997.

10. Una exposición breve de las características de nuestra concepción de la ética de las virtudes puede verse en ABBÀ, G., *L'originalità dell'etica delle virtù*, «Salesianum» 59 (1997) 491-517 y RODRÍGUEZ LUÑO, Á., *El primado de la persona en la moral fundamental*, cit., pp. 69-75. Para un estudio sistemático, cfr. ABBÀ, G., *Lex et virtus. Studi sull'evoluzione della dottrina morale di san Tommaso d'Aquino*, LAS, Roma 1983; íd., *Felicidad, vida buena y virtud...*, cit.; RHONHEIMER, M., *La perspectiva de la moral. Fundamentos de la Ética Filosófica*, Rialp, Madrid 2000. Han tenido particular importancia para la revalorización de la ética de la virtud, además de los estudios ya citados de MacIntyre, obras como: ANSCOMBE, G.E.M., *Modern Moral Philosophy*, «Philosophy» 33 (1958) 1-19 (se ha vuelto a publicar en el volumen III de *The Collected Philosophical Papers of G.E.M. Anscombe*, Oxford 1981) y MURDOCH, I., *The Sovereignty of Good*, Schocken Books, New York 1970.

11. Como introducción al pensamiento de J. Duns Escoto sigue siendo útil el clásico estudio de GILSON, É., *Jean Duns Scot. Introduction a ses positions fondamentales*, Vrin Paris 1952. Sobre el

Se desarrolla y diversifica al menos en dos direcciones: en el ámbito de la Teología Moral católica post-tridentina, como moral casuística; en el ámbito de la Ilustración, como ética secularizada de la ley (iusnaturalismo racionalista y ética del deber de Kant¹²).

3) *La Filosofía Moral como búsqueda y fundamentación de las reglas para la convivencia y la colaboración social*. Este enfoque, del que Hobbes puede ser considerado su primer representante, nace en circunstancias sociales, políticas y religiosas altamente conflictivas, las cuales, junto con la idea pesimista que se hizo Hobbes de las fuerzas que realmente mueven al hombre, llevan a considerar inoportuna e incluso ilusoria la reflexión acerca del sumo bien, y aconsejan concentrar todos los esfuerzos en el objetivo más modesto, pero también más realista, de evitar el sumo mal: la violencia, la guerra, la muerte violenta de unos por obra de otros¹³. El fin de la Ética es motivar y asegurar la convivencia pacífica y, si es posible, la colaboración positiva de personas que tienen ideales e intereses diversos y a veces contrapuestos. Enseñándoles a convivir, la Ética logra mejorar a los hombres, o al menos limitar su egoísmo. En la actualidad este tipo de ética, que ciertamente ha evolucionado mucho, tiene diversas modalidades¹⁴. Cabe destacar dos líneas de desarrollo: las éticas deontológicas de la justicia sostenidas por J. Rawls y otros filósofos liberales no utilitaristas¹⁵, y la ética del discurso de

problema de fondo que se plantea en el siglo XIV, cfr. POLO, L., *Nominalismo, idealismo y realismo*, EUNSA, Pamplona 2001².

12. Para una introducción sencilla a la ética de Kant, cfr. RODRÍGUEZ LUÑO, Á., *I. Kant: Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, Emesa, Madrid 1977; O'FARRELL, F., *Per leggere la critica della ragione pratica di Kant. La «Critica della Ragione pratica» pensata come risposte a domande*, Editrice Pontificia Università Gregoriana, Roma 1990. Como ejemplo de interpretaciones actualizadas de carácter especializado de la ética kantiana, cfr. ZENKERT, G., *Konturen praktischer Rationalität. Die Rekonstruktion praktischer Vernunft bei Kant und Hegel Begriff vernünftiger Praxis*, Königshausen & Neumann, Würzburg 1989; NISTERS, T., *Kants Kategorischer Imperativ als Leitfaden humaner Praxis*, Verlag K. Alber, Freiburg-München 1989; O'NEILL, O.N., *Constructions of Reason. Explorations of Kant's Practical Philosophy*, Cambridge University Press, Cambridge 1989; BARON, M.W., *Kantian Ethics Almost without Apology*, Cornell University Press, Ithaca (New York)-London 1995; KORSGAARD, CH.M., *The Sources of Normativity*, Cambridge University Press, Cambridge 1996; O'NEILL, O.N., *Towards Justice and Virtue. A Constructive Account of Practical Reasoning*, Cambridge University Press, Cambridge 1996.

13. Para una primera aproximación a Hobbes, véase RHONHEIMER, M., *La filosofía política di Thomas Hobbes*, Armando, Roma 1997.

14. Para la interpretación moderna de Hobbes, son importantes: BAIER, K., *The Moral Point of View. A Rational Basis of Ethics*, Cambridge University Press, Cambridge 1958; GAUTHIER, D., *The Logic of Leviatan. The Moral and Political Theory of Thomas Hobbes*, Clarendon Press, Oxford 1969; MACKIE, J.L., *Ethics. Inventing Right and Wrong*, Penguin Books, Harmondsworth-Middlesex 1977; GERT, B., *Morality. A New Justification of the Moral Rules*, Oxford University Press, Oxford-New York 1988; EWIN, R.E., *Virtues and Rights. The Moral Philosophy of Thomas Hobbes*, Westview Press, Boulder (Colorado) 1991.

15. Cfr. RAWLS, J., *A Theory of Justice*, Oxford University Press, Oxford-New York 1972 (trad. esp.: *Teoría de la justicia*, Fondo del Cultura Económica, México-Madrid-Buenos Aires 1978). Rawls reformula parcialmente su pensamiento en *Political Liberalism*, Columbia University Press,

J. Habermas¹⁶ y K.O. Apel¹⁷. Las múltiples variedades de «ética de mínimos», «ética civil», etc. son variaciones sobre el mismo tema. Para estas versiones actuales, la Ética es fundamentalmente ética pública; la moralidad privada dependería de opciones o de ideales personales sobre los que la reflexión racional no podría arrojar mucha luz y que, a causa de su pluralidad, no podrían fundamentar una moral universalmente válida. El problema moral consiste, en definitiva, en encontrar un modo de fundamentar las normas necesarias para la convivencia que sea aceptable para un conjunto de individuos, cada uno de los cuales está interesado fundamentalmente en defender la libertad de proyectar su vida. Por eso, para esta figura de Ética lo que «es justo hacer» ha de determinarse antes de saber qué es el bien humano, en el sentido de que las exigencias de justicia en orden a la colaboración social tienen la precedencia y han de ser fundamentadas independientemente de las diversas concepciones de la vida que cada uno tenga.

4) *La Ética como explicación naturalista del comportamiento humano.* Hume podría ser su representante clásico más significativo. Aunque entre los intérpretes modernos no existe un acuerdo total acerca del significado último del proyecto filosófico de Hume, ahora basta señalar que Hume pensaba que la totalidad del universo y de la experiencia puede ser explicada con un método semejante al de la física de Newton¹⁸. Así sería posible explicar la conducta humana sin tener que recurrir a entidades sobrenaturales o a principios trascendentes. No está claro que Hume asuma un punto de vista propiamente normativo; más bien se limita a explicar cómo es y cómo funciona la naturaleza humana, sus pasiones, sus sentimientos de simpatía y de benevolencia, etc., explicación a la que el hombre debe atender para regular su vida personal y social. Muchos estudios modernos que afrontan el análisis de la vida moral desde una concreta visión psicológica (psicoanálisis, etc.) o antropológica adoptan esta óptica.

5) *La Ética como saber ordenado a la producción de una buena (o de la mejor) situación vital para individuo o para la colectividad.* Esta figura de Éti-

New York 1993. Entre los críticos de Rawls cabe destacar a SANDEL, M.J., *Liberalism and the Limits of Justice*, Cambridge University Press, Cambridge (Massachusetts) 1982. De notable utilidad la visión de conjunto ofrecida por RHONHEIMER, M., «L'immagine dell'uomo nel liberalismo e il concetto di autonomia: al di là del dibattito tra liberali e comunitaristi», en YARZA, I. (ed.), *Immagini dell'uomo. Percorsi antropologici nella filosofia moderna*, Armando, Roma 1997, pp. 95-133.

16. Cfr. por ejemplo HABERMAS, J., *Erläuterungen zur Diskursethik*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main 1991. En una línea semejante, pero con abundantes elementos de originalidad: LARMORE, CH., *Patterns of Moral Complexity*, Cambridge University Press, Cambridge (Massachusetts)-New York 1987. Cfr. también CORTINA, A., *Crítica y utopía. La Escuela de Frankfurt*, Cincel, Madrid 1985.

17. Cfr. por ejemplo APEL, K. O., *Estudios éticos*, Alfa, Barcelona 1986.

18. Para la interpretación moderna de Hume, cfr. por ejemplo: LECALDANO, E., *Hume e la nascita dell'etica contemporanea*, Laterza, Roma-Bari 1991; CAPALDI, N., *Hume's Place in Moral Philosophy*, Peter Lang, New York-Bern-Frankfurt-Paris 1989; DELEULE, D., *Hume e la nascita del liberalismo economico*, Istituto della Enciclopedia Italiana, Roma 1986; WHELAN, F.G., *Order and Artifice in Hume's Political Philosophy*, Princeton University Press, Princeton 1985; LOVEJOY, A.O., *L'albero della conoscenza*, Il Mulino, Bologna 1982.

ca, que tiene su origen en la secularización de la caridad cristiana en ámbito protestante, está representada por las diversas doctrinas utilitaristas, con las que están emparentadas las corrientes éticas que hoy llamamos consecuencialismo y proporcionalismo¹⁹. Contrariamente a lo que acabamos de decir acerca de la tercera figura de Ética, para el utilitarismo el bien está antes que lo justo: primero se determina qué es el bien, y después será considerado justo lo que en cada caso produce «más cantidad» de bien o «menos cantidad» de mal. El bien que hay que maximizar es el placer entendido, en sentido amplio, como la satisfacción de los propios deseos e intereses. Como sucedía en la tercera figura de Ética, se concibe al sujeto moral como un simple portador de deseos e intereses. El utilitarismo, en efecto, se basa en la idea de que los hombres se rigen por la lógica consistente en el cálculo del placer y del dolor, o de sus intereses y preferencias, considerando además que es bueno que sea así, porque no existe otro posible fundamento para la moral que la felicidad de los individuos o de la sociedad.

La referencia del utilitarismo a la felicidad podría llevar a pensar que estamos ante un planteamiento de la Ética análogo al de la primera figura. En realidad, no es así. La única preocupación fundamental de la ética utilitarista son los actos y las normas, no el bien de la vida humana considerada como un todo. El utilitarismo recurre a un concepto genérico y más bien hedonista de felicidad con el propósito de proporcionar un criterio de juicio para las acciones (utilitarismo del acto) o para las normas de conducta cuya observancia produce una mayor suma total de bien o de satisfacción (utilitarismo de la norma). La diferencia entre las diversas formas actuales de utilitarismo consiste en el modo de entender y de calcular esta mayor suma total de bien o de satisfacción subjetiva. Pero el utilitarismo no tiene interés alguno en alcanzar un concepto normativo del bien humano. La felicidad utilitarista nada tiene que ver con el fin último o felicidad de que se habla en el contexto de la primera figura de Ética.

2. El punto de vista de la «primera persona» y el de la «tercera persona»

Nos interesa señalar ahora que entre la primera de las figuras de Ética mencionadas y las otras cuatro existe una diferencia fundamental, que es normalmente reconocida por la historiografía filosófica²⁰. La primera figura de Ética se

19. La exposición breve más clásica del utilitarismo es sin duda la de MILL, J.S., *El utilitarismo*, Alianza Editorial, Madrid 1984. Es también clásica la obra de SIDGWICK, H., *The Methods of Ethics*, London 1907⁷. Sobre los debates actuales, cfr. LYONS, D., *Forms and Limits of Utilitarianism*, Clarendon Press, Oxford 1965; SMART, J.J.C. - WILLIAMS, B., *Utilitarianism For and Against*, Cambridge University Press, Cambridge 1973.

20. Cfr. BOURKE, V.J., *Storia dell'etica...*, cit., p. 8; REINER, H., *Etica. Teoria e storia*, cit., pp. 13-15; TUGENDHAT, E., *Problemas de la Ética*, Crítica, Barcelona 1988, pp. 39-65; HABERMAS, J., *Erläuterungen zur Diskursethik*, cit.; ABBÀ, G., *Felicidad, vida buena y virtud*, cit.

ocupa principalmente del bien supremo del hombre, es decir, del bien de la vida humana considerada como un todo. El punto de vista en el que este tema se origina y tiene sentido es el del obrar humano visto «desde dentro» del sujeto agente, considerado, por tanto, en su intrínseco dinamismo intencional. Por eso se dice que en esta primera figura tenemos *una ética elaborada desde el punto de vista de la primera persona*, desde el punto de vista del sujeto agente, que lleva a conceder prevalente atención, en primer lugar, al deseo del bien humano completo que constituye el horizonte del obrar y el fundamento dinámico de la razón práctica y, en segundo lugar, a las virtudes que son los principios específicos de la razón práctica que garantizan su rectitud y la de las acciones elegidas. La ética elaborada desde el punto de vista de la primera persona considera que existe y que es racionalmente cognoscible el bien supremo del hombre y, en términos generales, lo que es bueno para el hombre, y sobre esta base se estructura como una ética de las virtudes. La moral puede ser elaborada desde el punto de vista de la primera persona porque se admite que el sujeto humano es moralmente competente, es decir, tiene en sí mismo los recursos necesarios y suficientes —tanto desde el punto de vista del conocimiento como desde el de la inclinación— para vivir bien, y las exigencias morales no le resultan por eso exteriores ni impuestas. Quien obra mal, antes que oponerse a una ley, se contradice a sí mismo: contradice su propia identidad.

Las otras cuatro figuras de Ética, por diversos y complicados motivos, consideran que debe abandonarse el tema del bien de la vida humana considerada como un todo (el bien supremo), y centran su atención sobre el problema de determinar cuál es la acción correcta (*right*) o incorrecta (*wrong*) y después sobre el de determinar y fundamentar las normas para valorar la corrección de las acciones. Estas figuras de Ética asumen, aunque de modos diversos, el punto de vista del observador externo o del juez de las acciones ajenas: *son éticas elaboradas desde el punto de vista de la tercera persona*, que se alejan del dinamismo intencional (finalista) propio de la acción moral en cuanto tal. Su planteamiento fundamental es el siguiente: tal persona ha realizado la acción «x», ¿esa acción es lícita o ilícita, obligatoria o prohibida? La ética de la tercera persona es, tanto desde el punto de vista de la argumentación como desde el de los contenidos, una ética de los actos y de las normas, que juzga las acciones «desde afuera» y con independencia de las formas de la experiencia práctica, por lo que se acaba considerándolas en sentido material, fisicista. El juicio moral expresa el bien o mal de la acción según su correspondencia con la norma, y no el valor del tipo de vida que se ha elegido o de los principios reales del obrar. La acción es vista como un hecho que ha de ser juzgado como tal en orden a la norma, o a la convivencia y colaboración social, etc. y no en cuanto realización concreta, aunque limitada, de un tipo de vida al que radicalmente le corresponde ser moralmente bueno o malo.

III. INTERPRETACIÓN Y FUNDAMENTACIÓN FILOSÓFICA DE LA MORAL

La interpretación y fundamentación filosófica de la moral es, además del modo de concebir la experiencia moral y del planteamiento fundamental del saber ético, otro elemento de gran importancia para la constitución de la Ética como disciplina filosófica. Nos referimos a las bases filosóficas de orden general desde las que se interpreta y articula sistemáticamente la «moral vivida». En el momento de la interpretación y fundamentación filosófica se nota particularmente el influjo de las concepciones metafísicas y antropológicas sobre la Ética, del que ya nos hemos ocupado en el capítulo I.

Conviene precisar que entre la interpretación filosófica de la moral y la determinación del planteamiento fundamental de la Ética estudiado en el apartado anterior existe una estrecha relación, pero no se trata de una relación unívoca. Desde una posición filosófica general de corte empirista o kantiano no se puede elaborar una ética perteneciente a la primera figura, la cual presupone una postura filosófica realista. Pero la posición realista por sí sola no garantiza que la reflexión ética se elabore de acuerdo a la primera figura; una ética filosóficamente realista se puede elaborar también según la segunda figura («ética de la ley o del deber»), como lo demuestran las posiciones cristianas voluntaristas a partir del siglo XIV y lo que actualmente se conoce con el nombre de «moral autónoma en contexto cristiano»²¹. Para la posición que mantenemos en este libro el realismo filosófico es una condición necesaria, pero no suficiente²².

1. La fundamentación empirista

Dentro de la tradición filosófica empirista se registran en el siglo XX posiciones éticas diferenciadas: el hedonismo de Schlick²³, el intuicionismo de Moore, Prichard y Ross²⁴, el emotivismo ético de Ayer y Stevenson²⁵, el prescripti-

21. Sobre esta orientación ética, cfr. RODRÍGUEZ LUÑO, Á., «*Veritatis splendor*» un anno dopo. *Appunti per un bilancio* (I), «Acta Philosophica» 4 (1995) 242-259.

22. A continuación abordamos algunos temas gnoseológicos y metafísicos, de carácter algo más general, cuya estudio requiere cierto esfuerzo. Para algunos lectores serán ya conocidos y para otros, interesados principalmente por los temas de índole práctica, quizá no sean del todo necesarios. En uno y otro caso, el lector puede pasar directamente al capítulo III. Sugerimos, no obstante, leer al menos la parte del texto escrita en letra normal, saltando lo escrito en letra más pequeña.

23. Cfr. SCHLICK, M., *Fragen der Ethik*, cit.

24. Cfr. MOORE, G.E., *Principia Ethica*, Cambridge University Press 1903 (trad. española: UNAM, México 1959); PRICHARD, H.A., *Moral Obligation*, Clarendon Press, Oxford 1949; ROSS, W.D., *The Right and the Good*, Clarendon Press, Oxford 1939.

25. Cfr. AYER, A.J., *Lenguaje, Verdad y Lógica*, cit.; STEVENSON, C.L., *Ética y Lenguaje*, cit. Es clara la dependencia de Stevenson respecto de OGDEN, C.K. - RICHARDS, I.A., *The Meaning of Meaning*, Routledge-Kegan Paul, London 1923.

vismo de Hare²⁶, y posturas más evolucionadas y lejanas a los presupuestos del neopositivismo lógico, como son las de Austin, Nowell-Smith, Toulmin, Hampshire, Urmson, G.J. Warnock, etc.²⁷. Otros autores, como Russell, han sufrido una evolución compleja: del intuicionismo al emotivismo puro, y de éste a una combinación de elementos emotivistas con una teoría del interés y del deseo, etc.²⁸. Posiciones éticas de corte positivista, psicologista y utilitarista caben perfectamente dentro de esta tradición.

a) *Presupuestos filosóficos generales*

En sus orígenes el empirismo fue la modalidad bajo la que la filosofía de la Ilustración se desarrolló en Inglaterra y Escocia. Como todas las filosofías de la Ilustración, y en contraposición a las filosofías de otros períodos históricos, *el empirismo es en términos generales un racionalismo crítico, abstracto y analítico*, aunque dentro de la Ilustración el empirismo británico sea la posición opuesta al racionalismo innatista, ontologista o logicista que se desarrolló en Francia y Alemania. El empirismo es racionalista en el sentido de que la razón es el principio único de investigación, que se emplea primeramente para demoler todos los conocimientos recibidos por tradición de cuya génesis la razón crítica no haya sido testigo y parte activa. La filosofía ilustrada quiere iniciar verdaderamente desde el principio, desde un principio que no presupone nada. Además es un racionalismo analítico, porque la razón, a imitación de la ciencia físico-matemática, procede analizando o descomponiendo los hechos o las ideas complejas en sus elementos simples, estables y rígidos, para luego explicar su recomposición mediante hábitos o estructuras mentales (las leyes psicológicas de la asociación sobre todo), de modo semejante a como el relojero primero desmonta las piezas del reloj y luego las vuelve a montar. El mecanicismo expresa muy bien la *forma mentis* de los ilustrados. En los dos sentidos indicados hasta ahora, Hume no es menos racionalista que Descartes.

26. Cfr. HARE, R.M., *El lenguaje de la moral*, UNAM, México 1975 (orig.: *The Language of Morals*, Clarendon Press, Oxford 1952); *Freedom and Reason* Clarendon Press, Oxford 1963.

27. Cfr. AUSTIN, J.L., *How to Do Things with Words*, Clarendon Press, Oxford 1962; NOWELL-SMITH, P.H., *Ethics*, Basil Blackwell, Oxford 1957; TOULMIN, S.E., *An Examination of the Place of Reason in Ethics*, Cambridge University Press 1950 (trad. española: *El puesto de la razón en la Ética*, Revista de Occidente, Madrid 1964); HAMPSHIRE, S., *Thought and Action*, Chatto-Windus 1959; URMSON, J.O., *On grading*, en «Mind» LIX (1950) pp. 145-169; *The Emotive Theory of Ethics*, Hutchinson, London 1968; WARNOCK, G.J., *Contemporary Moral Philosophy*, Macmillan, London 1967 (trad. italiana: *Filosofía morale contemporanea. Logica e semantica del discorso etico*, Armando, Roma 1974), y del mismo autor: *English Philosophy since 1900*, Oxford University Press 1958; *The Human Agent*, London-New York 1968; *The Object of Morality*, Methuen, London 1971.

28. Cfr. AIKEN, L.W., *Bertrand Russell's Philosophy of Morals*, The Humanities Press, New York 1963; Russell se muestra intuicionista en *Philosophical Essays* (1910), abandona esa posición filosófica en *The Ethics of War* (1915), y se advierte una tercera fase en *What I believe* (1925) y en *Philosophy* (1927).

La característica que distingue la tradición empirista de otras filosofías de la Ilustración es el principio según el cual la sensación compendia y contiene radicalmente todo el saber (principio empirista). El conocimiento humano se reduce a la experiencia sensible. Esta reducción seguía en el empirismo clásico (Locke, Berkeley, Hume) un *iter* psicológico, en el sentido de que las representaciones complejas eran reconducidas a los «átomos psicológicos», esto es, a las sensaciones; en nuestro siglo, la reducción empirista (el análisis) se llevó a cabo con una metodología lógico-lingüística, por la que las expresiones lingüísticamente complejas han de conducirse a los «átomos lógico-lingüísticos», es decir, a las proposiciones que atribuyen una propiedad observable a un singular también observable, según la terminología de Russell y del primer Wittgenstein²⁹.

Muchos filósofos, y de orientaciones muy diversas, consideran que un sistema filosófico debe fundamentarse sobre lo directamente conocido. Pero algunos piensan que a partir de lo dado por los sentidos puede inferirse la existencia de realidades no dadas. Otros consideran ilegítimo este paso; los empiristas, concretamente, consideran como real sólo aquello que es captado directamente por los sentidos, y en la medida exacta en que es así captado, y sostienen además que en la inferencia de realidades no sensibles se esconde algo espúreo e incontrolado. El problema que al empirismo se le plantea es que, tanto en el lenguaje ordinario como en el lenguaje científico y moral, usamos conceptos (alma, bien, etc.) y hablamos de relaciones (causalidad, finalidad) a las que no responde una precisa sensación. Pues bien, para ese sistema filosófico se trata de meras ficciones, o más bien de un modo abreviado y cómodo de referirse a un conjunto de experiencias sensibles.

A los conceptos abstractos y a las relaciones se ha de aplicar el análisis, esto es, se ha de reducir lo complejo a lo simple, lo universal inteligible a lo singular observable, las combinaciones producto de la asociación psicológica o lingüística a los átomos psicológicos (sensaciones) o lingüísticos (frases simples, en las que una propiedad observable es atribuida a un singular también observable). Un ejemplo sencillo, referible únicamente al atomismo lógico, lo aclarará: la expresión «la época moderna es materialista» debería analizarse así: «hay muchas personas actualmente vivientes que tienen creencias materialistas, y hay pocas personas, o ninguna, actualmente vivientes, que no tienen creencias materialistas»; el análisis debería proseguir hasta llegar a sustituir la expresión «creencias materialistas» por otra más simple, etc. De modo semejante, la causalidad (el fuego causa calor) será reducida a la constatación de una sucesión temporal constante entre dos sensaciones (después de ver fuego siento siempre calor) y a la consiguiente expectativa que se origina en el sujeto (una vez visto el fuego espero comenzar a sentir calor). Importa concretamente notar que, en el análisis, las proposiciones universales no resultantes de una inducción operada sobre la totalidad de las cosas singu-

29. Cfr. el penetrante estudio de URMSON, J.O., *Philosophical Analysis*, Clarendon Press, Oxford 1956 (trad. italiana: *L'analisi filosofica*, Mursia, Milano 1966).

lares posibles quedan automáticamente degradadas a proposiciones generales (la proposición «el hombre es mortal», por ejemplo, se reduciría en el análisis a algo así como «todos los hombres que hemos conocido hasta el momento han muerto»).

Cabe concluir, con Urmson, que el análisis expone «de modo general las aplicaciones metafísicas del empirismo [...] Es sólo una explicación exacta y explícita del procedimiento utilizado por Berkeley para describir el mundo físico, y por Hume en el estudio de la causalidad»³⁰. La tesis analítica de que todas las proposiciones atómicas son lógicamente independientes responde a la tesis humeana de que todas las sensaciones son independientes, y la tesis de que las proposiciones complejas son funciones de verdad de las proposiciones atómicas es una expresión refinada de la tesis humeana de que las ideas complejas son un *asociación subjetiva* de ideas simples, razón por la que en el análisis lógico se priva de valor a los conectivos (porque, entonces). La actual «analítica del lenguaje ordinario» ha abandonado ya los toscos criterios del atomismo y del neopositivismo lógico, pero demuestra todavía una actitud de permanente sospecha ante lo que es fruto de la intelección³¹.

No es difícil advertir que la experiencia no nos da inmediata y directamente nada de valor universal. Tanto los empiristas clásicos como los analíticos del siglo XX admiten que una actividad de la mente elabora ideas complejas a partir de los elementos simples procedentes de la experiencia sensible. Pero como en el plano especulativo nada asegura la correspondencia de las construcciones mentales con la realidad, por lo que éstas carecen de valor científico, aunque posean una utilidad práctica, así en el plano ético no parece posible fundamentar principios éticos ni virtudes de validez universal y absoluta que vayan más allá del interés o del sentimiento³². La conclusión más difundida entre los analíticos de nuestro siglo es que la Ética debería quedar reducida en último término a una lógica del razonamiento moral, que definiría los conceptos morales, las relaciones de éstos entre sí y con los conceptos no morales, y que determinaría cuál es su uso legítimo.

El efecto común de las diversas formas que el reduccionismo gnoseológico empirista ha adoptado en nuestro siglo, ha sido una enorme dificultad para admitir una concepción normativa sustancial del bien humano. Esta dificultad ha

30. URMSON, J.O., *L'analisi filosofica*, cit., p. 61 (la traducción castellana es nuestra).

31. Cfr. las observaciones críticas a la teoría de la acción elaborada sobre el análisis del lenguaje ordinario hechas por RICOEUR, P., *La semantica dell'azione*, Jaca Book, Milano 1986, pp. 44-45 (original: *La sémantique de l'action. Ière partie: Le discours de l'action*, Éditions du Centre National de la Recherche Scientifique, Paris 1977), así como las que hace en pp. 65 ss. al concepto de intención de Anscombe. Son también significativas las observaciones de BUBNER, R., *Azione, linguaggio e ragione. I concetti fondamentali della filosofia pratica*, Il Mulino, Bologna 1985, pp. 130 ss. (original: *Handlung, Sprache und Vernunft. Grundbegriffe praktischer Philosophie*, Suhrkamp, Frankfurt 1976).

32. Cfr. REINER, H., *Etica. Teoria e storia*, cit., pp. 21-23.

dado lugar a una notable esterilidad filosófica. Como señala G.J. Warnock: «De hecho, la realidad es a mi juicio que los planteamientos de la filosofía moral en lengua inglesa, que se han sucedido durante este siglo, han sido, a pesar de la agudeza muchas veces admirable de sus autores, extraordinariamente estériles. Ciertas cuestiones sobre la naturaleza y el fundamento del juicio moral que fueron consideradas, al menos en el pasado, de importancia capital, no sólo no han sido examinadas por las recientes teorías, sino que éstas parecen sostener deliberadamente que sobre esas cuestiones no queda nada útil que decir»³³. Y el mismo autor concluye su estudio del intuicionismo, emotivismo y prescriptivismo señalando que «gran parte de las más recientes teorías morales ha sido evasiva en sus objetivos y estéril en sus resultados»³⁴.

b) *La «ley de Hume»*

*Una de las tesis esenciales que se sostienen en el ámbito de la fundamentación empirista de la moral es la imposibilidad de pasar del plano del ser al del bien (o deber ser), y con ello la separación entre conocimiento y norma, entre razón teórica y razón práctica, como si el ser y el bien no perteneciesen a un universo común. Este postulado se conoce en la literatura filosófica actual con la enfática denominación de «ley de Hume», porque fue Hume quien, en su *Tratado sobre la naturaleza humana*, se preguntó si era legítimo pasar de enunciados que contengan el verbo «es» a proposiciones que contengan el verbo «debe» —del modo indicativo al modo imperativo, diríamos hoy—. A quien afirma que ello es posible se le critica por haber incurrido en la «falacia naturalista». A nuestro juicio, se trata de un problema interno del empirismo, y los mismos empiristas pueden advertir que en un contexto diverso del suyo el problema —tal como ellos lo plantean— no existe. *El presupuesto filosófico de la ley de Hume es que los valores (el bien) no pueden residir en el mundo, pues si residiesen en él dejarían de ser valores, para pasar a ser una parte más del mundo, esto es, «del conjunto de los hechos»*³⁵. Que los valores no forman parte del conjunto de los hechos lo probaría la innegable diferencia lógica y lingüística que existe entre la descripción y la evaluación. Esta última contiene una novedad tal, que de la des-*

33. WARNOCK, G.J., *Filosofía morale...*, cit., p. 22 (la traducción es nuestra).

34. *Ibíd.*, p. 138. Cfr. también: KERNER, G.C., *The Revolution in Ethical Theory*, Clarendon Press, Oxford 1966; VEATCH, H.B., *Rational Man. A Modern Interpretation of Aristotelian Ethics*, Indiana University Press, Bloomington 1964 (trad. española: *Ética del ser racional*, Labor, Barcelona 1972); MILLER, R.G., *The Philosophy of Language*, Magi Books, New York 1968; SANTOS, M., *Ética y filosofía analítica*, cit.; WELLMAN, C., *The Language of Ethics*, Harvard University Press-Oxford University Press 1961.

35. Desde una perspectiva creacionista el problema está resuelto desde el principio, al menos en sus aspectos esenciales: Dios miró lo que había creado y vio que era bueno. Cfr. Gn 1, 4.10.12.18.21.25.31.

cripción o constatación de hechos no resulta posible derivar una proposición evaluativa. Las proposiciones evaluativas serían, por tanto, subjetivas, y no encontrarían correspondencia en los hechos. Los estudiosos de Ética que se mueven en el ámbito de la «filosofía analítica» se remiten con gusto a Hume para defender la imposibilidad lógica de pasar desde las descripciones del estado de las cosas a las prescripciones de comportamiento. En este sentido escribe Hare que «no se puede extraer ninguna válida conclusión imperativa de un conjunto de premisas que no contenga al menos un enunciado imperativo»³⁶, lo que le hace llegar a la conclusión de que «somos libres de formar nuestras opiniones morales en un sentido mucho más fuerte de cuanto somos libres de formar nuestras opiniones sobre los hechos»³⁷.

Desde un punto de vista crítico habría que observar que, ya a nivel de la filosofía del lenguaje, se debe distinguir al menos, como hace Searle, los «hechos brutos» de los «hechos institucionales». Estos últimos, sin dejar de ser hechos, presuponen reglas y exigencias. Valgan los siguientes ejemplos, puestos por Searle, de cómo se derivan prescripciones de simples descripciones: «Considérese la serie de enunciados siguientes: 1) Juan emitió las palabras: “Por la presente prometo pagarte a ti, Pérez, veinte duros”. 2) Juan prometió pagar a Pérez veinte duros. 3) Juan se colocó a sí mismo (asumió) bajo la obligación de pagar a Pérez veinte duros. 4) Juan está bajo la obligación de pagar a Pérez veinte duros. 5) Juan debe pagar a Pérez veinte duros»³⁸. Otro ejemplo: en un partido de fútbol, el árbitro se acerca a un jugador y le dice: usted ha cometido una falta de reacción, y por tanto debe abandonar el terreno de juego. El lenguaje está lleno de casos como éstos. Frente a ellos, de nada sirve objetar que la descripción de estos hechos contiene o presupone prescripciones ocultas (el reglamento del fútbol), y que, por tanto, se pasa en realidad de una prescripción a otra prescripción. Respondemos: lo decisivo es que en el mundo existen hechos (reglamento del fútbol) que son prescripciones, es decir, que contienen exigencias. Evidentemente, estos ejemplos no resuelven los problemas ligados a la fundamentación del deber moral, pero prueban que a nivel lingüístico la «falacia naturalista» es, como dice Searle, ella misma una falacia.

Desde otro punto de vista, Apel observa que, en sentido estricto, no existen proposiciones meramente descriptivas, porque incluso las que son comúnmente te-

36. HARE, R.M., *Il linguaggio della morale*, cit., p. 37 (traducción nuestra). Seguimos en los párrafos siguientes el estudio de BERTI, E., *La racionalidad práctica entre la ciencia y la filosofía*, «Ethos» 12/13 (1984-1985) pp. 61-77 (original: *La razionalità pratica tra scienza e filosofia*, en AA.VV., *Il valore. La filosofia pratica tra metafisica, scienza pratica e politica*, Libreria Gregoriana Editrice, Padova 1984, pp. 11-26). Cfr. también: BERTI, E., «A proposito dalla “legge di Hume”», en AA.VV., *Fondazione e interpretazione della norma*, Morcelliana, Brescia 1986, pp. 237-245; BETTIOL, M., «Considerazioni sullo status logico della “legge di Hume”», en AA.VV. *Vetera novis augere. Studi in onore di C. Giacon*, La Goliardica, Roma 1982, pp. 279-295; ALICI, L., «Il linguaggio tra essere e dover essere: oltre la “legge di Hume”», en AA.VV., *Il valore... cit.*, pp. 45-54.

37. HARE, R.M., *Libertà e ragione*, cit., p. 27 (traducción nuestra).

38. SEARLE, J., *Actos de habla*, Cátedra, Madrid 1980, p. 180.

nidas por tales presuponen alguna valoración. Esta apreciación se refiere muy particularmente a las proposiciones descriptivas alcanzadas con el método de las ciencias humanas, ya que dicho método, como se acepta después de Max Weber, lleva no sólo a «explicar», sino también a «comprender», y no es posible comprender sin valorar, ni valorar sin comprender³⁹. G.H. von Wright señala, por su parte, que «comprender» consiste siempre en reconstruir las relaciones teleológicas presentes en el objeto que se estudia⁴⁰, en nuestro caso la actividad moral. «Ahora bien, como advierte Berti, de una premisa descriptiva de tipo teleológico, que expresa un ser que es simultáneamente un deber ser, es perfectamente legítimo, aun desde el punto de vista lógico, deducir una conclusión prescriptiva o normativa, fundamentando de tal modo la ética y la política en un conocimiento o en una inquisición racional»⁴¹.

La «ley de Hume» tiene una parte de verdad. Entre el «hecho» y el valor hay una distancia evidente, así como no es menos evidente la heterogeneidad entre las ciencias positivas y la Ética. Pero esta verdad sufre una notable distorsión cuando no se admite otra experiencia del ser (ni otra dimensión del lenguaje) que la constatación de hechos «brutos» (el agua hierve al alcanzar los cien grados), ni otro conocimiento del ser que el proporcionado por las ciencias experimentales. Sólo a causa de la ilegítima reducción del ser a los «hechos» se dice que en el ser (en los «hechos») no se encuentran valores ni exigencias teleológicas. Cabe decir, por tanto, que el postulado de Hume está ligado a una concepción mecanicista y determinista de la realidad, propia de la ciencia natural (la mecánica clásica de Newton) del tiempo de Hume y de Kant, ligada a una filosofía y a una fase del desarrollo científico hoy ya superada. En ese contexto, la explicación científica seguía exclusivamente el modelo de la causalidad material y eficiente, y omitía toda referencia a la causalidad final.

En el ámbito de una visión metafísica finalista, más acorde también a la ciencia actual (Jacob, Mayr, etc.), el postulado de Hume pierde toda credibilidad. «En efecto, cuando se asuman como premisas descripciones de realidades teleológicamente orientadas, en las cuales, por así decir, el deber ser —o sea, el fin— está en algún modo ya inscrito en el ser —o sea, en la estructura del objeto considerado— es perfectamente legítimo deducir de allí conclusiones de tipo prescriptivo en orden a la acción, es decir, conclusiones que contengan la indicación de las acciones que se debe cumplir o evitar para conseguir el fin»⁴². De las premisas factuales «este reloj es impreciso e irregular marcando el tiempo» y «este reloj es demasiado pesado para llevarlo encima con comodidad», se sigue la conclusión valorativa válida «es un mal reloj». Reloj es un concepto en cierto sentido funcional, es decir, designa un objeto que tiene una función propia. Si el hombre tiene un destino propio, o el ser hombre contiene exigencias específicas, existe un fundamento para aplicar los calificativos «bueno» y «malo» a su comportamiento⁴³. Si el mundo

39. Cfr. APEL, K.O., *La transformación de la filosofía*, Taurus, Madrid 1985.

40. Cfr. WRIGHT, G.H. VON, *Explicación y comprensión*, Alianza, Madrid 1980.

41. BERTI, E., *La racionalidad práctica...*, cit., p. 68.

42. *Ibíd.*, p. 72.

43. Cfr. las acertadas observaciones de MACINTYRE, A., *Tras la virtud*, cit., pp. 80 ss.

humano es un conjunto de individuos aislados, que no se relacionan entre sí ni con instancias de orden superior, y cada individuo es un flujo de sensaciones, entonces lo bueno y lo malo no es ni puede ser más que la sensación de placer y dolor.

A nuestro juicio se debe hacer a la «ley de Hume» una observación crítica más radical, porque el supuesto mismo que contempla (paso del ser al deber o al bien) contiene un malentendido. Ya hemos explicado que el punto de partida de la Ética es la experiencia moral, y no la Física o la Metafísica. No «se pasa» al bien ni desde el ser ni desde ninguna otra parte. La Ética es una reflexión sobre la experiencia que tiene el hombre al dar a su existencia la forma que considera buena y debida. El deber no es «puesto» por la Ética, se pone por sí solo. La actividad espontánea de la razón práctica se coloca originariamente en el plano de lo que ha de ser ordenado, así como el primer principio práctico («*bonum faciendum, malum vitandum*») es original e inderivado⁴⁴. Después, ese principio adquirirá contenidos concretos sobre la base de precisos conocimientos antropológicos; éstos fundan el contenido del bien, pero no su normatividad⁴⁵. Lo que queda necesitado de una ulterior investigación no es, pues, el «paso» al deber, sino la fundamentación de la legitimidad de sus exigencias. Si el deber se «pone» por sí solo, no se fundamenta por sí solo. ¿Por qué se debe hacer lo que se debe hacer? La respuesta última no podría ser la simple descripción de un hecho (como sucede en el utilitarismo: el deseo universal de bienestar), pero tampoco la respuesta quedará fuera del orden del ser: el deber se fundamenta en una exigencia encerrada en el ser mismo, y lo que se trata de explicar es precisamente cuál es la naturaleza de esa exigencia contenida en el ser y por qué el ser contiene normatividad y valor.

c) *La concepción empirista del sujeto moral*

El reduccionismo empirista hace extremadamente difícil la tarea de comprender y fundamentar filosóficamente la moral. Muchos de los empiristas más radicales, por ejemplo Hume, no eran revolucionarios en sentido ético-político. Su intento era justificar la moral tradicional de su tiempo de un modo compatible con los presupuestos filosóficos empiristas, que miraban en el fondo a erradicar la posibilidad de un dogmatismo teórico en el que ellos veían una peligrosa amenaza para la paz social y las libertades civiles. Su proyecto filosófico impedía atribuir un papel directivo o normativo a la razón, ya que se desconfiaba del valor de realidad de las nociones abstractas, es decir, de las nociones específicamente racionales. Éstas han de ser reconducidas a elementos sensibles, recorriendo hacia atrás el camino de las leyes de la asociación psicológica. Por otra parte, se consideraba que los nexos puramente fácticos reconstruidos de ese modo carecían completamente de fuerza motivacional para la conducta (éste es probablemente el fondo de la «ley de Hume»), por lo que también resultaba incomprensible la noción clásica

44. Cfr. *S. Th.*, I-II, q. 94, a. 2, c.

45. En esta línea se mueven las observaciones de RHONHEIMER, M., *Ley natural y razón práctica. Una visión tomista de la autonomía moral*, EUNSA, Pamplona 2000.

de voluntad, es decir, la idea de que exista en el hombre una tendencia que tenga como objeto específico el bien captado por la razón (bien inteligible). Por eso, no quedaba otro remedio que acudir a las pasiones. Con palabras de MacIntyre, «Hume intenta fundamentar la moral en las pasiones porque sus argumentaciones han excluido la posibilidad de fundamentarla en la razón»⁴⁶.

En la tradición empirista el sujeto moral es fundamentalmente un haz de pasiones, intereses y deseos, que constituyen la motivación y la explicación de su conducta. La función de la razón es encontrar el modo más eficaz de satisfacerlos, pero carece de fundamento alguno para formular un juicio de valor acerca de ellos. Con palabras de Hume, «la razón es y debe ser solamente esclava de la pasión, y no debería jamás aspirar a otra función que no sea la de servirla y obedecerla»⁴⁷. La función de la razón es instrumental, no normativa.

Esta concepción del sujeto moral está marcada desde sus inicios por un profundo individualismo. El sujeto moral es un átomo. Para Hobbes, las tendencias humanas miran a la conservación y a la afirmación de sí. Ninguna tendencia natural liga cada individuo a los demás o a un grupo social. No existe propiamente un bien común. Cada individuo, según sus deseos y preferencias, se forma una idea subjetiva de felicidad y de acuerdo a ella decide libremente los vínculos que le conviene aceptar o rechazar. La concepción de Hobbes (*homo homini lupus*) será notablemente suavizada por Hume y por las doctrinas utilitaristas, entre otras razones porque se hace difícil aceptar que la justicia y el poder político sean las hijas bastardas del terror (ésta era la crítica que Cudworth dirigía a Hobbes), pero el individualismo de fondo permanece, sustentado por motivaciones ligadas al empirismo filosófico.

La concepción empirista del sujeto moral se complicó posteriormente a causa de las instancias ético-políticas del liberalismo. Cada hombre posee la libertad de autodefinirse moralmente, libertad que es vista como un valor que ha de ser defendido con energía. Todo el problema moral consiste en encontrar un modo de fundamentar las normas necesarias para la convivencia que sea aceptable para un conjunto de individuos cuya única preocupación es defender su libertad de autodefinición moral. Cada uno está dispuesto a aceptar los límites estrictamente necesarios para convivir o incluso para desarrollar cierta actitud benevolente, pero en modo alguno está dispuesto a admitir reglas que presupongan una concepción normativa del bien humano⁴⁸.

El problema de la fundamentación filosófica de la moral se convierte en algo así como la cuadratura del círculo. Unos lo intentan resolver acudiendo a

46. MACINTYRE, A., *Tras la virtud*, cit., p. 72.

47. HUME, D., *A Treatise of Human Nature*, Oxford 1888, p. 415 (trad. castellana: *Tratado de la naturaleza humana*, Orbis, Barcelona 1985).

48. Se advierte claramente aquí el fenómeno que hemos llamado «politización de la Ética»: cfr capítulo I, apartado IV.

una instancia externa (un legislador que observe rigurosamente la «neutralidad ética»); otros, reconduciendo las normas a una instancia presente en la naturaleza fáctica del hombre: el egoísmo racional de Hobbes, que aconseja suscribir un pacto en el que se autolimitan los propios intereses a cambio de la tutela estatal de la propia seguridad; el sentimiento moral en Hume; el sentido de benevolencia en las doctrinas utilitaristas, etc. En todo caso, es bastante difícil evitar la impresión de que la moral, o la instancia moralizadora o socializadora de las pasiones, es externa al sujeto moral, así como es difícil escapar a la crítica de Kant, quien, ya en la *Disertación del 70*, se dio cuenta de que la validez objetiva de los principios éticos no puede fundamentarse en la sensibilidad. El placer y el dolor, el sentimiento moral o el de benevolencia se encuentran en el mismo plano de las sensaciones, donde todo es particular, mudable, indeterminado y relativo. Sobre estas bases no es posible fundamentar un principio universalmente válido de la rectitud y de la armonía del querer de los hombres.

2. *La fundamentación sobre la base de la filosofía del ser y la fundamentación trascendental*

La filosofía trascendental inicia con Kant, y ha tenido numerosas ediciones, sea como reflexión filosófica propiamente dicha, sea como instrumento racional del saber teológico (K. Rahner). La filosofía del ser, por su parte, es la que más comúnmente se conoce como realismo filosófico; Santo Tomás de Aquino suele ser considerado su representante más significativo⁴⁹. No vamos a exponer aquí el pensamiento moral kantiano ni el tomista, sino el significado especulativo esencial de la filosofía del ser y de la filosofía trascendental en cuanto dos modos distintos de entender la interpretación y fundamentación filosófica de la vida moral.

a) *El punto de partida*

Fundamentar una realidad es hacer presente su fundamento. La realidad cuya fundamentación nos interesa aquí es la vida y la experiencia moral. Esa experiencia es para Kant la experiencia —el *factum rationis*⁵⁰— de la necesidad práctica y absoluta de responder a la situación en que me encuentro aquí y ahora con una determi-

49. En las páginas siguientes tenemos en cuenta la interpretación de la gnoseología realista de POLO, L., *Curso de teoría del conocimiento*, EUNSA, Pamplona 1987 (2.^a ed. del vol. I), 1998 (3.^a ed. del vol. II), 1999 (2.^a ed. del vol. III), 1994 (vol. IV/I) y 1996 (vol. IV/2). Del mismo autor ha sido publicado recientemente un volumen que aclara el sentido global de su proyecto filosófico: *Antropología trascendental*. Tomo I: *La persona humana*, cit.

50. Cfr. KANT, I., *Crítica de la razón práctica*, Losada, Buenos Aires 1961, p. 38. Sobre Kant, véase VERNEAUX, R., *Le vocabulaire de Kant*, 2 vols., Aubier, París 1973; LAMBERTINO, A., *Il rigo-*

nada acción (por ejemplo: paso por una autopista junto a una persona herida en un accidente de tráfico y siento la llamada categórica a detenerme para ayudarla, independientemente de que ello me interese o me resulte cómodo). Esta necesidad práctica e incondicionada es lo que Kant llama *deber*. En cuanto unión necesaria entre situación y acción que la razón extrae de sí misma, con independencia de cualquier fundamento empírico, el deber manifiesta la actividad sintética que para Kant es propia del espíritu, bien diversa de la actividad analítica que el empirismo le atribuía.

Sto. Tomás preferiría decir que lo que debe ser explicado filosóficamente son los juicios, formulados espontáneamente por la razón humana, que califican moralmente nuestras acciones; a esa calificación está unido el impulso natural para realizar lo que la razón aprueba y para omitir lo que ella condena. El punto de partida de Kant y del Aquinate es, incluso desde el punto de vista restringido como aquí lo consideramos, algo diferente, pero posee el denominador común suficiente para establecer una comparación.

b) *El planteamiento filosófico realista y trascendental*

En el plano filosófico, el fundamento es el ser, por lo que toda fundamentación filosófica, realista o no, recorre de algún modo el camino del ser. El problema está en que el ser se dice y se entiende en varios sentidos, como ya advirtió Aristóteles. Por lo que respecta a nuestro problema, baste recordar la observación tomista de que ser significa, por una parte, el acto de ser (*actus essendi*): es el ser *ut actus* o, si se prefiere, el ser como acto existencial o de realidad; por otra, ser significa también la composición realizada por la mente entre sujeto y predicado, esto es, la *verdad* de la composición realizada por el pensamiento: es el ser *ut verum*, como verdad o, con un lenguaje más actual, el ser veritativo⁵¹. *La diferencia fundamental entre la filosofía del ser y la filosofía trascendental reside precisamente en que la primera respeta, en el proceso de fundamentación, la entera amplitud de la semántica del ser (la analogía del ser), distinguiendo sus dos significados y la articulación que existe entre ellos (el ser real es el fundamento del ser como verdad), mientras que la filosofía trascendental restringe la semántica del ser, y lo considera únicamente como verdad, esto es, en su presencia ante el sujeto cognoscente en cuanto tal*⁵². Kant no se pregunta por el ser, sino por el saber, por las cosas «en cuanto sabidas».

risimo etico in Kant, La Nuova Italia Editrice, Firenze 1999; RODRÍGUEZ LUÑO, Á., *I. Kant: Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, cit., (hemos matizado algunos de los puntos de vista allí adoptados en *Il problema etico nella filosofia moderna*, Istituto Giovanni Paolo II per Studi su Matrimonio e Famiglia, Roma 1985).

51. «*Esse dupliciter dicitur: uno modo significat actum essendi; alio modo, significat compositionem propositionis, quam anima adinvenit coniungens praedicatum subiecto*» (*S. Th.*, I, q. 3, a. 4, ad 2).

52. Cfr. POLO, L., *Hegel y el post-hegelianismo*, Universidad de Piura, Piura (Perú) 1985, pp. 294-297. Reeditado en EUNSA, Pamplona 1999.

Para la filosofía del ser, fundamentar filosóficamente una realidad (una realidad moral) significa explicar la realidad (la existencia) de tal hecho y la causa de su realidad o existencia. Esto es, se trata de dar cuenta debidamente de la existencia que algo tiene «*extra-mentem*»: hay que explicar fundamentalmente por qué es y por qué es así, y no sólo por qué yo puedo conocerlo. La explicación se desarrolla por eso en el plano del *ser como acto de las cosas en cuanto reales*. La filosofía del ser no olvida la existencia «*intra-mentem*» de las cosas (esa existencia es esencial para la moralidad formal), pero tampoco olvida la neta distinción entre los dos sentidos del ser: una cosa es el ser como acto existencial (*actus essendi*) y otra el ser como verdad (el *verum*) o, si se prefiere, el ser en cuanto conocido. La filosofía del ser sostiene a la vez que el ser real es la causa y la medida del ser en cuanto conocido: la inteligencia humana se conmensura intencionalmente con el ser real.

La filosofía del ser sostiene también que, aunque *omne ens est verum*, «poseer la existencia extra-mental» y «ser conocido» no es poseer el mismo acto ni tener el mismo fundamento. Una cosa es el acto del ente en cuanto real (el acto de ser) y la causa de tal acto (la Creación), y otra bien diversa es el acto del ente en cuanto conocido, ya que el acto del ente en cuanto conocido es la operación cognoscitiva, y su fundamento es la capacidad de la inteligencia de conmensurarse intencionalmente con todo lo real, en virtud de la cual decimos que todo ente es verdadero. (Recordemos que para Sto. Tomás de Aquino *verum et falsum sunt in mente*⁵³, y que la inteligencia en acto y lo entendido en acto se identifican⁵⁴. El acto de lo conocido en cuanto conocido es la operación cognoscitiva, y no el acto de ser, y en ese sentido se sostiene que ser no equivale a ser percibido, contrariamente a cuanto defiende el idealismo gnoseológico de Berkeley, ya que *el acto por el que algo existe es distinto del acto por el que algo es percibido*).

Pues bien, en la filosofía del ser, el proceso de fundamentación recorre la línea de las causas en el plano del ser real, y así llega en último término a Dios Creador, Causa primera del ser tanto de los entes de la naturaleza, que obran según el determinismo de las causas físicas, como de las realidades espirituales, que obran según la libertad. Naturalmente, todo esto no implica mínimamente la pretensión de medir con la misma medida los seres espirituales y los que no lo son. Todo lo contrario: la adecuada distinción entre el acto de ser y el acto de conocer permite subrayar la originalidad y el valor específico del ser humano. Lo que se quiere evitar es la identidad —o la oscilación no controlada que termina en confusión— entre el acto de ser y el acto de conocer, que redundaría en perjuicio de cada uno de los dos, impidiendo tanto la constitución del pensamiento metafísico propiamente dicho como la elaboración de una antropología que dé el debido realce a la originalidad del *acto* en que consiste el conocimiento.

La filosofía trascendental, en cambio, centra su atención exclusivamente en el ser como verdad, en el ser en cuanto presente ante la conciencia cognoscente. Recordemos que la pregunta inicial de la reflexión crítica kantiana no es: ¿por qué existen las cosas?, ni tampoco: ¿cómo se explica su existencia? La pregunta kan-

53. Cfr. TOMÁS DE AQUINO, *De veritate*, q. 1, a. 2, en *Quaestiones disputatae*, vol. I, Marietti, Torino-Roma 1965¹⁰.

54. Cfr. *S. Th.*, I, q. 14, a. 2, c.; q. 55, a. 1, ad 2; q. 85, a. 2; q. 87, a. 1, ad 3.

tiana es: ¿cómo son posibles las matemáticas y la física? Es decir: ¿cómo es posible el saber acerca de las cosas? O, lo que es lo mismo: *¿cómo son posibles las cosas en cuanto sabidas?* Lo que la filosofía kantiana se propone explicar es el «ser-sabidas» de las cosas, no su existencia real.

La tarea que la reflexión trascendental se señala a sí misma consiste, pues, en explicar las condiciones de posibilidad del «ser-objeto-conocido». Se trata de explicar cuáles son las estructuras del espíritu que hacen posible el saber. *El método trascendental es una reflexión sobre las estructuras subjetivas de posibilidad de la aparición del objeto* (natural o moral) *ante la conciencia* (ante la conciencia científica o ante la conciencia moral). La fundamentación trascendental trata de individuar cuáles son las estructuras objetivantes del espíritu que explican el objeto *en cuanto presente*, es decir, que explican la presencia del objeto ante la conciencia⁵⁵. El interés se centra en el saber acerca del objeto, y no en su realidad. La fundamentación trascendental no pretende explicar la existencia del objeto, sino la posibilidad de mi saber acerca de él; si se quiere: la «existencia-para-mí» de la cosa. Esta «existencia-para-mí» es lo único que interesa, aunque la existencia real (la cosa-en-sí) no se niegue, por más que pueda parecer poco coherente no negar la «cosa en sí», como Fichte y, en general, los idealistas criticaron a Kant.

Parece en principio legítimo querer explicar el ente en cuanto conocido, y también querer explicarlo en términos de operación cognoscitiva, porque ello responde adecuadamente a la distinción entre ser extramental y ser como verdad, entre acto de ser y acto de conocer. *El problema surge cuando la fundamentación gnoseológica se convierte, sin más, en la única fundamentación filosófica*, porque entonces se está afirmando implícitamente que el «ser-conocido» (el ser objeto de conocimiento) de las cosas es lo único que ha de ser explicado y fundamentado, y que el «ser-conocido» es el único ser. Toda la problemática filosófica queda encerrada dentro del ámbito del sentido, del ser como sentido, del ser como significado para el hombre, lo cual tiene importantes consecuencias antropológicas y éticas, como explicamos a continuación.

c) Algunas consecuencias ético-antropológicas

Dentro de la filosofía trascendental, el espíritu humano no debe ser explicado ni fundamentado, porque es precisamente el espíritu humano (y sus estructuras *a priori*) aquello que fundamenta y explica las cosas (en cuanto sabidas: el saber). En este sentido, Kant, para quien la naturaleza significa *formalmente* la legalidad de los fenómenos espacio-temporales, dirá que el entendimiento humano produce y domina la *naturaleza formaliter spectata*⁵⁶. La naturaleza, como

55. Cfr. FABRO, C., *La svolta antropologica di K. Rahner*, Rusconi, Milano 1974², p. 87.

56. Para el análisis de los textos kantianos correspondientes, nos permitimos remitir a nuestra obra *I. Kant: Fundamentación de la Metafísica de las costumbres*, cit., pp. 94-95.

cosmos ordenado y lleno de sentido, no precede al trabajo del científico, sino que es el conjunto de leyes con las que el científico ha estructurado y llenado de sentido el mundo sensible. La ciencia es el *principium*, la naturaleza es el *principiatum*. Se sigue de aquí la imposibilidad de reconocer la dimensión natural del espíritu humano y de los fenómenos morales (inclinaciones naturales, *voluntas ut natura* y otros conceptos que explicaremos más adelante), ya que esto supondría desconocer una de las características esenciales del espíritu, a saber, la capacidad de conferir sentido a la naturaleza o, lo que es igual, desconocer su índole trascendental. La inteligibilidad del mundo físico es un producto de las ciencias físicas, un producto del espíritu humano. Éste no es creador de la materialidad de las cosas, pero sí confiere a esa materialidad su significado inteligible, al pensarla según las formas y los conceptos *a priori*.

Se dibuja así *el dualismo entre naturaleza y espíritu o entre naturaleza y persona*. La naturaleza es lo fundamentado por el espíritu (en el plano del significado), el espíritu o la persona es lo que fundamenta y da sentido a la naturaleza. El hecho de que en el hombre deba reconocerse la existencia de un elemento natural, cuyo sentido y leyes serán esclarecidas por las ciencias positivas (Biología, Psicología, etc.) no podrá no desembocar en una consideración dualista del ser humano. Para la filosofía trascendental carecerá de sentido hablar de una «ley moral natural», porque una «ley natural» sería una ley física o biológica, pero nunca una ley moral. La consideración exclusiva —y, por tanto, absolutizada— de las cosas en cuanto conocidas (filosofía trascendental) genera un dualismo entre naturaleza y espíritu que hace imposible o, al menos, muy difícil la elaboración de una antropología unitaria, cuya importancia en la Ética es capital.

La filosofía trascendental representa la respuesta de Kant al idealismo gnoseológico y al escepticismo teórico en el que desembocó, especialmente con Berkeley y Hume, la interpretación empirista de la realidad. El punto de fuerza de la tradición empirista es la comprobación de que las nociones universales y los conceptos de relación —el de causalidad, por ejemplo—, utilizados ampliamente por las ciencias, no nos son dados directamente por los sentidos. De esta consideración —que es sustancialmente verdadera— se pasaba a afirmar que todo aquello que no nos es dado por la observación sensible no es real, sino que sería el resultado de un hábito mental (*custom*) fundamentado subjetivamente en las leyes de la asociación psicológica que unen y conectan entre sí las sensaciones. Las nociones complejas formadas de este modo tienen un indudable valor para la vida práctica cotidiana, pero carecen de valor científico y teórico. No se admite que el espíritu, al elaborar tales nociones complejas, se conmensura intencionalmente con la realidad.

Kant concede al empirismo que lo que en el objeto conocido es formal (lo que Aristóteles llamaría la forma), es atribuido a la materia sensible por la función sintetizadora del espíritu (síntesis *a priori*), pero ello no significa —y aquí trata Kant de superar la objeción empirista— que el objeto así conocido carezca de validez necesaria y universal. La síntesis *a priori* no debe ser reconducida a la subjetividad del individuo empírico, sino al *sujeto trascendental*, cuyas estructuras *a*

priori, de valor y alcance transubjetivo o intersubjetivo, son constitutivas de la objetividad científica en cuanto tal. Precisamente por eso la investigación sobre el sentido de la realidad se configura como una reflexión sobre las estructuras *a priori* del espíritu que informan los datos proporcionados por los sentidos y sólo por éstos.

El precio pagado por Kant, en su operación de rescate del saber científico, es el *idealismo trascendental* (el conocimiento de los fenómenos no se podrá ya considerar con rigor una conmensuración intencional con el ser real de las cosas), y la imposibilidad de un saber *científico* acerca de realidades inaccesibles a la observación sensible, pues faltando ésta falta la materia que aquel saber ha de estructurar. Por esta última razón se hace imposible para Kant la Teología Natural, es decir, el conocimiento racional de Dios, que, sin embargo, para la Ética clásica tiene una gran importancia. Son posibles, en cambio, las ciencias de la naturaleza, que se elaboran mediante la estructuración del material ofrecido por los sentidos con arreglo a los conceptos *a priori*, principalmente por el de causalidad, ya que la ciencia es un saber por causas, una explicación causal.

Kant entiende la causalidad como una conexión necesaria entre fenómenos. Las ciencias, en efecto, progresan y permiten la previsión de acontecimientos naturales y el dominio técnico de la naturaleza, descubriendo relaciones necesarias entre fenómenos: entre el movimiento de la Luna y las mareas, entre un principio químico y el dolor de cabeza o la secreción de jugos gástricos, etc. Desde el punto de vista de la previsión de los eventos y de la tecnología, el concepto de libertad resulta inútil (de nada serviría, a efectos prácticos, decir que el ácido acetil-salicílico actúa libremente —contingente e imprevisiblemente— sobre el dolor), por lo que las ciencias naturales aceptan fácilmente una imagen determinista del mundo. Como ya había observado Hume, si la causalidad es conexión necesaria entre fenómenos, la libertad, en cuanto negación de la necesidad, es la perfecta antítesis de la explicación científica (causal). Se desprende de ello que en el mundo de la naturaleza, que es el mundo de las ciencias, no queda espacio para la libertad y para el valor: ni, por tanto, para la Ética (la Ética no puede ser un saber científico). La oposición entre necesidad natural y libertad constituye una motivación más para que la filosofía trascendental se niegue a hablar de las realidades personales en términos de naturaleza. Si antes la antítesis entre mundo de la naturaleza y mundo del espíritu era vista como la antítesis entre lo que recibe el sentido y lo que otorga el sentido, ahora es vista también como la antítesis entre necesidad y libertad, entre sucesión encadenada de fenómenos axiológicamente neutros (necesidad causal) e inicio incondicionado (autónomo) de un proceso operativo con valor ético (libertad).

La reflexión trascendental kantiana subraya con energía y eficacia la existencia y el carácter absoluto e incondicionado del valor moral, pero lo hace a costa de perder la unidad de la visión filosófica del mundo y del hombre. El sujeto humano es entendido por la ciencia (Psicología, Sociología, etc.) según el determinismo causal (psicológico, sociológico), y al mismo tiempo es entendido por la Ética desde el punto de vista de la libertad y del valor. Ello es posible en virtud de la duplicación del mundo operada por Kant (mundo sensible y mundo inteligible, mundo de la naturaleza y mundo del espíritu, mundo de la necesidad y mundo de

la libertad, mundo de la razón teórica y mundo de la razón práctica, mundo acerca del cual hay saber y mundo acerca del cual hay «fe racional», mundo de la ciencia y mundo de la moral). La duplicación de mundos es para Kant la condición de posibilidad de la existencia de la libertad y de la moral⁵⁷. Por otra parte, la duplicación de mundos en Kant impide que la ya perdida *analogía del ser* quede substituida por la *identidad del ser* (univocidad), es decir, por un completo *monismo*. De ahí las críticas que este punto de la doctrina kantiana recibió de los idealistas.

Vale la pena aclarar qué queremos decir cuando hablamos de pérdida de la unidad de la visión filosófica del mundo y del hombre. No consideramos deseable una visión filosófica monista en que el mundo material y el mundo de las personas son medidos por el mismo rasero. El intento kantiano de subrayar la originalidad del espíritu —común a buena parte de la Filosofía moderna—, era un proyecto filosófico conveniente. Lo que criticamos es el modo en que ha sido realizado. En vez de ampliar la temática filosófica clásica, distinguiendo y articulando el ser del mundo y el ser de la persona (se trataba, por tanto, de concebir una diferencia interna al ser: ser como fundamento causal y ser como libertad), se ha establecido una ruptura, que pierde la temática clásica e intenta investigar el mundo personal con conceptos propios de la interpretación filosófica del mundo físico (fundamento, causa, etc.). Y así, si era difícil entender a fondo la libertad como «ser o poder causado», más problemas plantea todavía la pretensión de entender la libertad humana como «ser o poder incausado», es decir, como la primera causa o el fundamento supremo. Parece más adecuado adoptar otro enfoque: por ejemplo, *entender la libertad humana como un don que pide ser aceptado y que está destinado a donarse nuevamente, y cuya sucesiva aceptación por parte de Dios constituye la más admirable manifestación del amor divino*⁵⁸.

Por otra parte, *desde el punto de vista de la antropología moral el dualismo kantiano resulta muy problemático*. El hombre, además de sujeto empírico determinado por el egoísmo instintivo de la naturaleza, es sujeto racional autónomo. Éste es legislador que dirige al sujeto empírico (poniéndole unos límites). La relación entre los dos es poiética: imposición de una forma externa, no ordenación interior de los deseos. No queda lugar para el sujeto moral que ordena sus deseos y busca y proyecta las propias acciones virtuosas. No hay mediación entre la universalidad (sujeto autónomo) y la particularidad (sujeto empírico). Aquél termina siendo el observador (punto de vista de la tercera persona) y juez del sujeto empírico. Tampoco queda espacio para la virtud en sentido clásico, ni para el *télos* como vida buena, sino como reino de los fines: mundo de sujetos empíricos que buscan la propia felicidad (y la de los demás) respetando los lími-

57. Cfr. KANT, I., *Crítica de la razón práctica*, cit., pp. 104-106.

58. Cfr. POLO, L., *Antropología trascendental...*, cit. Véase también: HAYA SEGOVIA, F., *El ser personal. De Tomás de Aquino a la metafísica del don*, cit.

tes de una ley moral sin fundamento antropológico alguno (en la práctica, exterior al sujeto del que tenemos experiencia)⁵⁹.

d) *La fundamentación última*

La filosofía del ser desarrolla el proceso de fundamentación recorriendo la entera línea de la causalidad y de la participación que explica el ser como acto existencial de las cosas (*actus essendi*), hasta llegar a Dios Creador. La verdad de la creación es el culmen de la Metafísica, y el inicio de la Teología Natural. La Ética la considera como una verdad ya establecida por esas dos ciencias. *La creación como libre donación del ser por parte de Dios ilumina el sentido del mundo y la destinación de la libertad*, evitándonos la condena a vivir en un mundo sin sentido, en el que el azar lo es todo y la razón y el amor no son nada⁶⁰. En este marco filosófico, *la capacidad del hombre de regular moralmente su conducta se explicará en último término como la participación propia del ser racional, creado a imagen y semejanza de Dios, en el orden y en la asignación de destino por parte de la Inteligencia creadora*⁶¹. La razón humana es práctica (moral) por participación, y su participación en la ordenación de la Inteligencia creadora se llama «ley moral natural». El nexo participativo natural entre la inteligencia humana y la inteligencia divina se establece fundamentalmente por dos canales: a) los primeros principios prácticos captados por el hábito intelectual llamado *sindéresis* (ver capítulo VIII); y b) la constitución apetitiva de la persona (inclinaciones naturales), de la que nos ocuparemos en el capítulo V.

Hemos dicho que la razón práctica humana participa del orden y del proyecto *finalizador* (asignación de destino) de la Inteligencia creadora. La creación de seres racionales responde a la intención de que existan personas capaces de establecer una verdadera comunión espiritual con Dios. La realización de esa intención divina se incoa con el acto creador, pero sólo puede hallar su consumación en el libre cumplimiento, por parte del hombre, de la finalización que inspira el

59. Cfr. ABBÀ, G., *Quale impostazione per la filosofia morale?* ..., cit., pp. 223-225.

60. «La creación se revela como *el iluminismo* decisivo de la historia, la liberación del miedo que había atenazado al hombre. Significa la entrega del mundo a la razón, el reconocimiento de su racionalidad y de su libertad. Demuestra ser el *verdadero* iluminismo también porque radica la razón humana en el originario fundamento de la razón creadora de Dios, para mantenerla así en la verdad y en el amor, sin los cuales el iluminismo se hace desordenado y al final vano [...]. Sólo si el mundo procede de la libertad, del amor y de la razón, sólo si éstas son las potencias verdaderamente fundamentales, podemos tener confianza unos en otros, podemos mirar al futuro, podemos vivir como hombres [...]. Esto significa, en efecto, que la libertad y el amor no son ideas impotentes, sino los poderes fundamentales de la realidad» (RATZINGER, J., *Creazione e peccato*, Ed. Paoline, Cinisello Balsamo, Milano 1986, pp. 17 y 20, trad. española: *Creación y pecado*, EUNSA, Pamplona 1992).

61. Cfr. S. Th., I-II, q. 91. a. 2.

acto creador. El hecho metafísico de que el obrar siga al ser y sea su desarrollo, el hecho metafísico de que exista la acción libre en general, refleja ese doble momento de actuación del proyecto divino: donación de la perfección constitutiva inicial y destino a la perfección final que ha de alcanzarse a través del obrar libre. En una palabra, *la creación del hombre, en cuanto obra de la inteligencia y del amor de Dios, es también finalización o, mejor aún, destinación.*

Ello implica, desde el punto de vista de la persona humana, que la dignidad que ésta tiene por haber sido creada a imagen de Dios no es aún todo el valor que le corresponde como ser moral. En efecto, la persona advierte que su dignidad constituye para sí misma una tarea, un proyecto en el que ella ha de poner lo que sólo puede ser puesto mediante una respuesta libre. Con otras palabras, lo que Dios ha querido con la creación no es sólo lo que la persona *ya es*, sino la completa realización del destino personal: la plenitud de la persona que ha colmado la infinita aspiración de conocimiento y amor puesta en ella por el acto creador.

Es particularmente importante entender que la donación del ser a la persona está modulada por la esencia humana que el ser personal hace subsistir. El fin del hombre sólo puede ser obtenido por éste como término del libre despliegue de los principios operativos de que dispone (el obrar como despliegue del ser). Por ello, el fin no puede ser definido independientemente de las acciones por las que se alcanza o realiza (el fin humano no puede ser definido independientemente de la virtud), porque tal fin es el *término interno* del ejercicio virtuoso de la libertad, de modo semejante a como el antílope es el fin del cazador sólo en cuanto cazado, es decir, en cuanto obtenido a través de la caza, y no de otra forma.

La reflexión trascendental, desarrollando coherentemente su planteamiento inicial, ve la condición de posibilidad última de la moralidad en una estructura particular del espíritu, distinta de las que hacen posibles las ciencias naturales; se trata concretamente de la estructura inmanente de la voluntad (o razón práctica) que el hombre posee en cuanto sujeto inteligible (hombre nouménico, al que se tiene acceso sólo por la «reflexión trascendental»). Es la estructura que Kant designa como «autonomía de la voluntad», y que consiste en el hecho de que la razón humana es *inmediatamente* práctica (práctica en cuanto razón pura, sin la mediación de la apertura al ser y a su fundamento), siendo esta capacidad práctica imparticipada y completamente incausada. La reflexión trascendental no puede ir más allá. De lo inteligible no cabe explicación causal (sería introducirlo en el determinismo de las causas naturales y, por tanto, hacer desaparecer la libertad y la moralidad), y la pregunta: «¿por qué la razón humana es práctica?», no puede recibir respuesta. La moralidad (la conciencia del deber) es un hecho, un *factum rationis*, y su única explicación posible es —según Kant— la autonomía de la voluntad, es decir, que la razón puede causar la conducta con independencia de las causas naturales y psicológicas. Pero la causa por la cual ello es

posible no puede ser comprendida por la reflexión humana⁶². El análisis kantiano de la moralidad llega a postular la existencia de Dios, que operaría la conciliación final entre el orden de la moralidad y el de la felicidad natural (entre virtud y placer), pero el orden moral (su contenido, su carácter de obligatoriedad, las motivaciones morales) es enteramente independiente de cualquier idea o representación acerca de Dios (autonomía moral).

La configuración que la Ética puede recibir, en cuanto disciplina filosófica, sobre las bases de la filosofía del ser y sobre las de la filosofía trascendental presenta divergencias esenciales, tanto en lo que se refiere a la fundamentación última (teonomía-autonomía), como en lo concerniente a los presupuestos antropológicos (antropología unitaria-dualismo antropológico) y a la articulación de los conceptos específicamente éticos (bien, ley, libertad, etc.).

3. *La fundamentación fenomenológica*

La fenomenología puede ser entendida de dos formas. Como un método abierto a una ulterior fundamentación metafísica, y como una forma de fundamentación filosófica alternativa a la filosofía del ser. Si se la entiende como un método propedéutico abierto a la filosofía del ser, es decir, si se la concibe como un instrumento descriptivo y analítico de la experiencia moral, utilizado de modo que pueda preparar y hacer más comprensible la ulterior reflexión filosófica, la fenomenología nos parece de notable utilidad. Si la fenomenología se entiende como un proyecto filosófico alternativo a la filosofía del ser, resulta en último término inadecuada para fundamentar filosóficamente la moral, porque acepta el apriorismo de origen kantiano (separación entre el ser y el bien), aunque lo corrige notablemente: la fenomenología se propone, en efecto, superar el formalismo ético kantiano formulando una ética material de los valores.

Dejando de lado la compleja evolución del pensamiento de Husserl, fundador de la fenomenología, pueden distinguirse entre sus seguidores diversas orientaciones. Aquí nos referiremos principalmente al grupo de pensadores que Spiegelberg, en su conocido estudio sobre el movimiento fenomenológico, llama «círculo de Munich»⁶³. Se trata del sector epistemológicamente más realista de la fenomenolo-

62. En la «Observación final» de la *Fundamentación de la Metafísica de las costumbres*, Kant explica que la razón traspasaría sus límites «si osara explicar cómo la razón pura puede ser práctica, lo que sería una misma cosa con la tarea de explicar cómo sea posible la libertad. Pues no podemos explicar nada más que lo que podemos reducir a leyes cuyo objeto pueda darse en cualquier experiencia posible. Pero la libertad es una mera idea, cuya objetividad [...] nunca puede ser concebida ni tampoco comprendida» (KANT, I., *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, Aguilar, Buenos Aires 1973, pp. 153-154).

63. Cfr. SPIEGELBERG, H., *The Phenomenological Movement*, Martinus Nijhoff, The Hague 1982³; KUHN, H., AVE-LALLEMANT, E., GLADIATOR, R., *Die Münchener Phänomenologie*, Den Haag 1975.

gía y que, inspirándose en la primera edición de las *Investigaciones lógicas* de Husserl, comprende a autores como A. Pfänder, A. Reinach, Max Scheler (con exclusión de sus últimos escritos), R. Ingarden, H. Conrad Martius y D. von Hildebrand. Mantiene una posición análoga H. Reiner, discípulo de Heidegger. También N. Hartmann se mueve en una línea parecida, aunque se advierte en su obra un mayor interés por la Ontología y cierto contacto con el aristotelismo; se distingue también Hartmann por la fuerte reivindicación de la autonomía (completa separación) de la Ética respecto de la Religión. Es claro que las tesis éticas defendidas por todos estos filósofos no son idénticas, por lo que sería necesario introducir, en un estudio más detenido, los oportunos matices. Fuera del área cultural alemana existen también importantes representantes de la ética de los valores, como son Louis Lavelle y René Le Senne, que sin embargo no son propiamente fenomenólogos. Le Senne, por ejemplo, elabora un marco metafísico para la Ética, aunque bastante *sui generis*, ya que no acepta la tesis tradicional de la conversión entre el *ens* y el *bonum* y, por consiguiente, sostiene la separación entre ser y valor.

Se comprende fácilmente la idea fenomenológica de fundamentación filosófica comparándola con la kantiana. Max Scheler, por ejemplo, se muestra de acuerdo con Kant en la necesidad del apriorismo para fundamentar la moral y, por consiguiente, en la completa separación de ser y valor⁶⁴: también para Scheler la Ética se elabora sin necesidad de un marco metafísico⁶⁵. Sin embargo, Max Scheler no está de acuerdo con el desenlace formalista que la reflexión ética trascendental adquiere en Kant. El apriorismo kantiano exigía forzosamente el formalismo, ya que Kant pensaba que toda ética «material» (ética que reconoce un valor intrínseco a ciertos bienes y a las acciones que los promueven) es necesariamente

64. Max Scheler expone ampliamente su punto de vista en *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik. Neuer Versuch der Grundlegung eines ethischen Personalismus*, Francke Verlag, Bern 1954⁴ (trad. castellana: *Ética*, Revista de Occidente, Buenos Aires 1948³). Sobre este autor, cfr. DUPUY, M., *La philosophie de Max Scheler. Son évolution e son unité*, 2 vols., Paris 1959; LAMBERTINO, A., *Max Scheler. Fondazione fenomenologica dell'etica dei valori*, La Nuova Italia, Firenze 1977, 1996² (con amplia bibliografía); WOJTYLA, K., *Max Scheler y la ética cristiana*, BAC, Madrid 1980; FILIPPONE THAULERO, V., *Società e cultura nel pensiero di Max Scheler*, 2 vols., Milano 1964-1969; LLAMBIAS DE AZEVEDO, J., *Max Scheler. Exposición sistemática y evolutiva de su pensamiento, con algunas críticas y anticríticas*, Buenos Aires 1966; SUANCES MARCOS, M.A., *Max Scheler: principios de una ética personalista*, Herder, Barcelona 1976, más los diversos artículos de MORRA, G., en la revista «Ethica» y los de RHONER, A., en «Divus Thomas» (Friburgo).

65. Von Hildebrand, por su parte, insiste en la separación entre «mundo fáctico» (ser) y «mundo axiológico» (deber ser), y en la imposibilidad de hacer descansar el valor sobre la naturaleza humana o sobre la racionalidad: «todo intento de reducir el valor, por un lado, y el bien objetivo para la persona, por otro, a la mera perfección natural, es decir, al pleno desarrollo de la naturaleza, es un camino errado» (HILDEBRAND, D. VON, *Moralia*, en *Gesammelte Werke*, Band IX, Habel-Kohlhammer, Regensburg-Stuttgart 1980, p. 283). El valor tiene que ser intuido, dado *a priori* a la intuición fenomenológica; de lo contrario, nunca se llegará a él. Todo intento de llegar desde la naturaleza, desde lo fáctico, al mundo del valor sería una falacia naturalista. Nos parece que lo que Von Hildebrand quiere decir sería acertado, pero sólo en el supuesto de que «la naturaleza» fuese en realidad «lo fáctico», supuesto que a nuestro juicio es errado. Con esta observación crítica, de carácter más bien técnico, no pretendemos infravalorar el valor del pensamiento ético de este autor, que en su conjunto nos parece muy positivo.

una ética que reduce el valor moral al placer que esos bienes nos prometen, y que subordina el valor de la persona al egoísmo instintivo de la naturaleza humana del que brotan nuestros intereses por los bienes. Los fenomenólogos, por el contrario, están convencidos de que es posible elaborar una ética «material» que no incurra en los mencionados defectos. Tal convicción descansa sobre un modo diverso de entender el apriorismo.

Para Kant el elemento racional *a priori* es una condición de la experiencia, una categoría simplemente funcional, es decir, una función sintetizadora del entendimiento que permite establecer conexiones universalmente válidas entre los datos sensibles, quedando ella misma fuera de la experiencia (la categoría de causa, por ejemplo, sirve para que la ciencia natural piense y relacione entre sí fenómenos sensibles, pero la causalidad no es en sí misma objeto de un conocimiento filosófico). Si el *a priori* es funcional y sin contenido, todo contenido será, para Kant, sensible y *a posteriori*, lo que equivale a afirmar que toda ética material es empirista. Para Max Scheler, por el contrario, el *a priori* es el *contenido* propio de un tipo particular de experiencia: la *experiencia fenomenológica*, entendida como intuición de esencias. Mientras que para Kant las leyes de los objetos de la experiencia y del querer se rigen por las leyes trascendentales de los actos de experimentar y de querer y, por tanto, los objetos dependen de la estructura de estos actos, para Scheler las conexiones entre actos y objetos son *recíprocas*: a un tipo de objetos corresponde un tipo de actos y a un tipo de actos corresponde un tipo de objetos. No hay primacía del acto sobre el objeto ni del objeto sobre el acto. Los valores son el contenido significativo de un tipo especial de actos.

El *a priori* ético de Scheler es pues «material», es un contenido significativo, un *eidos* o esencia ideal. Está constituido, en el campo de la Ética, por los valores, que son auténticas cualidades objetivas, alcanzadas intuitivamente (de manera directa, sin mediación de concepto o de representación alguna) por la intencionalidad de los sentimientos espirituales, especialmente por el amor, y por eso son dados de modo previo e independiente al conocimiento racional de las cosas y de los bienes del mundo (experiencia inductiva). *Los valores constituyen el fundamento apriorístico «material» de la Ética*. Es grande la insistencia de los fenomenólogos en defender la objetividad de los valores, contra el psicologismo, el idealismo y, en general, contra todo subjetivismo. Los objetos de la experiencia emocional tienen una legalidad propia, irreducible tanto a las leyes de la conciencia, sea ésta trascendental o psicológica (kantismo y psicologismo), sea a la experiencia inductiva de las ciencias naturales.

Según Max Scheler, existen *valores objetivos* y *valores morales*. Aquéllos se nos dan como ocupando un puesto más alto o más bajo en una escala jerárquica. Los valores objetivos son, yendo de los más bajos a los más altos, los valores sensibles (lo agradable y lo desagradable), los valores de la percepción afectiva-vital (valores vitales), los valores espirituales (estéticos, jurídicos, filosóficos) y los valores religiosos (lo santo). Los valores morales, por el contrario, no tienen un contenido objetivo propio, por lo que quedan fuera de la escala anterior. El valor de lo bueno se nos da en la experiencia cuando la persona se orienta hacia el valor objetivo que se nos da como más alto, mientras que lo malo está en preferir un valor objetivo más bajo a uno más alto. Es bueno, por ejemplo, anteponer lo espiritual a

lo vital; es malo anteponer lo agradable a lo espiritual. El valor moral no puede ser, según Scheler, *fin* del obrar, sino que surge como a las espaldas de la acción. La razón es ésta: el valor moral no tiene una materia propia, sino que surge en la experiencia emocional con ocasión de la realización de valores objetivos. Si pretendiéramos directamente la realización de lo moral, no nos interesarían verdaderamente los valores objetivos por sí mismos, sino aparecer como buenos ante nosotros mismos, con lo cual incurriríamos en el fariseísmo. Von Hildebrand distingue entre valores ónticos, valores cualitativos (a los que pertenecen los valores morales), valores técnicos y el valor integral de la persona⁶⁶. Nos parece que, en este autor, la justificación epistemológica de la Ética, descansa enteramente sobre la conciencia moral, que aprehende los valores y distingue entre lo moralmente importante y lo que no lo es. La moralidad es entendida principalmente como respuesta al valor. Para H. Reiner resulta esencial la distinción entre lo que es objetivamente importante y lo que sólo reviste una importancia subjetiva⁶⁷.

Según el enfoque fenomenológico, la Ética, como saber fundamentado en la experiencia de los valores, es un saber dotado de base «experiencial» (fundamentado en los contenidos de la experiencia fenomenológica), pero no es una ciencia, ni menos aún una ciencia empírica. Tampoco es un saber sobre el ser, porque la fenomenología entiende por ser lo fáctico-existencial, el conjunto de los hechos más o menos contingentes de que se ocupan las ciencias naturales, mientras que la ética filosófica sería un saber de esencias, verdaderamente *a priori* respecto a toda experiencia no fenomenológica (la amistad se me da fenomenológicamente como un valor positivo, aunque en mi experiencia del mundo no hubiese conocido aún un solo amigo que no sea traidor). La intención de Scheler es reivindicar la originalidad del valor y su indeducibilidad a partir del ser, con lo que quiere oponerse tanto al racionalismo como al positivismo. Por otra parte, a través del concepto de *intencionalidad*, la fenomenología subraya tanto la independencia del objeto respecto de la actividad psicológica o trascendental del sujeto, como el hecho de que el acto espiritual está esencialmente correlacionado a un contenido significativo. Con el propósito de captar el contenido eidético esencial de la experiencia, *se pone entre paréntesis* (epojé) *la dimensión actual (existencial) tanto del sujeto como del objeto. Es decir, las condiciones metodológicas que se ponen para aislar la esencia en toda su pureza eidética hacen que se pierda el acto del objeto (el acto de ser) y el del sujeto (lo que en el conocer y en el querer es acto en el sentido más rigurosamente filosófico del término). El ser como acto queda fuera de la perspectiva del análisis fenomenológico, y se originan una serie de problemas de fundamentación muy semejantes a los que hemos visto al hablar de la filosofía trascendental (ausencia de un contexto metafísico propiamente dicho).*

H. Reiner considera que el método fenomenológico, en cuanto examina los contenidos de la experiencia atendiendo a su estructura interna *a priori*, puede en principio presentar exigencias esenciales con valor normativo⁶⁸. Añadimos, sin embargo, que la ausencia de una fundamentación última de carácter metafísico

66. Cfr., *Ibíd.*, p. 58.

67. Cfr. REINER, H., *Ética. Teoria e storia*, cit., pp. 142 ss., 246 ss.

68. Cfr. *Ibíd.*, p. 28.

hace que toda la construcción sea bastante endeble. Por otra parte, la fenomenología no proporciona un criterio decisivo para discernir lo verdaderamente bueno de lo aparentemente bueno; y es innegable que la experiencia moral personal puede ser víctima de las apariencias. En el caso concreto de Max Scheler, por los límites inherentes a la fenomenología y por los derivados de sus premisas emocionalistas, los valores morales están siempre en un plano más intencional que real, y el ideal moral tiene un carácter más teórico que práctico, lo que lesiona notablemente el valor práctico y normativo de la Ética⁶⁹. Aunque la fenomenología reconozca que el valor comporta una exigencia de realización, se pierde la ligazón teleológica existente entre valor y ser: bien como fin, como plenitud de ser, como cumplimiento de las exigencias *esenciales* (no fácticas) de la persona humana. La elaboración de la Ética desde el punto de vista de la primera persona no resulta posible.

Detengámonos un poco para entender el sentido que la separación entre valor y ser tiene en la fenomenología. Scheler, y también Von Hildebrand, captan algo verdadero: el valor no puede reducirse a lo fáctico. Una cosa es lo que «sucede» y otra lo que «debe suceder»: que muchos se comporten de cierto modo no significa que tal comportamiento sea justo; lo que es justo no deja de serlo porque nadie lo cumpla; lo que debe ser no pierde su valor porque de hecho no llegue a ser; una cosa es el hecho y otro el derecho (*quaestio facti* y *quaestio iuris*). Pero en su intento de superar el racionalismo y el positivismo, Scheler establece una separación indebida entre lo esencial y lo actual (existencial), según la cual el acto de ser (¡reducido a simple *factum*!) es indiferente respecto al plano de lo eidético y esencial. En algunas de sus obras, Scheler intentará atenuar ese dualismo, pero el dualismo se repropone desde el momento en que del concepto de ser en general se debe someter a la *epojé* la modalidad de la existencia real, para quedarnos sólo con el *eidos* esencial. Al separar lo puramente eidético y lo puramente óntico (fáctico), se pierde lo onto-lógico, la ligazón real y concreta entre esencia y ser⁷⁰.

En la filosofía del ser, la esencia está fundamentada en el ser, lo que permite el acceso metafísico al Ser Subsistente; en Scheler no está presente esa función fundante del ser, y no queda claro si la esencia se agota en su darse al conocimiento o si postula una fundamentación ontológica superior. La separación entre valor y ser hace difícil la solución del problema del fundamento último: a) o se recurre

69. Cfr. WOJTYLA, K., *Max Scheler...*, cit., principalmente capítulos II y III de la Parte Segunda.

70. Cfr. Principalmente SCHELER, M., *Vom Wesen der Philosophie und der moralischen Bedingung des philosophischen Erkennens*, contenido en *Vom Ewigen im Menschen*, volumen V de las *Gesammelte Werke*, Francke Verlag, Bern 1954. Un problema análogo persiste en concepciones más modernas de la fenomenología, como es la de Ricoeur: «A mi modo de ver, el nivel propiamente fenomenológico de un análisis está determinado por una decisión inicial que constituye el campo fenomenológico como tal, mediante un acto filosófico originario. La reducción, bajo este punto de vista, no es en absoluto una sustracción de realidad, como la metáfora del paréntesis podría hacer pensar, sino un cambio de signo que afecta a toda la realidad, la cual, de cosa en sí absoluta se convierte en sentido relativo y para mí. La reducción pone el punto final al vivir natural y hace aparecer la *Erlebnis*, que no es ya un vivir —ni un revivir—, sino el sentido de la vida. Con la reducción, hace su aparición el reino del sentido, que se despliega como un «aparecer ante», cuyo sentido remite sólo a otro sentido y a la conciencia gracias a la cual existe el sentido» (RICOEUR, P., *La semantica dell'azione*, cit., p. 45; traducción nuestra).

al platonismo (lo que no nos parece verdad en Scheler, aunque no faltan interpretaciones en ese sentido); b) o la correspondencia entre lo eidético y la verdad de las cosas (ente en cuanto conocido-ente real) ha de justificarse mediante una nueva edición de la *armonía preestablecida* entre espíritu y mundo de Leibniz (esto parece verdad en Von Hildebrand), ya que no se admite un contacto directo entre ambos ámbitos a través de una experiencia sensible capaz de elevarse al plano racional mediante la abstracción y la inducción filosófica; o c) se admite que en un contexto fenomenológico no es posible indagar sobre las esencias más allá del hecho de su presencia y de sus relaciones mutuas, y el problema queda entonces por resolver.

En síntesis, el proyecto de fundamentación fenomenológica de la Ética responde a numerosas instancias positivas. Pero nos parece que tales exigencias pueden ser salvadas, en el marco de la filosofía del ser, sin incurrir en los defectos señalados; basta con liberarse de los condicionamientos históricos que vician las nociones de ser, naturaleza y razón. Si se admite que las nociones «*a priori*» son el término de una abstracción o reflexión filosófica que opera, sí, sobre la experiencia, pero de un modo esencialmente diverso al modo de operar de las ciencias positivas, y si se admite, en segundo lugar, que el ser que se convierte con el bien no es la simple existencia o facticidad de lo que acaece, sino el ser como acto o perfección antropológica, en el que se encierra una exigencia de «deber ser», la finalidad, y que existe, por tanto, una finalidad metafísica interna en la naturaleza humana, que la razón práctica puede distinguir (y elaborar normativamente) de los impulsos registrables en un individuo concreto, los problemas que preocupaban a la fenomenología pueden resolverse en el ámbito de una antropología unitaria, de una teoría unitaria del bien y del saber que evite el dualismo que se encierra en el apriorismo.

PARTE II

EL BIEN HUMANO

Si la Ética tiene la misión de dirigir la conducta hacia el fin último o bien supremo de la persona humana, la adopción de un proyecto de vida concreto es la tarea central de la existencia moral que la reflexión filosófica puede y debe iluminar. Sin embargo, sólo una de las cinco figuras de Ética mencionadas en el capítulo II comparte la tesis que acabamos de recordar; las otras cuatro ponen en duda o niegan decididamente que se pueda o se deba proponer una concepción sustancial y normativa del bien humano, con lo que la misión de la Filosofía Moral queda limitada a formular y fundamentar las normas de justicia necesarias para la convivencia.

Este hecho complica inevitablemente nuestro estudio del bien humano, al que dedicaremos dos capítulos. El capítulo III considerará, en primer lugar, cómo surge y cómo se plantea la pregunta acerca del bien global de la persona humana y por qué esa pregunta es ineludible para la Ética; en segundo lugar, examinará las razones por las que las otras figuras de Ética estiman que ocuparse del bien humano es imposible, inútil o nocivo. La valoración de las razones a favor y en contra nos permitirá matizar nuestro planteamiento, con objeto de afrontar desde una perspectiva adecuada, en el capítulo IV, el estudio del contenido del bien humano.

Capítulo III

El papel de la concepción global del bien humano en la Ética

I. LA PREGUNTA ÉTICA POR EL BIEN HUMANO

La tesis que deseamos ilustrar en este primer apartado es que *la persona humana pone en juego una concepción del bien humano precisamente en cuanto ella es sujeto moral* o, lo que es lo mismo, en cuanto que es agente racional, por lo que, independientemente de la concepción filosófica general que se considere más adecuada, no es posible alcanzar una comprensión cabal del obrar deliberado y libre desde una perspectiva diversa.

1. *La acción deliberada presupone la adopción de un fin último o de un «proyecto de vida»: obrar moral e identidad personal*

La explicación más inmediata de que la Ética haya concentrado su interés en el fin último o bien supremo de la vida humana, ya desde sus inicios en la Grecia clásica, reside en la teoría de la acción, la cual permite constatar que *el obrar humano deliberado mira siempre a un fin último o bien supremo*. Éste es el primer punto en el nos vamos a detener¹.

1. Sobre la materia tratada en este apartado, además de las fuentes clásicas, se puede consultar: ABBÀ, G., *Felicidad, vida buena y virtud*, cit.; ANNAS, J., *The Morality of Happiness*, cit.; BUCKLEY, J., *Man's Last End*, Herder, St. Louis 1949; BIEN, G. (ed.), *Die Frage nach dem Glück*, Stuttgart-Bad Canstatt 1978; DÍAZ, C., *Eudaimonia: la felicidad como utopía necesaria*, Encuentro, Madrid 1987; FREIRE, J.B., *Un veneno que cura: diálogo sobre el dolor y la felicidad*, EUNSA, Pamplona 1995; GONZÁLEZ DE LA FUENTE, A., *Acción y contemplación según Platón: Jalones para una filosofía de la vida activa y un connubio entre teoría y práctica*, CSIC, Madrid 1965; JACOBS, J., *Virtue and Self-Knowledge*, Englewood Cliffs (New Jersey), Prentice Hall 1989; MARÍAS, J., *La felicidad humana*, Alianza, Madrid 1994³; MAYRING, PH., *Psychologie des Glücks*, Kohlhammer, Stuttgart-Berlin-Köln

Ya nos hemos referido a las frases iniciales de la *Ética a Nicómaco*, que muestran que el deseo y la acción tienen como término correlativo el bien o fin: no hay deseo ni tendencia sin un fin o un bien (verdadero o aparente); si hay deseo, debe haber un fin al que el deseo apunta. La misma correlación existe en la afectividad y en el plano de la acción libre. La alegría y la tristeza tienen un contenido, y la acción voluntaria o acción libre contiene un bien: no hay acciones deliberadas «vacías». Tendencias, sentimientos y acciones están sometidos a la ley de la intencionalidad: unos y otros son fenómenos intencionales, aunque cada uno lo sea a su modo.

Cuando en esta perspectiva se habla de fin último o de bien supremo, se está sosteniendo la tesis de que la estructura intencional o «finalista» de la conducta humana es en último término unitaria y globalizante. Lo que significa, desde el punto de vista de los bienes o fines, que el universo de los objetos del querer se articula en una totalidad u horizonte desiderativo que de algún modo los contiene a todos. Viendo la misma cuestión desde el punto de vista del sujeto, hablar de fin último significa que el sistema tendencial y operativo humano es en último término unitario, por más que contenga impulsos que parecen oponerse entre sí, y que el conjunto de sus acciones forman una vida, una totalidad unitaria en sentido biográfico, en la que es posible avanzar y retroceder, cambiar de rumbo, volver a empezar, dando lugar a diversas etapas que, sin embargo, siguen constituyendo *la vida* de tal o cual persona. *Fin último o bien perfecto significa objeto último del deseo, fin o bien global en el que los deseos quedan satisfechos, que no deja nada importante fuera de sí y que no es referible a ningún fin ulterior o, lo que es igual, es querido por sí mismo y no en orden a otra cosa.*

¿Qué nos autoriza a pensar que el obrar deliberado presupone un fin o bien como el que acabamos de describir? La respuesta más a mano se apoya en la observación de que las acciones humanas se estructuran según secuencias más o menos unitarias en las que unas acciones —y los bienes a que ellas miran— se ordenan a otras. La reflexión racional advierte también que en la serie de acciones y de bienes ordenados unos a otros no se puede proceder al infinito, porque esto equivaldría a admitir que puede existir una aspiración sin objeto. Debe existir alguna operación o algún bien querido por sí mismo, que sería el fin último o bien perfecto². Dicho con otras palabras, podemos considerar el vivir como una grande y continua acción, que habrá de ser comprendida a la luz del bien al que apunta o que está en ella contenido.

1991; MILLÁN PUELLES, A., *La libre afirmación de nuestro ser...*, cit., pp. 241-274; PINCOFFS, E., *Quandary Ethics*, «Mind» 80 (1971) 552-571; RICHARDSON, H.S., *Practical Reasoning about Final Ends*, Cambridge University Press, Cambridge 1994; RHONHEIMER, M., *La perspectiva de la moral...*, cit., cap. II; ROJAS, E., *Una teoría de la felicidad*, Dossat, Madrid 1989¹⁰; SIMPSON, P., *Goodness and Nature. A Defense of Ethical Naturalism*, Martinus Nijhoff, Dordrecht-Boston-Lancaster 1987; SPAEMANN, R., *Felicidad y benevolencia*, cit.

2. Cfr. *ÉN*, I, 2, 1094 a 18-22.

A este razonamiento, ya propuesto por Aristóteles, se puede dirigir una importante objeción. La experiencia parece sugerir que los hombres no obramos mirando a un único fin último o bien supremo, sino que existen en nuestra vida diversos ámbitos o sectores, cada uno de los cuales parece tener su propio fin. Así, por ejemplo, todas las actividades realizadas por un ingeniero de lunes a viernes en la central eléctrica cuya manutención dirige, tienen como finalidad vigilar el funcionamiento de todos los sistemas de la central para que no se interrumpa el suministro de energía eléctrica a la ciudad vecina. Sin embargo, las actividades deportivas realizadas por nuestro ingeniero los sábados por la mañana tienen como finalidad el descanso y el mantenimiento de un buen estado de salud. El ingeniero de nuestro ejemplo realiza también, durante el fin de semana, otras actividades, de las cuales algunas responden al deseo de conceder a su mujer y a sus hijos la atención que merecen, mientras que otras responden claramente a una finalidad religiosa. ¿No quedaría bien explicada su conducta afirmando que cada sector de la vida —el trabajo, el descanso, la salud, la atención a la propia familia, la religión, etc.— tiene un fin propio independiente del de los otros sectores, y que, por lo tanto, existen diversos fines últimos y no uno solo? O, en otros términos, ¿no parecen demostrar estas observaciones que, al realizar nuestras diversas actividades, no consideramos nunca la vida como una gran acción unitaria, sino que, por el contrario, actuamos en vista del fin específico de la actividad que en cada momento nos ocupa?

La respuesta a estas preguntas es negativa. *Si los fines de cada actividad fuesen fines verdaderamente últimos, serían fines no articulados ni articulables en una totalidad que los engloba, por lo que habría que admitir que son fines inconmensurables. Pero la experiencia enseña que sólo conmensurándolos, es decir, poniéndolos en mútua relación en el seno de un todo más amplio, podemos tomar las decisiones oportunas cuando se produce un conflicto entre ellos.* Supongamos, por ejemplo, que un cambio en la organización del trabajo en la central eléctrica pone a nuestro ingeniero en la siguiente alternativa: o aceptar un nuevo horario que prevé trabajar también los sábados y algunos domingos por turno, pero con la ventaja de ascender de categoría profesional y de obtener un consistente aumento de la retribución; o mantener el horario de trabajo anterior, con lo que se cierra toda posibilidad de ascensos y de aumentos retributivos. Aceptar el nuevo horario de trabajo le exigiría suprimir o disminuir lo que antes hacía para descansar, atender a su familia y cumplir sus deberes religiosos. Mantener estas últimas actividades como hasta ahora implicaría, en cambio, renunciar a notables mejoras profesionales y económicas, con todo lo que esto trae consigo. La situación le obliga a elegir entre las diversas actividades y sus respectivos fines: hay que limitar algunos para mantener otros, o viceversa. Ante estos conflictos, nuestro ingeniero razona, y trata de comprender lo que la posición económica, la carrera profesional, la atención debida a la propia familia, el descanso, la religión, o la disminución de estos bienes aporta o quita a la vida lograda, a la plenitud que busca o, más sencillamente, a la felicidad propia y a la

de los seres queridos. Sin entrar aún en juicios de valor, es innegable que la decisión que tome nuestro ingeniero presupone una idea —acertada o desacertada que sea— acerca del bien global de su vida, bien al que refiere y en razón del cual establece prioridades entre los demás fines.

El razonamiento que acabamos de exponer no nos dice cuál es el fin último del hombre, ni tampoco significa que la idea que cada uno tiene acerca de su bien global no pueda cambiar a lo largo de la vida. Lo que sí nos dice es que muchas de las decisiones que tomamos o, más concretamente, que las decisiones con que establecemos una jerarquía entre nuestras diversas actividades y sus respectivos fines, sólo pueden ser tomadas razonablemente sobre la base de la idea que en ese momento de la vida tenemos acerca de nuestro bien global, acerca del tipo de vida que deseamos, que la Ética llama fin último. Es posible conmensurar los fines de las diversas actividades, estableciendo determinadas prioridades entre ellos, sólo sobre la base de un fin único y de orden superior. Desde el punto de vista de la teoría de la acción, *la unicidad del fin es inseparable de su carácter de último, y el único fin último es la condición de posibilidad del orden o de las prioridades que cada uno establece para la propia vida*³.

El mismo ejemplo utilizado muestra en qué sentido se afirma que el fin último es único. Ser único no significa necesariamente ser exclusivo de los demás fines. En realidad, también se puede considerar el fin último como un bien inclusivo, esto es, como un bien que actúa como principio o criterio ordenador de muchos otros bienes, articulándolos en un proyecto o plan de vida que parece el mejor y el más deseable. Por eso, *los estudiosos de Ética hablan con frecuencia de «vida buena», o de «vida lograda», para referirse al fin último*. Es decir, el fin último no es una cosa, un estado o un sentimiento de satisfacción. Es más bien un tipo o un género de vida. Quien sacrifica su salud, su familia o sus convicciones religiosas sobre el altar de la carrera profesional lleva un género de vida diverso de quien, no aceptando ese sacrificio, se organiza para cultivar simultáneamente las diversas dimensiones existenciales que considera importantes, aunque ello implique aceptar criterios de orden que, considerando aisladamente cada una de esas dimensiones, podrían ser interpretados como límites.

Esta última observación nos permite precisar qué se quiere decir exactamente cuando se afirma que el fin último hace conmensurables las finalidades no últimas. Conmensurar los fines no últimos significa ponerlos en relación mútua, articularlos en una totalidad armónica y deseable, concediendo a cada uno de ellos el puesto y la importancia que en esa totalidad les corresponde. Conmensurarlos no significa disponer de ellos arbitraria o instrumentalmente. En términos más técnicos, el hecho de que el fin último sea uno solo no significa

3. Este punto es bien expuesto por ANNAS, J., *The Morality of Happiness*, cit., especialmente caps. I y XV.

que los demás fines queden reducidos a medios, disponibles, por consiguiente, para un tratamiento puramente instrumental. *Los fines no últimos y el fin último no se relacionan entre sí como los medios y el fin. Su relación mutua se asemeja más bien a la que existe entre las partes y el todo.* Las diversas actividades y dimensiones existenciales de la vida humana son partes de la vida buena, y aquellas, para ser efectivamente tales, deben ocupar el puesto que en la vida buena les corresponde. La vida por ellas integrada deja de ser buena cuando esas actividades y fines se buscan o se realizan desordenadamente, es decir, con intensidad, extensión, modalidad, etc. diversa de la exigida por la vida buena⁴.

Cuanto acabamos de decir corresponde a la estrecha e ineludible relación entre identidad personal y bien, puesta de manifiesto de modo brillante por Ch. Taylor. Nuestros juicios y decisiones morales presuponen en último análisis un cuadro de referencia, del que no es posible prescindir, porque ese cuadro no es otra cosa que nuestra propia identidad personal. A la pregunta por mi identidad o por la identidad de la persona que cruza la calle, no se puede dar respuesta cumplida indicando el nombre y apellidos, la ciudad natal o la profesión. Saber quién es una persona es saber lo que para ella es importante, conocer las distinciones cualitativas o «valoraciones fuertes» que inspiran sus juicios y decisiones, sus sentimientos de alabanza y de desaprobación, y que explican el significado que atribuye a sus actividades y a su vida. Lo que una persona hace o no hace es últimamente comprensible sólo si sabemos lo que esa persona quiere ser, es decir, si sabemos lo que ama⁵.

2. *El fin último y el «punto de vista moral»*

Visto que la consideración de la vida como un todo es presupuesta por los actos con los que establecemos una jerarquía entre las más importantes dimensiones de nuestra existencia, y también por las elecciones que, aun poseyendo en sí mismas un alcance menor, encuentran en aquella jerarquía su necesario encuadramiento, conviene precisar algo más qué es esa consideración y qué relación existe entre ella, el concepto de fin último y el punto de vista moral.

4. No está de más advertir, ya desde ahora, que la idea de conmensuración de fines es susceptible de una interpretación utilitarista, interpretación que aquí no aceptamos, y que consiste en pensar que la felicidad, entendida como bienestar, es una especie de unidad de medida a la que todos los bienes se reducen — algo así como lo que es el dinero con relación a todo lo que se compra y se vende —, y que permite ponerles un precio, intercambiarlos, sacrificar unos a otros, etc., con el resultado de que ningún comportamiento o proyecto operativo puede quedar excluido por principio; todo depende de la «cantidad» de felicidad que con él se consiga. Una discusión interesante sobre este problema se encuentra en RICHARDSON, H.S., *Practical Reasoning about Final Ends*, cit. Este autor ofrece explicaciones útiles, aunque no completas, acerca de los modos de entender la conmensuración de fines en sentido no utilitarista.

5. Cfr. TAYLOR, CH., *Fuentes del yo. La construcción de la identidad moderna*, cit., cap. II.

1) *La consideración de la totalidad de la vida se puede entender primeramente con relación a su duración o extensión temporal.* La previsión razonable del curso futuro de la vida, que ciertamente nunca está por completo en nuestras manos, es ya una forma de trascender reflexivamente las circunstancias del momento. *Pero la consideración de la totalidad de la vida requiere sobre todo adoptar un punto de vista globalizante en cuanto a los contenidos que es capaz de focalizar, es decir, requiere el esfuerzo por no dejar nada o casi nada fuera de nuestra reflexión: se trata, pues, de abarcar la totalidad de nuestras tendencias y deseos, y de las actividades y fines a ellos ligados.* Las finalidades no últimas dejan algunos bienes reales o posibles fuera de sí, desde los cuales esas finalidades pueden ser relativizadas, antes o después de obtenerlas. La meta de llegar a ser un médico famoso, por ejemplo, contiene muchos bienes: ciencia, prestigio social, posibilidad de llegar a ser un benefactor de la humanidad por la propia aportación a la lucha contra una o varias enfermedades, desahogo económico o incluso riqueza, oportunidad de viajar, etc., pero no contiene todos los bienes. Puede suceder por eso que, una vez alcanzada esa meta después de un largo y duro trabajo que ha minado la salud, el interesado dude seriamente de que haya valido la pena haberse propuesto y haber alcanzado ese objetivo. En su momento pensó que ese objetivo profesional era la realización de todos sus anhelos, algo así como el bien supremo; ahora se da cuenta de que se equivocó. El error está en haber querido conseguir a toda costa, absolutizándolo, un bien que no es completo ni autosuficiente, por lo que no es razonable —es decir, no es bueno— proponérselo como objeto último del deseo, como fin último. *El fin verdaderamente último es completo y autosuficiente, no deja nada fuera de sí.* Como escribe Spaemann, la vida lograda «no tiene «costes externos» de ningún tipo. Por eso, no tiene sentido decir que se ha realizado plenamente, pero que ese logro no ha valido la pena»⁶.

2) La noción de fin último está estrechamente ligada a la consideración de la propia vida como un todo, y sólo a esta consideración. En la literatura filosófica es frecuente encontrar el concepto de fin último en el contexto de discusiones sobre la felicidad y el eudemonismo, sobre la existencia de un orden prefijado de fines naturales que vendría a ser como el presupuesto (extra-ético) de la reflexión ética, otras veces se lo encuentra en el marco de debates cosmológicos o metafísicos sobre la finalidad. Sin desmentir lo que sobre estas cuestiones hemos dicho y sin prejuzgar lo que hemos de decir más adelante, conviene precisar ahora que, en sentido riguroso, *la única condición necesariamente requerida por el concepto de fin último es la disponibilidad y la capacidad de considerar implícita o explícitamente la propia vida como un todo.* Es más, se puede afirmar que considerar la vida como un todo y tematizar el fin último es una y la misma cosa. Sólo visualizando intelectivamente el fin último es posible considerar la propia vida como un todo.

6. SPAEMANN, R., *Felicidad y benevolencia*, cit., p. 56.

3) Conviene advertir, por último, que *la consideración de la propia vida en su totalidad no es más que lo que en el capítulo I llamábamos el punto de vista propio de la moral*⁷. La perspectiva de totalidad distingue la razón moral de la razón técnica o instrumental. Mientras se delibera acerca de la obtención de una finalidad restringida, y de la satisfacción del particular deseo o tendencia que a ese fin sectorial mira, la razón actúa formalmente de modo técnico o instrumental, lo que no quiere decir en modo alguno que lo que se decida no tenga un significado moral. De una deliberación semejante nunca saldrá un propósito que perfeccione al hombre en cuanto tal, mejorando o cambiando sus deseos. Se adopta el punto de vista moral, en cambio, cuando los fines restringidos y, por consiguiente, los deseos, intenciones y actividades que a ellos miran, son referidos a lo que para cada uno es el fin global, desde el cual se enjuician aquéllos (poniéndolos en relación con las demás tendencias y sus fines, sin excluir de tal valoración los modos concretos por los que aquí y ahora los fines restringidos pueden obtenerse). Al elevar la mirada por encima de los fines particulares que la persona puede proponerse, extender, limitar o rechazar, se está considerando la vida como un todo, con lo que se crea el espacio moral en el que los fines particulares pueden ser valorados y reordenados.

3. *Insuficiencia del recurso a la norma o al deber:
el gobierno de la acción presupone el gobierno de la vida*

Cabría objetar a lo que hemos dicho hasta ahora que es más sencillo explicar la vida moral recurriendo a las normas o deberes morales de carácter absoluto. Concedemos que si todo el problema moral consistiese en «no robar», sería más sencillo partir del valor absoluto del mandamiento «no robarás». Pero la vida moral no se reduce a «no robar», ni tampoco al conjunto de acciones, más grande, pero siempre limitado, que pueden regularse mediante un código de normas universales. Lo que interesa encontrar no es el punto de vista más sencillo, sino el más fundamental, el más positivo, y el más abarcante. Si se adoptase como punto de partida la ley o el deber de hacer u omitir determinadas acciones, no precedido por la indicación de un objetivo global positivo y deseable, la Ética se configuraría como un conjunto de límites y prohibiciones al servicio de un objetivo que, por muy noble que fuese, sería siempre parcial, limitado y limitativo, gravado por «costes externos», acerca del cual siempre cabría preguntarse si vale la pena respetarlo. Surgiría la extraña pregunta que bloquea a muchas orientaciones actuales de la ética normativa: ¿por qué ser moral?, ¿por qué comportarme moralmente? Ya Kant se vio obligado a reconocer que su perspectiva normativista no podía dar una respuesta a la pregunta acerca de la posibilidad de la razón práctica, lo que equivale a reconocer su incapacidad de explicar por qué

7. Cfr. capítulo I, subapartado II, 2.

la razón tiene y debe tener el poder normativo sobre la conducta que Kant considera un *factum rationis* innegable⁸.

La insuficiencia del punto de vista que toma la norma o el deber como realidad primera y esencial del fenómeno moral es, por tanto, doble. Es insuficiente, en primer lugar, porque es demasiado restringido: alcanza a algunas acciones, pero no a la vida moral en su conjunto. Es insuficiente, además, porque es un punto de vista negativo o limitativo que, como tal, carece de verdadera motivación. Si la norma es lo primero, entonces no puede ser otra cosa que un límite que debe admitirse en la satisfacción de nuestras tendencias. No existe inconveniente en admitir un límite; el inconveniente surge cuando el límite se convierte en una instancia primera, única y absoluta. La satisfacción de nuestras tendencias y la realización de nuestras finalidades están sujetas a límites sólo en el sentido de que deben ser ordenadas, encauzadas y dirigidas en vista de su mejor realización global, en la que consiste el bien humano, y entonces la realización del bien humano, y no la limitación de las tendencias por él exigida, es la instancia primera. Todo ello puede decirse más brevemente: *tanto desde el punto de vista de la amplitud, como desde el de la motivación y fundamentación, el gobierno de la acción presupone, se hace comprensible y se justifica en el contexto del gobierno de la vida.*

Se llega a la misma conclusión atendiendo a la dinámica de la libertad. Con la libertad el hombre tiene la capacidad de disponer de sí mismo en sentido global. La persona puede disponer de casi todas sus facultades, así como de la actuación concreta de todas sus tendencias y de los fines a que ellas apuntan. No es difícil comprender que en el ejercicio de esta capacidad deban observarse ciertos límites concretos, pero lo que el gobierno de sí mismo y de las propias potencialidades requiere es conocer su «para-qué» global. Sin la indicación de este «para-qué», las reglas y normas, aun cuando fuesen en sí mismas comprensibles, parecerían ajenas al crecimiento y expansión de la libertad que pretenden regular, dando lugar a la contraposición entre libertad y ley a la que tan acostumbrados nos tiene la ética normativista actual. La indicación del «para-qué» de la vida y de la libertad es necesaria para que el conjunto de las normas éticas resulte inteligible. Con palabras de MacIntyre, la Ética se apoya sobre un esquema triple, en el cual «la naturaleza humana-tal-como-es (naturaleza humana en su estado ineducado) es inicialmente discrepante y discordante con respecto a los preceptos de la ética, y necesita ser transformada por la instrucción de la razón práctica y de la experiencia en la-naturaleza-humana-tal-como-podría-ser-si-realizara-su-telos»⁹. Cada uno de los tres elementos del esquema: estado inicial, preceptos de la razón práctica (normas) y *telos* (fin) ha de ser referido a los otros dos para que su situación y su función sean inteligibles. De todo lo ante-

8. Cfr. KANT, I., *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, cit., pp. 153-154.

9. MACINTYRE, A., *Tras la virtud*, cit., p. 76.

rior se desprende que la Ética debe ocuparse del gobierno de la vida, y no sólo del gobierno de la acción. Es más, la tarea de dar una forma concreta y coherente al fin último de nuestra vida es el problema más importante de la Ética¹⁰.

4. *Fin último y felicidad*

Hemos de ver ahora cómo se introduce, en la perspectiva ética que estamos desarrollando, el concepto de felicidad, sobre el que frecuentemente se concentran las discusiones éticas, a nuestro juicio de un modo no plenamente justificado¹¹. Consideremos un significativo texto de Aristóteles: «Puesto que todo conocimiento y toda elección tienden a algún bien, digamos cuál es aquél a que la política aspira y cuál es el supremo entre todos los bienes que pueden realizarse. Casi todo el mundo está de acuerdo en cuanto a su nombre, pues tanto la multitud como los refinados dicen que es la felicidad, y admiten que vivir bien y obrar bien es lo mismo que ser feliz. Pero acerca de qué es la felicidad, dudan y no lo explican del mismo modo el vulgo y los sabios. Pues unos creen que es alguna de las cosas visibles y manifiestas, como el placer o la riqueza o los honores; otros, otra cosa»¹².

Aristóteles menciona en primer lugar la perspectiva filosófica desde la que desarrolla su investigación («puesto que todo conocimiento y toda elección tienden a algún bien...»), punto de vista ligado a la teoría de la acción y firmemente establecido con anterioridad. Cuando se pregunta qué o cuál es el bien supremo al que esa perspectiva llega, aparece necesariamente en el escenario el concepto popular, prefilosófico, de felicidad (*eudaimonía*), presente en todo hombre como término de una aspiración natural, pero extremadamente vago: todos piensan en ella cuando se habla del bien supremo (y no podrían no pensar en ella, puesto que es el único bien que todos deseamos en sí mismo y no en vista de otra cosa), pero existe el más completo desacuerdo acerca de su contenido real.

El estado de la cuestión es, pues, el siguiente: por una parte, una perspectiva bien definida nos conduce a la noción filosófica de fin último; y, por otra, esta perspectiva se encuentra, y no podía no encontrarse, con la aspiración natural a la felicidad. El encuentro entre la noción de fin último y la aspiración natural a la felicidad es, a la vez, extremadamente importante y extremadamente problemático para la Ética. Veamos por qué.

10. Cfr. BRENTANO, F., *El origen del conocimiento moral*, cit., pp. 25-26.

11. Al considerar que el concepto de fin último es filosóficamente más fundamental que el de felicidad (*eudaimonía*), aceptamos la opinión sostenida por J. Annas en el libro, antes citado, *The Morality of Happiness*. Si no hemos entendido mal, J.M. Cooper sostiene lo contrario en *Reason and Human Good in Aristotle*, Harvard University Press, Cambridge (Massachusetts) 1975.

12. *ÉN*, I, 4, 1095 a 14-23.

La aspiración a la felicidad es la expresión psicológica y fenomenológica de la estructura finalista natural del obrar humano, cuya elaboración filosófica nos ha conducido a la noción de fin último. La felicidad es el modo en que nos aparece el término último que corresponde por naturaleza, y no en virtud de una decisión libre, a la intencionalidad básica y fundamental del aspirar racional. Es el horizonte natural de la voluntad, al que queda necesariamente referido todo lo que queremos y decidimos. Al desear algo, al dar un determinado rumbo a nuestra vida, estamos necesariamente proyectando y dando un contenido concreto a nuestra felicidad. La elegimos en todo lo que concretamente elegimos (nunca elegiríamos algo porque destruye o hace imposible la vida feliz), con relación a ella se hacen conmensurables los otros bienes, pero ella no puede ser elegida en vista de un bien ulterior. Se puede decir entonces que «hay una posibilidad —una sola posibilidad— frente a la que no somos libres, una posibilidad a la que tendemos necesariamente porque, en cuanto posibilidad, está ya siempre incorporada, siempre apropiada. Esta posibilidad que «la voluntad quiere por necesidad, con necesidad de inclinación natural», es la felicidad. Podemos poner la felicidad en esto o en aquello, pero ella misma en cuanto tal (*“beatitudo in communi”*) está siempre puesta en nosotros»¹³. La aspiración natural a la felicidad es, por tanto, el dato antropológico que sostiene la perspectiva filosófica que estamos desarrollando. De la aspiración a la felicidad no es posible prescindir, porque propiamente no está dentro del ámbito de lo elegible.

Pero en el plano de la elaboración filosófica del dato antropológico, la noción de felicidad es problemática y desde luego no ocupa el primer lugar. Filosóficamente se llega primero a un concepto de fin último o bien perfecto, con unas características formales claras (único, autosuficiente, completo, deseado por sí mismo y nunca en vista de otra cosa), se pasa después a la pregunta por su contenido concreto, y entonces sale al paso la noción común de felicidad como una primera respuesta vaga y oscilante. Esa noción es vaga —ya lo dijimos— porque cada uno la concibe a su manera. Y es oscilante porque, por una parte, nos sale al encuentro inevitablemente en el ámbito de la investigación filosófica sobre el bien perfecto del hombre y sobre la actividad o tipo de vida que lo posee; mientras que, por otra parte, aparece ligada intuitivamente al placer y a la ausencia de dolor. La conexión intuitiva entre la felicidad y el placer debe ser manejada con mucho cuidado por la reflexión filosófica, porque no puede ser ni completamente aceptada ni completamente rechazada. Se puede admitir que las nociones de felicidad elaboradas por los filósofos sean algo antiintuitivas, pero no que lo sean enteramente y bajo todo punto de vista. De aquí surgen una bue-

13. LÓPEZ ARANGUREN, J.L., *Ética*, cit., p. 205. La cita interna es de Sto. Tomás de Aquino, *De veritate*, q. 22, a. 5. De modo análogo se expresa Spaemann: «Frente a los fines particulares, el fin propio del hombre no está simplemente «puesto» ni es «inventado», sino que se halla de antemano en nosotros como aquella suprema aspiración constitutiva de nuestra existencia llamada *eudaimonia*» (SPAEMANN, R., *Felicidad y benevolencia*, cit., p. 39).

na parte de los problemas y debates filosóficos acerca del eudemonismo, sobre todo los que se refieren al tipo de relación que se puede establecer entre la virtud y otros bienes (salud, amistad, posición económica, etc.) que también parecen ser parte de la felicidad.

Nos parece forzoso considerar, en definitiva, que la investigación filosófica sobre el fin último o bien global del hombre deberá afrontar el problema de la felicidad humana. Pero *la felicidad no es la respuesta final, sino más bien el inicio de una reflexión encaminada a determinar filosóficamente cuál es o en qué consiste la verdadera felicidad*. Por eso, la felicidad no es un concepto perfectamente elaborado antes de iniciarse la reflexión ética (la felicidad no es una realidad extra-ética), que debiera ser fundamento y norma externa de tal reflexión. Inicialmente es el término vago e indefinido de una aspiración natural, al que el desarrollo de la Ética irá dando un significado cada vez más preciso. Y ello nos lleva al problema de saber si la Filosofía Moral puede cumplir esta tarea.

5. *Fin último, felicidad y racionalidad*

Si una persona tiene hambre, pasa directamente a la acción de comer. Si tiene frío, se pone ropa de abrigo; si tiene calor, busca un lugar resguardado del sol. Si, en cambio, está globalmente descontenta de la vida que lleva, la única acción disponible para tratar de poner remedio a la situación es pensar, razonar, preguntarse qué es lo que en el fondo quiere y no está consiguiendo hasta ahora. Pensar, razonar, plantearse preguntas son modos de búsqueda racional, y la búsqueda racional es siempre búsqueda de la verdad; en este caso, búsqueda del *verdadero* bien humano. El hambre, el frío, el calor y otras cosas por el estilo son señales que nos indican necesidades de una o varias tendencias particulares, cuyos fines nos resultan perfectamente conocidos, por lo que es bien sencillo saber lo que se ha de hacer para satisfacerlas. El descontento global, por el contrario, no nos señala la frustración de una o varias tendencias particulares, sino la insatisfacción de la aspiración natural a la felicidad. El hecho de que esta insatisfacción desencadene un proceso de búsqueda racional manifiesta simplemente que la aspiración a la felicidad está radicada en la voluntad, es decir, en el aspirar que sigue a la razón y que como ésta tiene una amplitud virtualmente infinita. Los seres vivos no racionales pueden sufrir, ser agresivos, padecer hambre y dolor, pero no pueden ser infelices. La felicidad es una aspiración (una «necesidad», si se quiere) propia y exclusiva de la vida racional. Es un deseo razonable que sólo podrá ser satisfecho razonablemente, de acuerdo con la razón.

Lo que acabamos de decir es un presupuesto fundamental de la investigación filosófica sobre el fin último o felicidad. La pregunta que se desprende de la insatisfacción global ante la propia vida es una pregunta acerca de lo que *razonablemente* podemos querer como fin en sí mismo y no en vista de otra

cosa¹⁴. Lo que nos preguntamos no es si existe, y si existe cuál es, una vida rica de placeres y ayuna de dolores. Menos aún se busca un placer momentáneo, que podría ser encontrado sin necesidad de una búsqueda racional. Lo que se busca es el objeto último del aspirar que sigue a la razón y en el que ese aspirar se sacia por completo, es decir, *se indaga acerca de lo que es razonable querer como fin último o bien perfecto y autosuficiente*. Por eso mismo se procede a una búsqueda racional y no a una actividad de otro tipo. Como escribe Rhonheimer, «dado que precisamente “tendencia a la felicidad” no es una fórmula psicológica vacía para describir un estado subjetivo de vivencias de satisfacción, sino la fórmula para la cosa última a la que se dirige un tender guiado por la razón (es decir, para algo último conforme a la razón), la determinación del contenido de la felicidad es por principio accesible a una fundamentación racional»¹⁵.

Sería incomprensible, en efecto, que la aspiración vital específica de la racionalidad fuese, en línea de principio, un terreno prohibido para la investigación racional. Éste es un motivo más, y quizá uno de los más fuertes, que nos lleva a pensar que la determinación concreta del contenido del fin último y de la felicidad es camino obligado de la reflexión ética. Es verdad que este motivo tiene particular fuerza en el contexto de la filosofía aristotélica, y de todas aquellas filosofías para las que la felicidad está ligada a la actividad propia de la razón o al menos a una actividad que no se da sin razón, pero el motivo tiene de suyo validez general. Epicuro tenía una idea diversa del contenido concreto de la felicidad humana, pero también pensaba que esa felicidad, en cuanto humana, puede y debe ser investigada filosóficamente, y así lo hizo él. Sólo en el marco de una imagen reduccionista del hombre —la del sensualismo, por ejemplo—, la motivación que acabamos de aducir carecería de validez. Pero entonces se plantearían dos problemas no pequeños: o demostrar la verdad de un sensualismo absoluto, empresa casi contradictoria (en un sensualismo absoluto no hay espacio para la verdad, ni siquiera para la suya propia), o admitir un dualismo (Kant) en el que la instancia racional no puede ordenar ni encauzar moralmente las tendencias, sino sólo negarlas o limitarlas desde fuera, con lo que se viene a caer en la oposición entre moral y vida, entre moral y motivación, de que hemos hablado un poco más arriba (subapartado I, 3).

6. *Fin último, ética personal y virtud*

De lo que acabamos de decir se desprende que la investigación ética acerca del fin último no se reduce a señalar el hecho de que la conducta de cada hombre presupone una idea sobre el contenido concreto de la felicidad. *La Ética quiere determinar lo que es razonable buscar como fin último y, sobre esa base,*

14. Cfr. RHONHEIMER, M., *La perspectiva de la moral...*, cit. pp. 61-62.

15. *Ibid.*, p. 62.

pronunciar indicaciones normativas y juicios de valor sobre los diversos proyectos de vida que, de hecho, los hombres trazan para sí mismos. La reflexión filosófica no pretende decir en general todo lo que cada uno de los hombres debería hacer o proponerse, la actividad profesional que debería ejercer, el modo concreto de descansar, de atender a la propia familia o de manifestar sus convicciones religiosas, etc. Pero sí puede determinar ciertas modalidades generales que deben ser observadas (que son debidas, objeto de deber moral¹⁶) en la elección y ordenación de las diversas actividades y en la regulación y uso de los diversos bienes humanos. Estas modalidades generales, de carácter normativo, recibieron ya en la filosofía griega el nombre de *virtudes*. Las virtudes son criterios normativos para el ejercicio de nuestras actividades y para el uso de nuestros bienes, aunque no son sólo eso, ya que, en cuanto hábitos, poseen además una dimensión afectiva y otra disposicional¹⁷. La investigación filosófica acerca del contenido del fin último o de la felicidad lleva consigo la elaboración de una teoría de las virtudes, aunque no todas las éticas de las virtudes conciben de modo idéntico la relación entre felicidad y virtud.

Si no se admite la posibilidad de elaborar una concepción normativa del bien global de la vida humana, la Ética se reduce voluntariamente a ética social e interpersonal (y eso con todas las dificultades y aporías señaladas en los subapartados precedentes), *y la ética personal (o de la «vida privada») es abandonada*. Aun con muchas dificultades, se puede tratar de fundamentar la obligatoriedad o la ilicitud de ciertos comportamientos interpersonales o sociales únicamente sobre la base de los derechos de los demás o de ciertas exigencias de la justicia, pero esa base es del todo insuficiente para fundamentar criterios normativos para la conducta personal. De hecho, las figuras de Ética que, por diversos motivos, no elaboran una concepción normativa del bien humano, hacen depender la vida privada de opciones personales acerca de las cuales se declara que nada hay que decir ni juzgar, aunque quienes afirman esto reconocen a la vez que existen ciertos géneros de vida que no les parecen deseables, y que desde luego no desean ni para sí ni para las personas a las que aman. Con relación a algunos tipos de vida, afirman incluso que no podrían comprender que resultasen deseables para alguien, aunque, en virtud de una posición sustancial predecidida, no se atreven a excluir por completo que haya alguien que los considere apetecibles¹⁸.

16. Aquí surge ya una primera conexión entre el fin último o la concepción del bien y el deber moral. Cfr. sobre este punto ABBÀ, G., *Felicidad, vida buena y virtud...*, cit., cap. V, apartado III.

17. De las virtudes trataremos en los capítulos VII y VIII. Ahora basta aclarar que las virtudes tienen una dimensión intelectual y normativa. Son principios de la razón práctica, pero no son normas morales, porque las normas mandan o prohíben acciones, mientras que las virtudes son criterios racionales generales de regulación de bienes humanos, de las tendencias que a ellos miran y de los sentimientos o pasiones que su atracción o repulsión desencadena. Cada virtud moral fundamenta diversas normas morales; piénsese, por ejemplo, en las numerosas normas éticas que expresan las diversas exigencias de la virtud de la justicia.

18. Véase lo dicho acerca de la «politización de la ética» en el capítulo I, apartado IV.

Si no se quiere admitir que los criterios con que cada uno gobierna su vida personal o «privada» son el fruto de opciones irracionales —como parece que en principio nadie quiere admitir—, habrá que conceder que esas opciones se fundamentan en buenas razones, y entonces no se ve motivo alguno para afirmar que la Ética no pueda o no deba elaborarlas reflexiva y críticamente. Esto, y no otra cosa, es la investigación filosófica acerca del fin último.

II. LAS OBJECIONES CONTRA LA FUNDAMENTACIÓN DE LA ÉTICA EN LA CONCEPCIÓN PRÁCTICA DEL BIEN HUMANO

1. *La acusación de hedonismo*

Examinaremos en primer lugar la tesis kantiana según la cual todo eudemonismo es un hedonismo¹⁹. Conviene precisar ante todo el significado exacto de esa afirmación. Kant no tiene inconveniente alguno en admitir que ser feliz es una exigencia necesaria de todo ente racional finito²⁰. También concede que la moral, una vez que se ha constituido autónoma y exclusivamente sobre el deber, postula la existencia de «la incondicionada totalidad del objeto de la razón práctica pura, con el nombre de bien supremo»²¹, que consiste en la síntesis operada por Dios en la otra vida entre dos realidades de suyo heterogéneas, la moralidad y la felicidad, de suerte que quien por la virtud se hizo digno de ser feliz, lo sea realmente. Admitir como definitivo el sufrimiento de los justos y la prosperidad de los inmorales sería un escándalo para la razón.

Lo que *Kant afirma rotundamente es que la felicidad y la moralidad son realidades esencialmente diversas, por lo que ni la felicidad puede ser un principio de la moral, ni la moralidad puede garantizar la felicidad*. No se refiere Kant al concepto popular y prefilosófico de felicidad, cuyo contenido semántico, bastante indeterminado, no coincide del todo con el de la moralidad²². La tesis de Kant es que la elaboración filosófica muestra que la felicidad es un ideal de la imaginación, que significa algo así como la suma de todos los placeres sensibles. Si ella fuese el principio que motiva el comportamiento moral, la ética resultante sería puro y simple hedonismo. Desde el punto de vista de Kant, la argumentación es bastante clara. Si la felicidad es una realidad hedónica, consistente en la suma de todo placer y en la ausencia de todo dolor, las posibilidades son dos: o la consideramos como una realidad de naturaleza «extra-ética», y entonces no puede ser principio de la Ética; o la consideramos de algún

19. Por «eudemonismo» entendemos una teoría filosófica que considera que la felicidad es el bien de la vida humana considerada como un todo.

20. Cfr. KANT, I., *Crítica de la razón práctica*, cit., p. 30.

21. *Ibíd.*, p. 119.

22. Téngase en cuenta lo dicho en el subapartado I, 4 de este mismo capítulo.

modo como principio de la moral, y entonces la moral es un conjunto de reglas para obtener el placer y evitar el dolor o, lo que es lo mismo, es una moral hedonista.

Pero el punto de apoyo de todo el razonamiento no es nada claro. ¿Por qué afirma Kant que la felicidad es forzosamente una realidad hedónica, y por qué excluye que pueda estar en la línea del bien específico del hombre en cuanto ser racional? Ciertamente se advierte en la *Crítica de la razón práctica* una falta de información histórica. Tiene presente la posición de Epicuro (que, sin embargo, no describe con exactitud), la de los estoicos y las posiciones más o menos sensualistas del empirismo británico. No demuestra conocer bien el concepto aristotélico de *eudaimonía*. No obstante, su afirmación no es simplemente un juicio histórico equivocado, como sería el de quien afirmase que de hecho todas las éticas eudemonistas conocidas hasta ahora han sido hedonistas. *Kant formula una tesis filosófica: la felicidad es, y no puede no ser, una realidad hedónica.*

Esta tesis depende del formalismo de la moral kantiana, el cual, a su vez, está estrechamente ligado a su teoría del conocimiento. El único acto cognoscitivo que nos pone en contacto con la realidad es la intuición sensible, y el único acto que pone a la voluntad en contacto con la realidad es el sentimiento de placer y de dolor. No hay objetos o contenidos del conocimiento y de la apetición que sean de índole racional. Los elementos racionales son principios formales que operan síntesis *a priori* sobre el material sensible: en el plano especulativo, lo racional no son objetos del pensamiento, sino funciones que sirven para pensar lo sensible; en el orden práctico, lo racional no es objeto del querer, sino un principio formal que regula la volición de los bienes sensibles. En definitiva, todo lo racional es formal, y todo contenido del conocer y del apetecer es sensible, empírico. Los objetos de los deseos son sensibles, y el objeto último del desear humano es igualmente sensible. El único bien racional o moral tiene lugar cuando la voluntad se determina a obrar por el principio que procede del espíritu (*a priori*), sometiendo las máximas subjetivas a la forma de la universalidad. Los bienes, con independencia del principio regulador *a priori*, pueden ser solamente *sentidos*. «Si se quiere que el concepto de bien no se infiera de una ley práctica precedente, antes bien sirva de fundamento a ésta, sólo puede ser el concepto de algo cuya existencia prometa placer determinando así la causalidad del sujeto a producirlo, es decir, la facultad apetitiva»²³. Y así Kant concluye que toda «ética de bienes y de fines», es decir, toda reflexión que conceda relevancia ética a los objetos de las tendencias o inclinaciones humanas, será forzosamente hedonista. Y toda ética fundamentada sobre un bien supremo o sobre la aspiración hacia él, lo será con mayor motivo.

Todo queda sometido a una alternativa que no admite mediación alguna: o formalismo o hedonismo. Pero la alternativa es falsa: está enteramente viciada

23. KANT, I., *Crítica de la razón práctica*, cit., p. 67.

por la aceptación del error común y fundamental del sensualismo²⁴. Dicho gráficamente: «Si se pulveriza primeramente el universo en una multitud de sensaciones y el hombre en un caos de excitaciones instintivas (que deben estar —por otra parte, de modo incomprensible— al servicio de la *conservación* exclusiva de su existencia), claro es que se necesita entonces un principio activo y organizador, el cual, a su vez, se reduce al contenido de la experiencia natural. Dicho en pocas palabras: la *naturaleza* de Hume *necesitaba* una *razón* kantiana para existir; y el *hombre* de Hobbes necesitaba la *razón práctica* de Kant, si es que ambos debían acercarse a los hechos de la experiencia natural. Pero sin esta suposición fundamentalmente errónea de una *naturaleza tipo* Hume y de un *hombre tipo* Hobbes, no era necesaria aquella hipótesis; ni tampoco, por supuesto, aquella interpretación del *a priori* como “ley funcional” de tales actividades organizadoras»²⁵.

La aceptación de los presupuestos empiristas impide entender a Kant que la pregunta por el bien supremo no es una pregunta por el placer, sino una pregunta por el género de vida que es razonable querer para sí, es decir, búsqueda de lo que según la razón es el bien completo y autosuficiente. Si a la realización de ese género de vida la llamamos felicidad, y si a ésta la consideramos como el fin al que miran últimamente nuestras acciones, felicidad y moralidad no son realidades heterogéneas, y la ética eudemonista no es hedonista.

La tesis kantiana priva de sentido inteligible al sistema tendencial humano, y lo hace de modo poco creíble. Es poco creíble, en efecto, pensar que el deseo de alimentarnos, el deseo de saber o de tener amigos, el gusto de trabajar, la creatividad, etc. son pura y simplemente deseos de placer, y no tendencias hacia bienes verdaderos, que ciertamente han de ser moderadas por la razón. Además, la caracterización puramente negativa de las tendencias impide alcanzar una visión equilibrada del placer. Para Kant, o el placer está totalmente ausente del plano de la motivación, o lo ocupa y lo vicia por entero. Es una posición rigorista para la que cualquier idea de satisfacción de la tendencia es al menos sospechosa, ya que no admite que el bien moral pueda ser objeto de la aspiración humana²⁶.

24. Cfr. SCHELER, M., *Ética*, cit., vol. I, p. 104.

25. *Ibíd.*, pp. 104-105. Max Scheler hace esta crítica para sostener su concepción «material» del *a priori*, es decir, su idea de que el *a priori* no se opone a todo contenido y a toda experiencia, sino sólo a un tipo de contenidos y a un tipo de experiencia, quedando a salvo los contenidos eidéticos de la experiencia fenomenológica. Tampoco Max Scheler admite el eudemonismo, pero, al señalar la dependencia de la tesis kantiana que estamos estudiando respecto del empirismo británico, indica con acierto la raíz del problema.

26. Un estudio más detenido acerca del placer y de su relación con el bien se encuentra en LAMBERTINO, A., *Il rigorismo etico in Kant*, cit., pp. 307-364.

2. La acusación de egoísmo

Casi todas las éticas elaboradas desde el punto de vista de la tercera persona consideran que la moral consiste esencialmente en limitar los propios intereses y objetivos en virtud de la atención y del respeto debido a los demás. *Por el contrario, las éticas «de la primera persona» están centradas en el agente y en su felicidad, por lo que serían éticas egoístas*²⁷.

La objeción responde a una comprensión insuficiente del planteamiento expuesto en el apartado I del presente capítulo. Allí decíamos que la acción moral presupone y forma parte de un proyecto de vida elegido por la persona, que es la figura concreta que el fin último adquiere para cada uno. *No vemos razón alguna para pensar que subrayar la importancia ética de la elección de un género de vida implique que el género de vida elegido deba ser egoísta*. Puede serlo o no serlo, pero esto no depende de nuestro planteamiento. Éste implica más bien el pleno reconocimiento de la justicia, de la solidaridad, de la generosidad y de todas las demás virtudes que miran y se fundamentan en el bien y en los derechos de nuestros semejantes, y no en los propios intereses.

A esto se suele objetar que en la ética de las virtudes se concede atención al bien de los demás sólo en cuanto que está comprendido en el bien supremo propio del agente, por lo que el bien de los demás ya no interesa por sí mismo. Esta nueva objeción no es convincente. La ética de las virtudes sostiene dos tesis: 1) el bien de los demás interesa en cuanto tal, porque la justicia consiste en el radical reconocimiento de los demás hombres como iguales a mí, cuyo bien es deseable y ha de ser promovido en igual medida que el mío; 2) este reconocimiento es, a la vez, parte de mi honradez personal. No se entiende por qué razón esta segunda tesis deba destruir la primera²⁸. Sólo presuponiendo que el interés personal es indiferente u opuesto al bien de los demás, la objeción podría tener sentido. Pero este presupuesto antropológico es propio del «egoísmo racional» defendido por muchas éticas de la tercera persona, mientras que resulta inaceptable para nuestro planteamiento.

La objeción puede recibir una formulación más sutil. El concepto de felicidad haría consistir el fundamento *objetivo* del valor moral en la resonancia *subjetiva* del bien adquirido, erigida prácticamente en valor absoluto, con lo que la vida moral quedaría viciada por el amor propio que, en el mejor de los casos, sería amor propio espiritual (placer de la buena conciencia, la alegría del buen obrar buscada por sí misma).

Es verdad que, en la práctica, el amor propio espiritual es siempre un peligro posible para el ser humano. Pero se trata de un peligro que acecha a todo

27. Una visión de conjunto de ésta y de otras críticas a la ética de las virtudes puede encontrarse en STATMAN, D. (ed.), *Virtue Ethics. A Critical Reader*, cit.

28. Para un desarrollo más amplio de este argumento véase ANNAS, J., *The Morality of Happiness*, cit., cap. II.

hombre, y que nada tiene que ver con nuestro planteamiento ético (también hay peligro de amor propio cuando alguien se considera fiel cumplidor de todas las normas y deberes). El concepto de fin último o felicidad no representa la canonicación del amor propio, porque se refiere directamente al valor moral de un género de vida y de las actividades que lo integran. La vida y la actividad buena tiene o acaba teniendo, como toda actividad *perfecta*, una resonancia de signo positivo en el sujeto. Esta resonancia es una consecuencia del valor de la vida que se vive, pero no el bien buscado y poseído. El matiz puede parecer fino, pero es importante; si no se tuviera presente, deberíamos acabar sosteniendo, con Kant, que el conflicto psicológico entre el valor y la afectividad es el constitutivo revelador de la buena acción. Puede ser así alguna vez, pero no es lo propio del virtuoso, y en ese sentido es verdad que quien actúa por deber (por constricción interior de una instancia moral) no es todavía perfectamente virtuoso: estar continuamente obligado a hacer lo que no se quiere y a omitir lo que se desea supone una fractura interior —entre ser y bien— incompatible con la idea misma de virtud y con la visión antropológica que la sostiene.

Objeciones como éstas u otras semejantes a éstas pueden responder a veces a la insidia lingüística encerrada en el concepto de fin, que puede sugerir la idea de que los comportamientos morales o las virtudes sean simples «medios para» la maximización del fin. Lo que llevaría a confundir nuestro planteamiento con el que es típico del utilitarismo, el cual «mantiene que las acciones son correctas (*right*) en la medida en que tienden a promover la felicidad, incorrectas (*wrong*) en cuanto tienden a producir lo contrario a la felicidad»²⁹. Pero, en realidad, el planteamiento utilitarista nada tiene que ver con el nuestro. El concepto de fin o de felicidad utilizado es diverso, y en el fondo opuesto³⁰. La relación entre las acciones morales y el tipo de vida por ellas integrada no es la común relación que se da entre los medios y el fin³¹. El fin último de que hablamos no puede ni siquiera ser definido con independencia de las virtudes³², cuyo contenido es desde luego más preciso y concreto que el de la noción inicial de felicidad, por lo

29. MILL, J. S., *El utilitarismo*, cit., pp. 45-46.

30. Cfr. capítulo II, subapartado II, 1, consideraciones sobre la quinta figura de Ética.

31. Cfr. lo dicho en el subapartado I, 1 de este capítulo y el libro de Richardson allí citado.

32. Cfr. capítulo II, subapartado III, 2, d). En el mismo sentido escribe Spaemann: «En la relación medios-fin, el fin se define independientemente de los medios, determinando, como independientemente, la búsqueda de éstos. En cambio, no podemos saber qué es la vida lograda al margen de los contenidos que la distinguen. Estos últimos no son interpretados funcionalmente como “medios” porque los ordenemos al todo en cuestión. Ni tampoco son, por ese motivo, intercambiables entre sí» (SPAEMANN, R., *Felicidad y benevolencia*, cit., pp. 57-58). Y unas páginas antes: «... el concepto de “vida lograda” posee un carácter estrictamente formal, pues no expresa más que un modo determinado de pensar positivamente la vida como totalidad, de encontrarla “correcta” en su conjunto. Justamente por eso, no sugiere una concepción instrumental de la ética. Alcanzar la vida lograda no es, en modo alguno, un fin determinado para el que los demás contenidos del querer se conviertan en meros medios. Es, más bien, un cierto compendio obtenido reflexivamente que articula la multiplicidad desiderativa de una totalidad deseable» (ibíd., pp. 46-47).

que la moralidad de las acciones no puede ser concebida como una función variable en vista de la felicidad; en todo caso, habría que afirmar lo contrario³³. Además en la ética de las virtudes la racionalidad práctica es completamente ajena a la idea de cálculo o de maximización de un fin. Dar la vida por las propias convicciones es una acción altamente apreciada por la ética de las virtudes, pero ésta no propugna que sea bueno crear las condiciones para que el número de mártires sea lo mayor posible. Lo mismo se puede decir respecto a los actos de las demás virtudes morales: los actos de templanza, de magnanimidad, de fortaleza, etc. hay que realizarlos cuando y como lo dicta la prudencia, y no la mayor cantidad posible de veces. Tampoco desde el punto de vista político cabría decir que es mejor la organización política que «produzca mayor cantidad de virtud» entre los ciudadanos. La virtud ni se produce ni es un resultado; es, más bien, un principio de la acción. Es verdad que las virtudes contienen principios normativos con los que una organización política puede ser más o menos congruente (como en general se puede hablar del bien y del mal en términos de «mayor» o «menor»), pero la lógica utilitarista de la «maximización», entendida como cálculo que permite elegir entre comportamientos alternativos, nada tiene que ver con la lógica práctica propia de las virtudes.

3. La insuperable indeterminación del fin último

La objeción que ahora consideramos consiste en afirmar que *el fin último o felicidad no es susceptible de recibir una determinación filosófica verdadera y que, por ello, no puede constituir el punto de referencia de una moral que pretenda ser objetiva y universal*. La objeción ya fue formulada por Kant³⁴, y con una formulación y un alcance diversos es propuesta también en la actualidad.

Habermas afirma que *la ética de las virtudes está estrechamente ligada a la posibilidad de demostrar que cierto tipo de vida es el mejor y, por eso, parece presuponer una concepción metafísica general del mundo y de la existencia humana*. Ahora bien, según Habermas, vivimos en una época postmetafísica en la que toda concepción metafísica general ha de considerarse definitivamente muerta. Sólo la religión y las tradiciones sociales y culturales particulares pueden proponer a sus adeptos —y sólo a ellos— una concepción del bien, que no puede aspirar, por tanto, a ser universalmente aceptada³⁵, así como tampoco serán universalmente aceptadas las normas que dependiesen de esa concepción del bien. En pocas palabras: tantas concepciones del bien, tantas morales. Por esto, con-

33. Cfr. subapartado I, 4 de este mismo capítulo.

34. Véase la exposición sintética de la objeción kantiana ofrecida por TUGENDHAT, E., *Problemas de la Ética*, cit., pp. 52-54.

35. Ésta es la línea argumentativa que J. Habermas sostiene en *Erläuterungen zur Diskursethik*, cit.

cluye Habermas, se debería distinguir entre la «ética», que se ocupa de los ideales, valores, proyectos de vida derivados de la propia autocomprensión, y la «moral», que establece soluciones justas a los conflictos de intereses sobre la base de un consenso social, después de lo cual habría que sostener la primacía de la justicia (la «moral») sobre la concepción del bien (la «ética»).

*La posición de Habermas acerca de la Metafísica no nos parece admisible*³⁶. A pesar de lo que esté de moda afirmar en ciertos ámbitos académicos, la realidad es que tanto en el mundo occidental como en el oriental los hombres tienen una concepción de la vida de alcance metafísico. También el escepticismo es una concepción de la vida, que afirma en la práctica lo que niega en la teoría. En todo caso, no es necesario detenernos en esta cuestión, porque la objeción tiene un sentido pragmático, que podría ser formulado así: al margen de las diversas posiciones teóricas, es un hecho sociológico que la Metafísica no cuenta hoy con un consenso social universal; tratemos de ponernos de acuerdo sobre las normas necesarias para la convivencia concediendo, al menos como hipótesis práctica, que la concepción de la vida que cada uno tiene puede quedar relegada al campo de las opciones privadas y libres. No parece razonable subordinar el consenso sobre lo que es urgente, concreto y relativamente fácil (las normas para la convivencia) al consenso sobre cuestiones no urgentes, generales y extremadamente oscuras (las concepciones del bien).

Desde un punto de vista filosófico, esta propuesta no nos parece ni posible ni razonable, al menos por dos razones. *La primera es que la concepción del bien no es algo que sale al paso sólo a los que se dedican a la Metafísica. Ya hemos explicado ampliamente que la persona pone en juego necesariamente una concepción de la vida en cuanto que es agente racional, es decir, en cuanto que toma decisiones deliberadas sobre el modo de organizar sus actividades*, según las distinciones cualitativas que determinan la importancia de cada una de ellas³⁷. Una es la identidad moral, por ejemplo, de quien está dispuesto a todo, sin límite alguno, con tal de enriquecerse, y otra es la identidad moral de quien preferiría sufrir la pobreza antes que traicionar la línea de comportamiento personal que considera buena. Si esto es así, la estrategia de relegar la concepción del bien porque se la considera como algo siempre discutible e incierto, viene a significar que el obrar racional presupone una concepción del bien o una identidad personal acerca de la cual la razón no puede pronunciarse, con lo que se acaba en la contradicción de afirmar que el obrar racional en cuanto tal presupondría un principio no controlable racionalmente (un principio en ese sentido irracional o, por lo menos, a-razional).

La segunda razón es que no nos parece verdad que la determinación *ética* del tipo de vida que es mejor para el hombre la pueda establecer sólo un saber

36. Hemos motivado nuestra posición en el capítulo I, apartado V y en el capítulo II, apartado III.

37. Véase el subapartado I, 1 de este mismo capítulo y también TAYLOR, CH., *Fuentes del yo. La construcción de la identidad moderna*, cit. Parte I.

distinto de la Ética como es la Metafísica. *Basta la reflexión ética sobre la experiencia moral para entender que ciertos tipos de vida son mejores que otros*, y que existen modos de conducir la propia existencia que ninguno desearía ni para sí ni para las personas a las que ama. Esto no lo dice sólo la Metafísica, ni lo dice sólo el filósofo, lo dicen también y sobre todo las personas que se muestran arrepentidas de haber planteado su vida durante años de una determinada manera sin haber reflexionado (y sin haber sido ayudadas a reflexionar) suficientemente sobre ello. Afirmar que la reflexión racional no puede iluminar la vida personal no es una respuesta aceptable para estas personas, ni tampoco para quien considere atentamente el problema. No es difícil advertir que basta una comparación dialéctica entre los géneros de vida de que tenemos experiencia para establecer con suficiente certeza un buen número de criterios de regulación de los afectos, acciones y actividades que definen genéricamente la vida buena para el hombre.

Desde el punto de vista pragmático, se puede conceder que es posible obtener un acuerdo limitado a algunas normas de convivencia sin necesidad de entablar un debate acerca de la concepción del bien supremo. Ello es posible al menos por dos motivos. El primero es que una cosa es el bien global al que mira el comportamiento moral, y otra distinta es la regla inmediata de este comportamiento (la regla moral). La norma adquiere todo su sentido desde el fin, pero no se *deduce* de él; por lo que, en la práctica, muchas veces es posible mantener el debate acerca de la moralidad de un comportamiento en el plano inmediato de la norma moral. El segundo es que podemos apoyarnos en un buen número de evidencias inmediatas (la comprensión de la inmoralidad de ciertas acciones violentas, por ejemplo, no requiere grandes razonamientos). Pero el significado de la posibilidad de proceder de este modo en el plano práctico depende de las categorías teóricas que se empleen para su interpretación. Si tenemos en cuenta que, en nuestro planteamiento, la vida buena (el fin) no puede ser definida con independencia de los comportamientos que la integran (virtudes), la posibilidad de lograr un acuerdo práctico significa simplemente que las concepciones de la vida de quienes consiguen ponerse de acuerdo tienen muchos puntos en común, por lo que, aun cuando no fuesen idénticas, no son tan diversas o tan contrapuestas como se suele afirmar con fines retóricos o políticos.

4. *Fin último y pluralismo*

Un problema relacionado con el anterior consiste en que en la sociedad actual encontramos un pluralismo de proyectos de vida y de concepciones del bien humano. Por lo que, según Habermas, se nos plantea la siguiente alternativa: o se renuncia a la pretensión clásica de establecer una jerarquía de valor entre las formas de vida que la experiencia nos ofrece; o bien se ha de renunciar a defender el ideal de la tolerancia, para el cual cada concepción de la vida es tan bue-

na como cualquier otra o, por lo menos, tiene el mismo derecho a existir y a ser reconocida. La conclusión de Habermas es que hay que salvar la tolerancia, y para ello se debe renunciar a evaluar filosóficamente las concepciones de la vida: cada una de ellas es tan buena como cualquier otra, por lo menos a efectos prácticos.

Lo que esta objeción propone no nos parece practicable. La vida personal o «privada» es el ámbito de lo libre por excelencia, y precisamente por eso es intrínsecamente moral, ya que lo moral y lo libre tienen exactamente la misma extensión³⁸. Cada uno gobierna la propia vida según la concepción que le parece buena, y es misión de la Ética distinguir en ese ámbito el verdadero bien del bien sólo aparente. La objeción que ahora consideramos no niega que cada uno gobierna libremente su vida según la concepción que de ella se forma. Lo que niega es que la reflexión filosófica pueda o deba ocuparse de distinguir en ella lo verdadero y lo falso, abandonando todo intento de iluminar racionalmente las decisiones que necesariamente hemos de tomar. Es más, la Ética debería renunciar a ocuparse de la concepción de la vida, y ello por motivos éticos, es decir, para garantizar la tolerancia. En el fondo se advierte también la influencia de la teoría consensual de la verdad, de la que ahora no nos ocupamos.

La objeción presupone la existencia de cierta incompatibilidad entre la búsqueda filosófica de la verdad y el respeto de la libertad personal, y propone resolver esa pretendida incompatibilidad mediante el sacrificio de la verdad sobre el altar de la tolerancia, lo que nos parece no menos inaceptable que el extremo opuesto de sacrificar la tolerancia sobre el altar de la verdad sobre el bien humano. Insuperables motivos de orden filosófico, antropológico y ético impiden plantear el problema en estos términos: o verdad o respeto, o verdad o tolerancia. Los dos términos de la alternativa son en realidad inseparables y no alternativos, como son inseparables y no alternativas la inteligencia y la libertad.

Es verdad que en el pasado, y todavía hoy en algunos lugares del mundo, se han cometido errores en perjuicio de la libertad y de la tolerancia, lo que explica que por reacción se pueda pasar al otro extremo, creándose tensiones que no facilitan la búsqueda de una solución equilibrada. Al asumir progresivamente los valores de la paz, de la libertad, de la justicia y del respeto como fundamentos de la convivencia social, la conciencia europea dio un gran paso adelante, que subrayaba exigencias esenciales de la dignidad humana. En efecto, las relaciones sociales y políticas son relaciones entre personas, no entre posiciones especulativas, y la persona tiene en todo caso su dignidad y sus derechos fundamentales, los cuales se han de reconocer y tutelar independientemente del valor de la posición filosófica que cada uno sostenga.

Pero al realizar esta importante conquista civil, la reflexión moderna no siempre distinguió adecuadamente entre la lógica propia de la ética política y la

38. Cfr. capítulo I, apartado II, 1.

de la ética personal³⁹, entre las exigencias de las relaciones sociales y las de la búsqueda colectiva de la verdad filosófica. Querer garantizar la paz, la libertad y la tolerancia relegando la verdad acerca del bien humano a un ámbito privado y filosóficamente irrelevante, fue quizá un propósito bien intencionado, pero equivocado y a la larga autodestructivo. Hoy resulta bastante más claro que del principio verdadero de que no es lícito forzar con la coacción la relación entre la conciencia personal y la verdad, no se sigue la conclusión falsa de que cada afirmación sobre los objetos de la investigación ético-filosófica sea tan buena o tan válida como cualquier otra, aun en el caso de que las diversas afirmaciones fuesen contradictorias entre sí. Lo que la dignidad de la conciencia personal exige es distinguir adecuadamente entre el plano de la regulación según libertad y justicia de las relaciones sociales y el plano de la actividad filosófica. Esta última es un esclarecimiento intelectual de lo que la persona delibera consigo misma cuando obra libremente, y es por ello una reflexión que se mueve en el ámbito de la conciencia, cuya única fuerza es su capacidad de iluminar y de producir evidencia. La objeción que consideramos mezcla y confunde esos dos planos. La estrategia propuesta para sortear el problema resultante substrahe a la reflexión ético-filosófica parte importante de su objeto, y así deprime la dimensión filosófica y sapiencial de la razón humana, lo que lleva consigo costes muy elevados, tanto en el plano individual (vacío y desorientación que amenazan el ejercicio constructivo de la libertad y el equilibrio personal) como en el plano social (se consolidan actitudes y hábitos difícilmente compatibles con las exigencias de justicia, de colaboración y de solidaridad propias de la vida social y política).

5. *El valor absoluto e incondicional del deber moral*

El obrar moral parece caracterizarse desde un punto de vista fenomenológico e intuitivo más por estar regulado por un deber o una norma de valor absoluto e incondicionado que por hacer referencia a un bien supremo o fin último. Esta última referencia puede interpretarse como subordinación de la obligación moral a una condición subjetiva: *si quieres alcanzar la felicidad*, compórtate moralmente. Expresándolo en términos kantianos, la referencia al fin convertiría los imperativos morales en imperativos hipotéticos, reglas de la astucia, y no leyes morales de valor incondicionado, y en este sentido la concepción finalista no se adecuaría bien a la esencia de la moral, que tiene un valor verdaderamente normativo, y no simplemente práctico⁴⁰.

Dejando de lado el planteamiento kantiano, ya suficientemente examinado, desde el punto de vista intuitivo o experiencial se debe reconocer que a esta objeción no le falta algo de razón. Pero lo que ella tiene de más verdadero no cons-

39. Cfr. capítulo I, apartado IV.

40. Cfr. capítulo I, apartado III.

tituye realmente una objeción a nuestro planteamiento. Éste no niega que el comportamiento se regule inmediatamente por reglas morales, y tampoco niega que la vivencia fenomenológicamente más clara de la incondicionalidad absoluta del bien moral sea probablemente la que tiene lugar cuando una norma moral negativa prohíbe o limita la satisfacción de una inclinación subjetiva. Lo que nuestro planteamiento niega es que la norma moral negativa sea el elemento primero y fundamental. En la moral, en el fondo de cada «no» se encuentra siempre un «sí»; las normas se fundamentan y se ordenan a las virtudes, que son la regla moral en sentido más propio; y el deber, antes de referirse a las acciones singulares, tiene como objeto un género de vida. Nuestro planteamiento afirma que existe un tipo o género de vida que es debido o moralmente obligatorio para el hombre, mientras que la mayoría de las éticas «de la tercera persona» sostienen que sólo algunas acciones pueden ser objeto de un mandato o prohibición moral. La ética «de la primera persona» tiene un sentido más hondo y menos minimalista del deber moral, aunque procura que la insistencia sobre ese punto no desdibuje la primacía de la atracción de lo bueno sobre la constricción del deber. El deber, sobre todo si se lo entiende de modo kantiano, presupone una fractura interior, un desdoblamiento de la subjetividad, una oposición entre la inclinación y el deber-ser, cuya existencia es atestiguada por la experiencia, pero que a través de la educación y el crecimiento moral disminuirá hasta casi desaparecer. El crecimiento moral es conquista de un amor cada vez más libre⁴¹.

III. CONSIDERACIONES FINALES

En el capítulo que ahora terminamos no hemos investigado el contenido del bien humano. Nos hemos limitado a delinear una propedéutica para esa investigación, señalando por qué y cómo se realiza. Hemos partido de la constatación de que el curso de nuestra vida nos obliga a tomar decisiones que la van configurando de una determinada manera. Es un hecho innegable, y no una teoría filosófica, que esas decisiones presuponen la adopción implícita o explícita de una idea acerca de lo que es bueno para nuestra vida considerada como un todo, bien al que tradicionalmente se le llamó fin último o bien supremo.

Lo que sí corresponde a la teoría filosófica es interpretar el significado que ese hecho innegable tiene para la vida y para la reflexión moral. Las interpretaciones que la historia del pensamiento ético nos ofrece al respecto son muy diversas. El examen de las razones de unos y de otros confirma, a nuestro juicio, la validez del planteamiento finalista que hemos adoptado en este libro, y nos

41. Tomás de Aquino lo pone de manifiesto cuando afirma: «Los virtuosos no están menos sujetos a la obligación, pero se mueven menos por ella: les mueven más el amor que la obligación, incluso en aquellas cosas a las que están obligados; y en este sentido son más libres» (*In III Sent.*, d. 29, q. 1, a. 8, sol. 3, ad 3).

ayuda notablemente a precisarlo. Sin necesidad de repetir ni de resumir ahora todo lo que se ha dicho en las páginas precedentes, cabe al menos recordar que el planteamiento finalista no nos debe llevar necesariamente a atribuir el carácter de último a un bien concreto que privaría de valor intrínseco a todos los demás, los cuales quedarían relegados a la categoría inferior de simples medios. En virtud de la función que desempeña en el obrar moral, el fin último ha de ser un bien completo y autosuficiente, objeto último en el que todos los deseos quedan saciados. Mientras que la investigación de su contenido no demuestre que existe un bien concreto que reúne esas características, habrá que pensar que el fin último es un bien inclusivo, es decir, un conjunto de bienes que, integrados bajo un principio de orden, forman un género de vida deseable como bien completo y autosuficiente. En todo caso, el esquema interpretativo fin-medios no resulta fácilmente aplicable a nuestro planteamiento.

No hemos pasado por alto las dificultades que se esconden en el concepto popular y prefilosófico de felicidad. Si su elaboración filosófica no es suficientemente cuidadosa, se pueden obtener concepciones hedonistas, egoístas o meramente hipotéticas (subjettivamente condicionadas) del principio moral. Sin embargo, nos parece haber demostrado que esos errores, que ciertamente son posibles a la hora de determinar el contenido concreto del fin último o de la felicidad, no dependen del planteamiento mismo ni tienen con él una relación más estrecha que la que puedan tener con cualquier otro.

También hemos aludido en varias ocasiones a la estrecha relación existente entre la finalidad, la racionalidad y la justicia. La aspiración y el deseo sujeto a normas éticas siguen siendo aspiración y deseo y, por lo tanto, han de tener un objeto, un fin. Nuestro planteamiento no se limita simplemente a realzar este hecho. Su objetivo es más bien señalar cuál es el fin congruente con esas normas, el fin que las hace inteligibles y que constituye una motivación adecuada y positiva para su cumplimiento. Esto equivale a preguntar cuál es el bien o conjunto de bienes que es razonable y justo desear como fin último. Si esta pregunta no se plantea o no se resuelve, la fundamentación filosófica de normas éticas, sobre todo de normas que regulen la vida personal o «privada», se hace extremadamente difícil, por no decir imposible. De hecho, tres de las cuatro figuras de ética que no aceptan nuestro planteamiento finalista renuncian explícitamente a elaborar una moral personal propiamente dicha. Para esas formas de Ética lo que cada uno desea en su vida personal es una cuestión privada y libre; basta que se cumplan las reglas de justicia en aquellos casos en los que no se es libre de actuar como cada uno desee. Incomprendiblemente, la moral comienza donde acaba la libertad y ésta nace donde aquélla muere. Libertad y moral son realidades opuestas que no pueden coexistir en el mismo espacio. La moral no podría ser nada más que odiosa represión.

Con éstas y las demás consideraciones expuestas a lo largo del presente capítulo queda suficientemente definido el planteamiento y el punto de vista preciso desde el que nos disponemos a estudiar el contenido del bien humano.

Capítulo IV

El contenido del bien humano

I. ARISTÓTELES

La ética de Aristóteles contiene sin duda una de las primeras y más significativas investigaciones sobre el bien perfecto del hombre o felicidad. Aquí seguiremos las grandes líneas de su teoría de la felicidad (*eudaimonía*), expuesta en el libro I y en los últimos capítulos del libro X de la *Ética a Nicómaco*, sin la pretensión de resolver todos los problemas exegeticos que presentan esos textos¹.

1. La bibliografía sobre la teoría aristotélica de la felicidad es abundantísima. Citamos a continuación algunos de los estudios generales y específicos más importantes o que nos han resultado de mayor utilidad: ACKRILL, J.L., *La filosofía de Aristóteles*, Monteavila, Caracas 1987; íd., *Aristotle on Eudaimonia*, en RORTY, A.O. (ed.), *Essays on Aristotelian Ethics*, University of California Press 1980, pp. 15-33; ANNAS, J., *The Morality of Happiness*, cit.; BOSSI DE KIRCHNER, B., *El concepto aristotélico de eudaimonia*, «Ethos» 12/13 (1984-1985) 247-281; BROADIE, S., *Ethics with Aristotle*, Oxford University Press, Oxford-New York 1991; COOPER, J.M., *Reason and Human Good in Aristotle*, Harvard University Press, Cambridge (Massachusetts) 1975; íd., *Aristotle and the Goods of Fortune*, «Philosophical Review» 94 (1985) 173-197; íd., *Contemplation and Happiness. A reconsideration*, «Synthese» 72 (1987) 187-216; DUDLEY, J.A., *Gott und «theoria» bei Aristoteles. Die metaphysische Grundlage der Nikomachischen Ethik*, Peter Lang, Frankfurt a M.-Bern 1982; íd., *El sentido de la felicidad de la vida perfecta (bios teleios) en la Ética de Aristóteles*, «Ethos» 10/11 (1982-1983) 39-53; HARDIE, W.F.R., «The Final Good in Aristotle's Ethics», en MORAVCSIK, J.M.E., *Aristotle. A Collection of Critical Essays*, Macmillan, London 1968, pp. 298-322 (había sido publicado ya en 1965 en la revista «Philosophy»); HARDIE, W.F.R., *Aristotle's Ethical Theory*, Oxford 1980; IOPPOLO, A.M., «Virtue and Happiness in the First Book of the Nicomachean Ethics», en ALBERTI, A. (ed.), *Studi sull'etica di Aristotele*, Elenchos (Collana XIX), Napoli 1990, pp. 119-148; IRWIN, T., *Aristotle's First Principles*, Clarendon Press, Oxford 1988; íd., *Permanent Happiness: Aristotle and Solon*, «Oxford Studies in Ancient Philosophy» 3 (1985) 89-124; KENNY, A., *Aristotle on the Perfect Life*, Clarendon Press, Oxford-New York 1992; KRAUT, R., *Aristotle on the Human Good*, Princeton University Press, Princeton (New York) 1989; LLEDÓ INIGO, E., *Memoria de la ética: una reflexión sobre los orígenes de la theoria moral en Aristóteles*, Taurus, Madrid 1994; MONTOYA J. - CONILL, J., *Aristóteles: sabiduría y felicidad*, Cincel, Madrid 1988; REALE, G., *Introducción a Aristóteles*, Herder, Barcelona 1985; RHONHEIMER, M., *Praktische Vernunft und Vernünftigkeit der Praxis. Handlungstheorie bei Thomas von Aquin in ihrer Entstehung aus dem Problemkontext der aris-*

1. La «eudaimonía»: contemplación, virtud y bienes

La investigación aristotélica acerca del contenido de la felicidad humana parte de una concepción finalista del obrar deliberado como la explicada en el capítulo precedente². Lo que Aristóteles se pregunta es, por tanto, cuál es la *actividad más perfecta*, la más elevada y excelente, la más bella y, sólo por ello, también la más agradable y placentera. Esa actividad será la que poseerá el bien más elevado de modo perfecto, ininterrumpido y autosuficiente dentro de lo posible.

Aristóteles considera y compara las diversas opiniones de los hombres acerca de la felicidad³. Excluye que el placer, la riqueza y los honores puedan darnos la felicidad, porque deseamos esos bienes para ser felices, mientras que nadie busca la felicidad en vista de ellos⁴. La conclusión de su investigación es que *lo bueno por sí mismo es la vida conforme a la razón o vida virtuosa*. Alcanza esa conclusión a partir de una consideración antropológica: vivir es una actividad común al hombre y a las plantas; la sensibilidad —conocimiento y deseo sensible— es poseída también por los animales; luego lo propio del hombre será la vida racional⁵. Lo que hace feliz al hombre es la *perfección de la actividad según la razón*, perfección a la que llamamos *virtud* y, si las virtudes son varias, «la mejor y más perfecta, y además en una vida entera (*en bío teleío*). Porque una golondrina no hace verano, ni un solo día, y así tampoco hace venturoso y feliz un solo día o un poco tiempo»⁶.

Aristóteles distingue dos dimensiones en la razón, la teórica y la práctica, a las que corresponden dos tipos de virtudes, las virtudes intelectuales (dianoéticas) y las virtudes éticas o morales. La actividad más alta y más digna es la contemplación teórica de la verdad, por lo que considera que son las virtudes inte-

totalischen Ethik, Akademie Verlag, Berlin 1994; íd., *La perspectiva de la moral...*; cit., cap. II; VARNIER, J., *Le bonheur, principe et fin de la morale aristotélicienne*, Desclée de Brouwer, Paris 1965.

2. Cfr. capítulo III, sobre todo subapartado I, 1.

3. «Pues unos creen que es alguna de las cosas visibles y manifiestas, como el placer o la riqueza o los honores; otros, otra cosa; a menudo, incluso una misma persona opina cosas distintas: si está enfermo, la salud; si es pobre, la riqueza; los que tienen conciencia de su ignorancia admiran a los que dicen algo grande y que está por encima de su alcance. Pero algunos creen que, aparte de toda esa multitud de bienes, hay algún otro que es bueno por sí mismo y que es la causa de que todos aquéllos sean bienes» (ÉN, I, 4, 1095 a 22-28).

4. Cfr. Íbid., I, 7, 1097 b 1-7.

5. Cfr. Íbid., I, 7, 1097 b 22 - 1098 a 20. Algunos autores han criticado la validez de esta argumentación, basada en la obra o función propia del hombre. Tal es el caso de J. Finnis (véase, FINNIS, J., *Fundamentals of Ethics*, Clarendon Press, Oxford 1983, p. 17). Un interesante estudio del problema y de la objeción de Finnis puede encontrarse en RHONHEIMER, M., *Praktische Vernunft und Vernünftigkeit der Praxis. Handlungstheorie bei Thomas von Aquin in ihrer Entstehung aus dem Problemkontext der aristotelischen Ethik*, cit., pp. 53-59. A nuestro juicio, si se entiende bien el contexto y el propósito a que obedece esta argumentación de Aristóteles, la objeción es irrelevante.

6. ÉN, I, 7, 1098 a 17-20. Acerca de las discusiones sobre significado y el valor que debe atribuirse a la referencia a la duración de la vida, cfr. DUDLEY, J.A., *El sentido de la felicidad de la vida perfecta (bios teleios) en la Ética de Aristóteles*, cit., especialmente pp. 42-51.

lectuales las que dan al hombre la felicidad perfecta (*teleía eudaimonía*). Pero Aristóteles habla también de un segundo tipo de felicidad, una felicidad imperfecta, que consistiría en la vida de quien regula su conducta según las virtudes éticas⁷. Veámoslo con más detalle.

Por una parte, Aristóteles sostiene con gran riqueza de argumentos que la *felicidad perfecta es la actividad contemplativa*⁸, la contemplación de la verdad y sobre todo de las cosas «bellas y divinas»⁹. El entendimiento es divino o «lo más divino que hay en nosotros», y la contemplación es la actividad «más excelente», la «más continua», la «más agradable» y la más autosuficiente¹⁰. Así es la actividad de los dioses, que sin obrar (*práttein*) ni producir (*poiein*) poseen la máxima bienaventuranza con la sola contemplación (*theoría*)¹¹. «De modo que la actividad divina, que a todas aventaja en beatitud, será contemplativa. Señal de ello es también el hecho de que los demás animales no participan de la felicidad por estar completamente privados de tal clase de actividad. Así la vida de los dioses es toda feliz; la de los hombres, lo es en la medida en que tienen cierta semejanza de la actividad divina; y de los demás seres vivos ninguno tiene la felicidad porque no participan en modo alguno de la contemplación. Por consiguiente, hasta donde se extiende la contemplación se extiende también la felicidad, y los que tienen la facultad de contemplar más son también los más felices, no por accidente, sino en razón de la contemplación, pues ésta de por sí es preciosa. De modo que la felicidad consistirá en contemplación»¹².

Haría falta reflexionar más detenidamente acerca de lo que Aristóteles entiende por contemplación. Sin duda ésta no se reduce a lo que hoy es, en muchos casos, la actividad del filósofo o del profesor de filosofía. La contemplación de que se habla no es una tarea profesional caracterizada por la erudición o la agudeza crítica, no es solamente un esfuerzo intelectual, sino un consagrarse por completo a recorrer el camino ascendente a través de las causas y de los princi-

7. Dudley habla a este respecto de diversos grados de felicidad: cfr. *El sentido de la felicidad de la vida perfecta (bios teleios) en la Ética de Aristóteles*, cit., pp. 39-42.

8. Cfr. *ÉN*, X, 8, 1178 b 7-8.

9. *Ibíd.*, X, 7, 1177 a 15.

10. «En efecto, el sabio y el justo necesitan, como los demás, de las cosas necesarias para la vida; pero, una vez provistos suficientemente de ellas, el justo necesita personas respecto de las cuales y con las cuales practicar la justicia, y lo mismo el hombre moderado, el valiente y todos los demás; mientras que el sabio, aun estando solo, puede practicar la contemplación, y cuanto más sabio sea más; quizá lo hace mejor si tiene quienes se entreguen con él a la misma actividad; pero, con todo, es el que más se basta a sí mismo. Parecería que sólo esta actividad se ama por sí misma, pues nada se saca de ella aparte de la contemplación, mientras que de las actividades prácticas obtenemos siempre algo, más o menos, aparte de la acción misma» (*Ibíd.*, X, 7, 1177 a 12 - 1177 b 6).

11. Cfr. *Ibíd.*, X, 8, 1178 b 20-22.

12. *Ibíd.*, X, 8, 1178 b 22-33. Cfr. LE SENNE, R., *Tratado de Moral General*, Gredos, Madrid 1973, pp. 178-180; VANIER, J., *Le bonheur, principe et fin de la morale aristotélicienne*, cit. J. Dudley, en su ya citada obra *Gott und «theoria» bei Aristoteles. Die metaphysische Grundlage der Nikomachischen Ethik*, subraya que la contemplación de lo divino es el elemento esencial de la felicidad para Aristóteles.

pios que Aristóteles trazó en su *Metafísica*, hasta llegar a la cúspide del ser y del conocer. La contemplación es un género de vida totalmente orientado a la búsqueda de la verdad, a la sabiduría, que implica purificación y en cierto sentido autotranscendencia.

Pero, por otra parte, Aristóteles reconoce que la vida puramente contemplativa «sería demasiado excelente para el hombre. En cuanto hombre, en efecto, no vivirá de esta manera, sino en cuanto hay en él algo divino, y en la medida en que ese algo es superior al compuesto humano, en esa medida lo es también su actividad a la de las otras virtudes. Si, por tanto, la mente es divina respecto del hombre, también la vida según ella es divina respecto de la vida humana»¹³. Aristóteles exhorta a cultivar ese elemento divino, y a aspirar a inmortalizarnos, pero pasa enseguida a hablar del *segundo tipo de vida feliz, que es la vida conforme a las virtudes morales*. «Las actividades que a éstas corresponden son humanas, puesto que la justicia, la fortaleza y las demás virtudes las practicamos los unos respecto de los otros en contratos, servicios y acciones de todas clases y es evidente que todas estas cosas son humanas»¹⁴. Las virtudes éticas son hábitos adquiridos, que ponen de manifiesto el temple subjetivo de la personalidad, una capacidad estable de elegir lo bueno y de rechazar lo malo que permite integrar las tendencias sensibles en un género armónico de vida informado por la razón e inclinado hacia la contemplación de la verdad más alta. Alcanzar tal género de vida no es un don de la naturaleza, sino una conquista ética meritória, que según Aristóteles pocos conseguirán, ya que «la mayor parte de los hombres viven a merced de sus pasiones y de lo que es hermoso y verdaderamente agradable ni siquiera tienen noción»¹⁵.

La conclusión obtenida hasta ahora es que el bien último o felicidad del hombre consiste en la contemplación de la verdad y secundariamente en la vida regulada por las virtudes éticas. Pero Aristóteles la matiza cuando añade que *eso es verdad sólo en la medida en que ser feliz depende de nosotros*. Con lo que parece afirmar que la felicidad contiene un tercer elemento que no depende enteramente de la conducta del sujeto agente. La felicidad comprende también los ocios del hombre libre, la facilidad de las condiciones materiales de existencia, la tranquilidad del alma, las amistades convenientes y una actitud benévola de la divinidad hacia los hombres: «pues si alguna otra cosa es un don de los dioses a los hombres, es razonable que también lo sea la felicidad, y tanto más cuanto que es la mejor de las cosas humanas»¹⁶. Parece que la consideración realista de que el hombre no es sólo intelecto, y la presencia de la idea intuitiva y popular de felicidad, llevan a pensar a Aristóteles que la vida feliz requiere también un óptimo

13. *Ibíd.*, X, 7, 1177 b 27-32.

14. *Ibíd.*, X, 8, 1178 a 9-14.

15. *Ibíd.*, X, 9 1179 b 13-16.

16. *Ibíd.*, I, 9, 1099 b 11-13. Cfr. sobre este punto ABBÀ, G., *Felicidad, vida buena y virtud*, cit., cap. I, apartado III.

ajuste entre hombre y mundo, con lo que la felicidad depende también de la fortuna, del destino, o de la benevolencia de los dioses. Esta perspectiva, que sólo podrá ser desarrollada certeramente por el cristianismo, quizá no inquietaba a Aristóteles, cuyo horizonte mental se caracterizaba por la armonía, algo idílica y elitista, entre el individuo y la *polis*, entre el hombre y la naturaleza, entre la *polis* y sus dioses¹⁷, horizonte que sufrirá profundos cambios en el período helenista.

Los estudiosos de Aristóteles discuten el papel que los bienes de fortuna desempeñan en la teoría aristotélica de la felicidad.

Hardie fue uno de los primeros que notó que cuando se habla de la actividad, de la vida o de la virtud perfecta (*teleía*) no se sabe si perfecto significa lo supremo, lo más alto y excelente o, por el contrario, lo completo. Hardie sostenía la tesis de que ese término tiene un significado oscilante, y que Aristóteles pasa de un significado a otro sin darse mucha cuenta¹⁸. A raíz de esta observación, los estudiosos se dividieron. Algunos autores sostienen, con diversos matices, que Aristóteles tenía una visión inclusiva del fin último, es decir, que la felicidad era un conjunto de bienes, sea como una suma de bienes irreducibles entre sí, sea —y es la posición más común— en cuanto que forman cierta totalidad ordenada en vista de la vida virtuosa y a la contemplación¹⁹. Otros defienden, en cambio, la idea de un fin dominante, según la cual la contemplación de la verdad es lo que hace feliz, y lo demás es deseable en cuanto ordenado a ella, siendo ese orden lo que hace deseables los demás bienes, de forma que quien alcanza un grado mayor de sabiduría es más feliz, aunque tenga menos bienes de fortuna²⁰. Kenny opina que en la *Ética a Nicómaco* prevalece una visión dominante del fin, mientras que en la *Ética a Eudemo* predomina la visión inclusiva²¹.

Como nota J. Annas²², Aristóteles parece conceder dos papeles diferentes a los bienes de fortuna. Por una parte, los concibe como medios necesarios para po-

17. Es lo que el joven Hegel llamará la felicidad inmediata o ingénuo, no mediada todavía por la escisión interior de la culpa, a la que contraponía la «conciencia infeliz» del pueblo hebreo, cargada por la infidelidad que le separaba de su Dios.

18. Cfr. HARDIE, W.F.R., «The Final Good in Aristotle's Ethics», cit.

19. J.L. Ackrill es uno de los principales defensores de la tesis inclusivista (cfr. *La filosofía de Aristóteles*, cit.). En «Aristotle on Eudaimonia», cit., admite además que hay cierta oscilación entre el libro I y el Libro X de la *Ética a Nicómaco*.

20. J.M. Cooper, en *Reason and Human Good in Aristotle*, cit. pensaba en una vida mixta, en la que no todo está ordenado a la teoría o contemplación. Pero en sus obras posteriores, «Aristotle and the Goods of Fortune», cit. y «Contemplation and Happiness. A reconsideration», cit., revisó su posición inclinándose hacia una concepción moderadamente dominante del fin: la contemplación es lo que hace verdaderamente feliz. Quizá sea R. Kraut, *Aristotle on the Human Good*, cit., quien más claramente se inclina hacia una visión dominante: la felicidad consiste sólo en la sabiduría. La vida virtuosa práctica y los bienes de fortuna son secundarios y carecen de valor intrínseco; son deseables en cuanto contribuyen a la contemplación.

21. Cfr. KENNY, A., *Aristotle on the Perfect Life*, cit., pp. 6 y 16 ss.

22. Cfr. ANNAS, J., *The Morality of Happiness*, cit., cap. XVIII. Annas ve también otros problemas en la noción aristotélica de felicidad, que a nuestro juicio pueden resolverse satisfactoriamente a la luz de cuanto se ha dicho en el capítulo anterior.

der practicar la virtud y, por tanto, su valor dependería de su ordenación a la virtud: «pues es imposible o no es fácil hacer el bien cuando se está desprovisto de recursos. Muchas cosas, en efecto, se hacen, como por medio de instrumentos, mediante los amigos y la riqueza y el poder político»²³. Pero a continuación Aristóteles les atribuye también otro papel: son el ornato necesario de la felicidad, la cual no podría existir plenamente si nos viéramos privados de ellos²⁴. Si esto es así, la felicidad no consiste sólo en la sabiduría y en la vida virtuosa, sino también en los bienes de fortuna. Esto podría no plantear problemas a quien defienda una noción inclusiva del fin último, pero sin duda se corre el riesgo de llegar a una idea de felicidad como bien cuantificable y maximizable que parece extraña a los conceptos clave de la reflexión aristotélica.

Una análoga oscilación parece existir por lo que se refiere a la pérdida de los bienes de fortuna. Por una parte afirma Aristóteles que «en modo alguno se deben seguir las vicisitudes de la fortuna; porque no estriba en ellas el bien ni el mal, aunque la vida humana necesita de ellas, como dijimos; las que determinan la felicidad son las actividades de acuerdo con la virtud, y las contrarias, lo contrario». Pero a renglón seguido se dice que hay que distinguir los grandes azares de la fortuna y los pequeños, pues «es evidente que los pequeños beneficios de la fortuna, lo mismo que sus contrarios, no tienen gran influencia en la vida, pero si esos bienes son grandes y numerosos harán la vida más venturosa (pues son por naturaleza como adornos agregados, y su uso es bueno y honesto); en cambio, si sobrevienen males, oprimen y corrompen la felicidad, porque traen aflicciones e impiden muchas actividades». Y todavía añade: «ningún hombre venturoso podrá llegar a ser desgraciado, ya que jamás hará lo que es vil y aborrecible. A nuestro juicio, en efecto, el que es verdaderamente bueno y prudente soporta dignamente todas las vicisitudes de la fortuna y obra de la mejor manera posible en sus circunstancias»²⁵.

Nos parece que *la concepción inclusiva de la felicidad es la que permite entender más fácilmente en qué modo son necesarios los bienes de fortuna*. No obstante, hay una cuestión importante que no queda clara. Y es la de saber si la búsqueda de la felicidad por parte del virtuoso puede fracasar exclusivamente por causas ajenas a su voluntad y a su comportamiento, es decir, por la mala suerte, por la adversidad del destino, por el mal comportamiento de sus hijos, etc. En cambio, nos parece que queda claro que el vicioso no será feliz, por más rico y afortunado que fuese.

La cuestión mencionada tiene cierta importancia filosófica, y quizá refleja la íntima tensión que anima el pensamiento de Aristóteles. Por una parte, está el

23. *ÉN*, I, 8, 1099 a 32 - 1099 b 2.

24. «La falta de algunas cosas empaña la ventura, y así la nobleza de linaje, buenos hijos y belleza: no podría ser feliz del todo aquél cuyo aspecto fuera completamente repulsivo, o mal nacido, o solo y sin hijos, y quizá menos aún aquél cuyos hijos o amigos fueran absolutamente depravados o, siendo buenos, hubiesen muerto. Por consiguiente, como dijimos, la felicidad parece necesitar también de esta clase de prosperidad, y por eso algunos identifican la buena suerte con la felicidad; mientras que otros la identifican con la virtud» (*ÉN*, I, 8, 1099 b 2-8).

25. Los textos citados son de la *ÉN*, I, 10, 1100 b 3 - 1101 a 1.

análisis filosófico que conduce a la actividad más elevada y excelente del hombre, a su mejor poder-ser, a lo que razonablemente puede ser querido como bien en sí mismo, es decir, a la sabiduría o contemplación de la verdad, y secundariamente a la vida éticamente recta, que es la ordenación de la vida práctica en conformidad con lo más divino que hay en nosotros. Por otra parte, se alza la idea intuitiva de felicidad como prosperidad, que no queda garantizada por la actividad contemplativa. El hombre necesita también otras cosas; si éstas le faltan por completo —y pueden faltarle sin culpa propia—, no puede ser feliz (el sentido común difícilmente considerará feliz al sabio virtuoso que está siendo sometido a una horrible tortura). Por lo que se debe concluir que la felicidad no sólo no es posible para todos los hombres, sino que tampoco es siempre posible para el virtuoso, y que sólo al final de la vida se puede saber si el virtuoso ha sido feliz (como en más de una ocasión afirma explícitamente Aristóteles). La felicidad aristotélica es frágil y precaria²⁶.

2. Valoración

La precedente exposición permite vislumbrar el valor y los límites de la reflexión aristotélica acerca del bien humano. Su valor está, en primer lugar, en que Aristóteles da a su investigación la dirección justa y la desarrolla con una metodología adecuada a su objeto. Como se dice hoy día, *la ética aristotélica desarrolla coherentemente «el punto de vista de la primera persona»*.

Un segundo motivo que hace valiosa la teoría aristotélica de la felicidad consiste en *vincular la felicidad perfecta a la contemplación de la verdad y, especialmente, al conocimiento de Dios*. La inteligencia es característica esencial, aunque no única, del ser del hombre y de su modo de estar en el mundo y entre los demás hombres. Comprender pertenece a la esencia del ser y del vivir del hombre. Su bien no puede no incluir la perfección del conocimiento de la verdad.

La teoría aristotélica de la felicidad contiene un tercer aspecto que no sólo es importante, sino que ha pasado a formar parte de la *forma mentis* de la mayoría de los hombres y de las culturas: *la razón es el principal principio ordenador de la vida personal y social*. Los fines de las tendencias humanas son verdaderos bienes

26. Dudley piensa que Aristóteles ha tratado de minimizar esta precariedad, reduciendo todo lo posible la importancia de los bienes de fortuna. «Aunque la felicidad perfecta necesita la prosperidad externa y los grandes y repetidos éxitos hacen la vida más bienaventurada y sus contrarios la dañan, todavía, la esencia de la felicidad no es dependiente de la prosperidad externa, sino de actividades según la virtud. El hombre perfectamente feliz no perderá fácilmente su felicidad perfecta, sino solamente si sufre desastres severos y frecuentes. Hasta en la adversidad, la nobleza resplandece. El hombre perfectamente feliz nunca puede llegar a ser miserable, solamente le puede faltar la felicidad suprema, y esto, sólo si encuentra los fracasos de Príamo. De esta manera el Estagirita minimiza el peligro que amenaza a la felicidad perfecta a través de las vicisitudes de la fortuna que afectan a la prosperidad externa» (DUDLEY, J.A., *El sentido de la felicidad de la vida perfecta...*, cit., p. 47).

en cuanto buscados, poseídos y usados razonable e inteligentemente, tanto por el individuo como por la colectividad. Refiriéndose a la antes mencionada distinción entre fin inclusivo y fin dominante, escribe Rhonheimer «el fin inclusivo se compone de una pluralidad de bienes cuya unidad se basa en la de un principio ordenador común [...] En cambio, fin dominante es lo último en el plano de la actividad valiosa en general, algo último que nos indica lo único que puede constituir el principio ordenador de la praxis humana y a lo que ésta apunta como a su posibilidad más alta. Este fin dominante es la contemplación de la verdad [...] Todo lo relativo a que la vida humana “salga bien”, todo lo bueno y valioso que puede llegar a ser realidad en una vida humana, el ser bueno del hombre, que es de lo que en la acción se trata, tiene algo que ver con la verdad tal y como esta última puede llegar a ser un objeto sólo para la razón, o, dicho de modo más general, para el conocimiento intelectual. Se trata de la “verdad práctica”, de la verdad de la praxis, de una verdad que no existe hasta que se hace real al actuar. Pero es una verdad que tiene que ver con la más íntima verdad del hombre»²⁷.

Ordenar la vida según la razón es ordenarla según las virtudes éticas o morales. *La doctrina de las virtudes éticas es una gran contribución de Aristóteles al estudio del bien humano*. Con esta doctrina, su concepción de la felicidad humana se traduce en términos operativos concretos, y el saber ético adquiere una estructura básica que todavía hoy conserva su valor. Las virtudes éticas son criterios racionales para la regulación de la adquisición, posesión y uso de los bienes humanos y para la jerarquización de nuestras actividades. Son criterios concretos y precisos, pero adaptables a la pluralidad de las situaciones concretas sin perder su coherencia esencial. Definen un género de vida con la necesaria precisión y a la vez con la suficiente amplitud. Su adaptabilidad, amplitud y apertura les permite resistir al paso del tiempo y a los cambios culturales y sociales. Los cambios sociales comportan la aparición de nuevos bienes (piénsese por ejemplo en la informática, en la amplitud y rapidez de los medios actuales de comunicación, etc.), permanece idéntica la necesidad de regularlos razonablemente para que sirvan al bien del hombre, y para que no se vuelvan contra él.

Pero a la vez la teoría aristotélica de la felicidad es insatisfactoria. Aristóteles se da cuenta de que la felicidad perfecta —entendiéndola rigurosamente como bien completo, perpetuo y autosuficiente, en el que todos los deseos quedan satisfechos— no es alcanzable. La contemplación especulativa de la verdad no está al alcance de todos, e incluso para los que pueden alcanzarla es una contemplación fragmentaria, discontinua, amenazada por múltiples condiciones y circunstancias. La felicidad imperfecta de tipo ético está relativamente más al alcance de la mano, pero depende, al menos parcialmente, de causas que escapan a nuestra voluntad, y en ese sentido, aun siendo una realidad fundamentalmente ética, no es una realidad exclusivamente ética.

27. RHONHEIMER, M., *La perspectiva de la moral...*, cit., pp. 92-93.

Los límites de la felicidad aristotélica en parte son insuperables desde una perspectiva puramente filosófica, pero en parte se deben también a los defectos de su concepto filosófico de Dios. Un Dios que no es el ser ni el principio del ser, sino la primera sustancia, inteligencia inmóvil, aunque causa final (o quizá eficiente-final) del movimiento del cielo de las estrellas fijas y, a través de éste, de todo lo demás. Pensamiento del pensamiento o inteligencia de sí misma²⁸. Su carencia de subjetividad y de personalidad, su separación e incomunicabilidad, hacen que el sistema aristotélico sea en el fondo incapaz de tematizar y de saciar las más profundas aspiraciones de la subjetividad y de la personalidad humana. El Dios de Aristóteles no llena el corazón humano, así como tampoco puede ser el correlato de la capacidad de autotranscendencia de la persona humana tal y como hoy la concebimos.

A este propósito observa Spaemann que el problema de la felicidad sólo podrá recibir una solución plenamente satisfactoria en una dimensión escatológica ligada a la religión. Ante este hecho —añade— existen tres alternativas posibles para el filósofo: «renunciar a la idea de vida lograda en general; sustituir la esperanza en el más allá por la utopía histórica de una transformación real capaz de lograr la consumación de la vida; por último, disminuir el anhelo de felicidad y superar la antinomia mediante el compromiso. Aristóteles adopta la tercera actitud»²⁹. Con este compromiso Aristóteles se adecua con realismo a los límites de la condición humana, que desde su horizonte mental no podían ser superados. Reconocemos, sin embargo, que consiguió progresar por el camino justo lo suficiente para establecer con acierto que la contemplación de Dios es el bien más alto que el hombre puede alcanzar y que, en orden a este bien, la razón es el principio ordenador de la vida humana. Así la Ética logró un verdadero avance, aunque sea incompleto y ampliable bajo más de un aspecto.

II. EL HEDONISMO

En este apartado y en los dos siguientes nos ocuparemos principalmente de las tres grandes teorías de la felicidad del helenismo: el epicureísmo, el estoicismo y el escepticismo. Sin detenernos en una exposición completa de estas tres corrientes filosóficas, que el lector interesado puede encontrar en cualquier manual de historia de la filosofía griega y en las abundantes monografías existentes³⁰, nos limitaremos a examinar su concepción del bien humano.

28. Cfr. ARISTÓTELES, *Metafísica*, XII, 7 1072 b y XII, 9, 1074 b.

29. SPAEMANN, R., *Felicidad y benevolencia*, cit., p. 96.

30. BRUNSCHWIG, J., *Études sur les philosophies hellénistiques. Epicurisme, Stoïcisme, Scepticisme*, PUF, Paris 1995; GARCÍA GUAL, C. - IMAZ, M.J., *La filosofía helenística: éticas y sistemas*, Cincel, Madrid 1987; GIGANTE, M., *Scetticismo e epicureismo*, Bibliopolis, Napoli 1981; KRISTELLER, P.O., *Greek Philosophers on the Hellenistic Age*, Columbia University Press, New York 1993;

Acerca del carácter general de la filosofía helenista, baste recordar, con Zeller, que la explosión del poder macedónico, con las conquistas de Alejandro Magno, acabó con la independencia política y la prosperidad de las ciudades griegas. Los nobles fines de la actividad política del período precedente cedían el paso a los pequeños intereses de la vida privada, a la búsqueda del placer o a la lucha por la subsistencia diaria. La filosofía tiende a convertirse en un refugio contra las miserias de la vida, enseñando al individuo a independizarse de todas las circunstancias externas, aun a costa de replegarse completamente dentro de sí mismo³¹.

1. Epicuro: la felicidad como placer pasivo e «inteligente»

Epicuro nació en el año 341 a. C. Desde un punto de vista filosófico general es atomista y materialista³². Niega cualquier tipo de existencia después de la muerte. Pero se ha destacar sobre todo que su filosofía, como sucede en general durante el período helenista, se propone enseñar a los hombres el camino hacia la felicidad³³.

Epicuro se planteó la pregunta por el bien de la vida humana considerada como un todo³⁴, con la preocupación determinante de respetar los requisitos formales de la noción de fin último: fundamentalmente su carácter de bien completo y autosuficiente. Su respuesta es hedonista «el placer es el principio y el fin de la vida feliz»³⁵, *la motivación y la norma última de la vida del sabio*. Pero en la medida en que es una respuesta a la pregunta por el bien humano global, el

LONG, A.A., *La filosofía helenística*, Alianza, Madrid 1984; SHARPLES, R.W., *Stoics, Epicureans and Sceptics. An Introduction to Hellenistic Philosophy*, Routledge, London-New York 1996; ZELLER, E., *Fundamentos de la filosofía griega*, Ediciones Siglo Veinte, Buenos Aires 1968.

31. Cfr. ZELLER, E., *Los fundamentos de la filosofía griega*, cit., pp. 213-214.

32. Las principales ediciones de las fuentes primarias sobre Epicuro son las siguientes: USENER, U., *Epicurea*, Leipzig 1887, rist. anast. Roma 1963 y Stuttgart 1966; id., *Glossarium epicureum*, editado por M. Gigante e W. Schmidt, Edizioni dell'Ateneo, Bizzarri 1977; MUEHLL, P. VON DER, *Epicurus: Epistulae tres et ratae sententiae*, Stuttgart 1966 (contiene: *Epistulae*, *Kyriai Doxai* e *Gnomologium Vaticanum*). Es también de gran importancia para establecer el pensamiento de Epicuro: LUCRECIO, *De rerum natura*, Ed. Bailey, 3 vols., Oxford 1947-1950.

33. Sobre el pensamiento de Epicuro, además de las monografías sobre la filosofía helenista ya citadas, véase: ANNAS, J., *The Morality of Happiness*, cit., sobre todo cap. XVI; FARRINGTON, B., *The Faith of Epicurus*, London 1967; FERNÁNDEZ-GALIANO, M., «Epicuro y su jardín», en CAMPS, V. (ed.), *Historia de la ética*, Crítica, Barcelona 1988, vol. I, pp. 248-281; GARCÍA GUAL, C., *Epicuro*, Madrid 1981; RIST, J.M., *Epicurus, an Introduction*, Cambridge 1972.

34. Hegel advirtió claramente que el hedonismo de Epicuro no afirmaba el primado de la singularidad, precisamente porque introducía el punto de vista de la totalidad: cfr. HEGEL, G.W.F., *Leciones sobre la historia de la filosofía*, cap. III, sez. 2, B, 4 (volumen 18 de las *Gesammelte Werke* editadas por H. Glockner, Stuttgart 1927-1939). Cfr. también ZELLER, E., *Los fundamentos de la filosofía griega*, cit., p. 244.

35. *Diogenis Laertii Vitae Philosophorum*, editada por H.S. Long, Oxford 1964, X, 149.

hedonismo de Epicuro adquiere características muy particulares. Epicuro no propone un irresponsable gozar lo que nos sale al encuentro en cada instante, y su lógica moral no mira a hacer lo más abundante e intenso posible el placer del momento. Epicuro no es lo que hoy llamaríamos un consecuencialista³⁶.

Epicuro distingue entre el placer «cinético» o en movimiento y el placer «estático» o «catastemático». El primero es la acción de gozar, de procurarnos un placer, de liberarnos activamente de un dolor o de satisfacer una necesidad. El segundo es la ausencia de dolor (*aponía*) y de turbación (*ataraxía*): es el gozo pasivo ligado a la privación del dolor. No existe para Epicuro un estado intermedio entre el dolor y el placer, por lo que la ausencia de dolor, la liberación de toda perturbación, la ausencia de impedimentos propia de una vida natural es para él un verdadero placer. Considera que el placer «cinético», la experiencia placentera, no puede ser un bien completo y autosuficiente (lo que es bastante obvio), y por eso sostiene que el placer que da la felicidad es sólo el placer estático o «catastemático». La felicidad no se obtiene por medio de goces exquisitos o barrocos, y menos aún mediante placeres groseros³⁷. Su receta para ser feliz es: liberarse de las opiniones falsas (especialmente acerca de los dioses y de la muerte) y de las complicaciones innecesarias, ajustar los propios deseos a lo que basta para vivir tranquilamente, respetar la justicia para evitar conflictos, gozar de la amistad leal y abstenerse de la vida política. *La ataraxia o imperturbabilidad así obtenida es la verdadera felicidad, porque es el bien completo y autosuficiente buscado por sí mismo: por ella se hace todo lo que se hace, mientras que ella nunca se busca en vista de otra cosa.*

El placer beatificante no es de suyo cuantificable ni incrementable, tampoco desde el punto de vista temporal. Conseguida la imperturbabilidad, la duración de la vida no añade nada a la felicidad. Con estas observaciones, Epicuro quiere evitar que la ambición o el miedo a la muerte sean causa de turbación e intranquilidad. La felicidad no depende de los eventos independientes de nosotros, sino de la disposición de la persona ante ellos, disposición virtuosa que se fundamenta sobre la consideración racional y prudente de la totalidad de la propia vida. Esta consideración permite interiorizar la felicidad, de forma que el sabio podría ser feliz incluso mientras se le somete a una cruel tortura³⁸: el dolor

36. Hay sólo un texto, el famoso pasaje de la *Epístola a Meneceo* 129-130, que ha hecho pensar a algunos estudiosos que Epicuro razonaba según la lógica del cálculo maximizador. Pensamos, con Annas, que esa lógica no es compatible con el planteamiento general ni con las posiciones particulares de Epicuro. El texto citado admite también otras interpretaciones.

37. Existen textos aislados de Epicuro que llevarían a pensar que no existen para él otros placeres que los del vientre. Algunos estudiosos concluyen que Epicuro es el abogado de los placeres sensibles y disolutos. Parece más conforme al conjunto de la doctrina de Epicuro pensar que esos textos son provocaciones hiperbólicas dirigidas contra quienes piensan que la virtud debe ser necesariamente triste.

38. Cfr. *Diogenes Laertii...*, cit., X, 118.

presente no podría privar de la serenidad interior ya poseída. La reflexión de Epicuro se aparta en esto de la idea intuitiva de felicidad.

Son importantes las consideraciones de Epicuro sobre las virtudes éticas, la justicia y la amistad, cuyo valor se reconduce a la misma visión hedonista que estamos exponiendo. Tanto los críticos antiguos (Cicerón) como los modernos *consideran sospechoso el estatus que puede tener la virtud en una teoría ética para la que el fin último es el placer*: ¿qué sucede cuando el ejercicio de la virtud llevase consigo la intranquilidad interior o exterior?, ¿permitirá el sabio epicúreo que su vida se complique a causa de la virtud, de la amistad o de la justicia?, ¿puede ir la virtud realmente más allá de un egoísmo reflexivo e inteligente? Con independencia de algunas afirmaciones aisladas y fragmentarias de Epicuro, que denotan su claro interés por evitar estas aporías, no se ve claramente cómo le sería posible superarlas. Es verdad que tampoco hay por qué oponer la vida virtuosa a la paz y a la serenidad interior, pero la idea de que la tranquilidad es el máximo bien y el máximo placer no permite resolver esas cuestiones.

Resulta criticable el intento de Epicuro de determinar filosóficamente el sumo bien en términos de placer y en una perspectiva egoísta cerrada a cualquier forma de transcendencia. Para ello elabora un nuevo concepto de placer, que querría superar el carácter derivado, la ambigüedad ética y la falta de comprensividad características del concepto ordinario de placer. El placer epicúreo es la ausencia de turbación, y el sumo bien es la tranquilidad del alma, la vida libre de complicaciones, la paz del hombre y entre los hombres. Presentado de este modo, el placer adquiere al menos la apariencia de ser un fin último positivo, omnicomprendivo y autosuficiente, auténtico principio moral.

La paz del hombre y la paz entre los hombres puede ser un gran bien —y, entendida en cierto modo, es sin duda un gran bien cristiano—, pero es un bien de naturaleza consecuencial o derivada. Es la consecuencia de anclar el alma en los verdaderos bienes y de ordenar debidamente los sectores de la actividad humana que a ellos miran, y no el bien que se busca directamente. Hacerlo objeto principal de intención directa es probablemente el modo más seguro de no obtenerlo y, en el caso de que lo obtuviera, de privarlo de su bondad y de su comprensividad. Si la serenidad interior, tal y como Epicuro la entiende, se buscara como fin último, es decir, como bien querido por sí mismo y en función del cual se quieren todos los demás, aparecería en toda su ambigüedad y parcialidad. Hay diversos modos de buscar la paz del alma, y muchos de ellos serán considerados sin duda un precio demasiado alto, también en términos de moralidad y de dignidad. *Para sostener que ningún precio es demasiado alto para conseguir la ausencia de turbación, habría que mutilar al hombre, reduciendo drásticamente la temática de las tendencias humanas y la gama de sus respectivos bienes.*

Epicuro sostiene una visión monotemática de las tendencias humanas. En el horizonte del goce pasivo, o quizá de la autoconservación, quedan truncadas las tendencias que llevan al hombre a autotranscenderse, tanto en el plano hori-

zontal como en el vertical, con lo que la visión antropológica resultante es muy reduccionista. La ausencia de turbación a toda costa es un ideal pasivo, que tiende a la indiferencia y a la indolencia. *El fin último epicúreo no es una actividad o un género de vida que posea o realice un bien, sino un estado de la subjetividad.* En ese estado, la voluntad se repliega, el corazón se vacía, la creatividad se adormece, la acción y el trabajo se devalúan, se evita el riesgo de la afirmación y el esfuerzo de la elevación espiritual, se niega de modo individualista la vida social y la participación política, y se contempla el curso de los acontecimientos como un espectador egoísta cuyo único interés es defender la propia tranquilidad, lo que ante ciertos eventos no se puede lograr sin envilecerse. La sabiduría epicúrea es pesimista y perezosa. Es una sabiduría sin amor que esteriliza y envejece el alma. Renuncia al amor y a la entrega para evitar el dolor. La ética de Epicuro puede ser acusada con toda verdad de egoísmo, por más que sea un egoísmo austero y reflexivo.

2. El hedonismo moderno

También en la filosofía moderna y contemporánea existen doctrinas éticas hedonistas. Éstas se diferencian generalmente de Epicuro en que no se presentan como una reflexión sapiencial sobre el bien global de la vida humana, sino *como explicaciones científicas del obrar o, si se prefiere, como teorías científicas de la motivación*³⁹: la búsqueda del placer y la fuga del dolor determinan siempre las acciones humanas. Son el resorte que explican efectivamente el comportamiento. Estas formas de hedonismo muchas veces contienen implícita o explícitamente una concepción materialista —es, por ejemplo, el caso de La Mettrie (1709-1751), Helvétius (1715-1771) y D'Holbach (1723-1789)—, utilitarista (Bentham, 1748-1832) o positivista, como sucede en Schlick (1882-1936).

La explicación hedonista del obrar humano tiene una pequeña parte de verdad. Es verdad, en efecto, que el impulso a evitar lo desagradable y lo doloroso está siempre presente de algún modo en nuestra vida. También lo es que a veces actuamos con el fin positivo de procurar un placer (hacemos algo agradable para divertirnos y liberarnos de la tensión y del cansancio del trabajo). *Pero que el placer sea siempre el fin último y determinante de nuestro obrar es inexacto y contrario a la experiencia.* Que se pueda incurrir en esta inexactitud se explica por el hecho de que la consecución del cualquier objetivo de nuestra voluntad o de nuestras inclinaciones lleva consigo una satisfacción que, en sentido amplio, es un placer, mientras que la pérdida o no consecución del objeto deseado lleva consigo insatisfacción o dolor (superar un examen que preparábamos desde hace

39. Gassendi (1592-1655) representa una de las principales excepciones a lo que acabamos de decir. En varias de sus obras se propone defender y reinterpretar en sentido cristiano el pensamiento de Epicuro.

meses, llegar al término de un viaje largo e incómodo, terminar el curso, acabar con la victoria un partido de fútbol muy reñido, etc. supone la obtención del objetivo, la relajación de la tensión y, en definitiva, satisfacción y placer). En sentido temporal el placer está al final de las actividades bien cumplidas, y por eso el placer tiene cierto carácter final. Pero de ello no se sigue que cuando el placer está presente en el obrar —muchas veces no lo está— sea el fin que se busca y por el que nos determinamos a la acción. Buscamos generalmente las actividades y los bienes que contienen. La satisfacción o el placer están al final como algo consecuencial o derivado, y no como un bien autónomo. La explicación hedonista de la acción es criticable porque invierte la relación que indudablemente existe entre la actividad humana y el placer, concediendo a éste último un valor autónomo que vicia el dinamismo intencional del obrar humano: los diversos bienes humanos (arte, ciencia, trabajo, justicia, salud, amistad, etc.) y las actividades que los realizan se resuelven en la resonancia subjetiva por ellos causada.

La explicación hedonista del obrar tiene diversos grados. El menos burdo es el que se limita a invertir la relación entre placer y actividad, pero sin romperla. Se reconoce que los placeres se distinguen entre sí según su conexión con actividades de diversa naturaleza y valor. Uno es el placer de componer música; otro, el de la lectura de obras de valor filosófico o literario; otro, el del exceso en el comer y beber. En este sentido escribe J.S. Mill que «es mejor ser un ser humano insatisfecho que un cerdo satisfecho; mejor ser un Sócrates insatisfecho que un necio satisfecho»⁴⁰. Pero subsiste la resolución del valor de la actividad en la resonancia subjetiva, de modo que también el santo y el mártir obrarían por placer: por el placer de la buena conciencia, por el placer de sacrificarse por los demás o de dar la vida por las buenas convicciones.

Un segundo grado es el que considera el placer como un bien cualitativamente único e indiferenciado, que admite sólo variaciones cuantitativas (duración, intensidad, etc.). Las diversas actividades y bienes no sólo acaban resolviéndose en la resonancia sentimental subjetiva, como en el grado anteriormente mencionado, sino que ahora son vistas como simples medios que no tienen otro valor que el del mayor o menor placer que proporcionan. Desde este punto de vista, la lógica de la decisión obedece a criterios cuantitativos y se puede expresar en términos casi matemáticos, con no poco agrado de la mentalidad científica. Pero la instrumentalización de los bienes y actividades humanas es mucho mayor, como mayor es también el grado de subjetivismo y de egoísmo.

El tercer grado es lo que la caracteriología llama «actitud hedonista», en la que la tendencia al placer se convierte en «manía» y llega a tyrannizar todo el resto de la personalidad. Queda inhibida casi totalmente la capacidad de relación y

40. MILL, J.S., *El utilitarismo*, cit., p. 51. Y añade Mill no sin una buena dosis de humor: «Y si el necio o el cerdo opinan de un modo distinto es a causa de que ellos sólo conocen una cara de la cuestión. El otro miembro de la comparación conoce ambas caras» (ibíd.).

de comunicación con los semejantes. El inevitable contacto con los demás está presidido por la insensibilidad, el arbitrio y la ausencia de compasión. Desaparece la capacidad de establecer vínculos con personas o cosas, así como la aptitud para el esfuerzo y el trabajo. Como escribe Lersch, «su imagen caracteriológica muestra también claramente las relaciones del hedonista con el mundo del pensamiento: en éste no busca ni valora el contenido de verdad, sino la elegancia del ingenio y del humor; goza de la función de juego del pensamiento. Finalmente, un rasgo importante del hedonista consiste en que continuamente le amenaza el peligro del aburrimiento, del vacío interior, lo cual hace que la cuestión de crear nuevos excitantes constituya un problema fundamental de su vida. Así la imaginación sensual de un Nerón se halla siempre ocupada creando nuevas posibilidades aun por medios que traspasan todos los límites impuestos por la consideración a los demás. El problema central del hedonista, de crear y renovar los excitantes, se explica porque los estados desencadenados por éstos se agotan siempre rápidamente»⁴¹. El hedonista no sólo separa el placer del bien y de la actividad, sino que manipula y deforma sus propias relaciones con las personas y las cosas en función del mantenimiento del placer, empresa que en un mundo vacío de bienes resulta cada vez más difícil.

III. EL ESTOICISMO: LA AUTARQUÍA DE LA VIRTUD

Aun en la variedad de sus expresiones, el estoicismo es un verdadero sistema filosófico, uno de los que más influencia ha tenido sobre la filosofía posterior⁴². De sus concepciones teóricas baste recordar aquí la convicción de que el universo es una estructura racionalmente organizada, por lo que admite una explicación completa en términos racionales. La facultad por la que el hombre piensa (*logos*) está presente y rige todo el universo, al que se denomina Natura-

41. LERSCH, PH., *La estructura de la personalidad*, Scientia, Barcelona 1963⁴, pp. 113-114.

42. Aquí no podemos detenernos en la exposición de sus importantes contribuciones en el campo de la Lógica y de la Física. Además de las monografías sobre el helenismo ya citadas anteriormente, cfr. ANNAS, J., *The Morality of Happiness*, cit., caps. V y XIX; ARNIM, H. VON, *Stoicorum Veterum fragmenta*, Teubner, Lipsiae 1903-1924; BRUN, J., *Le Stoicisme*, PUF, Paris 1958; CHRISTENSEN, J., *An Essay on the Unity of Stoic Philosophy*, Copenhagen 1962; BRUNSWIG, J., *On a Book-Title by Chrysippus: «On the Fact That the Ancients Admitted Dialectic along with Demonstrations»*, «Oxford Studies in Ancient Philosophy», Supplementary Volume (1991) 81-96; COLISH, M.L., *The Stoic Tradition from Antiquity to the Early Middle Ages*, 2 vols., Brill, Leiden 1985; FORSCHNER, M., *Die Stoische Ethik*, Stuttgart 1981; GARCÍA BORRÓN, J.C., *Séneca y los estoicos*, CSIC, Barcelona 1956; ÍD., «Los estoicos», en CAMPS, V. (ed.), *Historia de la ética*, cit., vol. I, pp. 208-247; LONG, A.A., *Stoic Studies*, Cambridge University Press, Cambridge 1996; POHLENZ, M., *Die Stoa. Geschichte einer geistigen Bewegung*, 2 vols., Göttingen 1964³; REINER, H., «La sapienza etica estoica nell'interpretazione attuale», publicado como apéndice en ÍD., *Storia dell'etica...*, cit., pp. 259-285; VOELKE, A.J., *La philosophie comme thérapie de l'âme*, Cerf, Fribourg 1993; WELZEL, H., *Derecho natural y justicia material*, Aguilar, Madrid 1957, cap. I, 6.

leza cósmica o Dios. La razón cósmica todo lo ordena, también lo que se refiere al hombre, que es parte del todo-universo. No obstante, el hombre posee verdadera libertad.

La Filosofía es el camino hacia la felicidad. *Para el estoicismo, la felicidad consiste en vivir según la naturaleza, que es lo mismo que vivir según la razón y que vivir según las virtudes éticas.* El tema aristotélico de la contemplación de lo divino pierde toda su importancia. «El soberano bien es el alma que desdén lo fortuito y se contenta con la sola virtud [...] Es bienaventurado aquel hombre para quien no existe otro bien ni mal que un alma buena o mala, contento con la sola virtud, ejercitado en la práctica de lo honesto, a quien ni engríen ni quebrantan las veleidades de la fortuna, que no conoce mayor bien que el que se puede dar a sí mismo, y cuyo auténtico placer es menospreciar el placer»⁴³. Es clara la oposición a Epicuro.

Sabemos que para Aristóteles la sola virtud intelectual y moral no basta para la felicidad, ya que son necesarios ciertos bienes del cuerpo (salud, etc.) y algunos recursos materiales. Como tener estos bienes en la medida suficiente no depende enteramente de cada uno, la felicidad no está del todo en nuestras manos. Uno de los propósitos fundamentales del estoicismo es corregir a Aristóteles en este punto. *La virtud ética es la causa y la perfección de la felicidad; es autosuficiente.* La virtud hace al hombre conforme consigo mismo, con su razón o naturaleza racional y con la Naturaleza cósmica. La sola virtud asegura la armonía interior y la imperturbable paz del alma. Los demás bienes (salud, riqueza, belleza e integridad física, poder, etc. y sus contrarios), así como las actividades que los buscan, son indiferentes (*adiáfora*), y el sabio virtuoso debe experimentar ante ellos una actitud de desprendimiento, indiferencia o calmo abandono (*apátheia*). El virtuoso es feliz incluso en medio de la más completa privación de este género de bienes.

Este principio fundamental no impide a los estoicos introducir algunas distinciones entre las «cosas indiferentes». Entre éstas hay algunas que son conformes a nuestra naturaleza (*katà physin*) y a nuestro deseo (*hormé*), como la salud, la fuerza física, etc., y otras que no son conformes a la naturaleza (*parà physin*) y provocan un rechazo instintivo (*aphormé*), como la enfermedad, la deformidad física, etc. A lo que es conforme a la naturaleza se le reconoce un valor (*axía*), aunque relativo, y a lo que es opuesto a la naturaleza se le atribuye un valor negativo (*apaxía*). Se considera que las cosas conformes a la naturaleza individual son «preferibles», mientras que sus contrarias es «preferible evitarlas».

Sobre estas distinciones se elaboran algunas reglas de comportamiento. Y así se afirma que, si es posible, las cosas preferibles serán adquiridas o mantenidas, y que de las cosas que es preferible evitar es mejor mantenerse alejado.

43. SÉNECA, L.A., *Acerca de la vida bienaventurada*, trad. castellana de L. Riber en *Obras completas*, Aguilar, Madrid 1943, p. 219.

Pero en la formulación de estas reglas se emplea una terminología especial, que quiere poner de manifiesto que *hay una diferencia incolmable entre el deseo de la virtud y la huida del vicio* (deseo y huida en sentido fuerte, propiamente moral), y *el adquirir las cosas indiferentes preferibles y mantenerse alejado de las cosas indiferentes que es preferible evitar* (deseo y huida en sentido débil, cualitativamente inferior y no determinante de la felicidad o infelicidad).

Los estudiosos se dividen acerca del significado de todo esto⁴⁴. Reiner considera muy importante para la clarificación de la cuestión un texto de Estobeo. En él se dice que los estoicos declaran que «lo que vale y lo indiferente se refieren a lo que se dice en sentido relativo. Así —afirman— cuando consideramos indiferentes las cosas corpóreas y exteriores, queremos decir que son indiferentes respecto a la digna conducción de la vida (en la que está la *eudaimonía*), pero no respecto a lo que es conforme a la naturaleza o a los impulsos que nos llevan a desear o a rechazar ciertas cosas»⁴⁵. *Los estoicos quieren subrayar que existe una diferencia cualitativa esencial entre la virtud y los demás bienes (salud, riqueza, etc.) y entre el vicio y los demás males (enfermedad, pobreza, etc.)*. Sólo lo moral (*honestum*) es un verdadero bien, lo que no impide que también actividades y bienes de otro tipo sean razonablemente deseables. Pero en la deliberación acerca de nuestras acciones, cuando se sopesan los pros y los contras, si aparece una razón que se refiere a la virtud o al vicio, las consideraciones referentes a los bienes y males de otro tipo (salud, riqueza, arte, trabajo, etc.) deberían enmudecer⁴⁶. Los estoicos defienden, por tanto, que la virtud y el vicio, por una parte, y los demás bienes y males, por otra, son inconmensurables, no pueden ser comparados; es decir: en la alternativa entre una conducta virtuosa que traiga consigo la pobreza y una conducta viciosa que nos llene de riquezas, se debe elegir la primera sin duda alguna⁴⁷. Piensan también que la virtud y los bienes de otro tipo no se suman, por lo que el virtuoso que goza de buena salud no sería más feliz que otro hombre igualmente virtuoso pero enfermo.

A la explicación estoica se puede dirigir la objeción de que, admitiendo dos géneros inconmensurables de bienes (la virtud y los bienes preferibles), pierden la unidad de la vida y con ella la comprensividad del fin último (éste sería supre-

44. Puede encontrarse un resumen de las diversas interpretaciones en REINER, H., *La sapienza etica estoica nell'interpretazione attuale*, cit., pp. 259-261.

45. ESTOBEO, *Ecl.*, II, 80, 8-13. Citado por REINER, H., *La sapienza etica estoica nell'interpretazione attuale*, cit., p. 266. En este estudio, Reiner aproxima de modo poco creíble la posición estoica a su propia fenomenología de los valores, jugando con la contraposición entre ética de la intención (*Gesinnungsethik*) y ética de los resultados de un modo impensable antes de Kant y Max Scheler y, desde luego, no fácilmente compatible con el planteamiento eudemonista de los estoicos.

46. Ésta es la interpretación que propone ANNAS, J., *The Morality of Happiness*, cit., cap. XIX.

47. No está nada claro que esta posición no fuese compartida por Aristóteles. Éste afirma, por ejemplo: «Hay quizá cosas, sin embargo, a las que uno no puede ser forzado, sino que debe preferir la muerte tras los más atroces sufrimientos: así, resultan ridículas las causas que obligaron al Alcmeón de Eurípides a matar a su madre» (*ÉN*, III, 1, 1110 a 23 ss.).

mo, pero no completo, deja bienes y actividades fuera de sí): «... si el obrar concreto debe referirse a cosas que no pueden contribuir en nada a la consecución del fin supremo del hombre, ello significa, o bien que se establece un doble fin para la vida, o bien que se acepta para el obrar práctico un punto de referencia distinto al del fin supremo. Tanto en el uno como en el otro caso, se hace así imposible para el hombre una vida unitaria»⁴⁸.

Los estoicos podrían responder a esta objeción de varios modos. Una posibilidad sería afirmar que el bien y el mal del hombre (y su felicidad) consiste en la intención recta (como en la moral kantiana), siendo indiferente lo que de hecho se logra realizar, las consecuencias de la acción (pobreza, riqueza, etc.) y los bienes o males que no dependen de la propia voluntad⁴⁹. Las fuentes no autorizan a pensar que hayan optado por esta solución. Parece más bien que han recurrido a la teoría de la virtud-arte: la virtud sería el arte de usar sabiamente los demás bienes. Pero a esta solución se puede oponer que toda elección adquiere significado y valor por el objeto elegido; si el objeto de la elección no es un bien, sino algo indiferente (*adiáfora*) para el bien supremo, «es imposible que la mera elección nos suministre un fin para la vida»⁵⁰. Si a lo elegido se le concede algún valor, aunque sea en el plano de lo simplemente preferible, entran de nuevo en escena los bienes exteriores y corporales, y entonces la solución propuesta coincide en la sustancia con la de Aristóteles, sobre todo si el fin último aristotélico se interpreta inclusivamente. Además, el concepto estoico de virtud-arte presupone una idea bastante particular del arte, ya que el arte es un saber hacer bien, y los estoicos vienen a decir que la virtud-arte (y la felicidad) es un bien interior al hombre, indiferente ante los resultados que se realizan (el virtuoso sabría adoptar la actitud oportuna tanto si logra realizar sus propósitos como si fracasa).

Una valoración del estoicismo debe reconocer que éste toca temas profundos, que han tenido mucha influencia en ética de la Edad Moderna (Spinoza y Kant por ejemplo). *El estoicismo subraya con fuerza la importancia de la virtud ética, pero esa importancia no se pone en relación con la contemplación de la verdad ni se armoniza suficientemente con la de los bienes que integran la vida y la perfección humana*, por lo que o el bien humano se hace consistir en la imperturbabilidad del sabio, o para darle un contenido concreto más preciso se debe recurrir furtivamente a algún criterio diverso de la virtud. Detrás de este defecto se esconde un problema muy importante, relativo a la concepción del bien humano completo o felicidad. La virtud moral, más que dirigirse a la realización de la excelencia o plenitud humana, se concibe como la defensa del hom-

48. WELZEL, H., *Derecho natural y justicia material*, cit., p. 49.

49. Ésta es la interpretación propuesta, entre otros, por H. Welzel, que depende excesivamente de Kant.

50. WELZEL, H., *Derecho natural y justicia material*, cit., p. 50.

bre y de su tranquilidad de ánimo frente a los destinos implacables (*heimarméne - fatum*) de la Naturaleza cósmica, y ello se consigue aceptando — mediante la renuncia — lo que de hecho termina sucediendo en cada caso. A través de la renuncia se consigue que la propia vida dependa de cada uno.

Como escribe Polo, «sólo queda la virtud entendida como posibilidad de construir la vida al margen del dominio de las fuerzas cósmicas, que conturban el ánimo. Es, por tanto, una ética del autodomínio, es decir, un intento desesperado de neutralizar el padecimiento humano [...] Para el estoico lo que el hombre puede hacer es ser inmune a los influjos de esa fuerza cósmica en la forma de una indiferencia. En esa liberación subjetiva aparece el sentido de la ética estoica. Su problema es conseguir fortalecerse en la indiferencia, de manera que, pase lo que pase, logre constituir un núcleo de sí mismo que sea completamente inatacable»⁵¹. *El estoicismo propone un ideal de posesión de sí mismo mediante la renuncia, mediante la negación de la expansión vital y espiritual*. En vez de buscar el sumo bien, se trata de evitar el sumo mal (el sufrimiento, la desesperación, la angustia), incluso renunciando a la vida mediante el suicidio. El hombre busca la afirmación de sí mismo, pero es una afirmación negativa y estéril.

Quizá existan situaciones en las que la virtud estoica aparezca a la consideración intelectual como lo mejor. No obstante, esa consideración no se ajusta a la nota de plenitud contenida en la idea de felicidad o bien último. Es probable que el estoicismo no pueda ser comprendido sin tener en cuenta las circunstancias históricas y sociales en que se desarrolló, en las que representa el último esfuerzo del individuo libre por no caer cuando todo se derrumba. Como es muy frecuente que los hombres pensemos que en nuestro propio tiempo todo se está derrumbando («todo tiempo pasado fue mejor»), la actitud estoica representa una posibilidad o, si se prefiere, una tentación perenne del espíritu humano. Cuando el camino hacia una plenitud positiva parece irremediabilmente destinado al fracaso, la renuncia ofrece por lo menos una apariencia de victoria.

El punto más fuerte del estoicismo es la convicción de que el valor de nuestra vida tiene que estar en nuestras manos, idea que se ha consolidado en la filosofía occidental, salvo pocas excepciones. Su debilidad está en que no consigue armonizar esa convicción con el hecho, no fácil de superar, de que la felicidad humana requiere también un óptimo ajuste entre hombre y mundo. Aristóteles entendió algo importante cuando dijo que «si alguna otra cosa es un don de los dioses a los hombres, es razonable que también lo sea la felicidad, y tanto más cuanto que es la mejor de las cosas humanas»⁵². Los estoicos no piensan

51. POLO, L., *Ética: hacia una versión moderna...*, cit., pp. 143-144. Se podría pensar que el estoico descubre un valor en la aceptación de los designios de la razón cósmica, pero siendo ésta impersonal, es muy difícil dar a ese valor una caracterización positiva diversa de la que aquí sugerimos. El intento de aproximar la actitud estoica a la actitud cristiana, piénsese por ejemplo en Reiner, no es convincente.

52. *ÉN*, I, 9, 1099 b 11-13.

que los dioses tengan una actitud benévola hacia los hombres, y por ello la moral estoica necesita crear un reducto de autoafirmación absolutamente inatacable. La moral estoica vive encerrada en el espacio de la interioridad, incapaz de salir para mejorar la sociedad y el mundo.

IV. EL ESCEPTICISMO

1. *La vía hacia la felicidad del escepticismo griego*

En el escepticismo griego suelen distinguirse tres momentos. El primero está representado por Pirrón (360-270 a. C. aprox.) y su discípulo Timón (320-230 a. C. aprox.); el segundo, por Arcesilao (315-240 a. C. aprox.) y Carnéades (214-129/8 a. C.), escolarcas de la Academia; el tercero, por Enesidemo (siglo I a. C.) y Sexto Empírico (probablemente del II siglo de nuestra era)⁵³. Aquí nos ocuparemos sólo de la posición del escepticismo sobre el fin último del hombre, prestando particular atención a Sexto Empírico.

El escepticismo sostiene que la reflexión filosófica lleva a advertir que las cosas son incomprensibles, porque de cada una de ellas se puede afirmar una propiedad y su contraria. La única actitud natural y legítima es la suspensión del juicio (*epoché*) y, en el terreno práctico, la indiferencia hacia todas ellas⁵⁴. Se puede discutir si la motivación última del escepticismo griego es de carácter teórico o de índole ética. Algunos escépticos elaboraron detalladamente los fundamentos teóricos de la actitud escéptica (piénsese, por ejemplo, en los diez tropos atribuidos a Enesidemo). No obstante, Brochard piensa que Pirrón era principalmente un moralista, y todo lo demás era un medio para sostener su posición ética. Conviene precisar, en todo caso, que el escepticismo griego quiere demoler toda pretensión dogmática, toda aserción científica sobre la realidad y sobre la conducta humana —y así Sexto muestra con muchos ejemplos que los comportamientos que unos pueblos consideran malos otros los consideran buenos—, pero no niega la realidad en la que se vive, en la que basta seguir la experiencia y las apariencias.

53. Sobre el escepticismo, además de los estudios generales sobre la filosofía helenista ya citados, puede consultarse: ANNAS, J. - BARNES, J., *The Modes of Scepticism*, Cambridge 1985; BROCHARD, V., *Los escépticos griegos*, Losada, Buenos Aires 1945 (existe una tercera edición francesa de 1959); DAL PRA, M., *Lo scetticismo greco*, Roma-Bari 1975², 2 vols.; GIANNANTONI, G. (ed.), *Lo scetticismo antico*, Napoli 1982, 2 vols. (el apéndice bibliográfico del segundo volumen recoge lo publicado sobre la materia entre 1880 y 1978); GIGANTE, M., *Scetticismo e epicureismo*, cit.

54. «El escepticismo es la capacidad de establecer antítesis en los fenómenos y en las consideraciones teóricas, según cualquiera de los *tropos*; gracias a la cual nos encaminamos —en virtud de la equivalencia entre las cosas y proposiciones contrapuestas— primero hacia la suspensión del juicio y después hacia la *ataraxia*» (SEXTO EMPÍRICO, *Esbozos pirrónicos*, I, 8, trad. de Antonio Gallego Cao y Teresa Muñoz Diego, Biblioteca Clásica Gredos, Madrid 1993).

Sexto Empírico se mueve claramente en la perspectiva del fin último o del bien de la vida humana considerada como un todo. Explica de modo preciso que «fin es “aquello en función de lo cual se hacen o consideran todas las cosas y él en función de ninguna” o bien “el término de las cosas a las que se aspira”». Pues bien, desde ahora decimos que el fin del escepticismo es la serenidad de espíritu en las cosas que dependen de la opinión de uno y el control del sufrimiento en las que se padecen por necesidad»⁵⁵. Pero para él esa perspectiva no se establece mediante la reflexión filosófica, sino que es simplemente una de las apariencias que no se esfuman fácilmente. «Sexto presupone —explica Annas— que, como un hecho de experiencia y no como hipótesis argumentativa, la mayor parte de los hombres da por descontada la noción de fin último como factor que unifica y da sentido a la vida. De lo contrario, difícilmente poseería él mismo tal apariencia como factor que organiza el contenido de las demás apariencias [...] El procedimiento de Sexto es persuadir que esta noción de fin último debe ser verdaderamente independiente de las argumentaciones de los filósofos, que pueden siempre ser puestas en duda, mientras que tal noción es parte de cuanto los hombres aceptan y trasponen en su vida sin tener en cuenta las argumentaciones»⁵⁶.

Tesis ética fundamental del escepticismo griego es que el fin último o felicidad humana consiste en la imperturbabilidad o serenidad de espíritu (ataraxía), que sigue a la suspensión del juicio como la sombra al cuerpo. Esta tesis descansa sobre el supuesto que la infelicidad y el sufrimiento proceden de la turbación causada por las ideas acerca de lo bueno y lo malo, así como por los movimientos de deseo y repulsión que estas ideas suscitan. «Quien supone que algo es por naturaleza bueno o malo —afirma Sexto— o, en general, obligatorio o prohibido, ése se angustia de muy diversas maneras»⁵⁷. Si se eliminan las ideas acerca de lo bueno y lo malo, desaparece la tensión y la ansiedad que nos hacen desgraciados. Por eso existe el deber de evitar las ideas acerca de lo bueno y lo malo. «Si el convencimiento de que por naturaleza unas cosas son buenas y otras malas produce angustias: entonces también es malo y vitando el suponer y estar convencido de que algo es objetivamente malo o bueno»⁵⁸.

Sexto no promete la total ausencia de sufrimiento, pero asegura que el escéptico siempre sufrirá menos que el que da crédito a ideas dogmáticas sobre el bien y el mal. Si no se puede asegurar al hombre una felicidad plena, se puede afirmar al menos que el escepticismo es el camino que más nos acerca a ella: el escéptico es siempre más feliz que el dogmático. En definitiva, la indiferencia o la *epoché* destructiva del valor es la estrategia idónea para alcanzar la felicidad posible para el hombre. El escéptico considera que los esfuerzos de los filósofos

55. SEXTO EMPÍRICO, *Esbozos pirrónicos*, cit., I, 25.

56. ANNAS, J., *The Morality of Happiness*, cit., p. 353 (traducción nuestra).

57. SEXTO EMPÍRICO, *Esbozos pirrónicos*, cit., III, 237.

58. *Ibíd.*, III, 238.

por enseñar a los hombres cómo se debe vivir son una pérdida de tiempo. «Es evidente —afirma Sexto— que tampoco podría haber un arte de vivir, pues si tal arte existe está en relación con la teoría de lo bueno, lo malo y lo indiferente; por lo cual, al ser irreales estas cosas, también será irreal lo del arte de vivir»⁵⁹. En realidad, «todo es opinable y relativo»⁶⁰.

La valoración del escepticismo destaca ante todo que la actitud escéptica encierra en sí misma una contradicción insoluble: se ve obligada a afirmar y a negar lo mismo, aceptando de modo práctico lo que teóricamente destruye. Niega el valor de lo sensible, pero luego lo vive y lo goza; niega la universalidad de las afirmaciones filosóficas, pero sin ella no podría atribuir valor a sus propios argumentos; con su aguda crítica pretende vanificar todo, pero sin vanificarse a sí mismo. Sexto Empírico muestra esa contradicción cuando afirma que «el escéptico, por ser un amante de la Humanidad, quiere curar en lo posible la arrogancia y el atrevimiento de los dogmáticos, sirviéndose de la Razón»⁶¹. Utiliza la razón para demoler la razón; la filosofía, para destruir la filosofía y, si se nos apura, el dogmatismo para refutar al dogmatismo.

Limitándonos a los aspectos éticos, el escéptico afirma, sin prueba alguna, que el fin último del hombre es la serenidad de espíritu que se obtiene mediante la suspensión del juicio; admite el supuesto, fundamental en toda su argumentación, de que la causa de la ansiedad y la infelicidad son las ideas acerca del bien y del mal y, sostiene, por último, la inutilidad de la reflexión moral, en cuanto que ésta no haría más que trasladar la ansiedad de un objeto a otro, por ejemplo, haciendo ver que el verdadero bien no es el dinero o el placer, sino la virtud⁶². A este último argumento los estoicos responderían que ellos dirigen la mirada hacia los bienes que dependen del hombre y sólo de él, que no pueden ser arrebatados por nadie ni por nada, y, por ello, miran a los únicos bienes que no engendran ansiedad y turbación. Los escépticos no oponen a este argumento ninguna refutación específica, sino sólo afirmaciones generales sobre la relatividad de todas las cosas.

Los escépticos podrían defenderse de la acusación de contradecirse afirmando que lo que ellos afirman no son tesis filosóficas dogmáticas, sino sólo apariencias que surgen y permanecen en la experiencia. A lo que los estoicos, por ejemplo, podrían responder que ellos también viven de la experiencia, y que lo que les aparece en ella es bien diverso de cuanto los escépticos afirman. En particular, podrían mostrar, aduciendo muchos ejemplos, que la serenidad de espíritu no se obtiene mediante la suspensión del juicio acerca de lo bueno y lo malo, sino anclando el alma en los verdaderos bienes. Si no hay acuerdo acerca

59. *Ibíd.*, III, 239.

60. *Ibíd.*, III, 232.

61. *Ibíd.*, III, 280.

62. Téngase presente que blanco fundamental de las críticas escépticas es el estoicismo.

de las apariencias, ¿por qué las apariencias de los escépticos han de ser preferibles, o más «verdaderas», que las de los estoicos? Los escépticos sólo podrían responder que los estoicos tienen esas apariencias porque son dogmáticos, invitándoles a hacerse escépticos para ver las cosas de otra manera. Pero bien puede suceder que, aunque los estoicos se hiciesen escépticos, el desacuerdo acerca de las apariencias subsista. Además los estoicos podrían devolverles el argumento, muy débil por lo demás: veis así las cosas porque sois escépticos; haceos estoicos y las cosas se os aparecerán de otro modo⁶³.

La posición escéptica encierra también otro problema que desdice de su pretendida agudeza crítica. Detrás de su disponibilidad para vivir dejándose guiar por las simples apariencias, está la convicción de que así, al fin y al cabo, todo funciona bien y continuará funcionando bien, sin peligro real alguno. Es decir, *hay una acrítica confianza en la naturaleza física y humana*, que por sí sola se mueve correctamente hacia donde tiene que llegar. Cuanto menos interfiera la razón y el gobierno humano, tanto mejor para todos. Y entre tanto el escéptico puede adoptar la actitud del niño juguetón y travieso, que en un adulto es simplemente irresponsable. No sé si en el mundo griego una actitud de este estilo podía ser más o menos comprensible. Lo que es cierto es que la experiencia actual, en el plano social, tecnológico, político, etc., la desmiente por completo. Ahora tenemos el poder técnico de autodestruirnos y de condicionar gravemente, o incluso hacer del todo imposible, la vida de las generaciones futuras. No podemos renunciar a la comprensión de la realidad para gobernar lo más sabia y prudentemente posible nuestras acciones.

A pesar de que los escépticos convirtieron a los estoicos en el blanco de sus ataques, la actitud escéptica puede ser vista desde varias perspectivas como una prolongación radicalizada de la experiencia estoica. *El escepticismo quiere demoler todas las formas de la experiencia, de la vida y del valor, como medio para operar una afirmación de la autonomía del sujeto más concreta y radical que la estoica*. A partir del sujeto no se puede fundamentar nada que no sea el sujeto mismo. Pero se trata de una autoafirmación que no es mantenida con coherencia, porque si en teoría el sujeto se repliega en su propia autonomía —valor «fuerte» e indemostrado que está a la base de todo—, en la vida práctica activa el sujeto corre tras lo sensible, tratando de extraer de la vida todo lo que la vida puede dar. La escisión entre el yo escéptico y el yo práctico-activo no favorece desde luego la serenidad de espíritu.

63. Esta línea argumentativa es expuesta ampliamente por ANNAS, J., *The Morality of Happiness*, cit., cap. XVII.

2. Escepticismo griego y escepticismo contemporáneo

El escepticismo es una actitud muy actual. Baste pensar que Sexto Empírico es uno de los pocos autores clásicos que tienen el honor de ser citados frecuentemente en los periódicos de amplia difusión. El escepticismo contemporáneo se diferencia del antiguo principalmente por presentarse de una manera mucho más cuidadosa. En vez de afirmar que las verdades acerca del bien y del mal causan turbación e infelicidad, *el escéptico actual dice, por el contrario, que esas verdades dan seguridad y serenidad, pero el escéptico actual renuncia valientemente a la ventaja de sentirse seguro en nombre de la libertad, de la neutralidad y del pluralismo*, valores éticos puramente formales y abiertos que no implican ninguna posición de tipo dogmático, y que en línea de principio deberían ser compatibles con cualquier orientación ética sustancial (menos con las que no son escépticas, naturalmente). En realidad, el escepticismo contemporáneo presupone una concepción de la vida «fuerte» y perfectamente definida, pero tiene particular cuidado en ocultarla, para no caer, al menos de modo claro, en la contradicción intrínseca propia de toda actitud escéptica, es decir, la de afirmar y negar lo mismo, en cuanto ataca toda verdad menos la propia; es más, ataca la verdad en nombre de la propia verdad⁶⁴.

V. FIN ÚLTIMO Y FELICIDAD EN SANTO TOMÁS DE AQUINO

1. Líneas fundamentales de la investigación tomista sobre el fin último

Tomás de Aquino utilizó ampliamente la ética aristotélica para la exposición sistemática de su pensamiento moral. El Aquinate se sirvió también de otras fuentes, y se movió en la perspectiva característica de un filósofo y de un teólogo cristiano⁶⁵. No cabe duda de que modificó y añadió conceptos importantes a la reflexión de Aristóteles, pero la síntesis moral de Tomás de Aquino, a diferencia de la de otros filósofos cristianos anteriores y posteriores a él, conservó en toda su pureza el enfoque metodológico característico de Aristóteles: la ética

64. La contradicción pragmática encerrada en esta estrategia ha sido puesta de manifiesto con penetrante claridad por TAYLOR, CH., *Fuentes del yo. La construcción de la identidad moderna*, cit., cap. III, apartado 3.

65. Como introducción al pensamiento de Sto. Tomás de Aquino pueden consultarse: CHENU, M.-D., *Introduction à l'étude de Saint Thomas d'Aquin*, Vrin y Institute d'Études Médiévales, Paris-Montreal 1950; FABRO, C., *Introduzione a San Tommaso. La metafisica tomista e il pensiero contemporaneo*, Ares, Milano 1983; GILSON, É., *Santo Tomás de Aquino*, Aguilar, Madrid 1958³; TORRELL, J.-P., *Iniciación a Santo Tomás de Aquino: su persona y su obra*, EUNSA, Pamplona 2002; WEISHEPL, J. A., *Tomás de Aquino. Vida, obras y doctrina*, EUNSA, Pamplona 1994.

del Aquinate es una filosofía práctica elaborada desde el punto de vista de la primera persona⁶⁶.

Santo Tomás se ocupa del fin último o bien supremo de la vida humana en varias obras. El libro III de la *Suma contra los gentiles* contiene un extenso estudio⁶⁷. La segunda parte de la *Suma Teológica* se inicia con un tratamiento del fin último más sintético, que contiene, sin embargo, todo lo esencial⁶⁸. En una y otra obra parte de una consideración de la finalidad global de la acción y de la vida, que corresponde sustancialmente a la expuesta por nosotros en el apartado I del capítulo anterior. Su concepto de fin último es formalmente idéntico al acuñado por todos los que se preguntan por el bien global de la vida humana. El fin último es un bien querido por sí mismo. Sacia por completo la voluntad y las inclinaciones humanas y es incompatible con cualquier mal⁶⁹, incluido el temor de perderlo. Una vez obtenido, el deseo se detiene. Es verdaderamente el objeto último y conclusivo de la voluntad⁷⁰.

Al elaborar su metafísica creacionista, Sto. Tomás de Aquino ha establecido que Dios es el fin último de la creación y de las criaturas y ha precisado en qué sentido lo es. Pero esto no resuelve el problema específico de la moral. Dios es el principio y el fin último de muchos entes creados que no pueden ser felices, y podría ser que Dios fuese el fin del hombre, pero sin que el hombre pudiera llegar a Dios de modo que los deseos humanos quedasen completamente saciados. Baste pensar que, como sabemos, para Aristóteles el bien más alto y la felicidad posible para el hombre es la contemplación de Dios a través del conocimiento especulativo, pero él mismo entiende que así no se obtiene una felicidad perfecta, sino sólo una felicidad a modo humano.

Tomás de Aquino se pregunta, por tanto, qué actividad o qué bien puede saciar por completo el deseo humano y si esa actividad existe y está al alcance del hombre. La investigación procede dialécticamente, examinando los diversos géneros de vida que pueden parecer y de hecho parecen beatificantes. Se pregunta en primer lugar si puede hacer feliz al hombre alguno de los tipos de vida que suscitan admiración, deseo y tal vez envidia: la salud y la autoconservación, la vida llena de riqueza, la buena reputación de quienes han realizado obras de

66. Cfr. ABBÀ, G., *Lex et virtus...*, cit.; íd., *Quale impostazione per la filosofia morale?* ..., cit., pp. 33-74; RHONHEIMER, M., *La perspectiva de la moral*, cit.

67. Ocupa los 63 primeros capítulos del libro III. Aquí utilizaremos el texto latino y la traducción castellana editada por la BAC, Madrid 1968², vol. II. En adelante citaremos esta obra con la sigla SCG, seguida del número del libro y del capítulo.

68. Cfr. *S. Th.*, I-II, qq. 1-5.

69. «La felicidad es un bien perfecto; de no ser así, no aquietaría el apetito. Bien perfecto es el que carece totalmente de mezcla de mal, como perfectamente blanco es lo que carece en absoluto de negro» (SCG., III, 48).

70. «El último fin del hombre pone término a su apetito natural, de tal manera que, conseguido, ya no se busca nada; pues si se mueve hacia algo, todavía no se tiene el fin en que descansar» (ibíd.). Cfr. también SCG, III, 40.

gran valor (científico, artístico, etc.), la fama de los que triunfan, los diversos géneros de placeres e incluso la satisfacción general de quien se siente feliz. La respuesta de Sto. Tomás es negativa, y la fundamenta en cada caso sobre diversos argumentos que no es necesario recorrer con todo detalle⁷¹. Muestra que ninguno de esos géneros de vida cumple las condiciones propias del objeto último y pleno del deseo. Ni la autoconservación, ni las riquezas, ni el honor, ni el triunfo, ni la vida dedicada al placer excluyen la presencia de otros males de diverso tipo (en el plano moral, en el de la salud física o psíquica propia o en los seres queridos, etc.). Es frecuente que quien en alguna dimensión de su vida es excelente, e incluso genial, deje mucho que desear en otras, y la personalidad descompensada genera sufrimiento. Además, algunos de esos bienes son queridos en orden a otros o son consecuencias derivadas de otros. En todo caso, no tienen garantizada la estabilidad, que depende tal vez de la fortuna o de circunstancias externas variables, y están sometidos al proceso de envejecimiento y deterioro propio de la vida física del hombre; por otra parte, la preocupación por conservarlos o el miedo de perderlos causa con frecuencia intranquilidad e incluso ansiedad. Y está sobre todo el hecho innegable que la posesión de esos bienes no detiene la vida ni sacia el deseo. Quien los posee continúa proponiéndose objetivos. Ante los bienes finitos, por abundantes que sean, la voluntad humana se siente solicitada por un ansia de infinito que no le permite descansar completamente. Viendo la cuestión desde el punto de vista de los bienes, *Sto. Tomás concluye que sólo el bien infinito, Dios, podría saciar la voluntad humana*⁷².

El Aquinate continúa su investigación preguntándose si algún tipo de operación humana que tenga por objeto a Dios puede aquietar el deseo humano. ¿Puede ser una operación de la voluntad? Hablando rigurosamente la respuesta debe ser negativa⁷³, por razones que explicaremos un poco más adelante, cuando será necesario ocuparnos de nuevo del papel de la voluntad en la vida moral.

De la voluntad pasa a la inteligencia. Y aquí surge la pregunta por la inteligencia práctica, que es la inteligencia que ordena las acciones. La cuestión planteada es, en definitiva, si la vida ordenada por las virtudes morales puede ser el bien que sacia por completo la voluntad humana, como pensaban los estoicos. La respuesta es también negativa. Las virtudes morales regulan las pasiones y las acciones humanas, pero unas y otras dicen orden a otra cosa: al equilibrio interior, a la conservación de la armonía entre los hombres (como es el caso de la justicia). Es cierto que obrar bien es un fin que posee un valor en sí mismo, pero la vida no está en función del orden, sino que el orden de la vida está en función del fin de esta última. *Las virtudes morales no son, por tanto, el objeto que lle-*

71. Cfr. *S. Th.*, I-II, q. 2, aa. 1-6, *SCG*, III, cc. 27-33.

72. Cfr. *S. Th.*, I-II, q. 2, a. 8.

73. Cfr. *SCG*, III, 26.

na la voluntad, y así vemos que el virtuoso sigue viviendo y actuando. Su vida no se detiene. Además, «lo más propio de la razón no es lo que ella hace en otro, sino lo que tiene en sí». Puesto que la virtud es un orden que la razón establece en el comportamiento, la virtud «no podrá ser lo mejor del hombre, o sea, la felicidad; lo será, sí, un bien que esté establecido en la misma razón»⁷⁴.

Se pasa por último a la razón en cuanto conoce la verdad, es decir, a la razón teórica. Y aquí considera Tomás de Aquino el conocimiento acerca de Dios de carácter prefilosófico, el que se puede alcanzar mediante el conocimiento metafísico, y el que los creyentes tienen a través de la fe⁷⁵. Se responde a la cuestión estableciendo una *distinción entre la felicidad perfecta y la felicidad imperfecta, que no corresponde a la que establecía Aristóteles*. La felicidad perfecta, que es la que cumple perfectamente las condiciones que ya conocemos, no consiste en ninguno de los tres tipos de conocimiento de Dios que acabamos de mencionar. La tesis del Aquinate es que *para cualquier ser dotado de conocimiento intelectual sólo el conocimiento de la esencia de Dios es un bien verdaderamente completo y autosuficiente, en el que se sacia por completo la voluntad*. Como la experiencia enseña, esta felicidad no es posible en la vida presente. Pero se puede hablar también de una felicidad imperfecta, que es la participación de la felicidad perfecta posible en esta vida, y que consiste «primera y principalmente en la contemplación; secundariamente en la operación de la razón práctica que ordena las acciones y pasiones humanas»⁷⁶, es decir, en la vida ordenada según las virtudes morales. La felicidad imperfecta del Aquinate comprende, por tanto, los dos grados de felicidad de que hablaba Aristóteles. Dos cuestiones merecen un estudio más detenido: la naturaleza de la felicidad perfecta y la relación existente entre ésta y la vida moral.

2. La felicidad perfecta del hombre

Sto. Tomás sostiene que el hombre, y cualquier ser dotado de inteligencia⁷⁷, sólo se aquieta en la visión de la esencia divina. Por visión de la esencia divina se entiende que el entendimiento conozca a Dios «a través de la misma esencia de Dios, de modo que en tal visión sea la esencia divina la que se ve y también el medio por el que se la ve»⁷⁸; no se habla, por tanto, de un conocimiento alcanzado a través de conceptos o ideas creadas ni tampoco del conoci-

74. SCG, III, 34.

75. Cfr. SCG, III, 38-40; S. Th., I-II, q. 3, a. 6 (aquí trata sólo del conocimiento especulativo).

76. S. Th., I-II, q. 3, a. 5, c.

77. El capítulo 57 del libro III de la SCG está dedicado a mostrar que «todo entendimiento creado, de cualquier grado que sea, puede participar de la visión divina», aunque no en virtud de sus propias fuerzas naturales.

78. SCG, III, 51. Ver la esencia de Dios, cara a cara, no significa comprender exhaustivamente la esencia divina, cosa que ninguna criatura puede lograr: cfr. SCG, III, 55-56.

miento proporcionado por la fe religiosa. Para el Aquinate ésta es una tesis filosófica, fundamentada en la naturaleza de la inteligencia. Pero a la vez sostiene que el hombre y cualquier ser inteligente creado no puede alcanzar la visión de la esencia divina por sus propias fuerzas naturales. Los textos tomistas muestran con claridad que ambas tesis deben ser afirmadas simultáneamente.

Veamos primero por qué se afirma que la felicidad perfecta sólo puede consistir en la visión de la esencia divina. Se puede hablar de felicidad perfecta cuando no queda nada que desear y buscar. Puesto que el objeto de la inteligencia es conocer la esencia de las cosas, la inteligencia que conoce la existencia de algo sin conocer su esencia no se aquieta hasta que no llega a conocer la esencia. Por eso en el hombre que conoce la existencia de Dios a través de sus efectos existe un *deseo natural* de conocer la esencia de Dios⁷⁹. Dicho más brevemente, «nada finito puede apaciguar el deseo del entendimiento»⁸⁰. «Nosotros, por más que sepamos que Dios existe [...] no descansamos en el deseo, sino que deseamos ulteriormente conocerle por esencia»⁸¹.

A la vez el Aquinate afirma claramente que «no es posible que ningún ser creado pueda alcanzar por su propia virtud aquel modo de visión divina»⁸², sino que «es preciso que el entendimiento creado sea elevado por alguna influencia de la divina bondad a tan excelsa visión»⁸³, en la que «serán colmados todos los deseos del hombre»⁸⁴.

Requiere una ulterior aclaración en qué sentido se afirma que el hombre posee un *deseo natural* de conocer la esencia divina. Las cuestiones que se plantean son dos. La primera es que el deseo natural no puede ser vano. La segunda, si se trata de un deseo consciente en todos los hombres. Acerca de lo primero Tomás de Aquino expresa claramente su pensamiento: «Como es imposible que un deseo natural sea vano, y lo sería si no fuera *posible* llegar a entender la sustancia divina, que es lo que todos los seres inteligentes naturalmente desean, es necesario decir que *es posible* tanto a las sustancias separadas como a nosotros el ver la sustancia de Dios mediante el entendimiento»⁸⁵. De la existencia de un deseo natural de ver a Dios se sigue únicamente que la visión de Dios ha de ser posible para cualquier ser inteligente, posibilidad que sólo puede actuarse si

79. «Si igitur intellectus humanus, cognoscens essentiam alicuius effectus creati, non cognoscat de Deo nisi an est; nondum perfectio eius attingit simpliciter ad causam primam, sed remanet ei adhuc naturale desiderium inquirendi causam. Unde nondum est perfecte beatus. Ad perfectam igitur beatitudinem requiritur quod intellectus pertingat ad ipsam essentiam primae causae» (*S. Th.*, I-II, q. 3, a. 8). El mismo argumento se expone con mayor amplitud en *SCG* III, 50.

80. *Ib.*, *SCG*, III, 50.

81. *Ib.*

82. *Ib.*, 52. Cfr. *S. Th.*, I-II, q. 5, a. 5, c. y I, q. 12, a. 4, c.

83. *SCG*, III, 53. Santo Tomás ofrece una larga explicación de la naturaleza de la ayuda divina que hace posible la visión de Dios, sobre la que aquí no necesitamos detenernos.

84. *SCG*, III, 63.

85. *Ib.*, III, 51 (los subrayados son nuestros).

Dios libremente decide elevar a los seres inteligentes a la visión beatífica. El deseo natural implica la posibilidad de la elevación del hombre por parte de Dios, no la elevación misma.

Respecto a lo segundo, la respuesta es negativa. Para Sto. Tomás es una tesis filosófica que la voluntad de un ser inteligente no se aquieta con el conocimiento natural de Dios, prefilosófico o metafísico que sea, y que con este conocimiento no se obtiene una felicidad perfecta, es decir, no se posee el bien completo y autosuficiente, que sacia todo deseo humano. Pero como la experiencia no nos permite conocer la posibilidad efectiva y la realidad de la visión de la esencia de Dios, cosa que conocemos únicamente por la Revelación divina, *quien no conociese la Revelación no puede tener un deseo consciente y concreto de ver a Dios por esencia, ni el hecho de carecer de esa visión le llevaría a sentirse privado de un bien que debería tener*. Sin embargo, como sucedía a Aristóteles, quien se encontrase en esa situación se daría cuenta de que no es posible que todos los deseos humanos se aquieten estable y definitivamente, y tomaría este hecho simplemente como la condición humana.

Al margen de las cuestiones que la Teología puede plantearse acerca de cuanto hemos dicho⁸⁶, desde el punto de vista filosófico cabe subrayar que Tomás de Aquino demuestra poseer un concepto muy profundo de la realidad más íntima de la inteligencia o, mejor, del ser espiritual, que es en virtud de su naturaleza *capax Dei* y creado a imagen y semejanza de Dios. Cualquier interpretación hedonista o egoísta del deseo natural de ser feliz no acierta a entender su realidad más profunda, que es la de ser una huella dejada en él por Dios que le estimula a buscar su verdadero fin, sin dejarse engañar por la atracción de los bienes finitos, que prometen más de lo que pueden realmente dar y que, en todo caso, nunca pueden dar todo lo que el hombre busca. En la interpretación filosófica de la semejanza y familiaridad ontológica entre el hombre y Dios se puede profundizar mucho más, pero para que una ulterior profundización se mantenga en la línea abierta por Tomás de Aquino es preciso respetar la regla fundamental de la analogía (ni univocidad ni equivocidad) entre el Ser Increado y el ser creado. La profundización filosófica en esta materia siempre ha estado expuesta al peligro del emanacionismo (Plotino, Proclo) y sobre todo del monismo (lo finito como modo de la única sustancia infinita: Spinoza, o como autodesarrollo de

86. Sobre la base de la Revelación y, por tanto, en el orden teológico, es posible plantearse otras cuestiones. ¿Tendría sentido crear un ser inteligente y no destinarle a la visión de Dios? O lo que es lo mismo: ¿es congruente con la bondad de Dios crear un ser no destinado a alcanzar su felicidad perfecta, sino sólo una felicidad limitada? La posibilidad teórica no puede negarse. La elevación al orden sobrenatural es tan libre por parte de Dios como la creación misma y, por otra parte, existir y ser feliz de modo imperfecto siempre parece mejor que no existir. En todo caso, lo que la Revelación enseña es que, de hecho y por gracia, la intención de Dios de hacernos participar de su eterna felicidad en Cristo precedió y motivó la creación: «en Él [en Cristo] nos eligió antes de la creación del mundo para que fuéramos santos y sin mancha en su presencia, por el amor; nos predeterminó a ser sus hijos adoptivos por Jesucristo conforme al beneplácito de su voluntad» (Ef 1, 4-5).

un único sujeto-sustancia absoluto: Hegel). Estas explicaciones deforman la relación existente entre Dios y la humanidad, empezando por la que de modo único tiene lugar en la Encarnación, porque la conciben según categorías lógicas, es decir, la entienden como una relación *necesaria*.

3. *Fin último y vida moral*

Pasamos a explicar, por último, cómo entiende Sto. Tomás de Aquino la relación entre la felicidad y la vida moral, es decir, en qué modo la concepción del fin último o felicidad que acabamos de exponer constituye una orientación práctica para las decisiones que hemos de tomar en nuestra vida.

La felicidad perfecta no la podemos obtener con nuestras propias fuerzas y, bajo ese aspecto, no es en sentido absoluto un «resultado» o «producto» natural de nuestras obras. Presupone una intervención de Dios; más concretamente, su libre decisión de establecer la íntima comunión con el hombre que se da en la visión beatífica. Presupuesto este plan divino, las obras buenas del hombre se consideran meritorias, porque por ellas el hombre merece o se hace digno de llegar a la unión con Dios⁸⁷. El concepto de premio no es extraño a la reflexión filosófica; entre otros lo utilizan, aunque de modo muy diverso, Aristóteles⁸⁸ y Kant⁸⁹. Sin embargo, conviene considerar cuidadosamente ese concepto, porque la ética de Tomás de Aquino no es una «moral de la recompensa», entendiendo por tal una moral según la cual a quien cumple unos preceptos morales se le da un premio, el cual no está conectado esencialmente con el contenido de los preceptos. Es decir, en una «moral de la recompensa» el premio une de modo más o menos arbitrario dos realidades heterogéneas: el obrar recto y el bien que constituye el premio; además, los preceptos morales podrían ser observados con la sola intención de obtener el premio, y no por su intrínseca bondad.

El Aquinate concibe la moral de un modo muy diverso⁹⁰. Él sostiene que, según el amoroso designio por el que Dios destina al hombre a la felicidad per-

87. Cfr. *S. Th.*, I-II, q. 5, a. 7, c.

88. Cfr. *EN*, I, 9, 1099 b 16, donde Aristóteles habla de la felicidad como premio de la virtud.

89. En la *Crítica de la razón práctica*, Kant postula la inmortalidad del alma y la existencia de Dios remunerador como condiciones necesarias para la existencia del sumo bien. Dios hará que los buenos sean felices en la otra vida, uniendo así moralidad y felicidad, que son, sin embargo, realidades esencialmente heterogéneas.

90. Muy bien lo aclara Spaemann: «Sin embargo, ni en la concepción platónica ni en la cristiana se entiende la relación entre moralidad y felicidad de modo puramente instrumental. Ninguna de las dos es una “moral de recompensa”, en el sentido de que el individuo tenga que comportarse correctamente y obedecer los mandamientos divinos para ser recompensado con un premio eterno, sin necesidad de que el contenido de los mandamientos en cuestión se halle conectado esencialmente con la “recompensa”. Sin embargo, ¿cómo se puede pensar una conexión semejante, cuando no se trata ni de una unión arbitraria —realizada por una instancia de poder capaz de sancionar— del bien ajeno y del propio, ni de una directa conexión instrumental, es decir, de una sencilla relación medio-

fecta, entre el contenido de la felicidad imperfecta (la vida ordenada según las virtudes) y el de la felicidad perfecta existe una conexión esencial, en cuanto que la primera constituye ya en sí misma una participación e incoación de la segunda y esta última es la culminación de aquélla. La razón de esto es la siguiente. Puesto que la felicidad perfecta es el único bien perfecto del hombre en cuanto éste es un ser dotado de inteligencia, Tomás de Aquino ve la razón como el anillo de conjunción entre Dios y el hombre («*homo autem Deo coniungitur, sive mente, in qua est Dei imago*»⁹¹), aunque el hombre puede interpretar también la consistencia natural de la razón como un fundamento para considerarse autónomo y autosuficiente, emancipándose de Dios. Los preceptos morales contienen lo necesario para que se consolide el natural orden de la razón hacia el fin último (la visión de Dios, felicidad perfecta), y para que la razón guíe según ese orden las acciones y pasiones humanas (virtudes morales), de manera que el hombre no se aparte de su camino hacia la visión de Dios a causa de un comportamiento errado ante los bienes finitos⁹².

Una aclaración se hace necesaria. En el texto tomista que hemos glosado, el concepto de «razón», al que el Aquinate une la idea agustiniana de «mente» (*mens*) no significa la capacidad discursiva o judicativa de la inteligencia, sino la parte racional del hombre, que comprende tanto el intelecto cuanto la voluntad y el amor⁹³. Por eso, lo que en realidad dice ese texto tomista es que *el punto de referencia para la constitución y distinción de las virtudes es el crecimiento de la parte superior del alma en la dirección de su bien último o, con otras palabras, el recto despliegue del conocimiento y del amor hacia Dios*. La ordenación de nuestras actividades y de los bienes a que ellas miran según las virtudes es una participación e incoación de la felicidad perfecta —y también una disposición necesaria para ésta⁹⁴— en cuanto que aquella ordenación guarda y afianza en la vida humana el predominio de esa imagen de lo divino que es la razón y el amor racional, cuyo único bien perfecto es la visión de Dios, impidiendo que el hombre se repliegue en sí mismo por el egoísmo y la autosuficiencia, y también que la intencionalidad humana se aparte de su fin último por quedar encerrada en los bienes finitos a causa de las pasiones y de la agitación exterior que éstos suscitan⁹⁵. La conexión del obrar virtuoso con la felicidad perfecta debe entenderse, pues, en el marco antropológico de una imagen del hom-

fin entre el bien obrar y el bienestar [...] La idea clave al respecto se halla en pensar el amor a Dios como motivo fundamental de toda moralidad, como *forma virtutum*» (SPAEMANN, R., *Felicidad y benevolencia*, cit., pp. 126-127).

91. *S. Th.*, I-II, q. 100, a. 2, c.

92. Cfr. *ibíd.*

93. Cfr. TOMÁS DE AQUINO, *De virtutibus in communi*, q. un., a. 12, en *Quaestiones disputatae*, vol. II, Marietti, Taurini-Romae 1965¹⁰.

94. Cfr. *S. Th.*, I-II, q. 5, a. 7, c.

95. Cfr. *ibíd.*, I-II, q. 180, a. 2; *De virtutibus in communi*, q. un., a. 5, ad 8.

bre como armoniosa conjunción de lo racional y de lo no racional, en la que lo inferior no sólo no debe impedir la operación de lo superior, sino que debe ser elevado a participar de lo superior y de su bien propio, que es la felicidad perfecta.

Conviene precisar ulteriormente el papel de la razón y de la voluntad en la vida moral. Cuando hablamos más arriba de la felicidad perfecta, dijimos que ésta no consiste esencialmente en la voluntad, sino en la visión de Dios, aunque a la visión de Dios sigue ciertamente el gozo inefable de la voluntad que es, dice Sto. Tomás, como la consumación de la felicidad⁹⁶. La razón de esto es que la voluntad entra en contacto con su objeto a través del entendimiento. La voluntad desea el bien ausente y se goza en el bien presente, pero la presencia del bien supremo (la visión de Dios) es obra de la inteligencia, que es la que ve o no ve; por eso se dice que la felicidad consiste esencialmente en un acto de la inteligencia, a la que sigue el gozo de la voluntad⁹⁷.

Si hablamos, en cambio, de la vida moral, que es participación, incoación y preparación de la felicidad perfecta, adquiere especial importancia *la rectitud de la voluntad, que consiste en que ésta, que representa el dinamismo central del hombre, mantenga su dirección hacia el fin último, y mantenga en esa dirección todas las tendencias, pasiones y acciones humanas*⁹⁸. Sólo quien tiene una voluntad buena es bueno en sentido absoluto, pues gracias a ella utilizará para el bien todos sus recursos y posibilidades⁹⁹. En términos más sencillos, la esencia de la rectitud moral es el amor (la caridad), y las virtudes se pueden ver, con San Agustín, como formas o aplicaciones del amor: la templanza es el amor que se entrega totalmente a lo que ama; la fortaleza es el amor que soporta todo fácilmente por aquello que ama; la justicia es el amor que sirve sólo al objeto amado y domina todo lo demás; la prudencia es el amor que discierne sagazmente lo que lo favorece y lo que lo obstaculiza¹⁰⁰. Tomás de Aquino dice algo semejante afirmando que la caridad es la forma de todas las virtudes¹⁰¹, las cuales, sin el amor, no son virtudes perfectas. En otros términos, las virtudes morales han de regular nuestras actividades, la posesión y el uso de los bienes humanos, las relaciones sociales, etc., de manera que el género de vida que llevemos realice de modo concreto la rectitud de la voluntad, y que nunca nuestra vida o alguna de nuestras acciones sean incompatibles con la dirección de la voluntad hacia el bien supremo, que es la visión de Dios.

96. «Ipsium gaudium [voluntatis] est consummatio beatitudinis» (S. Th., I-II, q. 3, a. 4, c.).

97. Cfr. ibíd.

98. Así lo dice el Aquinate: la beatitud requiere la «rectitudo voluntatis», que es el «debitus ordo voluntatis ad ultimum finem» (S. Th., I-II, q. 5, a. 7, c.).

99. TOMÁS DE AQUINO, *Quaestio disputata De malo*, q. 1, a. 5, c., en *Quaestiones disputatae*, II, Marietti, Taurini-Romae 1965¹⁰. En adelante se cita *De malo*.

100. Cfr. GILSON, É., *Introduzione allo studio di Sant'Agostino*, Marietti, Genova 1989, p. 159 (orig.: *Introduction à l'étude de saint Augustin*, Vrin, Paris 1969).

101. Cfr. S. Th., II-II, q. 23, a. 8.

Si la voluntad libre, o el amor, es el sujeto del orden y del desorden moral, como ya dijimos al inicio de este libro, *la regla inmediata de ese orden es la razón*, lo que el Aquinate llama «recta razón». Regla inmediata significa que es la razón la que nos muestra si el género de vida que llevamos es compatible o incompatible con la dirección de la voluntad hacia el último fin, diciéndonos también por qué es compatible o por qué no es compatible. De esto se hablará con detalle al estudiar la regla moral. Pero Tomás de Aquino precisa que si la recta razón es la regla inmediata, la regla primera y trascendente es Dios, y durante esta vida a Dios lo alcanzamos por la caridad¹⁰².

El papel del amor en la visión tomista de la vida moral, y en general en la ética cristiana, tiene importantes consecuencias. Una de ellas se refiere al conocimiento o contemplación de Dios que es propio de la felicidad imperfecta posible en la vida terrena. Adecuándose al pensamiento de Aristóteles, Sto. Tomás afirma en algunos textos que ese conocimiento de Dios es el obtenido mediante la reflexión filosófica¹⁰³. No nos parece, sin embargo, que ése sea su verdadero pensamiento. El mayor y mejor conocimiento de Dios ahora posible se constituye, a nuestro juicio, mediante la colaboración entre la inteligencia especulativa y la connaturalidad con Dios proporcionada por la rectitud moral y, más concretamente, por el amor que la anima. Es, pues, un conocimiento mixto, en el que la inteligencia especulativa opera en el contexto de la experiencia moral y religiosa.

Otra novedad, respecto a Aristóteles, es el modo de concebir el amor y la amistad. Aristóteles tiene una importante teoría de la amistad. El lazo de la verdadera amistad es, para él, la virtud, por lo que el virtuoso no puede ser amigo de un malvado. El amor cristiano, en cambio, comporta el amor a los que yerran y a los que nos ofenden: el perdón. El perdón y la caridad cristiana suponen una revolución del concepto de bien humano. Éste está más en el ser hijo del mismo Dios y en el estar destinado a la misma vida en Dios (fin que mientras hay vida nunca está irremediablemente perdido) que en la realización del *telos* actualmente alcanzada. Para Aristóteles la vida feliz es cierta clase de vida que el hombre se va forjando. Esto también es así para la ética tomista, pero sólo hasta cierto punto. El hecho de que la más íntima esencia de la vida feliz consista en el amor, en la caridad, hace posible la redención final de una vida que parecía incorregible: «la historia del buen ladrón de la crucifixión es ininteligible en términos aristotélicos. Es ininteligible precisamente porque la caridad no es una virtud para Aristóteles»¹⁰⁴.

102. Cfr. TOMÁS DE AQUINO, *De virtutibus cardinalibus*, a. 2, en *Quaestiones disputatae*, vol. II, Marietti, Taurini-Romae 1965¹⁰. Lo que acabamos de decir podría ser ampliado considerando que a través de la caridad se establece el flujo de recíproca donación y aceptación entre Dios y los hombres, del que hablamos en el capítulo II, supapartados III, c) y d). Así se escapa también de la tentación de concebir la relación entre Dios y los hombres como una relación lógico-necesaria.

103. Cfr. *S. Th.*, I-II, q. 3, a. 5, c.; *SCG*, III, 39.

104. MACINTYRE, A., *Tras la virtud*, cit., p. 219.

Añádase a ello que la idea de la vida humana como un viaje en el que el hombre se enfrenta a diferentes formas de mal y triunfa sobre ellas, exige una concepción del mal que no tiene Aristóteles. Para Aristóteles, ser vicioso es fracasar en ser virtuoso. Para la ética cristiana, el mal moral «expresa un desafío a la ley divina; en consecuencia, consentir el mal es querer ofender la ley»¹⁰⁵. Consecuencia de todo ello es que, mientras que Aristóteles admite la posibilidad de que el logro del bien humano, de la *eudaimonía*, pueda ser impedido por la mala fortuna, la ética cristiana no lo puede admitir, a no ser que el hombre se hiciera cómplice de la causa perturbadora externa. El felicidad perfecta presupone únicamente la vida moralmente recta. Los restos de naturalismo presentes en Aristóteles se abandonan definitivamente.

Ello se debe a que el fondo filosófico de la moral aristotélica ha sido modificado. «La estructura triple de la naturaleza humana-tal-como-es, la naturaleza humana-tal-como-podría-ser-si-se-realizara-su-*telos* y los preceptos de la ética racional como medios para la transición de una a otra, permanece central en la concepción teísta del pensamiento y el juicio valorativo»¹⁰⁶. Santo Tomás de Aquino llega a escribir que Dios no es ofendido por el hombre sino cuando éste destruye su propio bien¹⁰⁷. Pero es nuevo el hecho de que Dios es ofendido por el hombre. Es decir, la felicidad no es un asunto meramente humano, porque responde también a una llamada, a una ordenación, que nace del amor divino y que al amor divino conduce: la visión de Dios. La ley del Dios que es amor exige una respetuosa respuesta, y su transgresión comporta una nueva responsabilidad, expresada a través de la noción de *pecado*, ausente en Aristóteles. A la vida feliz aparecen ligadas —tanto para la reflexión especulativa como para la percepción práctica— las nociones de ley y de deber, que estudiaremos más adelante. Baste decir ahora que deber no significa principalmente constricción. La visión de Dios representa lo mejor para el hombre, lo que en el fondo éste siempre quiere. Pero a la vez es objetivamente digna de ser querida, en sí misma y como contenido de la llamada de Dios, y por ello es también *debida*. Encaminarse hacia la visión de Dios constituye un *deber*, aunque sería algo reductivo hablar en estos términos: es más propio del bien supremo atraer que ser objeto de una obligación.

Hemos de considerar, por último, una observación que propone el Aquinate casi al final de su estudio del fin último en la *Suma Teológica*. «*Homines autem consequuntur ipsam [beatitudinem] multis motibus operationum*»¹⁰⁸: los hombres se encaminan hacia la felicidad perfecta a través de una *multitud* de acciones. Se quiere poner de manifiesto que la vida humana se despliega en el tiempo, pasando por circunstancias y situaciones muy diversas. Cada persona

105. *Ibíd.*

106. *Ibíd.*, pp. 76-77.

107. Cfr. *SCG*, III, 122.

108. *S. Th.*, I-II, q. 5, a. 7, c.

tiene que proyectar y realizar un género de vida que mantenga la coherencia con el bien último, pero que admitirá diferentes modalidades de actuación concreta según la diversidad de personas y situaciones. La vida adquiere así una unidad de significado que ha de realizarse en el tiempo, y que está expuesta a los peligros y desviaciones que amenazan a la frágil condición humana. La persona tiene que dar unidad de dirección a todos los recursos internos y externos de que dispone, para construir con ellos la vida buena que, aunque imperfecta, es ya una realización participada de su bien supremo. En la parte III del libro, que comienza a continuación, se estudian detalladamente los principios operativos del comportamiento humano, que vienen a ser los recursos internos disponibles para proyectar y realizar la vida moralmente buena.

PARTE III

EL SUJETO MORAL

La Tercera Parte del libro está dedicada a explicar cuáles son y cómo funcionan los principios que hacen posible y motivan el comportamiento libre, en el cual se debe hacer realidad concreta la dirección de la voluntad hacia el bien último. La libertad humana es en sí misma una realidad espiritual, no reducible a la simple evolución de la materia. Sin embargo, no es la libertad desencarnada de un sujeto puramente espiritual ni tampoco la opción autónoma de un yo situado fuera del espacio y del tiempo. La acción libre representa el momento culminante y el principio de integración de un complicado proceso que, por los fenómenos de interacción y de retroalimentación que en él se verifican, tiene cierto carácter circular.

La conducta humana puede ser concebida, en efecto, como un proceso de comunicación entre el hombre y el mundo, que en su conjunto mira a realizar el tipo de vida que la persona desea para sí. En la conducta es posible distinguir analíticamente cinco elementos fundamentales: 1) las inclinaciones y las tendencias, que llamaremos genéricamente el deseo o desear humano¹; 2) la percepción sensible e intelectual de los bienes a los que las tendencias se refieren; 3) la reacción afectiva o afectividad (sentimientos, emociones, pasiones), por la que la persona es y se siente afectada positiva o negativamente según la relación que lo percibido tenga con sus inclinaciones y tendencias; 4) el comportamiento o acción libre gobernado por la inteligencia y la voluntad, facultades estas últimas a través de las cuales la persona elabora, valora y a veces modifica los tres elementos anteriormente mencionados; y 5) los hábitos, suma expresión de la libertad de la persona que mediante ellos modifica, para el bien o para el mal (virtudes y vicios), la propia constitución operativa esencial, es decir, sus inclinaciones y tendencias, su capacidad de juzgar, de decidir y de realizar, por lo que

1. Si no se advierte explícitamente otra cosa, en el capítulo V entendemos por deseo las inclinaciones y tendencias previas a la decisión voluntaria, y no el movimiento deliberado y voluntario de la persona hacia un bien que todavía no se posee.

los hábitos cierran el círculo pasando a ser el primer elemento de la serie, ya que en la práctica el comportamiento procede de las inclinaciones y tendencias *modificadas por los hábitos adquiridos*.

Lo que está antes de la acción libre, es decir, el deseo y la afectividad, lo estudiaremos en el capítulo V. La acción libre tiene para la Ética dos centros principales de interés, por lo que le dedicaremos dos capítulos: el capítulo VI la estudiará en cuanto acción voluntaria que encarna y realiza un proyecto intencional; el capítulo VII, en cambio, la contemplará en cuanto actualización de la facultad de autodeterminación y de autoposesión de la persona. En el mismo capítulo VII se estudiará la naturaleza y el papel de los hábitos morales.

Al examinar las diversas figuras de Ética, señalábamos que cada una de ellas descansa sobre una precisa concepción del sujeto moral. El estudio de la antropología moral que realizaremos en esta Tercera Parte del libro tiene también la misión de trazar las líneas fundamentales de la imagen del sujeto moral presupuesta por la ética de las virtudes.

Capítulo V

Inclinaciones, tendencias y pasiones

I. LA PERSONA HUMANA EN CUANTO SUJETO DE DESEOS Y PASIONES

Ya hemos dicho que «ser» significa algo en parte igual y en parte distinto (analogía) para la persona que para los entes no personales. Para la persona, «ser» es «ser-con»: la persona «co-es»¹. Es impensable la existencia de una sola persona, que sería algo así como una tragedia o un absurdo metafísico. Puesto que el ser personal del hombre es poseído y modulado por la esencia humana, en ésta hay que buscar la razón de las particulares consecuencias que el «ser-con» tiene para el hombre. Concretamente, ahora se trata de entender cómo y por qué el «ser-con-otro» o el «ser-con-otros» se manifiesta en nuestro caso también como capacidad de «ser-afectado-por otros», es decir, como afectividad y como pasión².

1. *Alma y cuerpo*

El ser de la persona humana hace subsistir un espíritu que es esencialmente también la forma de un cuerpo. Por eso, *la unidad de la esencia humana no es absoluta simplicidad. Consiste más bien en la composición sustancial de dos*

1. Cfr. capítulo I, subapartado V, 1 y la bibliografía allí citada.

2. En esta línea puede consultarse con utilidad la interpretación de la teoría de las pasiones propuesta por HARAK, S., *Virtuous Passions: The Formation of Christian Character*, Paulist Press, New York-Mahwah (New Jersey), 1993. En los últimos años ha aumentado mucho el interés sobre la psicología moral, que se estudia desde puntos de vista bastante diversos. Cfr. por ejemplo: FLANAGAN, O. - RORTY OKSENBERG, A. (eds.), *Identity, Character, and Morality. Essays in Moral Psychology*, The MIT Press, Cambridge (Massachusetts)-London 1990; KUPPERMAN, J.J., *Character*, Oxford University Press, New York-Oxford 1991; MANENTI, A. - BRESCIANI, C. (eds.), *Psicologia e sviluppo morale della persona*, Edizioni Dehoniane, Bologna 1992; BLUM, L.A., *Moral Perception and Particularity*, Cambridge University Press, Cambridge 1994; JACOBS, J., *Practical Realism and Moral Psychology*, Georgetown University Press, Washington, D.C. 1995.

co-principios: uno material y otro espiritual. Unión sustancial significa que no se trata de la unión de dos entes ya constituidos, sino de que el elemento material queda estructurado como cuerpo humano por el alma racional. El cuerpo humano no es independiente del espíritu, como tampoco el espíritu humano es independiente del cuerpo mientras está vivificándolo. La dependencia es tan estrecha, que hasta la actividad humana más espiritual está de algún modo permeada de la condición corpórea, de modo análogo a como el cuerpo está gobernado y finalizado por el espíritu. También en el plano de la acción hay una peculiar composición de «alma» y «cuerpo»: la acción libre es intención interior y realización exterior, sentido proyectado y gesto que lo significa y ejecuta, siendo la presencia de ambas dimensiones lo que constituye la modalidad específica del obrar humano.

Del hecho que el alma racional humana informe un cuerpo se deriva que *el hombre posee las facultades operativas propias de la vida vegetativa y de la vida sensitiva, además de las que son específicas de la vida racional.* Las facultades principales de la vida vegetativa, que es la única poseída por las plantas, son la nutrición, el crecimiento y la reproducción. La vida sensitiva se caracteriza por tener además un sistema perceptivo (sentidos externos e internos) y un sistema apetitivo, por los que se establece una relación con el medio ambiente encaminada a la satisfacción de las funciones vegetativas del organismo. A través de la percepción sensible el animal capta un estímulo al que sigue una respuesta apetitiva regulada instintivamente, es decir, de modo automático y no modificable. La vida intelectual propia del hombre se caracteriza por el conocimiento intelectual y la voluntad libre. A través de ellos el hombre escapa a la necesidad del circuito estímulo-respuesta, pues la inteligencia práctica y la libre decisión son el principio de sus acciones: sea de las dirigidas a la realización de las funciones vegetativas y sensitivas, que por tanto dejan de ser reguladas por el instinto y pasan a ser objeto de un gobierno moral; sea de las que son propias de la vida intelectual: comprensión del significado de las cosas, amor interpersonal, adhesión a valores ideales, búsqueda de la justicia, desarrollo de la técnica, etc.³.

Entre las facultades operativas de los diversos grados de vida existe interconexión y jerarquía. Interconexión significa que existe entre ellas una dependencia recíproca tal, que la alteración de una no queda limitada a ella, sino que provoca también alteraciones en la funcionalidad de las demás. La jerarquía responde al principio de que cada grado de vida presupone el inferior y se beneficia del buen desarrollo de los superiores. Baste considerar, como ejemplos, los siguientes hechos: la actividad de la razón y de la voluntad presupone la actua-

3. Para una visión algo más detallada de las funciones de los tres grados de vida, cfr. YEPES STORK, R., *Fundamentos de Antropología. Un ideal de la excelencia humana*, EUNSA, Pamplona 1996, pp. 27-31.

ción del conocimiento y de la apetición sensibles, los cuales presuponen a su vez la integridad de las bases orgánicas de los sentidos, del cerebro, etc.; las reacciones emotivas suelen causar un cambio corporal momentáneo (aceleración del ritmo cardíaco, temblor, segregación de adrenalina, etc.), y los conflictos emotivos más graves pueden dañar algunas funciones vegetativas (anorexia, y en general las enfermedades de fuerte componente psicosomático).

Una consecuencia importante, que convendrá no perder de vista a lo largo de este capítulo, es que *en el hombre es muy difícil aislar lo puramente sensitivo de lo puramente intelectual*. Desde un punto de vista analítico esa diferencia subsiste, pero en el plano funcional práctico lo sensitivo y lo intelectual actúan siempre en recíproca conexión. La afectividad humana es distinta de la sensibilidad animal, porque contiene elementos que presuponen la autoconciencia y la voluntad.

2. Naturaleza y libertad

La complejidad estructural de la persona humana como sujeto moral no se deriva únicamente de la composición de alma y cuerpo. *Existe también un nivel de composición propio de la racionalidad humana, en cuanto que ella representa una particular síntesis de naturaleza y libertad*. La distinción entre naturaleza y libertad tiene un significado diverso en el plano entitativo y en el plano operativo.

1) *En el plano entitativo la distinción entre naturaleza y libertad no origina ningún dualismo antropológico. En el hombre no coexisten dos sujetos, uno natural y otro libre o personal*. En el plano entitativo, en efecto, «naturaleza» no se entiende en sentido físico o cosmológico, como modo de ser y de obrar opuesto a lo espiritual y a lo libre; debe tomarse, por el contrario, en su acepción rigurosamente metafísica, como la índole propia o la peculiar manera de ser de un ente considerada como principio de su dinamismo específico. *La naturaleza no es de suyo un principio de operaciones uniformes* (aunque sí lo sea el tipo de naturalezas de que se ocupa la Física), sino que es *un principio uniforme de operaciones*, que pueden muy bien ser libres, como es el caso del hombre. Por ello, el espíritu es una naturaleza no menos que un viviente irracional. El hecho de que sea propia del espíritu la apertura hacia lo universal no invalida el concepto metafísico de naturaleza espiritual.

La dificultad que puede existir en la práctica para integrar los diversos elementos psíquicos y caracteriológicos en la acción libre no procede de la distinción, en la razón y en la voluntad, de una dimensión natural y de otra libre, sino de la no perfecta integración de las funciones propias de la vida vegetativa, sensitiva y racional. En el plano entitativo, del que ahora estamos hablando, *la distinción entre naturaleza y libertad, dentro de la racionalidad humana, responde*

en último término a una de las condiciones metafísicas de todo espíritu finito: el acto es distinto del sujeto, y procede de él; el sujeto no es acto puro. Por tanto, es preciso presuponer en el sujeto algo que no ha sido puesto por él, porque la posición sería un acto y un acto no puede poner sus propias condiciones intrínsecas, es decir, las que determinan desde dentro la estructura típica de ese acto. Aquello que es presupuesto por el acto de un espíritu finito es la naturaleza espiritual. Y en ese sentido *lo espiritual tiene también una dimensión natural*, aunque se trate de una naturaleza abierta al ser en toda su universalidad (*anima quodammodo omnia*)⁴.

2) En el plano operativo, en cambio, la distinción entre naturaleza y libertad es una verdadera distinción entre dos principios operativos, es decir, entre dos modos de obrar netamente diversos, caracterizados respectivamente por la *determinatio ad unum* y por la autodeterminación⁵. Mientras que los procesos naturales están determinados *ad unum*, lo propio de la libertad es la autodeterminación, es decir, la no existencia de otra determinación que la que procede de la propia decisión. Sin embargo, esta diversidad en el modo de obrar no puede prolongarse indefinidamente, porque también la actividad libre de la persona presupone unas primeras evidencias naturales en la razón práctica y una inclinación natural de la voluntad hacia su objeto formal propio, que es la *ratio boni* en toda su amplitud⁶.

Santo Tomás de Aquino denomina «*voluntas ut natura*» a la inclinación o tendencia natural de la voluntad hacia el bien captado como tal por la razón, que es el fundamento y la condición de posibilidad de su libertad de elección ante los bienes concretos («*voluntas ut ratio*»)⁷. Esto no quiere decir que algunos actos concretos de la voluntad (algunas decisiones) sean necesarios mientras que otros son libres. Significa, más bien, que la voluntad es en virtud de su misma naturaleza —y por ello necesariamente, antes, y con independencia de cualquier acto del individuo— una facultad de desear el bien que le presenta la inteligencia, bien que tiene la misma amplitud potencialmente infinita de esta última, y que se manifiesta como aspiración a la felicidad⁸. La tendencia de la voluntad al bien inteligible constituye su horizonte intencional básico y la razón de su automovimiento, cuya presencia informa a nivel fundamental todos los actos concretos de la voluntad, que son siempre libres. Todo lo que se quiere libre-

4. Sobre este tema cfr. DE FINANCE, J., *Etica generale*, Tipografica Meridionale, Cassano Murge (Bari) 1984, pp. 459 ss. La idea de sujeto como acto puro o pura autopoición que no presupone una naturaleza es típicamente idealista. Quizá sea Fichte quien ha ofrecido una formulación más clara.

5. Cfr. *S. Th.*, I-II, q. 10, a. 1, ad 1.

6. Cfr. *ibíd.*

7. Sobre el concepto tomista de *voluntas ut natura*, cfr. ALVIRA, T., *Naturaleza y libertad. Estudio de los conceptos tomistas de «voluntas ut natura» y «voluntas ut ratio»*, EUNSA, Pamplona, 1985.

8. A esta dimensión natural de la voluntad nos hemos referido en la Parte Segunda del libro, cuando decíamos que sólo se puede saciar por completo en la visión de Dios.

mente, se quiere porque la inteligencia descubre en ello una razón de bien, que puede ser verdadera o sólo aparente.

Tanto la composición de alma y cuerpo como la síntesis de naturaleza y libertad nos permiten entender que la libertad humana no es pura iniciativa sin raíces. El hombre posee inclinaciones y necesidades ligadas a su corporeidad, a su sensibilidad y a su misma naturaleza racional, que, sin embargo, sólo es posible satisfacer mediante el comportamiento inteligente y libre. *En la vida moral, temas y necesidades procedentes de la no-libertad son continuamente elevados al plano de la libertad, donde siempre son de algún modo transformados y a veces corregidos o incluso rechazados.* La libertad se alimenta de motivaciones que frecuentemente no vienen de ella misma. De estas motivaciones nos ocupamos a continuación.

II. EL DESEAR HUMANO

El deseo o impulso es la forma en que se manifiestan las necesidades del hombre en su diálogo con el mundo. «A cada necesidad le corresponde un impulso, y cada impulso contiene el tema de una necesidad»⁹. El contenido de los apetitos animales está reducido sustancialmente a las funciones vegetativas (nutrición, reproducción), mientras que los deseos humanos tienen un campo mucho mayor (sociabilidad, tendencia a la creación artística, necesidad de amar y ser amado, deseo de saber, religiosidad, etc.), pero en ambos casos es verdad que *los deseos constituyen un principio de selección de los objetos significativos y, por tanto, un principio configurador del propio ambiente en el caso de los animales, y del propio mundo en el caso del hombre.* El «mundo» de cada uno de nosotros está cortado según el patrón de los propios intereses, aunque se ha de añadir que el hombre, gracias a los procesos más elevados del pensamiento y de la voluntad, puede alcanzar un alto grado de objetividad en la comprensión de sí mismo y del mundo (aunque, en la práctica, no siempre consigue hacerlo).

Afrontaremos el estudio del desear humano desde dos perspectivas diversas, aunque complementarias. En un primer subapartado trataremos brevemente el concepto tomista de *inclinación natural*, que pone de manifiesto el fundamento ontológico del desear humano. Después asumiremos el punto de vista descriptivo propio de la Psicología, que intenta presentar un «mapa» completo del sistema tendencial humano.

9. LERSCH, PH., *La estructura de la personalidad*, cit., p. 13.

1. La dimensión ontológica del desear humano: las inclinaciones naturales

El concepto tomista *inclinación natural*¹⁰ es un concepto metafísico o, mejor, un concepto que quiere poner de manifiesto el finalismo metafísico que está en la base del dinamismo psicológico. Partiendo de una concepción creacionista¹¹, Sto. Tomás considera que toda naturaleza creada tiene una ordenación a su perfección propia, y a esa ordenación la llama genéricamente *inclinación natural* o también *apetito natural*¹². El apetito natural no es de suyo una inclinación o apetito consciente, sino una ordenación objetiva hacia el fin de la propia naturaleza, previa a cualquier acto del individuo. El apetito natural se manifiesta de modo adecuado a la esencia de cada uno, puesto que sólo puede ser actuado a través de las facultades o potencias operativas de que cada uno dispone. En los animales, el apetito natural se manifiesta como deseo sensible de los bienes que les son necesarios (alimento, etc.); en el hombre, como deseo sensible y como aspiración racional.

Sto. Tomás se ocupa de las inclinaciones naturales cuando estudia la ley natural. En este contexto, le interesa subrayar la dimensión cognoscitiva de las inclinaciones, y así afirma que *la razón práctica capta naturalmente como bienes humanos todos aquellos objetivos hacia los que el hombre está naturalmente inclinado*, por lo que el orden de los preceptos de la ley natural sigue el orden de las inclinaciones naturales¹³. La inclinación natural es constitutiva de la razón objetiva de bien humano¹⁴. El bien es lo que todos apetecen, y sin apetito no hay bien. Sólo que aquí no hablamos todavía del apetito que sigue al conocimiento sensible o intelectual (apetito elícito), sino de una inclinación de carácter ontológico —y como tal siempre recta— que está en la base del deseo en sentido psicológico.

El Aquinate distingue tres grandes grupos de inclinaciones naturales: las que el hombre tiene en común con los seres vivos (todo lo relacionado con el instinto de conservación y de dominio), las que tiene en común con los animales (inclinación a la reproducción y al cuidado de la prole, que en el hombre se extiende a todo lo relacionado con el matrimonio, etc.), y las que son propias del hombre como ser racional (tendencia a la sociabilidad y la amistad, al conocimiento, al amor, a la trascendencia metafísica)¹⁵. Del estudio atento de la moral

10. Cfr. *S. Th.*, I-II, q. 94, a. 2. Un primer estudio de las inclinaciones naturales había sido ya realizado por el Aquinate en *In IV Sent.*, dist. 33, q. 1, a. 1.

11. Cfr. lo dicho en el capítulo II, subapartado III, 2, d).

12. Sobre la noción de apetito natural, cfr. MALO, A., *Antropología de la afectividad*, EUNSA, Pamplona 2004, cap. III.

13. Cfr. *S. Th.*, I-II, q. 94, a. 2.

14. Nótese que hablamos de bien humano, y no propiamente aún de bien moral, porque el bien moral consiste en un uso o realización de los bienes humanos ordenado por la razón.

15. Es todavía útil sobre este tema el estudio de COMPOSTA, D., *Natura e ragione. Studio sulle inclinazioni naturali in rapporto al diritto naturale*, Pas-Verlag, Zürich 1971.

especial tomista se puede extraer la conclusión de que, al enumerar estos tres grupos de inclinaciones, se ha querido proporcionar un esquema básico que no pretende ser exhaustivo. Como las virtudes regulan racionalmente la realización y el uso de los bienes humanos, del estudio pormenorizado de las virtudes éticas termina desprendiéndose una visión más completa de los bienes humanos fundamentales. Por el momento no necesitamos detenernos más en este punto.

2. *La fenomenología del desear humano: las tendencias*

a) *El concepto psicológico de tendencia*

El concepto psicológico de *tendencia* puede considerarse casi como la traducción psicológica de la noción ontológica de inclinación natural. No son conceptos idénticos, pues han sido acuñados por dos niveles de reflexión bastante diversos, como son el de la Psicología y el de la Antropología filosófica: el concepto de tendencia es fundamentalmente descriptivo, mientras que el de inclinación natural apunta hacia lo normativo, sin llegar a ser en sí mismo una norma, como se verá al estudiar la ley moral natural. No obstante, pensamos que ambos conceptos vienen a ser complementarios.

La Psicología emplea el concepto de tendencia para describir el dinamismo de base que anima la conducta humana. Las tendencias no son facultades o potencias operativas; son las direcciones del desear humano hacia determinados bienes. Desde el punto de vista fenomenológico, las tendencias tienen cuatro notas características¹⁶:

1) Las tendencias son un reflejo de la ley vital de la comunicación entre la persona y el mundo. En la tendencia nuestras necesidades se hacen conscientes como un déficit acompañado de inquietud, que se desea superar mediante la acción (se piense, por ejemplo, al hambre, a la sed, al deseo de estimación, etc.).

2) Son experimentadas además como un movimiento que va desde el estado de necesidad del que se quiere salir hacia el estado futuro de satisfacción, percibido anticipadamente de un modo todavía oscuro y confuso.

3) Cada tendencia apunta hacia una meta. Si la tendencia se proyecta hacia el mundo como una búsqueda, la meta es aquello que se busca. «Y puesto que esta meta está representada por un objeto o un estado, el lograr éste es también la satisfacción de una necesidad, y representa un valor. Los instintos y las tendencias van siempre desde este punto de vista dirigidas hacia un valor»¹⁷.

16. Para cuanto decimos sobre las tendencias tenemos en cuenta sobre todo LERSCH, PH., *La estructura de la personalidad*, cit., pp. 99-309; y MALO, A., *Antropología de la afectividad*, cit., cap. IV.

17. LERSCH, PH., *La estructura de la personalidad*, cit., p. 100.

4) La tendencia tiene siempre el carácter de algo dado. No responde a una iniciativa del individuo, como no responde a una libre opción la necesidad de alimentarse o de vivir en sociedad, sino que tiene la índole de lo pasivo, de la «pasión». Por esta razón, y siempre desde el punto de vista fenomenológico, muchos psicólogos consideran que la voluntad no puede ser enumerada entre las tendencias humanas, sino como una instancia superior cuya función es «dirigir el tráfico» de las tendencias, lo que desde la perspectiva filosófica resulta, sin embargo, parcial e inexacto, pues la voluntad es también una tendencia, aunque no es sólo eso.

No es difícil darse cuenta de que *las tendencias, en su conjunto, miran al desarrollo y a la cumplida realización del hombre y, en último análisis, a la felicidad*. Sin embargo, existen entre los psicólogos ideas muy diversas acerca de los fines concretos comprendidos en la realización humana o, lo que es lo mismo, acerca del número y clasificación de nuestras tendencias. Se trata de un problema para el que es probable que nunca se encuentre una solución universalmente aceptada. Es difícil encerrar la riqueza de la vida del hombre dentro de un esquema cerrado definitivo, y quizá no hay siquiera necesidad alguna de intentarlo.

Sin embargo, para la Ética es importante poder disponer de una base descriptiva que, aun siendo abierta y no definitiva, no sea reduccionista, es decir, no excluya *a priori* dimensiones esenciales de la vida y del desarrollo humano: está en juego la imagen misma del hombre como sujeto moral. Si las tendencias fuesen en su conjunto inclinaciones egoístas de un sujeto replegado sobre sí mismo, la vida moral consistiría en rechazar todas las tendencias, lo que no nos parece verdad; si fuesen de suyo inclinaciones que apuntan infaliblemente hacia el bien integral de la persona, la vida moral consistiría simplemente en dejarse llevar por ellas, lo que tampoco es verdad. La vida moral no se desarrolla de espaldas a las tendencias, pero exige su interpretación, elaboración y a veces su corrección. Por esta razón vale la pena exponer al menos una clasificación de las tendencias humanas, aunque sea sólo a título de ejemplo.

b) *Clasificación de las tendencias*

Existen autores que proponen una concepción *monotemática* de las tendencias, pues *reducen* toda la dinámica finalista de la vida anímica humana a un único motivo fundamental, que constituiría en último término la explicación y el denominador común de todos los fenómenos de la esfera tendencial: ésta es la función que desarrolla, según Freud, el impulso sexual; las concepciones hedonistas defienden, por lo general, una idea monotemática de las tendencias humanas. Otros autores, como MacDougall, Pfänder y Klages, sostienen una concepción *politemática*, en la que se distinguen varias tendencias o grupos de tendencias diversas entre sí, no procedentes unas de otras. Un tercer grupo de

autores, entre los que destaca Gehlen, son partidarios de una concepción *atemática*, la cual, aun reconociendo que es posible distinguir en el plano experiencial una variedad de tendencias, consideran esa variedad como una adaptación transitoria a la diversidad de situaciones por las que vamos pasando a lo largo de la vida, de manera que no es posible intentar una clasificación como si se tratase de un sistema tendencial fijo.

Como ejemplo de una concepción politemática que consideramos suficientemente completa, nos referiremos brevemente a la propuesta por Lersch. Este autor distingue tres grupos de tendencias. Las *tendencias de la vitalidad* (el impulso a la actividad, la tendencia al goce, la sexual y el impulso vivencial); las *tendencias del yo individual* (instinto de conservación, la tendencia a la posesión de lo necesario para la expansión de la vida individual, el deseo de poder, la necesidad de estimación por parte de los demás, el afán vindicativo, el deseo de autoestimación); y las *tendencias transitivas* (las tendencias del estar-con-otro y las del ser-para-otro, las tendencias creadoras, el deseo de saber, la tendencia amoratoria, las tendencias normativas, las tendencias trascendentes)¹⁸.

Podemos explicar brevemente la temática de las diversas tendencias, comenzando por las tendencias de la vitalidad. La *tendencia a la actividad* busca la actividad por su propio valor funcional, es decir, en cuanto que en ella la vida se desarrolla. Esta tendencia va disminuyendo conforme aumenta la edad, especialmente cuando llega la vejez. En su intensidad existen notables diferencias individuales: hay personas más bien pasivas, y personas incapaces de permanecer inactivas. La *tendencia al goce* va cambiando su temática en el curso del desarrollo, y adquiere una modalidad deforme en la actitud hedonista, para la que el goce es el fin último de la vida. El hedonista no acepta vínculos ni responsabilidades, busca la comodidad, evita el esfuerzo y la exigencia, es inconstante y se siente interiormente vacío¹⁹. La *tendencia sexual* es una forma básica del impulso vital, que se distingue de la anterior por su objetiva referencia a la transmisión de la vida y, por tanto, a su conservación. El *impulso vivencial* es el deseo de vivir y revivir interiormente lo que hacemos o lo que nos sucede. Adquiere notable fuerza cuando llega la pubertad y, en algunas personas y culturas, se deforma como un afán insaciable de experiencias cada vez más fuertes.

Pasamos a las tendencias del yo individual. El *instinto de conservación individual* se refiere a la existencia biológico-corporal del individuo y a los medios necesarios para defenderla y asegurarla. La *tendencia a la posesión* está relacionada con la anterior, pero se diferencia de ella en que se manifiesta ante el peligro o la concurrencia representada por otros hombres, y no por elementos

18. Cfr. *ibíd.*, pp. 110-183. Si se considera atentamente el criterio sobre el que se establecen estos tres grupos, se verá que no es muy diverso del seguido por Santo Tomás para las inclinaciones naturales.

19. Cfr. *ibíd.*, pp. 113-114. Cfr. lo dicho en el capítulo IV, subapartado II, 2.

naturales. Por eso a veces es caracterizada como «egoísmo», que oscila entre lo que impropriamente podría llamarse «sano egoísmo» y la «egolatría», con la que se relaciona la avaricia, el desmedido afán de lucro, la tendencia a imponerse a los semejantes. El ególatra es frío e indiferente ante los demás, fácilmente envidioso, excesivamente preocupado por la propia seguridad. La egolatría tiende a inhibir el desarrollo de las tendencias transitivas. El *deseo de poder* tiene puntos de contacto con las dos tendencias anteriores, pero se caracteriza por buscar la certeza de la propia superioridad sin que ésta se presente como necesaria para la conservación o la seguridad individual. La *necesidad de estimación* mira a conquistar el reconocimiento, el aprecio y la buena valoración por parte de los demás que, sobre todo en la etapa infantil, son necesarios para la sana constitución y desarrollo de la propia personalidad. El afán de notoriedad es su manifestación exagerada: da lugar a personas que buscan ante todo reforzar el propio yo mediante las apariencias, y que son intransigentes, obstinadas y susceptibles; fácilmente se aíslan, con lo que su vida social es frecuentemente muy pobre. El *afán vindicativo* se manifiesta como un deseo de compensar la lesión de las propias aspiraciones (legítimas o ilegítimas) causando un daño al responsable de la ofensa. Otras veces se manifiesta como resentimiento. Si está bien ordenado es fácilmente compatible con la generosidad y el perdón. El *deseo de autoestimación* responde al sentido del propio valor, necesario para la normal constitución de la personalidad y para las relaciones con los demás. Su exageración da lugar a figuras negativas y a veces cómicas, pero los efectos de su ausencia son bien conocidos por las tipologías criminológicas.

Dentro de las tendencias transitivas está en primer lugar la tendencia a estar-con-otros, es decir, la *tendencia social*. Es la necesidad de vivir en sociedad, de comunicar y de compartir con los demás la conciencia del mundo. Se diferencia del instinto gregario de algunos animales en que el animal «no vive como yo individual del mismo modo que el hombre, pues es absorbido por su mundo circundante y vive inmerso en lo colectivo. La razón de ello reside en que no es capaz de lenguaje»²⁰. La sociabilidad humana presupone la individuación y la trasciende sin anularla. Introversión y extroversión representan diferencias individuales en el desarrollo de esta tendencia. La *tendencia a ser-para-otro* supone una mayor unión y dedicación a los miembros de una comunidad vital (familia, estirpe) que genera un vivo sentido de participación. Las *tendencias creadoras* se manifiestan en el deseo de «dejar huella», de enriquecer el propio ambiente con los frutos del trabajo y de la inventiva personal. Es un secreto impulso a aportar algo de valor a la sociedad. El *deseo de saber* es la tendencia a ampliar el propio horizonte vital a través del conocimiento. No es un simple saber como poder, que habría que relacionar más bien con las tendencias del yo individual, sino saber como búsqueda de sentido. «En la satisfacción del deseo de saber es

20. *Ibíd.*, p. 149.

como si el ser se nos manifestase como creación de un Logos legislador y ordenador. Lo que nos impresiona y maravilla es realmente el ser y el modo de ser, en los que se manifiesta la fuerza creadora de un fondo metafísico. Naturalmente, sólo tardíamente se transforma el impulso al saber en la pureza de esta temática. Parece ser que genéticamente se aspira al conocimiento, primero como instrumento de la conservación individual y de la tendencia a lograr superioridad, para hacerse después plenamente independiente»²¹. La *tendencia a amar y a ser amado* representa el interés más radical del hombre. El amor puede existir bajo diversas formas: amor de concupiscencia, amor de benevolencia, que se llama amistad cuando es recíproco, amor como donación. Del amor nos ocuparemos más adelante con detalle. Las *tendencias normativas* se dirigen a ideas o valores abstractos, como la verdad, la justicia, la solidaridad, etc., y representan la capacidad humana de trabajar y entregarse en favor de la afirmación y promoción de tales valores, que son vistos como algo cuyo fundamento está «más allá del hombre». Si son rectamente interpretadas, estas tendencias expresan una capacidad de auténtica trascendencia. Las *tendencias trascendentes* buscan «en el mundo una esfera del ser que supere a la relatividad y fugacidad del yo individual y le sustraiga a ella. Aquello que aquí se busca y se investiga es, pues, siempre un absoluto»²². Puede manifestarse como impulso artístico, como aspiración metafísica y como búsqueda religiosa²³.

No nos interesa aquí indagar los fundamentos de esta clasificación, que ciertamente podría ser modificada y mejorada²⁴. Nos limitamos a señalar el significado del tercer grupo de tendencias o tendencias transitivas. Con palabras de Lersch, «es evidente que la experiencia de la individuación provoca por sí misma la aparición de un nuevo grupo de tendencias que son las de estar-más-allá de uno mismo, las de trascender el yo. Se hallan dirigidas a la participación en el mundo, pero no en el sentido de la posesión, del querer-tener, sino de la dependencia del yo individual respecto del mundo, con lo cual encuentra un contrapeso la conciencia de la individuación. Desde el punto de vista genético la experiencia de la individuación es la condición necesaria para que el hombre empiece a preguntar y buscar más allá de sí mismo. Pero este preguntar y buscar

21. *Ibíd.*, p. 164.

22. *Ibíd.*, p. 170.

23. Téngase en cuenta que trazamos aquí, de modo sumario, una descripción fenomenológica de los contenidos de la vida anímica. Nada se ha dicho acerca de la consistencia y fundamentación real de los fenómenos descritos. De lo que hemos dicho no cabe concluir que la metafísica no tenga otra verdad, ni la religión otra consistencia objetiva, que la de ser un desarrollo de determinados impulsos humanos. Lo único que cabe deducir es que las realidades metafísicas y religiosas no son contrarias ni hacen violencia a la naturaleza humana, pues tienen en ella una correspondencia inicial no limitante, es decir, que bien puede ser superada y trascendida por la realidad misma. Con otras palabras, no se propugna aquí ninguna forma de «reducción antropológica».

24. Cabría observar, por ejemplo, que la teoría de la personalidad de Lersch es excesivamente deudora de la concepción kantiana de la razón, por lo que se refiere sobre todo a la separación entre razón práctica y razón teórica, a los límites de esta última y al concepto de libertad.

tienen su temática propia y original, pues ahora ya no se trata de valores de significado ni que se refieran a la conservación y seguridad de la existencia, o a la utilidad, poder o estimación. En las tendencias supraindividuales o transitivas el hombre es más bien atraído por algo que se halla allende el yo individual»²⁵. *La existencia de una tendencia a estar con los otros y a ser para los otros ilumina el fundamento antropológico de la justicia y de la solidaridad y, más en general, de la ética social y política*. El hombre es capaz de reconocer a sus semejantes como iguales a él, y de promover el bien de ellos en cuanto tal, y no sólo porque ello redunde en el bien propio. La capacidad de autotranscendencia permite superar el inútil rompecabezas de querer fundamentar la ética social exclusivamente en el interés propio (*self-interest*).

La autonomía de las tendencias transitivas respecto a las tendencias del yo individual muestra la importancia autónoma del ejercicio de la inteligencia encaminado a la captación del sentido del mundo y de la vida, así como de la búsqueda del Absoluto. Este ejercicio de la inteligencia, que podríamos llamar sapiencial, no puede quedar reducido ni suplantado por la razón instrumental, es decir, por el ejercicio de la inteligencia, ciertamente necesario, dirigido a dominar y a explotar la naturaleza en orden a la seguridad y expansión del yo y de sus necesidades individuales (afán de tener, de seguridad, de autoafirmación, etc.). El deseo de conocer la verdad representa, desde el punto de vista antropológico, la tendencia más importante en orden al bien humano global, como se explicó en el capítulo IV.

La coordinación e integración de las diversas tendencias no es algo ya dado de manera inmodificable. Está condicionado por las diferencias caracteriológicas individuales y por las concepciones de la vida que se afirman en las diversas sociedades y culturas. Cada temperamento individual y cada cultura representa un punto de partida parcialmente diverso desde el que se ha de emprender la marcha hacia el equilibrio y la integración requeridas por un género de vida adecuado al bien de la persona. La regulación y encauzamiento de las tendencias en cada individuo es tarea propia de las virtudes éticas.

III. LA AFECTIVIDAD HUMANA: SENTIMIENTOS Y PASIONES

Si las tendencias son como un movimiento que sale del sujeto y se proyecta sobre el mundo, orientando la búsqueda y la percepción, *las emociones o sentimientos constituyen la resonancia interior consiguiente a la percepción sensible e intelectual*. En los sentimientos se percibe y se valora «la respuesta dada

25. LERSCH, PH., *La estructura de la personalidad*, cit., p. 147. Aclaramos que Lersch llama «valores de significado» a los fines de las tendencias del yo individual. Con relación a los de las tendencias transitivas habla de «valores de sentido».

en cada momento, en el encuentro con el mundo, a las interrogaciones implícitas en las tendencias»²⁶. Los sentimientos tienen un carácter pasivo, son un «sentirse afectado», y por eso la Filosofía los ha llamado «pasiones». El sentimiento no es todavía la toma de posición deliberada de la libertad ante lo que se ha conocido, aunque de suyo apunta hacia un comportamiento (la alegría hacia el abrazo o el grito de júbilo; la indignación hacia la agresión), pero en sí mismo el sentimiento humano es una reacción, a la vez orgánica, psíquica y espiritual, causada por el bien percibido, y entonces la reacción es positiva (alegría, entusiasmo, estimación, ternura, etc.), o por el mal percibido, y entonces es negativa (tristeza, temor, susto, pesadumbre, indignación, preocupación, etc.).

La afectividad pone de manifiesto que el hombre no es puramente activo, sino que normalmente es afectado y modificado por el bien o el mal percibido antes de obrar: es activo en cuanto es también receptivo. Aristóteles lo explica, en su libro *Acerca del alma*, de la siguiente manera: tres son los elementos que causan el comportamiento de los seres animados: «uno es el motor, otro aquello con que se mueve y el tercero, en fin, lo movido. El motor es, a su vez, doble: el que permanece inmóvil y el que mueve moviéndose. Pues bien, el que permanece inmóvil es el bien realizable a través de la acción, el que mueve moviéndose es la facultad desiderativa —en efecto, el que desea se mueve en tanto que desea, ya que el deseo constituye un movimiento o, más exactamente, un acto— y lo movido es el animal»²⁷, mientras que el deseo mueve a través de las facultades motrices corporales. El deseo es, en definitiva, un «motor movido». A esta idea, la afectividad añade sólo que el hombre es afectado y modificado por el bien y el mal no sólo según la inteligencia y la voluntad, sino también según los sentidos y las facultades desiderativas de la sensibilidad e incluso según las funciones vegetativas, que se alteran cuando se produce la emoción (latido del corazón, tensión muscular, expresión y color de la cara, agitación, etc.).

Afrontamos el estudio de la afectividad, primero, desde el punto de vista descriptivo de la Psicología y, en segundo lugar, desde el punto de vista filosófico de la Ética.

1. *Fenomenología de los sentimientos*

Puesto que las emociones o sentimientos están íntimamente relacionados con las tendencias, se puede adoptar para ellos la misma clasificación utilizada para las tendencias²⁸. *Emociones ligadas a las tendencias de la vitalidad* son,

26. *Ibíd.*, p. 186.

27. ARISTÓTELES, *Acerca del alma*, introducción, traducción y notas de Tomás Calvo Martínez, Gredos, Madrid 1978, lib. III, cap. 10, 433 b 13 ss.

28. El estudio descriptivo de la afectividad es tarea de la Psicología y de la Antropología, no de la Ética. Aquí, como hicimos también a propósito de las tendencias, proponemos la clasificación de

por ejemplo: el placer y el dolor; el aburrimiento, la saciedad y la repugnancia; la diversión y el fastidio; la alegría, la aflicción, el embeleso y el pánico. *Dentro del campo de las tendencias del yo individual*, están ligadas al instinto de conservación emociones como el susto, la excitación, la ira, etc. Emociones ligadas a la autoestimación son, por ejemplo, la vivencia de inferioridad, la vergüenza, el desprecio de sí mismo, etc. *En el ámbito de las tendencias transitivas*, con las tendencias dirigidas hacia el prójimo están ligados sentimientos como la simpatía y la antipatía; la estima y el desprecio; el respeto y la burla; el amor, el odio y la compasión, etc. Emociones como la alegría de crear, el asombro, la admiración, etc. están relacionados con otras tendencias de este tercer grupo.

La Psicología distingue los sentimientos de los estados de ánimo. Los primeros son emociones de breve duración, mientras que los segundos son más persistentes; en todo caso, no se puede establecer una distinción rígida entre ambos, pues existen fenómenos emotivos que están a mitad de camino. Pueden servir como ejemplos de estados de ánimo los relacionados con la vitalidad, que se manifiestan en las personas que normalmente son alegres, joviales o festivas, o en las que habitualmente son tristes, melancólicas o amargas.

2. Las pasiones

*Lo que el lenguaje ordinario y la Psicología llama sentimientos o emociones, la Filosofía y sobre todo la Ética lo llama pasiones*²⁹. El concepto filosófico de «pasión» subraya el *carácter pasivo* de la emoción, es decir, antecedente a la deliberación racional, aunque también se admite la existencia de pasiones consecuentes, o sea, de pasiones deliberada y libremente suscitadas por la persona. Pone de manifiesto, en segundo lugar, su *carácter sensible*, muchas veces unido a una alteración corporal (aceleración del ritmo cardíaco, tensión muscular, etc.), en el sentido de que consisten en un acto de los apetitos sensibles que sigue al conocimiento sensible y a la estimación de lo conocido por parte de los sentidos internos, antes de que la inteligencia revise esa estimación y la considere verdadera o falsa, realista o exagerada, etc. Sin embargo, *en el hombre es muy difícil que una pasión sea puramente sensible, sea porque el conocimiento humano nunca es puramente sensible*, sea porque las tendencias, a las que las pasiones se refieren, afectan también a la voluntad. El espanto, el horror, la preocupación, el desengaño, la compasión, el entusiasmo, etc. no son en el hombre fenómenos exclusivamente sensibles. Lo que les da su carácter de pasión es, sobre todo, el ser antecedentes a la deliberación racional y a la decisión libre.

Lersch porque nos parece un buen ejemplo, suficientemente equilibrado, aunque con lados débiles. No nos corresponde a nosotros hacer una comparación exhaustiva de las concepciones propuestas por las diversas escuelas psicológicas.

29. Así lo hacen filósofos como Sto. Tomás, Descartes, Hume, Spinoza, etc.

Se debe aclarar, en tercer lugar, que, al menos para la filosofía tomista, *las pasiones no son algo necesariamente negativo o violento*, aunque en el lenguaje ordinario se hable de pasiones principalmente en ese sentido. Las pasiones son movimientos no voluntarios, y a veces también involuntarios, que de suyo denotan la conveniencia o no conveniencia de lo que se percibe respecto al sujeto, y que aportan una energía motriz que la libertad podrá y deberá aprovechar muchas veces. Si la pasión antecedente es muy fuerte, lo que no es frecuente, dificulta o incluso anula la objetividad del examen racional y la libertad de la decisión, pero lo único que puede decirse en general es que la pasión, tanto en su dimensión valorativa como en su componente motriz, ha de ser interpretada y valorada por la razón, porque la pasión no es de suyo una guía certera.

Sto. Tomás de Aquino dedicó amplio espacio al estudio de las pasiones³⁰, porque les concede una importancia capital para la vida moral del hombre. El Aquinate distingue las diversas pasiones sobre la base de tres criterios:

1) Para su distinción genérica se fundamenta en la distinción de dos facultades apetitivas sensibles: el *apetito concupiscible*, que tiene como objeto el bien deleitable: lo placentero; el *apetito irascible* o impulso agresivo, que se dirige hacia el bien conveniente, pero difícil de conseguir o hacia el mal difícil de evitar: el bien arduo, que se presenta como una mezcla de conveniencia y de inconveniencia, porque su consecución requiere esfuerzo y lucha. Según este criterio, las pasiones del apetito concupiscible siempre son diversas de las del apetito irascible.

2) Las diferencias entre los objetos de las pasiones según el bien y el mal, y también según la presencia o ausencia del bien o del mal. Las pasiones que miran al bien deleitable ausente (deseo) son diversas de las que miran al bien deleitable presente (gozo) y de las que reaccionan ante el mal presente o ausente (tristeza y aversión).

3) Sólo para el apetito irascible se emplea un tercer criterio, que consiste en la diferencia del movimiento del apetito sensible ante un mismo objeto: por ejemplo, acercamiento hacia un bien arduo ausente, pero posible de alcanzar (esperanza) o alejamiento del mismo bien en cuanto considerado imposible de lograr (desesperación o desánimo profundo).

Sto. Tomás distingue de este modo las siguientes pasiones:

1) En el apetito concupiscible: a) haciendo abstracción de la presencia o ausencia del objeto, tenemos el *amor* hacia el bien y el *odio* hacia el mal: el amor es la pasión fundamental, porque es el modo en que inicialmente el hombre se siente afectado por un bien; b) respecto a un objeto ausente: *deseo* del bien y *aversión o huida* del mal; c) respecto de un objeto presente o poseído: *gozo* (o alegría) del bien y *tristeza* ante el mal.

30. Cfr. S. Th., I-II, qq. 22-48.

2) En el apetito irascible: a) respecto a un bien arduo ausente considerado como posible de alcanzar: la *esperanza*; si considerado imposible de alcanzar: la *desesperación*; b) respecto del mal ausente considerado posible de evitar: *audacia*; si considerado imposible de evitar: *temor*; c) respecto a un mal presente: la *ira*.

Esta clasificación presenta a primera vista el inconveniente de ser algo abstracta y formal, en el sentido de que desatiende la diversidad de los bienes deseados y la de los males temidos (no es lo mismo el deseo de ser alabado que el deseo sexual; es muy diverso el temor de pasar algo de hambre que el de perder la vida). Sin embargo, se ha de considerar el punto de vista desde el que ha sido establecida. Mientras que la Psicología quiere describir los contenidos de la vida psíquica, descripción que la Filosofía puede utilizar sin dificultad alguna, la Ética centra su atención en el acto libre, y examina las pasiones según su posible relación con él. *La Ética considera las pasiones atendiendo a la tarea que plantea a la razón y a la voluntad su integración en la conducta libre y en su recta ordenación moral*. Así, por ejemplo, hay pasiones que empujan a la acción (el deseo, la ira) y que frecuentemente habrá que frenar; hay otras que paralizan o llevan a huir de la acción debida (desesperación, miedo), y que obligan a la razón y a la voluntad a insistir en la acción a pesar del obstáculo que esas pasiones representan. Su incidencia en la libertad y responsabilidad del querer es también distinta: así, por ejemplo, el deseo y el miedo influyen de muy diversa manera en la libertad del acto con el que se contrae el matrimonio: el miedo, cuando reúne ciertas condiciones, puede constituir una verdadera coacción que hace nulo el matrimonio; el vivo deseo de contraer matrimonio, por el contrario, no atenúa en absoluto la libertad con que se contrae.

Se ha de añadir, por otra parte, que Santo Tomás, al tratar de las virtudes que ordenan las pasiones, introducirá ulteriores distinciones según los diversos tipos de bienes y males, y así distinguirá, por ejemplo, la virtud que regula el deseo y el gozo sexual (castidad) de la que ordena el deseo y el gozo ligado a la bebida (sobriedad) y de la que modera el deseo y el gozo ante la propia excelencia (humildad). Ello demuestra que en el estudio detallado de las virtudes éticas se tiene presente de algún modo el tema específico de cada impulso o tendencia, como hace normalmente la Psicología.

IV. LA INTEGRACIÓN DE LA AFECTIVIDAD EN LA CONDUCTA LIBRE

1. *La ordenación moral de la afectividad: el problema de la integración*

Los sentimientos o pasiones ponen de manifiesto que las cosas o las personas que nos rodean no nos son indiferentes, puesto que «nos afectan» y «nos

modifican». Causan en nosotros reacciones interiores que nos permiten valorar su incidencia en nuestra intimidad y en nuestras tareas: la alegría ante una persona querida, el miedo ante una situación desconocida, la vergüenza ante un error, son manifestaciones de nuestro modo de sentir y vivir el encuentro con el mundo y con nuestros semejantes. En los sentimientos «lo que se recibe del mundo externo aparece bajo el signo del valor, del significado que posee para la temática de las tendencias»³¹. Por eso, los sentimientos se modulan entre lo positivo y lo negativo (placer-dolor, simpatía-antipatía, respeto-burla), y están llamados a desempeñar un importante papel en la percepción humana de lo bueno y de lo malo. *Los sentimientos contienen una primera valoración, esbozan una toma de posición y sugieren una posible línea de conducta ante lo percibido.*

Por eso, considerándolos en sí mismos, *su valor moral depende de la verdad o falsedad de la valoración que contienen y de la corrección o incorrección moral de la toma de posición que esbozan y de la línea de conducta que sugieren o a la que impulsan*. Es decir, el problema reside no en el sentirse afectado, sino en la cualidad de lo que nos afecta y en la modalidad según la cual nos afecta. Sentirse afectado positivamente (alegría, deseo) por lo que realmente es bueno y negativamente (disgusto, aversión) por lo que es malo, es en sí mismo un bien y predispone al buen ejercicio de la libertad; lo contrario debe decirse de quien se siente atraído por el mal y experimenta disgusto ante el bien. En todo caso, el poder «ser afectado» por lo bueno y lo malo es parte esencial de la condición humana, por lo que la «impasibilidad» no puede ser un ideal moral. Lo que constituye no sólo un ideal, sino una verdadera necesidad moral, es la educación y la integración de la afectividad.

Una primera tarea de la educación de la afectividad es eliminar progresivamente su ambigüedad ética, que consiste en que los sentimientos expresan de suyo la relación positiva o negativa que lo percibido guarda con una tendencia o quizá con varias tendencias afines, sin poder expresar adecuadamente el modo en que esa o esas tendencias se integran en el entero sistema tendencial humano y en el bien integral de la persona al que aquél apunta. Sólo la razón práctica puede articular cada bien concreto, y la correlativa tendencia, con el bien de la vida humana globalmente considerada. Para lograr este primer objetivo de la educación de la afectividad, la persona ha de lograr que no se altere la natural relación existente entre la afectividad y la razón. A la razón le compete interpretar, valorar y dirigir los sentimientos, como veremos enseguida, y para ello debe defender la libertad y objetividad del juicio práctico. Los fenómenos afectivos no tienen la posibilidad de determinar *directamente* la acción voluntaria, pero pueden hacerlo indirectamente, a través de la inteligencia que presenta a la voluntad su objeto (*ex parte obiecti*)³². La experiencia demuestra que la pasión puede llevar a la persona a no apartar la imaginación y el pensamiento de deter-

32. Cfr. *S. Th.*, I-II, q. 77, a. 1 y q. 10, a. 3.

minados objetos, y por esa vía la pasión puede condicionar *dispositivamente* el juicio práctico de la razón, esto es, el modo de considerar y de valorar una determinada situación. El juicio de la razón práctica estima la conveniencia de algo para mí, y al hacerlo ha de atender a los dos términos de la relación de conveniencia: a las cualidades del objeto y a las disposiciones actuales del sujeto. Es evidente que la venganza no es valorada de la misma manera por una persona mientras está fuertemente irritada por la ofensa recibida que cuando, pasado un cierto tiempo, ha recuperado la serenidad interior³³.

En la medida en que la afectividad va adquiriendo una conformidad estable con la razón, a través de las virtudes morales, se obtiene un *segundo objetivo de su educación moral: la potenciación e utilización positiva de sus funciones propias*. A este propósito hay que considerar, en primer lugar, que la *dimensión cognoscitiva de las virtudes éticas*, es decir, el hecho de que las virtudes éticas sean necesarias no sólo para hacer lo que es bueno, sino también, y antes, para saber qué es lo bueno en una situación concreta, *tiene su fundamento antropológico en el carácter anticipador de la interrogación contenida en las tendencias y en la valoración contenida en los sentimientos*. Las tendencias y los sentimientos debidamente educados permiten encontrar con rapidez, penetración, flexibilidad y acierto la solución moralmente correcta a los problemas que *hic et nunc* se nos presentan. Con palabras de Aristóteles, el hombre virtuoso «efectivamente juzga bien todas las cosas y en todas ellas se le muestra la verdad. Para cada carácter hay bellezas y agrados peculiares y seguramente en lo que más se distingue el hombre bueno es en ver la verdad en todas las cosas, siendo, por decirlo así, el canon y la medida de ellas»³⁴. En segundo lugar, es propio de la virtud poder utilizar la energía de la afectividad cuando, como y en la medida en que conviene. Estos movimientos de la afectividad imperados por la razón reciben el nombre de *pasiones consecuentes*.

2. *Los principios de la integración de la afectividad: la razón práctica y la voluntad*

Los principios de la integración de la afectividad en la conducta libre son la razón práctica y la voluntad³⁵. *Con relación a la afectividad, la razón práctica realiza una triple función: interpretación, valoración y dirección o corrección*³⁶. Interpretar la afectividad quiere decir entender el significado de los sentimientos

33. Cfr. *Ibíd.*, q. 77, aa. 1-2 y q. 9, a. 2.

34. ARISTÓTELES, *ÉN*, III, 4, 1113 a 28-32. Sobre esta importante temática, cfr. D'AVENIA, M., *L'aporia del bene apparente. Le dimensioni cognitive delle virtù morali in Aristotele*, cit.

35. Esta afirmación depende últimamente de la concepción del bien humano estudiada en el capítulo IV.

36. Sobre este punto véase la explicación ofrecida por MALO, A., *Antropología de la afectividad*, cit., pp. 216-230.

que se experimentan. Esto es a veces tarea sumamente fácil, que requiere poca reflexión; así sucede, por ejemplo, con fenómenos como el dolor (piénsese al dolor de muelas) o el hambre. Muchas otras veces, en cambio, el sentimiento pone de manifiesto un malestar o inquietud cuyo exacto significado no es fácil de apreciar: tristeza, antipatía y agresividad, por ejemplo, pueden representar realidades bien diversas, que van desde el cansancio debido a causas físicas o al exceso de trabajo hasta la envidia o el resentimiento.

Conocido el significado de lo que se siente, es posible valorarlo. *Valorar no es negar el bien que nos afecta a través del sentimiento, sino ponerlo en adecuada relación con los demás bienes que integran el bien de la vida humana considerada como un todo.* Así, por ejemplo, quien ha decidido dedicar su vida a la medicina, puede en un determinado momento experimentar miedo ante el trato con personas que padecen enfermedades contagiosas graves, o sentirse abrumado por el hecho de ver morir con frecuencia a pacientes con los que se ha entablado una relación profesional que, a la vez, tiene una dimensión emotiva importante. Esos sentimientos manifiestan una dificultad innegable, pero probablemente la persona pensará que el tipo de vida que ha elegido exige superarlos y darles un sentido positivo. *La valoración de la afectividad es parte de la función normativa de la razón práctica*, de la que trataremos ampliamente al hablar de las virtudes y de la ley moral natural. *La dirección y corrección de la afectividad sigue a la valoración*, y se lleva a cabo en formas diversas: aceptar un sentimiento y la valoración en él esbozada, corregirlo o matizarlo, rechazarlo o incluso suscitarlo (las ya mencionadas pasiones consecuentes).

La actividad integradora de la razón práctica (interpretación, valoración y dirección o corrección) no sería posible sin la voluntad. La amplitud potencialmente infinita del bien-objeto de la voluntad explica que ésta incluya dentro de sí y sobrepase el tipo de bien al que apunta cada una de las tendencias estudiadas precedentemente; por eso, la voluntad humana participa, o al menos puede participar, en los fenómenos afectivos. Pero, a la vez, *el objeto de la voluntad engloba el bien-objeto de cada una de las tendencias sólo en la medida en que esos bienes son interpretados y valorados como tales por la razón práctica*, porque el objeto de la voluntad es el bien considerado tal por la razón. De este hecho se siguen algunas consecuencias importantes.

1) La voluntad está abierta a la temática de cada una de las tendencias porque ella es ante todo un aspirar que sigue a la razón y que tiene la misma amplitud de la razón. Esto significa que la voluntad sólo se adhiere con acto deliberado a la satisfacción de las tendencias que la razón juzga conforme al tipo de vida que se considera bueno. Las actuaciones no razonables de las tendencias (por ejemplo, el exceso en la alimentación, en la búsqueda de estimación por parte de los demás o en el trabajo) son descartados o corregidos.

2) La interpretación, valoración y corrección de las tendencias no son una imposición de la sola razón sobre la dimensión tendencial, porque la actividad normativa de la razón práctica es exigida y reclamada por la voluntad, es decir,

por el interés hacia lo bueno según la razón (hacia lo razonable y, en último término, hacia la felicidad) que constituye la base de todo el sistema tendencial humano³⁷. Si no se tiene esto en cuenta, se hace extremadamente difícil comprender el concepto mismo de razón práctica, como les sucede a Hume y a Kant.

3) Una tercera consecuencia es que *un adecuado concepto de voluntad es necesario para entender por qué la razón humana es también razón práctica*. La razón es práctica porque la fuerza fundamental del sistema tendencial humano está constituida por la tendencia al bien presentado por la razón, tendencia a la que llamamos voluntad. Siendo la inclinación humana a comportarse razonablemente en todas las situaciones y ámbitos de la vida la fuerza básica y profunda que anima todas las tendencias humanas, y siendo de suyo más fuerte que el deseo suscitado por la presencia de un bien sensible, *la razón humana es llamada por la voluntad misma a regular desde dentro las operaciones libres*. Como señala K. Wojtyła, se ha de tener presente este concepto de voluntad para «entender de modo correcto la relación que existe, en el proceso de la voluntad, entre la motivación y la acción. *El motivo tiene sentido tan sólo en relación con el acto de la voluntad que está motivando*. Está aquí en juego una exacta concepción de todo el orden práctico. En éste el factor esencial es siempre el acto de voluntad, mientras que la función práctica de la razón toma forma bajo la influencia de la voluntad. *Toda motivación forma parte, por tanto, del proceso de la voluntad, y debe ser analizada dentro de éste*. Por eso no se puede plantear la cosa de modo que la actividad de la razón práctica sea analizada en abstracto, y luego se le añada desde fuera la actividad de la voluntad. Así planteó la cuestión Kant. Pero la estructura del orden práctico es diversa. La actividad de la voluntad es en él el factor primario, y es esa actividad la que penetra y da forma a la entera actividad práctica de la razón. *La razón se hace práctica precisamente porque coactúa con la voluntad*»³⁸.

La búsqueda de la verdad sobre el bien es exigida por la voluntad misma, ya que ésta sólo se sacia en el bien verdadero. El hombre puede obrar mal, pero nunca renunciará a presentar ante sí mismo y ante los demás una justificación racional de su comportamiento, que considere válida al menos para las concretas circunstancias en las que éste ha tenido lugar. La atracción del placer tiene fuerza suficiente para engañar al hombre, es decir, para hacerle parecer como razonable aquí y ahora, al menos bajo algún aspecto, lo que en realidad no lo es. Pero el hecho mismo de que se necesite engañar a la razón presupone en el hombre un irrenunciable interés por el bien inteligible.

37. Aquí nos referimos a la voluntad no considerada en sus actos concretos de decisión, sino en cuanto tendencia hacia el bien captado como tal por la razón (*voluntas ut natura*) de la que aquellos actos proceden. En este sentido la voluntad es una tendencia, y es la tendencia de fondo más fuerte del hombre, aunque no sea siempre la que más vivamente nos impresiona.

38. WOJTYŁA, K., *I fondamenti dell'ordine etico*, CSEO, Bologna 1980, pp. 57-58 (la traducción al castellano es nuestra).

Capítulo VI

La acción voluntaria y su especificación moral

I. LA ACCIÓN VOLUNTARIA

En el proceso global de la conducta humana delineado al inicio de la Tercera Parte del libro, a las tendencias y sentimientos valorados y ordenados por la razón sigue la acción voluntaria, es decir, el comportamiento específicamente humano gobernado por la razón y la voluntad. Comenzamos por el estudio del concepto de acción voluntaria.

1. Concepto de acción voluntaria

La acción voluntaria puede ser definida como aquella *acción que procede de un principio intrínseco con conocimiento formal del fin*¹. Explicamos los elementos de esta definición.

1. Cfr. *S.Th.*, I-II, q. 6, a. 1, c. Sobre la teoría de la acción, además de los estudios que serán citados a lo largo de este capítulo, cfr. ANSCOMBE, G.E.M., *Intención*, Paidós, Barcelona 1991 (orig.: *Intention*, Basil Blackwell, Oxford 1957); BROCK, S.L., *Acción y conducta*, Herder, Barcelona 2000 (original: *Action and Conduct (Thomas Aquinas and the Theory of Action)*, T. and T. Clark, Edinburg 1998); CHARLES, D., *Aristotle's Philosophy of Action*, Duckworth, London 1984; DE FINANCE, J., *Ensayo sobre el obrar humano*, BHF, Gredos Madrid 1966; FERRER SANTOS, U., *Perspectivas de la acción humana*, PPU, Barcelona 1990; LÉONARD, A., *El fundamento de la moral: ensayo de ética filosófica general*, BAC, Madrid 1997; NISTERS, TH., *Akzidentien der Praxis. Thomas von Aquins Lehre von den Umständen menschlichen Handelns*, Alber, Freiburg-München 1992; POLO, L., *La voluntad y sus actos*, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, Pamplona 1998; RHONHEIMER, M., *La perspectiva de la moral...*, cit., cap. III; RICOEUR, P., *La semantica dell'azione*, cit.; RUNG-GALDIER, E., *Was sind Handlungen? Eine philosophische Auseinandersetzung mit dem Naturalismus*, Kohlhammer, Stuttgart-Berlin-Köln 1996; TAYLOR, CH., *Human Agency and Language. Philosophical Papers I*, Cambridge University Press, Cambridge 1985; WESTBERG, D., *Right Practical Reason. Aristotle, Action, and Prudence in Aquinas*, Clarendon Press, Oxford 1994; ZAGAR, J., *Acting on Principles: a Thomistic Perspective in Making Moral Decisions*, University Press of America, New York-London 1984.

1) *Procede de un principio intrínseco* la acción que tiene su origen en una facultad apetitiva del sujeto, es decir, de un principio operativo que está dentro de él. Por ello, la acción voluntaria se distingue de la acción coacta o violenta, que es la acción originada por la violencia de una causa exterior al sujeto contra la inclinación o el deseo de éste.

2) Existe *conocimiento formal* del fin siempre que el sujeto agente conoce «aquello en vista de lo cual» (el fin) realiza la acción, y que lo conoce expresamente bajo la razón de objetivo de su obrar, valorando su conveniencia en cuanto tal, de modo que este conocimiento y esta valoración son el origen inmediato de la acción. Por este motivo, la *acción voluntaria* añade un importante elemento a la *acción simplemente espontánea*: esta última también procede de un principio intrínseco, pero sin conocimiento formal del fin. Se realizan espontáneamente muchos procesos vitales y acciones instintivas, e incluso algunas reacciones rápidas de facultades que ordinariamente son gobernadas por la voluntad (por ejemplo: retracción del brazo y exclamación de dolor cuando un objeto muy caliente, cuya proximidad no fue advertida, quema la piel).

Sin conocimiento formal del fin no hay acción voluntaria en sentido riguroso, aun en el caso de que la acción procediese de algún modo de la voluntad. Cuando se ignora lo que se hace, no se obra voluntariamente. Si una persona rompe un sobre porque piensa que contiene sólo papeles viejos, sin que exista un motivo razonable para pensar otra cosa, y más tarde llega a saber que el sobre contenía un importante documento que debía restituir a su propietario, es verdad que la persona ha roto el documento sin sufrir coacción alguna, pero la acción voluntaria «romper un importante documento ajeno» no existe ni ha existido. La persona de nuestro ejemplo nunca ha querido ni ha decidido romper ese documento, aunque de hecho lo haya roto.

3) Por último, el término «*fin*» expresa genéricamente el objeto propio de la voluntad. En la definición que estamos explicando, *el término fin significa algo así como bien en sentido práctico*. En sentido práctico general, el bien es aquello a lo que toda acción tiende, y la acción es la expresión de la tendencia del sujeto hacia el bien. Bien y tendencia o deseo son términos correlativos. En sentido práctico, el bien no es una cosa —por ejemplo, un reloj—, sino una cosa como término correlativo de la tendencia o del propósito que anima una acción: el reloj es un bien en sentido práctico cuando gozo llevándolo, o cuando es objeto de una compra o de un robo, o cuando lo regalo a una persona como manifestación de mi amistad, etc.

Esto no quiere decir que todo lo que se desea es realmente bueno en sentido moral, porque moralmente bueno es solamente el término de los deseos rectos, es decir, de los deseos ordenados y corregidos por la razón, como tendremos ocasión de explicar. Lo que se quiere decir ahora es que sin tendencia o propósito deliberado que mira a algo visto como bueno bajo algún aspecto, no hay acción humana: si un enfermo muere mientras sufre una operación quirúrgica rea-

lizada correctamente, hay muerte, pero no hay acción de matar por parte del médico. Por ello, *la acción humana no puede ser descrita como un «hacer» externo separado del propósito interior del que procede y que lo inspira*. «Tomar un objeto de la estantería del supermercado» no constituye una descripción adecuada de una acción humana, porque tomar ese objeto puede responder al propósito de comprarlo (pagando en la caja su importe) o al propósito de robarlo: en el primer caso tenemos la acción de comprar; en el segundo, la de robar, que es bien diversa de la anterior.

Este propósito interior deliberado es como el «alma» de la acción, su interioridad viva, sin la cual no hay acción humana. La descripción de la acción humana, para ser adecuada, debe comprender la unidad que existe entre la conducta externa y el proyecto interior que aquélla realiza. Si se atendiese sólo a la ejecución, el acto humano sería visto como un evento físico. Sirvámonos, como ejemplo, de la conducta del motorista Pedro en medio del tráfico. Si decimos: «se contraen los músculos del brazo derecho de Pedro», estamos hablando de un hecho físico, que puede ser debido a un calambre o al deseo de significar algo; en todo caso, al hablar así, adoptamos el método descriptivo propio de la Fisiología, no desde luego el de la Ética. Si, en cambio, decimos: «Pedro alza el brazo para indicar que tuerce a la derecha», nos referimos a una acción humana, en la que el movimiento corporal (alza el brazo) obedece a un proyecto dotado de sentido para él y para los demás. Esto implica, desde el punto de vista ético, que valorar una acción es valorar la tendencia o propósito interior deliberado que la constituye como acción humana dotada de significado².

2. La tendencia de la voluntad hacia el fin: la voluntariedad

El modo específico de la voluntad de «tender» hacia un fin se llama *voluntariedad*³, y se caracteriza por las notas siguientes.

1) La voluntariedad es *consciente*, porque la tendencia del acto hacia el objeto es proyectada deliberadamente por el sujeto. Proyectar y organizar son actos de la razón práctica (*conocimiento formal del fin*) implicados por la actividad voluntaria. Se ve, por tanto, que, por cuanto concierne a la voluntariedad, «ser consciente» no significa solamente que tenemos conciencia de la acción

2. Lo que acabamos de decir es verdad también en aquellos casos en los que el gesto exterior tiene un significado claro e inequívoco. Las acciones que vistas desde el exterior tienen un solo posible significado y valoración, serán más fáciles de juzgar para quien las observa, pero sigue siendo verdad que ese gesto es una acción humana en cuanto que contiene un propósito deliberado.

3. En las ediciones anteriores de este libro llamábamos «intencionalidad» a lo que ahora llamamos «voluntariedad». Queremos expresar exactamente el mismo concepto, pero la experiencia docente nos ha mostrado que el término intencionalidad a menudo suscita confusiones entre los lectores, por eso hemos decidido no utilizarlo en este contexto.

voluntaria, ya que también tenemos conciencia de procesos carentes de voluntariedad (por ejemplo, el latido del corazón: somos conscientes de él, pero no lo organizamos ni dirigimos nosotros). La voluntariedad es consciente porque incluye un juicio intelectual en su estructura íntima: ese juicio está presupuesto y como inmerso en la actividad de la voluntad (*nihil volitum nisi praecognitum*), que es siempre un «tender juzgando»⁴.

2) De la nota anterior se sigue que la voluntariedad *es guiada y ordenada por la razón*. La acción y el bien hacia los que ella tiende son presentados y valorados por la razón práctica y, en ese sentido, son constituidos por ella. El objeto de la acción es concebido y constituido por la razón práctica. Por lo dicho en el capítulo anterior, ya sabemos que el movimiento hacia la obtención o realización de los bienes humanos inicialmente vivido como tendencia y que, después, se manifiesta como el «sentirse afectado» por la percepción de lo que a esos bienes conduce o de ellos aleja, una vez interpretado, valorado y ordenado por la razón, se concluye finalmente en la acción voluntaria o comportamiento. *El finalismo tendencial adquiere en la acción voluntaria la forma de propósito elaborado y valorado por la razón*.

3) *La voluntariedad es activa*; es una acción, y no una pasión, porque la relación establecida entre el sujeto voluntario y el objeto es decidida y puesta por aquél. El sujeto agente es dueño de la acción realizada. La acción es algo bien diverso de la pasión y de los sentimientos, diferencia que no se anula por el hecho de que la persona puede conseguir dominar (hacerse dueña de) su afectividad.

4) *La voluntariedad es autorreferencial*. Toda acción voluntaria, además de contener la tendencia hacia un bien, revierte sobre el sujeto personal: no es posible, por ejemplo, robar sin aprobar el robo que se realiza y, por tanto, sin hacer de sí mismo un ladrón, mientras que se puede conocer un robo o un homicidio sin mancharse a sí mismo con esas culpas morales. El querer implica una identificación personal (una valoración y una toma de postura positiva, con el amor, o negativa, con el odio o el rechazo) con lo querido que no existe en el conocer en cuanto tal, y tampoco en el «sentirse afectado o afectividad»⁵. La persona queda comprometida, como persona, en todo acto de voluntad⁶, y por ello *toda determinación de la voluntad acerca de un objeto es siempre también autodeterminación*, es decir, acto por el que la persona se determina también a sí misma. Esto sucede también cuando la acción voluntaria pretende la realización de un efecto

4. Cfr. WOJTYLA, K., *Persona y acción*, cap. I, 2. Es oportuno recordar que, según lo explicado en el capítulo anterior, el juicio intelectual de que hablamos ahora puede comprender una interpretación, valoración y dirección de elementos procedentes de la afectividad.

5. En cuanto la afectividad está modificada por los hábitos voluntariamente adquiridos, la afirmación que hemos hecho en el texto requiere ciertos matices.

6. Cfr. POLO, L., *Curso de teoría del conocimiento*, cit., vol. II, p. 229 y WOJTYLA, K., *Persona y acción*, cit., cap. III.

externo, la transformación de una materia, etc., pues también la acción transformadora, en cuanto acción libre, tiene una dimensión intransitiva que cualifica al hombre en cuanto persona, y no sólo en cuanto artesano.

La autorreferencialidad de la voluntad no debe confundirse con la *reflexión*, es decir, con la vuelta intencional del querer sobre sí mismo, con el querer que se toma a sí mismo como término de la tendencia contenida en la acción (quiero mi querer, consiento en odiar, etc.). La reflexión está en la línea del objeto de la voluntad; la autorreferencialidad, no. La persona dispone de sí misma en todo acto libre no porque la propia persona sea el objeto querido, aprobado, detestado u odiado en el acto de querer, aprobar, detestar u odiar, sino porque pertenece a la estructura misma del querer que el yo personal reclame para sí lo querido, aprobándolo o rechazándolo, mientras que no reclama para sí lo que conoce, y si lo reclama es en virtud de un acto de voluntad. La posesión intencional cognoscitiva tiene una neutralidad de la que carece la posesión real a la que apunta el querer. Por eso, conocer una conducta deshonesto no es necesariamente una acción deshonesto por parte de la persona que conoce, mientras que querer, desear o complacerse en una acción deshonesto hace deshonesto a la persona que quiere. La facultad de vincular a sí mismo un objeto o una acción es únicamente la voluntad.

3. *Acciones voluntarias elícitas y acciones voluntarias imperadas*

La persona humana, en cuanto dotada de alma espiritual, tiene operaciones espirituales (conocimiento racional, amor), pero en cuanto que el alma humana es esencialmente forma del cuerpo y como tal está y obra en el mundo, su actividad espiritual tiende a materializarse en el obrar corpóreo, aunque a veces puede no hacerlo. Por ello, cabe distinguir dos tipos de actos voluntarios: los actos voluntarios *elícitos* y los actos voluntarios *imperados*.

Son elícitos los actos ejercidos directamente por la voluntad (amor, odio, etc.). La persona, como centro espiritual, toma postura ante un objeto (ama, odia, aprueba, desaprueba, acepta, rechaza, etc.), con independencia de que la realización del objeto esté o no en su poder. Así, por ejemplo, cabe amar u odiar las cualidades de otra persona, desear que tenga éxito en sus actividades o que fracase en ellas, etc., aunque la persona que ama u odia nada pueda hacer para promover u obstaculizar esas cualidades, éxitos o fracasos. Es la actividad elícita propia de la voluntad en cuanto potencia espiritual. En cambio, *son imperados los actos realizados inmediatamente por una facultad diversa de la voluntad* (la inteligencia, los brazos, los ojos) bajo la influencia y la moción de la voluntad: y así leer un libro, golpear la mesa, prestar atención son acciones voluntarias imperadas⁷.

7. Algunos autores llaman a las acciones elícitas acciones interiores o internas, y a las imperadas, acciones exteriores o externas. Otros, en cambio, llaman interiores o internas a las que no son

Los actos elícitos tienen gran importancia, porque son el principio y el fundamento de los actos imperados. La persona primero ama o se interesa por algo, hace suyos determinados ideales, y ese amor ya implica una identificación de la persona con lo amado, con su valor. La persona «se hace» lo que ama, asimila la cualidad axiológica de lo amado, y se cualifica a sí misma desde el punto de vista del bien (hay acciones internas buenas y hay también pecados internos; por ejemplo, actos de odio consentidos). Informada por el bien amado, la persona tiende a pasar —si ello está en su poder— a la realización; para ello elige un modo de realizar lo que desea, y moviliza las potencias y los recursos de que dispone (la actuación voluntaria de estas potencias: ojos, brazos, etc. son actos imperados). Existe, por tanto, una gran unidad entre los actos elícitos y los imperados: los actos elícitos son como el «alma» de la acción; los actos imperados son como el «cuerpo».

4. Acción y omisión

El concepto de *acción voluntaria* no sólo se aplica al querer o al hacer voluntario, sino también al no-querer y al querer-no-hacer, es decir, a lo que comúnmente llamamos *omisiones*. El omitir es una decisión tan voluntaria como el hacer. Evidentemente, la omisión no se entiende aquí como el simple evento de que algo no es hecho por mí, porque entonces se llegaría a la ridícula conclusión de que el hombre, por muy activo que sea, está omitiendo acciones continuamente, ya que, mientras hace lo que hace, omite todas las otras acciones posibles.

El concepto de omisión es éticamente relevante cuando determinadas situaciones exigen un comportamiento que, sin embargo, no se realiza, cuando queda defraudado quien razonablemente esperaba algo de nosotros, cuando se trata de omisiones reprobadas por la ley moral o civil (omisión de socorro, omisión de un deber profesional, etc.). En estos casos, y presuponiendo que la acción era posible para nosotros, la omisión puede suponer un explícito acto elícito (la persona toma interiormente la decisión positiva de no hacer), o la omisión de todo acto (no se toma ninguna decisión, lo que suele equivaler, en las situaciones que consideramos, a la tácita decisión de no hacer). En ambos casos, la persona es responsable de que las cosas tomen un curso que ella podía y debía haber impedido, porque tal estado de cosas es de algún modo causado por su voluntaria inactividad.

visibles desde el exterior, y exteriores o externas a las que pueden verse. Un pensamiento será para los primeros una acción exterior o externa, mientras que para los segundos será un acto interno. Para evitar confusiones, hablaremos de acciones elícitas e imperadas. Los términos «interno» y «externo» los usaremos según el significado que tienen en el lenguaje común: interno es el acto no observable desde fuera, y externo el que sí lo es. En este sentido, nosotros hablaremos de actos imperados internos (un pensamiento deliberado) y de actos imperados externos (hablar).

5. *Acción perfectamente voluntaria y acción imperfectamente voluntaria*

En este subapartado y en el siguiente definiremos algunas nociones técnicas que se utilizan para estudiar los diversos grados que puede tener la voluntariedad y, por consiguiente, la responsabilidad moral de la persona.

Acción perfectamente voluntaria es aquella que cumple plenamente las condiciones de la acción voluntaria. Obra, pues, de modo perfectamente voluntario la persona que advierte lo que hace y que consiente plenamente en su acción. Si falta alguno de estos dos requisitos, la acción será *imperfectamente voluntaria*. La imperfección del acto voluntario puede originarse de los dos modos siguientes:

1) *Presencia imperfecta del conocimiento formal del fin en el momento de la acción.* Ello puede ser debido a causas o situaciones (como la semi-somnolencia, la ebriedad parcial, la perturbación parcial de la mente causada por una enfermedad, por una pasión violenta, por un estado de gran agitación, etc.) que dificultan, en el momento en que se obra, que el conocimiento del fin poseído informe la acción. Se trata de causas que obstaculizan o impiden el normal ejercicio del juicio intelectual implicado en todo acto de voluntad, por ello impiden la integridad psicológica de la acción voluntaria.

2) *Imperfección del movimiento de la voluntad hacia el objeto, porque éste posee también aspectos que causan repugnancia, titubeo, etc.* La imperfección del movimiento de la voluntad suele originarse ante acciones que se presentan como ambivalentes, por poseer caracteres de deseabilidad de diverso género y de signo contrario (a la vez positivo y negativo). Por ejemplo: acción honesta, pero dolorosa; acción placentera, pero éticamente reprobable; acción ventajosa, pero injusta. Cuando la persona no toma postura decididamente ante esos valores de diverso género, se produce una situación de lucha que puede resolverse en un movimiento voluntario deficiente, no suficientemente consolidado, propio de un sujeto que no acaba de decidirse. Este tipo de imperfección del acto voluntario puede tener lugar en acciones internas (actos de amor, odio, deseo, pensamientos de venganza, etc.) o en el momento de la proyección interior de acciones imperadas; si se pasa a la acción externa, no puede hablarse de consentimiento imperfecto.

6. *Acción no voluntaria, acción involuntaria y acción voluntaria mixta*

La acción no voluntaria significa simple privación de voluntariedad, sobre todo por falta del conocimiento formal del fin: ignorancia de las circunstancias concretas de la acción, principalmente de su objeto. Quien utiliza un árbol para hacer ejercicios de puntería, y hiere a una persona, cuya presencia junto al árbol no pudo ser advertida ni prevista razonablemente, no la hiere voluntariamente, porque esa lesión nunca fue proyectada ni querida por la persona. Por lo tanto, aun

siendo voluntaria la acción de disparar para hacer puntería, no lo fue la de herir a una persona. La no voluntariedad admite grados⁸.

El concepto de acción involuntaria añade un elemento más al de acción voluntaria. Ese elemento es la contrariedad u oposición de la acción involuntaria al acto o a la disposición habitual de la propia voluntad. Una de las causas más frecuentes de la acción involuntaria es la violencia. También la ignorancia de las circunstancias concretas de la acción, pero sólo cuando una vez que se comprende lo que se ha hecho sin querer, se siente dolor, porque se ha hecho algo que no sólo no fue querido, sino que nunca se habría hecho, porque se opone a los propios afectos o convicciones, etc.⁹.

Mucho más frecuentes son las acciones, realizadas por personas completamente sanas, en que se verifica una mezcla de voluntariedad e involuntariedad: son las *acciones mixtas*, de las que Aristóteles hizo ya un completo estudio¹⁰. Las acciones *mixtas* son, en principio, acciones libres y psicológicamente normales, pero que no responden a una libre iniciativa de la persona. Se toman a causa de una situación difícil en la que el sujeto viene a encontrarse, y no sin vencer una notable repugnancia, pues se oponen a sus deseos, y desde luego no se realizarían fuera de esa situación. La constricción de la situación puede a veces atenuar la responsabilidad moral, sin suprimirla. Sólo desaparecería la responsabilidad moral si el terror u otra pasión causada por el peligro cercano impidiese de modo completo el uso de razón.

Además de los ejemplos indicados por Aristóteles, las complejas relaciones interpersonales que caracterizan nuestra sociedad, a nivel político, económico, profesional, etc. originan en la actualidad numerosos tipos de acciones mixtas, que no pocas veces suscitan perplejidad de juicio: el comportamiento de una persona ante una situación difícil puede ser considerado por un observador como digno de admiración, pues se soportan con paciencia ciertos males a causa de un motivo noble, mientras que otro observador puede pensar que es cobardía y debilidad el plegarse a una situación injusta (piénsese, por ejemplo, en los diversos juicios que suele suscitar la línea de conducta tomada por las autoridades de un país con relación a los terroristas que han secuestrado un avión lleno de personas inocentes, tanto si los gobernantes deciden negociar con los terroristas como si se niegan a hacerlo por principio).

8. Ciertas enfermedades mentales no permiten obrar con plena voluntariedad, porque el conocimiento formal del fin es deficiente, pero las acciones de esos enfermos no son siempre completamente no voluntarias, ni mucho menos involuntarias. Las enfermedades que intensifican la fuerza biológica de algunas tendencias (la sexual, por ejemplo), a la vez que debilitan la capacidad de comprender su significado profundo y de controlarlas, pero sin impedir una percepción clara del significado más inmediato de lo que se obra, disminuyen en diversos grados la libertad del comportamiento, pero no suelen convertir el comportamiento en involuntario. A veces ni siquiera podrá hablarse de no voluntariedad, sino sólo de voluntariedad disminuida o muy disminuida. No parece aceptable la afirmación de que esos enfermos, en sus relaciones con otras personas, estén siempre en una situación de «violencia moral» (es decir, que todas sus acciones son tan involuntarias como si fuesen violentas). Todo ello es importante para precisar el alcance humano y autonocivo de sus actos, no en orden a gravar la conciencia del enfermo, sino en orden a precisar la adecuación e inadecuación de ciertas pautas terapéuticas y los deberes de las personas que los cuidan.

9. Cfr. *ÉN*, III, 1, 1110 b 18 - 1111 a 3.

II. EL OBJETO DE LA VOLUNTAD

1. *El bien como fin y la acción que lo realiza*

Ya sabemos que el término «fin» expresa genéricamente el objeto propio de la voluntad. Ahora conviene añadir que, en su acepción más restringida, «fin» es sólo un tipo de bien o sólo uno de los posibles objetos de la voluntad. Para el sujeto agente, una acción o lo que a través de ella se adquiere puede poseer la razón de bien de diversas formas: por así decir, hay varias clases de bienes. Entre ellas, *fin es lo que en el momento de obrar se presenta como bueno o deseable en sí mismo*, esto es, lo que tiene interés en sí y por sí y, por ello, puede ser en sí mismo principio de la actualización (objeto) de la voluntad y término de ella. Una vez conseguido el fin que dio origen a un acto de la voluntad, ese acto voluntario termina.

La razón general de fin (lo bueno en sí mismo) tiene a su vez dos modalidades fundamentales: lo honesto y lo deleitable. Una acción o una cosa puede ser querida en sí misma porque se presenta como objetivamente buena y digna de ser amada (está dotada de un valor objetivamente importante), o también puede ser querida en sí misma porque se presenta como placentera (deleitable). El bien honesto tiene, pues, un carácter objetivo: la persona humana se reconoce en él y lo aprueba. El bien deleitable es querido porque causa en mí una resonancia afectiva positiva: placer, satisfacción, alegría, etc.

La voluntad puede tener también como objeto un bien que ya no es fin en su acepción restringida, pero que se relaciona con el fin, y por eso queda dentro del objeto de la voluntad. Este segundo tipo de bien es querido porque, en el momento en que se obra, se presenta como ordenado (finalizado) a la realización o consecución del fin. Es querido, pues, en virtud de otra cosa, en virtud del fin para cuya consecución resulta idóneo. Lo llamaremos *bien finalizado* (Santo Tomás lo designa con la expresión «*ea quae sunt ad finem*»)¹¹.

10. «En cuanto a lo que se hace por temor a mayores males o por una causa noble —por ejemplo, si un tirano mandara a alguien cometer una acción denigrante, teniendo en su poder a sus padres o a sus hijos y éstos se salvaran si lo hacía—, es dudoso si debe llamarse involuntario o voluntario. Algo semejante ocurre también cuando se arroja al mar el cargamento en las tempestades: en términos absolutos, nadie lo hace de grado, pero por su propia salvación y la de los demás lo hacen todos los que tienen sentido. Tales acciones son, pues, mixtas, pero se parecen más a las voluntarias, ya que son preferibles en el momento en que se ejecutan, y el fin de las acciones es relativo al momento [...]. Por esta clase de acciones los hombres reciben a veces incluso alabanzas, cuando soportan algo denigrante o penoso por causas grandes y nobles; o bien, a la inversa, censuras, pues soportar las mayores vergüenzas sin un motivo noble o por un motivo baladí es propio de un miserable. En algunos casos, si bien no se tributan alabanzas, se tiene indulgencia cuando uno hace lo que no debe sometido a una presión que rebasa la naturaleza humana y que nadie podría soportar. Hay quizá cosas, sin embargo, a las que uno no puede ser forzado, sino que debe preferir la muerte tras los más atroces sufrimientos: así resultan evidentemente ridículas las causas que obligaron al Alcmeón de Eurípides a matar a su madre» (ÉN, III, 1, 1110 a 3 - 1110 a 28).

11. Este segundo tipo de bien a veces es llamado medio o también bien útil. Estas expresiones tienen su legitimidad, porque lo que es querido formalmente como bien finalizado es querido, en ese

2. La intención y la elección

La distinción entre bien como fin y bien finalizado está relacionada, aun sin llegar a corresponder plenamente, con la que existe entre los actos de la voluntad llamados *intención* y *elección*¹².

Entendemos por intención un acto ilícito de la voluntad que consiste en el querer eficaz de un fin que, en su realidad fáctica, está distante de nosotros, de modo que no resulta inmediatamente realizable o alcanzable, sino que es querido como algo que ha de ser alcanzado a través de otras acciones. Obviamente, el acto de intención presupone un acto cognoscitivo que juzga acerca de la posibilidad de superar la distancia que nos separa del fin deseado y acerca del modo de superarla. El objeto de la intención es un fin, algo que es visto como apetecible en sí y por sí, que ha de ser alcanzado o realizado mediante una serie de acciones finalizadas en él. El fin es visto y proyectado formalmente en cuanto término de unas acciones finalizadas; la intención es por excelencia el acto *finalizador*. Por ello observa el Aquinate que «cuando el apetito se dirige inmediatamente hacia algo no hay intención de ese bien, ya se trate del fin último o de un medio ordenado a él; sólo cuando a través de lo que se quiere ahora se pretende llegar a un fin, existe intención de ese fin»¹³.

El discernimiento de la intención requiere una descripción exacta de la acción humana. Si separamos de su fin propio una serie de medios encadenados entre sí, una acción finalizada puede aparecer como fin, sin serlo realmente. Por ejemplo: la salud es en sí misma un bien, y para conservarla estoy dispuesto a tomar una medicina de sabor repugnante que, además, sólo se encuentra en una farmacia que está en el extremo opuesto de la ciudad. Si hago abstracción de mi deseo de conservar la salud, podría considerar que tomo dinero, subo al autobús, etc. para comprar y tomar la medicina de sabor repugnante, que sería el fin in-

momento, como «medio-para» o como «bien útil-para». Pero a la vez, en el uso común del lenguaje se llama medio o bien útil a lo que tiene un valor simplemente instrumental y puede ser tratado como tal, y esto puede oscurecer la importancia que los «medios» tienen para la Ética y, más en general, para toda filosofía práctica, cuyo interés se centra en la realización concreta y real de bienes. Ocasionalmente además la confusión de pensar que pueden ser tratadas instrumentalmente realidades que no admiten ese trato, aunque, por no ser fines últimos, pueden ser legítimamente queridas como bienes finalizados (por ejemplo, las ciencias y las virtudes). Instrumentalizar un fin no último (usar la ciencia para enriquecerse injustamente o para dominar tiránicamente a los demás) sería destruir la finalización intrínseca que confiere valor a ese bien no último (ordenación intrínseca de la ciencia al bien de la persona y de la sociedad).

12. Sobre la intención y la elección como principios del obrar voluntario, cfr. *ÉN*, VI, 2, 1139 a 30-32.

13. TOMÁS DE AQUINO, *Scriptum super Sententiis*, lib. II, d. 38, q. 1, a. 3, sol.; cfr. *S.Th.*, I-II, q. 12, a. 1, ad 4. Éste es el punto por el que hemos dicho que la distinción entre fin y bien finalizado no corresponde completamente a la distinción entre intención y elección. Algo que fuese querido por sí mismo y que fuese realizado o alcanzado inmediatamente sería un fin, pero no sería objeto de un acto de intención.

tentado. Pero tal descripción de la acción es errónea, porque tomar esa medicina no es propiamente un *fin* (no es algo que interesa por sí mismo), lo es sólo *funcionalmente* en un determinado modo de describir la acción ¹⁴.

Llamamos decisión o elección al acto elícito de la voluntad que tiene por objeto lo inmediatamente operable en vista de un fin intentado. El objeto de la decisión es, pues, la acción finalizada que está inmediatamente en mi poder hacer o no hacer, hacerla de un modo o de otro. La decisión presupone varios actos de la inteligencia: al menos la deliberación y un juicio práctico, y presupone también la intención. El objeto de la deliberación y decisión no puede ser un fin, porque deliberar acerca de él y elegirlo es ordenarlo en vista de un fin, y por tanto tomarlo como *bien finalizado*.

3. La relación entre intención y elección

La distinción entre intención y elección no rompe la unidad del obrar. Es verdad que la intención puede darse separadamente de la elección, como sucede cuando una persona decide perseguir un fin que será alcanzado en el futuro sin pensar todavía en los medios que empleará (por ejemplo, una persona que está terminando los estudios secundarios puede tomar la firme decisión de ejercer en el futuro la profesión de periodista, pero sin plantearse todavía el modo de llevar a la práctica esa intención: matricularse en una universidad, o trabajar primero como aprendiz y hacer los estudios en un segundo momento, etc.). Pero *normalmente intención y elección son dos momentos inseparables del mismo movimiento voluntario*: la voluntad se propone alcanzar un fin a través de determinados medios, y entonces hablamos de intención, o decide realizar determinadas acciones en vista del fin que se ha prefijado, y entonces hablamos de elección ¹⁵.

En términos absolutos, la intención del fin (lo que interesa por sí mismo) es más significativa y refleja mejor la disposición de ánimo del sujeto agente que la elección de las acciones finalizadas. Pero la perspectiva propia de la Ética está determinada por el principio «*bonum et malum sunt in rebus, verum et fal-*

14. La intención que anima nuestras obras se mueve normalmente en el ámbito de lo que en el capítulo anterior hemos llamado fines de las tendencias, aunque con una diferencia importante. Al describir las tendencias, se señalaban de modo material un conjunto de bienes (alimentación, amor, saber, etc.); cuando se pasa al plano de la conducta deliberada, se intenta la realización de uno de esos bienes valorada por la razón y, por tanto, según un orden: tanto la acción de quien defiende su fama de un ataque calumnioso como la de quien calumnia a un rival profesional o político para ver realzado su propio valor ante los demás, están en el ámbito de la tendencia a la estimación por parte de los demás, pero responden a dos modos muy diversos de entender en qué sentido la buena fama es un bien humano o, lo que es igual, esos dos comportamientos responden a dos modos muy diversos de entender el papel de la buena fama en el bien global de la vida humana.

15. Cfr. *S. Th.*, I-II, q. 12, a. 4.

sum sunt in mente»¹⁶, es decir, la filosofía práctica entiende los diversos momentos de la conducta como un proceso de realización concreta de fines valiosos y, en este sentido, la intención es vista como la proyección interior de un bien que será realizado o negado en las acciones que se pongan. El dirigente de una industria, por ejemplo, puede afrontar un complicado problema laboral con la intención inicial de resolverlo con justicia, respetando los derechos de los trabajadores, de los accionistas, de los acreedores, etc. La dificultad del problema puede llevarle a aceptar un plan de acción que de hecho no respeta los derechos de todas las personas afectadas, con lo que la intención inicial se ve negada por lo que realmente se hace.

Este ejemplo muestra que *la realización del fin* añade un nuevo valor, positivo o negativo, al fin *sólo proyectado*, y en ese sentido se suele decir que «no bastan las buenas intenciones». *La intención es un principio, al que debe añadirse un recto discernimiento acerca del modo concreto de realizarla*. La selección de lo que se ha de hacer aquí y ahora para realizar una intención presenta a menudo nuevas dificultades y resistencias que han de ser vencidas. Resulta así que la elección, presuponiendo y atesorando el significado ético de la intención, añade nuevos elementos; la intención se hace realidad a través de decisiones acertadas. El fracaso en el plano de la decisión concreta haría vana la buena intención, y en ocasiones podría manifestar la poca firmeza y convencimiento de una intención que se doblegó ante el primer obstáculo encontrado. Se debe tener en cuenta, además, que la realización del fin intentado mediante ciertas acciones externas pone en marcha una red de conexiones causales, que pueden dar lugar a efectos indirectos o secundarios, no deseados, pero sí conocidos y al menos tolerados, que pueden tener su importancia (por ejemplo, si la acción elegida para realizar un fin justo origina indirectamente injusticias más importantes que el fin justo intentado). Se desprende de todo lo dicho que la intención es sólo un momento particular (aunque muy importante) de la organización y proyectación interior de la acción. En el proyecto interior hay también otros actos de la inteligencia y otros actos elícitos de la voluntad, que tienen como objeto propio las acciones finalizadas, el modo de ejecutarlas, los posibles efectos indirectos de la acción, etc.

Lo que acabamos de decir acerca de la relación entre intención y elección se aplica igualmente a la intención del fin último. El deseo de la visión de Dios lleva a elegir acciones conformes a las virtudes o, lo que es igual, a la recta razón, y a evitar las acciones opuestas. Entre una voluntad ordenada al fin último y una acción deliberada que bajo algún aspecto absolutiza un bien finito, existe una contradicción objetiva insuperable. El hecho mismo de elegir un comportamiento que absolutiza de algún modo el placer, el bien propio (egoísmo), etc. implica que la voluntad se ha desordenado respecto al fin último. En la práctica, no siem-

16. ÍD., *De veritate*, q. 1, a. 2.

pre es fácil advertir la relación que una acción concreta guarda con la tendencia hacia un fin último, por lo que en realidad la percepción de esa relación está mediada por las virtudes morales o por las normas éticas de ellas derivadas. Desde el punto de vista de la adquisición del conocimiento moral, es contraria al fin último la acción opuesta a la virtud y a la norma ética, y no viceversa.

III. LA ESPECIFICACIÓN MORAL DE LAS ACCIONES VOLUNTARIAS

1. *¿Qué es la especificación moral de las acciones?*

Para explicar qué es la especificación moral de las acciones voluntarias podemos servirnos de algunos ejemplos. El médico se sirve de la definición y clasificación de las diversas patologías (diabetes, tuberculosis, gastritis, etc.) para identificar las enfermedades sobre la base de los síntomas que observa, los precedentes de la historia clínica, etc. También el juez dispone de la definición de las diversas violaciones de la ley (fraude, robo, falsedad en documento público, evasión de impuestos, etc.) para juzgar los comportamientos sobre los que debe pronunciarse, absolviendo o condenando a su autor. De modo análogo, la Ética define las virtudes, los vicios y sus actos propios (por ejemplo, restitución, mentira, homicidio, calumnia, limosna) a fin de ofrecer orientaciones útiles para el comportamiento moral y para su valoración. Cada uno de estos conceptos constituye una «especie moral» (un tipo o una clase de acción moral), y el problema de la especificación moral es el de saber qué aspectos de un comportamiento concreto (intención, elección, etc.) determinan su encuadramiento bajo uno u otro de estos conceptos.

En el caso de comportamientos sencillos la especificación moral no constituye, en realidad, ningún problema. Es muy fácil distinguir, por ejemplo, la acción de dar limosna del homicidio voluntario. Pero frecuentemente la atribución de una valoración moral puede resultar más difícil, como puede ser difícil saber si una acción, de la que indudablemente se ha seguido la muerte de una persona, es desde el punto de vista moral un homicidio o un acto de legítima defensa, diferencia que desde el punto de vista de la acción física puede ser pequeña, pero que real y moralmente es muy grande, porque la primera acción es una grave injusticia, mientras que la segunda es una acción moralmente legítima, por desagradable que pueda ser.

Contrariamente a lo que los ejemplos podrían hacer pensar, la dificultad que puede presentar la sentencia del juez es muy diversa de la que es propia del juicio moral. La tarea del juez consiste en llegar a tener certeza de lo que ha sucedido sobre la base de los datos jurídicamente útiles, que son los hechos que se pueden probar, dado que quien comete una acción ilegal no está jurídicamente obligado ni a confesar su delito ni a facilitar la labor del juez. Quien pide un consejo moral, en cambio, expone sinceramente la cuestión tal como la ve, y está dispuesto a propor-

cionar los datos necesarios para que se entienda la naturaleza del problema: el juicio propiamente moral se realiza y se debe realizar desde el punto de vista de la persona agente. La dificultad del moralista consiste más bien en la complicación y la ambigüedad (presencia simultánea de aspectos buenos y malos) que adquieren algunos comportamientos cuando son considerados con todas sus circunstancias concretas, tanto de carácter interno como externo.

Examinaremos primero los aspectos más fundamentales y sencillos de la especificación moral, para afrontar después los casos más complicados.

2. *El principio fundamental: la especificación moral según el objeto*

Un primer punto de importancia capital para plantear bien toda la cuestión es que *son propiamente susceptibles de especificación moral las acciones voluntarias en cuanto tales, por tanto, descritas como acciones voluntarias y no simplemente como acciones físicas*¹⁷. Como ya sabemos, es esencial a la acción voluntaria contener un propósito o intento consciente y activo, proyectado y valorado por la razón. En el estudio de la especificación moral, a este propósito deliberado, concebido y valorado por la razón práctica que guía la acción, se le llama *objeto de la acción voluntaria*, de cualquier tipo que ésta sea (intención, elección, consentimiento, etc.). El objeto de la acción es el bien real o aparente que contiene esa acción para quien la elige, lo que en esa acción le resulta conveniente y explica inmediatamente que el sujeto realice esa acción y no otra. El objeto de la acción no es una cosa o un evento, sino el contenido de una decisión del sujeto que puede hacer relación a una cosa o evento, o expresar la actitud ante algo o alguien o cierto uso de una cosa.

Tratándose de un punto importante vale la pena ilustrarlo con varios ejemplos. El objeto de la acción moral «robar un automóvil» no es el automóvil, ni tampoco el hecho de que yo use un automóvil que no es mío; lo que constituye la acción moral «robo de automóvil» es la realización del propósito de apropiarme de un automóvil ajeno sin permiso del dueño y en circunstancias tales que el dueño sería razonablemente contrario (el propietario no puede oponerse razonablemente a que se use su coche para trasladar al hospital un herido grave, con la intención de devolver inmediatamente después el coche a su dueño). La acción moral «homicidio voluntario» consiste en realizar una acción idónea para causar la muerte, eligiendo esa acción precisamente porque es idónea para causar la muerte; se presupone, por tanto, la decisión de causar la muerte de tal persona; si se realiza, en cambio, una acción idónea para causar cierto daño (una bofetada, por ejemplo), y por accidente la persona cae al suelo, se golpea la cabeza y

17. Es la distinción entre lo que Sto. Tomás de Aquino llama «genus naturae» o «species naturae» y «genus moris» o «species moris». Cfr. por ejemplo *S. Th.*, I-II, q. 1, a. 3, ad 3.

muere, hay homicidio, pero no homicidio voluntario. La acción moral «anticoncepción» consiste en la actuación, por cualquier medio, del propósito de hacer infecunda una relación sexual libremente realizada; si, en caso de guerra, una persona toma un fármaco anovulatorio porque prevé que puede sufrir violencia sexual, no se realiza la acción moral «anticoncepción», sino otra diversa.

Considerando el objeto de la acción como acabamos de explicar, *el principio general de la especificación moral de las acciones voluntarias es que éstas reciben su primera y fundamental especificación según la relación de su objeto con las virtudes* (o los vicios)¹⁸. O dicho con otros términos, atendiendo al objeto de las acciones la Ética define tipos o clases de acciones morales, como son por ejemplo el robo, la limosna, la calumnia, etc., sin necesidad de considerar las ulteriores motivaciones por las que un sujeto concreto ha realizado esas acciones; para constituir esos tipos de acciones morales basta el propósito deliberado contenido en toda acción voluntaria. Quien se apropia de un automóvil ajeno, del modo antes explicado, comete un robo, ya sea que esa apropiación obedezca al deseo de disfrutar del coche, de causar un daño al propietario por envidia u odio, etc. Cuando se concibe y lleva a la práctica esa acción, se realiza la acción moral «robo», de suyo contraria a la virtud de la justicia. Este principio general se aplica igualmente a cualquier tipo de acto voluntario: la intención recibe su especificación por su objeto; lo mismo puede decirse de la elección o del consentimiento o de cualquier otro acto voluntario.

3. Otras fuentes de especificación moral: el fin y las circunstancias

En la práctica no nos encontramos con acciones simples realizadas por no se sabe quién fuera del espacio y del tiempo, sino con acciones que alguien realiza con una determinada intención y en unas circunstancias concretas. Intención y circunstancias influyen también en la especificación moral de la acción. Antes de explicar el modo en que influyen, conviene hacer unas aclaraciones.

Al hablar aquí de intención, nos referimos a la intención del fin por el que se ha elegido la acción realizada, y no a intenciones secundarias que no han determinado la realización de la acción. Alguien puede ayudar a una persona necesitada porque considera que en sus circunstancias concretas es de justicia hacerlo. Pero a la vez su decisión se ve facilitada porque sabe que su conducta será conocida por personas cuya aprobación se desea, pero no hasta el punto de que si esas personas no la conociesen o no la aprobasen se dejaría de prestar esa ayu-

18. Cuando Sto. Tomás de Aquino afirma que «species moralium actuum constituuntur ex formis prout sunt a ratione conceptae» (*S. Th.*, I-II, q. 18.a. 10), se está indudablemente refiriendo al propósito concebido y valorado por la razón práctica, que la Ética considera según su relación con las virtudes: «omnis finis a ratione deliberativa intentum, pertinet ad bonum alicuius virtutis, vel ad malum alicuius vitii» (*Ibíd.*, q. 18, a. 9, ad 3).

da. En este ejemplo, la intención que mira a la justicia es la principal y determinante; la que mira a la alabanza es secundaria y no esencial: es una circunstancia.

La intención o intenciones secundarias no son las únicas circunstancias moralmente significativas. Hay que considerar también las siguientes:

- características o cualidades de la persona que obra: no tiene la misma moralidad el falso testimonio de un notario que el de una persona privada;
- cualidad y cantidad del objeto sobre el que versa la acción: la cantidad de lo robado modifica la gravedad del robo;
- lugar en que se realiza la acción: no se califica del mismo modo una determinada acción realizada en un lugar público que en un lugar privado;
- medios empleados: se distingue, por ejemplo, entre el robo a mano armada y el hurto que se realiza sin violencia;
- modo moral en que se realiza la acción: realizar un acto con deliberación plena o en un momento de fuerte pasión, etc.;
- cantidad y cualidad del tiempo: duración de la acción, acción realizada en tiempo de guerra o de paz, etc.

A veces no es fácil distinguir si, desde el punto de vista moral, algo es una circunstancia de la acción o forma parte del objeto de la acción. Como criterio distintivo general se puede formular el siguiente: es circunstancia aquella característica que no tendría ninguna relación con el orden moral si no acompañase a algo que por sí mismo ya posee una relación de conformidad u oposición con las virtudes. Por ejemplo: el ser mucho o poco dinero sólo es moralmente significativo si se trata de dinero robado, es decir, como cantidad de lo robado. Por el contrario, si una determinada cualidad es aquello por lo que *primeramente* una acción se opone al orden moral, esa cualidad pertenece a la esencia misma del objeto moral. Por ejemplo: si una persona interrumpe una ceremonia religiosa cantando una canción de moda (que en su casa sería muy libre de cantar cuando quisiera), no se puede decir que la acción elegida es cantar y el estar en una ceremonia religiosa es una circunstancia de lugar; la acción que se considera contraria a la virtud de la religión es la interrupción de un acto de culto, y el cantar es una circunstancia (medio empleado para interrumpir el acto de culto).

4. *Relación entre las diversas fuentes de especificación moral*

Veamos ahora cómo se relacionan entre sí la especificación moral procedente del objeto, del fin y de las circunstancias, sobre todo cuando son o parecen ser de signo contrario.

La solución puede ser sintetizada de la siguiente manera: para que una actuación compleja sea buena, han de ser buenos todos sus componentes. Se dice por eso que *bonum ex integra causa, malum ex qualunquē defectu*: si algunos de los componentes (intención o elección) es incompatible con una virtud o con una norma ética, la actuación en su conjunto es moralmente mala, y no puede ser querida sin que la voluntad pierda su orientación al bien e incurra en culpa moral. *Ni una buena intención justifica una acción finalizada incompatible con la virtud, ni una acción finalizada buena convierte en buena la intención mala ni el conjunto de la actuación compleja.*

En la práctica, salvo casos de error invencible, las personas moralmente bien formadas concluyen con una buena elección lo que comenzó con una buena intención. Cuando ello no sucede es porque la formación moral es incompleta o está descompensada, de forma que existe una adecuada o incluso vivísima sensibilidad hacia unas virtudes, y ninguna hacia otras, por lo que se piensa que la realización de un determinado valor compensa o incluso justifica moralmente la lesión de otros. Un caso extremo de deformación moral es pensar que las virtudes pueden ser objeto de cálculo y compensación, de forma semejante a como uno puede disponer libremente, compensándolas de diversas maneras, las cosas costosas y las placenteras: unos prefieren dedicar todos los días seis horas a preparar un examen y dos horas a pasear, y otros pueden preferir dedicar ocho horas diarias al estudio y al final de la semana dedicar enteramente un día o dos al descanso. Pero este tipo de cálculo no puede aplicarse a los valores morales, a las virtudes, porque por su relación con el bien de la persona poseen —cada una de ellas— un valor absoluto, que no puede instrumentalizarse sin culpa moral. Las acciones que lesionan esencialmente una virtud son incompatibles y destructivas del bien de la persona, y muchas veces también de la vida social, aunque fuesen precedidas o seguidas de otras acciones buenas; es decir, son *acciones intrínsecamente malas*¹⁹.

Lo mismo puede decirse de otro modo. A través de sus intenciones, la persona pone en relación diversas acciones finalizadas con diversos fines y motivos, pero de ello no se sigue que el significado moral de las acciones finalizadas pueda siempre reducirse al que la persona les quiere dar al ordenarlas a un fin. Las acciones que, en virtud del propósito voluntario que las constituye, lesionan una exigencia esencial de una virtud, tienen una negatividad moral intrínseca que ningún proyecto subjetivo puede hacer desaparecer. Entre la intención y la elección existe de suyo una coherencia, que la persona advierte. Es contradictorio

19. Acciones intrínsecamente malas son aquellas acciones morales cuya elección deliberada constituye siempre una culpa moral. Sobre este tipo de acciones, cfr. PINCKAERS, S., *Ce qu'on ne peut jamais faire (La question des actes intrinsèquement mauvais. Histoire et discussion)*, Éditions Universitaires, Freiburg (Suiza)-Éditions du Cerf, Paris 1986; FINNIS, J., *Los absolutos morales (tradición, nuevos planteamientos y su verdad)*, Ediciones Internacionales Universitarias, Barcelona 1992.

querer promover la justicia (recta intención) mediante acciones injustas (elección equivocada), o querer promover la honestidad por medio de acciones deshonestas. Como hemos dicho más arriba, intención y elección forman una conducta unitaria, de forma que la voluntad de realizar a través de acciones injustas un fin que sólo obtenido de otro modo sería justo, no es una voluntad realmente dirigida a la justicia, es decir, una voluntad que toma la justicia como norma de comportamiento. El fin materialmente justo es querido no en cuanto justo, sino por alguna otra razón, porque de lo contrario no resulta comprensible que la justicia intentada sea lesionada y negada con las obras que deberían realizarla.

Tampoco las circunstancias pueden hacer objetivamente justa una acción intrínsecamente opuesta a las virtudes. Pueden, sin embargo, aumentar o disminuir la bondad o malicia de un acto, así como pueden hacer malo un acto que sin esa circunstancia no lo sería.

En la especificación moral de las acciones voluntarias deben considerarse también las consecuencias del obrar que han sido previstas y queridas. Si se trata de consecuencias previstas, pero no queridas ni aprobadas, sino simplemente toleradas o sufridas en cuanto inevitables, estamos ante objetos indirectos de la voluntad, de los que hablaremos en el siguiente apartado. Si se trata de consecuencias negativas no previstas, pero que razonable y fácilmente debieron y pudieron ser previstas (son ignoradas venciblemente) hay que aplicar los mismos criterios que a este tipo de ignorancia: no suprime la responsabilidad, aunque en algunos casos puede atenuarla²⁰. Si las consecuencias no podían en absoluto ser previstas, o al menos no podían ser previstas en aquel momento (ignorancia invencible), desde el punto de vista *moral* son involuntarias, y el sujeto no es responsable de ellas. Desde el punto de vista *jurídico penal*, en cambio, muchas veces se hace al sujeto responsable de ellas (culpa jurídica), sobre todo cuando existen daños económicos o personales que es preciso resarcir.

Se conoce con el nombre de *proporcionalismo* una teoría moral que niega el principio fundamental de que las acciones voluntarias reciben su especificación moral fundamental según su objeto y, por consiguiente, afirman que no existen acciones intrínsecamente malas, es decir, acciones cuya deliberada elección constituye siempre y sin excepciones una culpa moral. Para la teoría proporcionalista, las acciones que generalmente son consideradas como negativas, no lo serían si en alguna ocasión fuesen realizadas por un motivo proporcionado. A veces se dice que el proporcionalismo no admite que el fin no justifica los medios, acusación que en realidad no es exacta. El proporcionalismo no es una concepción acerca de la relación entre los medios y el fin, sino una teoría sobre la constitución del objeto de la acción moral. Veámoslo más despacio.

Un autor proporcionalista escribe: «... no se puede decir que matar, en cuanto realización de un acto humano, sea moralmente bueno o malo, porque matar,

20. Nos ocuparemos de la ignorancia en el apartado V de este mismo capítulo.

en sí, no expresa todavía la intención y el fin del sujeto moral y, por tanto, en sí, no puede ser una acción humana»²¹. Sin esta intención, añade este autor, no se podría distinguir el matar por interés de la legítima defensa. Se debe considerar —añade— «que una acción en su materialidad (homicidio, causar heridas, ir a la Luna) no puede ser valorada desde el punto de vista moral sin tener en cuenta el motivo por el que el sujeto obra. Sin este motivo, en efecto, no hay todavía una acción humana y sólo una acción humana puede ser valorada como buena o mala en sentido moral. El mal pre-moral realizado mediante una acción humana no puede ser querido en cuanto tal y debe ser justificado en la totalidad de la acción por razones proporcionadas»²². De aquí se pasa a concluir que como no es posible que las normas morales puedan considerar la variedad de intenciones y circunstancias, difícilmente una norma moral que prohíbe una acción negativa puede tener un valor absoluto y sin excepciones. Al final, hay que juzgar siempre caso por caso.

Como han señalado diversos autores²³, en el proporcionalismo hay un error en la concepción de la acción voluntaria. El error consiste en que, cuando hablan de acciones, piensan en acciones físicamente descritas (el «matar en sí», de que hablábamos hace un momento), privadas de lo que en este capítulo hemos llamado voluntariedad: el propósito concebido y valorado por la razón que mira hacia un fin. Una acción, si se la describe como privada de la voluntariedad, no es una acción humana, y no puede ser valorada moralmente; en esto tienen razón los proporcionalistas. Pero en vez de tematizar la voluntariedad (y la consiguiente moralidad) intrínseca de toda acción voluntaria, que ha sido eliminada por ellos a fin de poder considerar cualquier acción como una realidad inicialmente pre-moral, quieren introducir el elemento voluntario (y moral) tomándolo de la intención del fin, de las circunstancias o de las consecuencias (proporción entre consecuencias positivas y negativas). Justamente se ha escrito que, para los proporcionalistas, la acción humana, como realidad voluntaria y moral, es la suma de una acción meramente física o físicamente descrita (el «matar en sí») más la intención del fin de la intención o más ciertas circunstancias o consecuencias; el verdadero problema del proporcionalismo está, ya en el nivel básico de la teoría de la acción, en que una acción física más una intención del fin no da como resultado una acción voluntaria, sino una realidad bien diversa²⁴.

El método propuesto por el proporcionalismo para la valoración moral de las acciones tiene dos momentos. En primer lugar, un modo fisicista de describir la

21. FUCHS, J., *Responsabilità morale e norma morale*, EDB, Bologna 1978, p. 110.

22. *Ibid.*, p. 111.

23. Cfr. MAY, W., *Los actos intrínsecamente malos y la enseñanza de la encíclica «Veritatis splendor»*, «Scripta Theologica» 26/1 (1994) 199-219; RHONHEIMER, M., «Intrinsically Evil Acts» and the Moral Viewpoint: Clarifying a Central Teaching of «Veritatis splendor», «The Thomist» 58/1 (1994) 1-39; *id.*, *Intentional Actions and the Meaning of Object: A reply to R. McCormick*, «The Thomist» 59/2 (1995) 279-311; RODRÍGUEZ LUÑO, Á., «Veritatis splendor» un anno dopo. *Apunti per un bilancio (II)*, «Acta Philosophica» 5 (1996) 47-75; *id.*, *El acto moral y la existencia de una moralidad intrínseca absoluta*, en DEL POZO ABEJÓN, G. (ed.), *Comentarios a la «Veritatis splendor»*, BAC, Madrid 1994, pp. 693-714.

24. Cfr. RHONHEIMER, M., *Intentional actions and meaning of object...*, *cit.*, pp. 286-287.

acción voluntaria que la hace moralmente neutra. Después, la acción voluntaria «neutralizada» es re-definida sobre la base de la intención subjetiva o de las consecuencias. No acepta que, en algunas acciones voluntarias, el propósito deliberado que las constituye pueda poseer en sí mismo una contrariedad a la recta razón (a las virtudes) que las hace incompatibles con una voluntad orientada hacia el bien humano.

IV. LA MORALIDAD DE LAS ACCIONES CON EFECTOS INDIRECTOS O ACCIONES DE DOBLE EFECTO

1. *El objeto o efecto indirecto de la voluntad*

Además del fin y del bien finalizado, que constituyen el objeto directo de la voluntad, ésta puede tener también un *objeto indirecto* o, con más propiedad, un efecto que, en la medida en que ha sido previsto, queda indirectamente dentro de su campo intencional. *El efecto indirecto de la acción es una consecuencia suya que no interesa ni es querida de ningún modo, ni como fin ni como medio, pero que es prevista y permitida en cuanto que está inevitablemente ligada a lo que se quiere.* Algunos ejemplos: una persona se somete a un tratamiento contra la leucemia que origina, como efecto secundario, la calvicie; una mujer a la que le gustaría formar una familia permite que se le extraiga el útero en el que se ha desarrollado un tumor canceroso, y como consecuencia queda estéril. La calvicie y la esterilidad son objetos indirectos de la voluntad, no queridos, sino más bien efectos que la necesidad obliga a tolerar.

Para evitar confusiones, es preciso distinguir el objeto indirecto del objeto querido directamente como medio (como bien finalizado) y del objeto directo de las acciones voluntarias mixtas. Si una mujer no desea tener más hijos, porque es muy posible que un nuevo parto le costase la vida, y hace que el médico le extirpe el útero, la operación quirúrgica es *querida directamente* en cuanto esterilizante, y la esterilidad consiguiente también es *querida directamente* por ella, aunque sea querida *como medio* para conservar la salud. Si la mujer de este último ejemplo tuviese un gran deseo de poder tener más hijos, y querría tenerlos de no ser por su mala salud, y se ha sometido de mala gana a esa operación, movida en parte por el miedo que le ha causado el diagnóstico del médico, la esterilidad sigue siendo objeto directo, pero de una acción voluntaria mixta que, como sabemos, es plenamente imputable. El criterio distintivo fundamental es el siguiente: *para que el efecto previsto de una acción pueda ser considerado objeto indirecto de la voluntad, tal efecto no puede ser la causa (en el plano intencional, el medio) de la consecución o realización de lo que realmente interesa.* Todo efecto que es visto y querido como anillo causal entre el sujeto y su fin es querido directamente como medio, esto es, como bien finalizado. En los ejemplos anteriores, es claro que la calvicie no es causa de que se cure la leucemia,

así como el hecho de no tener otros hijos no es la causa por la que la mujer se vea libre del cáncer. Hablando propiamente, el efecto indirecto no es querido, sino permitido, tolerado o sufrido.

En la práctica, la distinción entre objeto directo y objeto indirecto de la voluntad puede ser a veces difícil de establecer, y por eso puede dar lugar a confusiones o a abusos. No obstante, pensamos que si se procede con rectitud a un análisis cuidadoso y sereno, la diferencia entre ambos tipos de objetos de la voluntad puede ser establecida de modo objetivo y controlable. Esa diferencia no reside desde luego en la motivación subjetiva ulterior con la que se hace lo que se hace. El lenguaje ordinario es suficientemente sensible a las diferencias existentes dentro del género de lo voluntario. Basta examinar el campo semántico de algunas de las palabras con las que nos referimos a las acciones humanas para obtener una confirmación de lo que hemos explicado.

Querer es quizá la palabra más usada para expresar la determinación de nuestra voluntad, y dice relación tanto al acto ilícito (aprobar, consentir) como al imperado (hacer voluntariamente). Si se la compara con *desear*, se advierte que el uso de *querer* presupone la conciencia de que el logro de lo querido depende fundamentalmente de nuestra voluntad y de los medios que pongamos (del querer-hacer). Decimos: *deseo* que mañana haga buen tiempo (lo que no depende de mí), porque *quiero* salir de excursión (lo que en cambio sí está a mi alcance: es mi querer-hacer para mañana). *Querer* pone suficientemente de manifiesto que la persona es autora de su acción y causa del estado de cosas originado por la acción.

Existen otras palabras que designan actos voluntarios psicológicamente perfectos a los que, sin embargo, no puede atribuirse de modo tan claro una causalidad directa sobre el estado de cosas objeto de la voluntad. Veamos algunos ejemplos. *Permitir*, por ejemplo, significa que una persona da su consentimiento para que otros hagan o dejen de hacer una cosa. La permisión puede llevar consigo el acto de *aprobar* (calificar o dar algo por bueno), pero puede no llevarlo consigo, y entonces equivale a *no impedir*, *no obstaculizar*. En la permisión que comporta aprobación está encerrada una toma de postura de la persona sobre el valor de algo. Habrá que tener en cuenta también si el permiso es condición *sine qua non* para que algo suceda.

La voluntad simplemente permisiva (quien permite sin aprobar) puede no vincular la responsabilidad de la persona (es el caso de Dios que permite el pecado de los hombres, sin quererlo ni aprobarlo), sobre todo si impedir la acción no es posible física o moralmente (esto último sucede cuando no es posible impedir la acción sin caer en extremos reprobables o sin impedir bienes mayores). Tenemos entonces la acción de *tolerar*, que es permitir algo que no se tiene por lícito, sin aprobarlo, y a veces la acción de *sufrir*, que supone una paciencia más forzosa y dolorosa. Según la diversidad de circunstancias y de bienes en juego, tolerar puede ser tanto signo de convicción poco firme como de honda virtud. Es signo de poca firmeza en aquellas situaciones en que sería necesario *resistir o contradebir*, será signo de virtud cuando por salvaguardar grandes bienes o evitar grandes males se sufren dolores que sólo la persona humilde y paciente puede soportar.

Los efectos indirectos plantean el problema de saber si es moralmente posible realizar una acción, de suyo buena, que trae consigo efectos indirectos de carácter negativo. Éste es el problema que vamos a estudiar ahora.

2. Valoración moral de las acciones con efectos indirectos

La pregunta que ahora nos planteamos es la siguiente: ¿una acción que en sí misma no es mala, pero que tiene un efecto indirecto malo, puede ser realizada sin cometer culpa moral? La respuesta es que, *en general, ese tipo de acciones deben evitarse dentro de lo posible, pero, si se dan determinadas condiciones, una acción de esa clase puede ser realizada sin cometer culpa moral*. Tradicionalmente se enumeran cuatro condiciones de licitud moral:

- 1) que la acción sea en sí misma buena o indiferente;
- 2) que el efecto bueno sea el efecto inmediato, es decir, que el efecto bueno no sea obtenido por medio del malo;
- 3) que la intención del agente sea buena;
- 4) que exista una causa o necesidad proporcionalmente grave para realizar la acción.

La tradición moral dice algo exacto al enumerar estas cuatro condiciones, pero si el problema se plantease correctamente ya al nivel de la teoría de la acción, sería innecesario enumerar las tres primeras. Veámoslo.

La primera condición (que la acción no sea en sí misma mala) es esencial para que el problema mismo pueda plantearse. Si la acción fuese en sí misma contraria a las virtudes, no puede realizarse sin culpa, pero no porque tenga un efecto indirecto negativo, sino por su malicia intrínseca. El efecto indirecto ni siquiera llega a entrar en consideración. La condición enumerada en segundo lugar es esencial para que pueda hablarse de efecto indirecto: si el efecto negativo es la causa o el medio por el que se obtiene el positivo, entonces el efecto negativo es querido *directamente como medio*, y lo que es contrario a las virtudes o a las normas éticas nunca puede ser querido directamente, ni como fin ni como medio. La tercera condición (que la intención sea buena) puede entenderse en dos sentidos: que el efecto negativo no sea intentado, y ello es necesario para que el efecto sea en realidad querido indirectamente (si es objeto del acto de intención, es querido directamente como fin); que la acción en sí misma no esté viciada por otra mala intención, y ello es preciso para que esa acción pueda ser realizada sin culpa, independientemente de que tenga efectos indirectos negativos.

Queda, pues, la cuarta condición, que pide que exista una proporción entre la importancia y necesidad de realizar la acción y la importancia y gravedad del efecto negativo. No se puede tolerar un efecto negativo grave por una causa leve.

Siempre será preciso, en primer lugar, que no exista otra posibilidad de obtener el bien necesario sin dar lugar al efecto negativo. No sería lícito tomar un analgésico que priva completamente de la conciencia al enfermo si existe otro analgésico, adecuado al caso, que causa los mismos efectos buenos sin privar de la conciencia. Si no hay otra posibilidad de acción, ha de haber una proporción entre la importancia y la necesidad de ambos efectos: no sería lícito, por ejemplo, tomar una medicina que, como efecto secundario no deseado, priva de la conciencia o provoca el aborto, para eliminar un ligero dolor de cabeza, o un resfriado, u otro tipo de molestias perfectamente soportables. En cambio, para evitar una muerte segura del enfermo, se pueden tomar medicinas o realizar tratamientos que tengan efectos secundarios negativos de notable entidad.

En algunos casos, no será fácil valorar si existe la proporción necesaria. Evidentemente, si el efecto negativo produce un daño grave a otros haría falta ser muy rigurosos a la hora de valorar si existe la debida proporción. En casos menos graves, será más tolerable correr riesgos. Muchos bienes y progresos de la humanidad se han alcanzado corriendo ciertos riesgos. Aceptar ciertos riesgos es muchas veces razonable, y otras inevitable.

V. LA INTEGRIDAD PSICOLÓGICA DE LA ACCIÓN VOLUNTARIA Y SU IMPUTABILIDAD MORAL

Imputar es atribuir una acción a un hombre, como a su autor. *Imputación* es el juicio por el que atribuimos algo a alguien. *Imputabilidad* es la calidad de imputable de una acción o, quizá más exactamente, el estado del hombre en cuanto sujeto de la acción, en virtud del cual esa acción le puede ser atribuida como a su autor. Si la acción puede ser atribuida como mérito o culpa moral, tenemos la *imputabilidad moral* (existe también una *imputabilidad jurídica*, a la que a veces puede no corresponder una imputabilidad moral: alguien puede estar obligado, en virtud de la ley civil o de la sentencia de un juez, a resarcir un daño causado por él de modo no voluntario y, por tanto, sin haber cometido una culpa moral).

Según lo que ya sabemos, podemos decir directamente que sólo las acciones voluntarias son moralmente imputables: el hombre sólo puede responder (dar razón), ante sí mismo antes que ante los demás, de aquellas acciones y sólo de aquellas que ha proyectado y organizado él mismo, es decir, sólo se siente responsable y sólo pueden serle atribuidas las acciones de las que él mismo es autor, y en la medida en que lo es. Ahora nos interesa estudiar algunas condiciones y circunstancias del sujeto que modifican o pueden modificar la libertad de la acción y, por consiguiente, su imputabilidad moral. Se trata de condiciones o circunstancias de diverso origen que inciden directa o indirectamente sobre, al menos, uno de los elementos esenciales del acto libre, que son el conocimiento formal del fin y la voluntariedad, disminuyendo o incluso anulando la libertad y

la imputabilidad. Lo que ahora estudiamos completa lo que ya se dijo en los subapartados I, 5 y I, 6 de este mismo capítulo.

Por parte del conocimiento formal del fin hay que considerar la falta de advertencia y la ignorancia. La advertencia es el acto mental por el que la persona se da cuenta de lo que va a hacer o de lo que está haciendo y de la moralidad de su acción. La persona puede advertir perfectamente lo que hace (*advertencia plena*), puede no advertirlo en absoluto (ausencia de advertencia) o puede advertirlo de un modo imperfecto (*advertencia semiplena*), y entonces tenemos una *acción imperfectamente voluntaria*, cuya imputabilidad moral es también imperfecta. Las causas que pueden dar lugar a la advertencia semiplena han sido ya mencionadas unas páginas más arriba al estudiar las acciones imperfectamente voluntarias.

Distinto es el problema de la *ignorancia*. Aquí no se trata de la existencia de un obstáculo que impide la aplicación al acto del conocimiento que normalmente se posee, sino de que el conocimiento de las circunstancias de la acción y —sobre todo— de su moralidad es erróneo, es decir, que se considera buena la acción que en realidad es mala, o viceversa. La ignorancia puede versar sobre la norma (*ignorantia iuris*), por ejemplo, el que no sabe que existe una ley que manda denunciar a los que cometen ciertos crímenes; o sobre el hecho (*ignorantia facti*), por ejemplo, quien no se da cuenta de que la acción que ha visto es un crimen de ese tipo.

Para valorar el modo en que la ignorancia puede modificar la imputabilidad moral es preciso distinguir las diversas clases de ignorancia. *La ignorancia invencible es aquella que domina la conciencia tan plenamente, que no deja posibilidad alguna de reconocerla y de apartarla.* La ignorancia vencible es aquella que, atendiendo a las circunstancias del sujeto que obra, se puede advertir y superar, pero permanece porque no ha habido interés por superarla o porque no se ha empleado la debida diligencia. La ignorancia es *invencible*: a) cuando la persona ni siquiera sospecha que su opinión es equivocada y que, por tanto, debe ser abandonada; b) cuando, a pesar de haber reflexionado, estudiado o preguntado a personas prudentes y experimentadas sobre un determinado problema, se llega sinceramente a una solución que objetivamente es errónea, aunque el sujeto no es en absoluto consciente de ello. La ignorancia es *vencible* cuando surgen dudas sobre la verdad de la propia opinión (porque existe cierta intranquilidad de conciencia o porque nuestra opinión es contraria a la de personas que gozan de reconocido prestigio moral), y, disponiendo de medios para descubrir la verdad, no se emplea la debida diligencia por pereza, malicia, etc. Cabe decir también que *la ignorancia es invencible en la medida en que es antecedente*, es decir, no es causada ni directa ni indirectamente por nuestra voluntad; y que es *vencible en la medida en que es consecuente*, esto es, procede de uno o varios actos de nuestra voluntad: no haber querido comprender o informarse sobre una determinada cuestión, desprecio habitual de los aspectos morales del propio trabajo profesional, actitud cerrada ante las exigencias éticas, etc. La ig-

norancia invencible y antecedente se llama también *inculpable*, porque no presupone una culpa del sujeto; la vencible y consecuente se llama también *culpable*, porque presupone una culpa del sujeto, o al menos una negligencia.

La ignorancia invencible (antecedente) suprime la voluntariedad y la imputabilidad moral de la acción en la misma medida en que se extiende esa ignorancia (quien dispara a una persona que está lejos sin saber que se trataba de su padre, es culpable de homicidio, pero no de parricidio). La acción causada completamente por la ignorancia antecedente es no voluntaria o incluso involuntaria. *La ignorancia vencible (consecuente) no suprime la voluntariedad y la imputabilidad moral de la acción (en último término el sujeto no quiere la acción porque ignora, sino que ignora porque quiere), aunque a veces puede atenuarla.* Habrá que valorar si esa ignorancia presupone en el sujeto una culpa grave o una culpa leve, si responde a una voluntad expresa de ignorar para poder satisfacer los propios deseos sin trabas, si responde a una leve negligencia cometida hace mucho tiempo, por lo que en el momento actual esa ignorancia es muy parecida a la invencible; en este último caso, la ignorancia atenuará la responsabilidad. Al estudiar la norma moral y la conciencia habrá que valorar hasta qué punto cabe ignorancia inculpable de materias morales de mucha importancia (por ejemplo, una persona mentalmente sana no puede ignorar inculpablemente que privar de la vida a un inocente es una culpa moral grave).

También las pasiones pueden modificar la voluntariedad y la imputabilidad moral. El influjo dispositivo de las pasiones sobre la voluntad²⁵ sólo tiene lugar, ordinariamente, si la persona lo consiente o no lo obstaculiza, por lo que casi siempre la pasión es *consecuente* a la voluntad, bien porque es directamente querida (y entonces aumenta la imputabilidad), bien porque se ha descuidado la educación de la afectividad. Es decir, normalmente la afectividad constituye un factor motivacional que la persona secunda voluntariamente. No obstante, en algunos casos pueden desencadenarse con gran rapidez pasiones muy violentas (terror ante un incendio, reacción inmediata ante una ofensa muy grave, etc.), que impiden completamente o parcialmente el uso de razón y el ejercicio de la libertad, por lo cual anulan o reducen también la imputabilidad moral. Las pasiones que, sin impedir ni atenuar el uso de razón, fuesen *verdaderamente antecedentes* a la voluntad, atenúan la responsabilidad moral, pero no hasta el punto de impedir la culpa grave; de hecho, muchas culpas graves son cometidas por debilidad, aunque esas mismas culpas serían más graves si hubiesen sido realizadas por pura malicia, odio al prójimo, etc.

Un poco más complicado es el influjo de los hábitos morales, que hemos de estudiar todavía. Ahora basta considerar que el hábito moral es un hábito electivo adquirido por la repetición de actos libres. El hábito moral — sea virtud o vicio — es de suyo el principio de una elección propiamente dicha, por eso

25. Cfr. capítulo V, subapartado IV, 1.

Sto. Tomás de Aquino considera que el pecado cometido por hábito es un pecado de malicia²⁶. *Consideramos, por tanto, que el hábito moral, en cuanto tal, no atenúa la imputabilidad moral de la acción a la que el hábito inclina.* En algunos casos una componente de habituación física, fisiológica o psicopatológica (alcoholismo, uso de drogas, etc.) ligada a ciertos vicios puede atenuar, en diversa medida según las circunstancias, la imputabilidad de las acciones malas (recaídas) de quien tiene el firme propósito moral de superar tal vicio y está haciendo lo posible por superarlo.

Es claro que *no son moralmente imputables las acciones imperadas externas debidas completamente a la coacción o violencia física.* Siempre se ha pensado que los actos elícitos de la voluntad no pueden ser directamente producidos por una causa violenta exterior. Las técnicas actuales de tortura psicológica o psiquiátrica obligan quizá a matizar esta tesis. Sin embargo, sigue siendo verdad que, aun en el caso de que sea posible modificar desde fuera el querer, lo que no puede conseguirse con la tortura es que tal querer modificado sea autónomo, expresión auténtica, espontánea y sincera del centro más íntimo de la personalidad.

Ciertas enfermedades mentales pueden anular, o atenuar en diversos grados, la voluntariedad y la imputabilidad moral. Es ésta una cuestión técnica que debe resolver el médico. Al filósofo sólo le corresponde advertir que entre una libertad disminuida o fragmentaria y la completa ausencia de libertad existe una notable distancia. Ello es importante si aplicamos a la enfermedad mental lo que suele decirse de la enfermedad en general: «un hombre completamente sano es un hombre insuficientemente explorado». Existe una «psicopatología de la vida cotidiana», compuesta de síntomas neuróticos, histéricos, etc. de diversa magnitud, que no pueden considerarse incompatibles con la imputabilidad moral de las acciones (plena o atenuada).

26. Cfr. S. Th., I-II, q. 78, a. 2.

Capítulo VII

La libertad y los hábitos morales

I. LAS DIMENSIONES DE LA LIBERTAD

Terminado el estudio de las acciones voluntarias que forman la conducta, nos detenemos a considerar que la conducta es libre, es decir, que *no está determinada por ninguna necesidad exterior o interior, constituyendo, por tanto, una verdadera expresión de la autodeterminación de la persona humana*. La Ética presupone la libertad desde la distinción inicial entre actos humanos y actos del hombre. Si la persona no pudiera gobernarse a sí misma, sino que su comportamiento respondiese a algún tipo de necesidad, toda la Ética carecería de sentido¹. Sobre la base constituida por la experiencia moral, la Ética puede pasar al estudio de los aspectos morales de la libertad, sin necesidad de analizar detenidamente sus aspectos antropológicos y metafísicos, no obstante su gran interés e importancia². Baste advertir que la libertad humana es una realidad compleja, profunda y, en cierto sentido, misteriosa. Ha sido objeto de la reflexión filosófica desde la antigüedad, y lo seguirá siendo siempre. Sus múltiples facetas son difíciles de abarcar en una visión de conjunto satisfactoria³.

1. La innegable existencia de condicionamientos de diverso tipo demuestra únicamente que la libertad humana no es absoluta, pero no que no exista un margen para la decisión libre de la persona. Ofrece interesantes observaciones sobre este punto LAMBERTINO, A., *Psicoanalisi e morale in Freud*, cit., pp. 429-474.

2. Para una visión completa del tema, cfr. BARRIO MAESTRE, J.M., *Los límites de la libertad: su compromiso con la realidad*, Rialp, Madrid 1999; CLAVELL, L., *Metafisica e libertà*, Armando, Roma 1996; FALGUERAS SALINAS, I., *Hombre y destino*, EUNSA, Pamplona 1998; LLANO CIFUENTES, A., *El futuro de la libertad*, EUNSA, Pamplona 1985; MILLÁN-PUELLES, A., *El valor de la libertad*, Rialp, Madrid 1995; POLO, L., *Antropología trascendental I*, cit.; RUSSO, F. - VILLANUEVA, J. (eds.), *Le dimensioni della libertà nel dibattito scientifico e filosofico*, Armando, Roma 1995; YEPES STORK, R., *Fundamentos de Antropología...*, cit., cap. VI. La bibliografía más importante sobre la libertad, anterior a 1975, se encuentra recogida en el tomo II del estudio de FERNÁNDEZ, A., *Filosofía de la libertad*, Confederación Española de Cajas de Ahorros, Madrid 1975.

3. En las anteriores ediciones de este libro nos detuvimos en el desarrollo histórico del concepto de libertad. Hemos prescindido de ella para abreviar el texto. Al lector interesado remitimos a la

1. La libertad de coacción

La *libertad de coacción* es quizá el aspecto más inmediatamente comprensible de la libertad. Consiste en que nuestra conducta no se vea determinada ni impedida desde el exterior. Esta forma de libertad queda limitada, justa o injustamente, para todos aquellos que se ven privados de la posibilidad de decir o de hacer lo que desearían. Desde este punto de vista, el enemigo principal de la libertad es la violencia, en cualquiera de sus diversas modalidades. La *libertad de coacción* es un tema importante de la política. La Filosofía Política debe delimitar, en el plano normativo, cuál es el área dentro de la cual a cada individuo se le debe dejar ser y hacer lo que considera oportuno, sin interferencias por parte de los demás o del Estado.

2. La libertad de elección o libertad psicológica

La libertad de elección o libertad psicológica coincide con la libertad de coacción en que también es una «libertad-de». Pero aquélla se diferencia de ésta en la realidad a que remite ese «de», que ya no es la necesidad exterior, sino la interior. Libertad de elección significa *ausencia de necesidad interior para tomar o no tomar una decisión, para tomar una decisión u otra, para conducirnos a nosotros mismos hacia una meta o hacia otra*. Se trata, por tanto, de la libertad interior del querer, de la posibilidad de proponernos fines y de elegir el modo de realizarlos, sin que esas decisiones resulten necesarias en virtud de alguna fuerza que resida y actúe desde el interior del sujeto. La Ética y el Derecho la consideran como condición para la responsabilidad moral. En el plano de la experiencia moral, a la libertad psicológica está ligada la conciencia de que yo soy la causa de que exista algo que podría no haber existido nunca o, por el contrario, de que no exista algo que podría haber existido.

Desde el punto de vista de la libertad psicológica, *el libre «conducirse a sí mismo» puede caracterizarse positivamente mediante los conceptos de autodeterminación y de voluntariedad*. La idea de *autodeterminación* expresa que en toda acción libre *soy yo* (y no otra persona o una necesidad interna) *el que decide, determina* y *«se conduce»*, y que, además, *decido, determino* y *«me conduzco» a mí mismo*. El primer aspecto («soy yo quien decide y no otro en mi lugar») es el evocado espontáneamente por la idea de libertad. Pero el segundo no es menos importante: en toda acción libre, también si se trata de una acción que recae sobre otra persona o sobre una materia exterior, *decido también sobre mí mismo*, y por ello forjo mi ser moral y me conduzco hacia donde deseo⁴. De la

excelente visión de conjunto ofrecida por V. MATHIEU, voz «Libertà», en *Enciclopedia filosofica*, Sansoni, Firenze, vol. III, coll. 18-36.

4. Este aspecto ha sido ya tocado en el capítulo anterior al hablar de la autorreferencialidad de la voluntariedad. Sobre la autodeterminación, cfr. WOJTYLA, K., *Persona y acción*, cit. cap. III.

voluntariedad ya hemos hablado en el capítulo anterior. La voluntad mira hacia un bien, por lo que se puede decir que la voluntad es la facultad de la que la persona se sirve para proponerse y alcanzar sus objetivos y, en tal perspectiva, *la idea de libertad implica que los objetivos presentados por la inteligencia no determinan necesariamente el acto con el que la voluntad se dirige o se aparta de ellos.*

*Tomás de Aquino establece en la decisión libre una distinción entre el plano del ejercicio y el plano de la especificación*⁵, que es equiparable a la ya explicada entre autodeterminación y voluntariedad. El plano del ejercicio se refiere al ser o no ser de la acción y, en el fondo, al hecho de que es el sujeto agente quien «se conduce» a sí mismo; el segundo, a su ser tal o ser cual, al «conducirse» hacia un objetivo o hacia otro. El plano del ejercicio depende del querer de la persona (de la voluntad), la cual, en el orden de la causalidad *psicológica*, no tiene otra causa *eficiente* que ella misma. Se presupone, por tanto, que la voluntad posee de suyo una tendencia al bien conocido por la inteligencia. El influjo de esta última sobre la voluntad se realiza *ex parte obiecti*⁶, presentando al querer un objeto bajo la razón de bien. Este influjo está en el plano de la *causalidad formal*, y no en el de la causalidad motora o eficiente. La razón de bien con que la inteligencia presenta un determinado objetivo no hace necesario el acto de proponérselo, a causa de la universalidad que es propia del conocimiento intelectual y de la amplitud, también universal, del objeto de la voluntad. *Ningún bien finito (o infinito, pero finitamente conocido) se conmensura perfectamente con la inteligencia y la voluntad como para originar un juicio y un asentimiento necesario.*

No está de más recordar la relación existente entre la moral y la libertad de elección. La moral no es, en sentido riguroso, un conjunto de obligaciones que limitan la libertad, como si ésta empezase donde aquéllas acaban. La moral es el gobierno de la propia conducta, la cual es verdaderamente libre precisamente porque es la persona, y no el instinto o la necesidad, la que la proyecta y regula. Donde hay libertad hay moral, y viceversa. No responde a la realidad la división de la vida humana en dos grandes sectores: uno que está cubierto por normas y obligaciones, y otro que es «libre». Esta división puede tener algún sentido, y por ello decimos que «tenemos un día libre» o hablamos de «tiempo libre», pero, en realidad, todos los sectores de la vida son igualmente libres e igualmente gobernados por la persona, y por ello son igualmente morales. Durante el «tiempo libre» o durante los «días libres» el hombre sigue haciendo lo que le parece bueno, y evitando lo que le parece malo. Nadie admitiría que durante el «tiempo libre» el hombre desea lo que le hace miserable y desgraciado, o que durante el «tiempo libre» el vicio se convierte en virtud y la miseria en alegría.

5. Cfr. TOMÁS DE AQUINO, *De malo*, q. 6, a. un.

6. Cfr. *S. Th.*, I-II, q. 9, a. 1.

Tanto durante el «tiempo libre» como durante el tiempo «no libre» la vida humana lleva consigo la tarea de distinguir lo que verdaderamente es bueno de lo que lo es sólo aparentemente. Libertad y verdad son inseparables.

3. *La libertad como valor y tarea moral*

No nos referimos ahora al valor representado por la libertad psicológica considerada en sí misma, y que debe afirmarse con energía ante quien pretendiera limitarla injustamente, sino al valor y tarea moral constituido por el buen uso de la libertad, es decir, por la libre afirmación de lo que es bueno y, por contraste, a la negatividad que se introduce en el mundo cada vez que un ser inteligente afirma lo que sabe que es malo o niega lo que sabe que es bueno. Hablamos, pues, no de algo que el hombre posee cumplidamente por su constitución ontológica o psicológica, sino de algo que es objeto de elección y de conquista, y que puede ser expresado negativamente, como una tercera especie de «libertad-de», y positivamente, como el «para qué» o el «hacia dónde» de la libertad («libertad-para»).

Si lo expresamos negativamente, *la libertad como tarea moral es la liberación de la ignorancia y de los impulsos desordenados, del pecado y de la miseria moral*. Constituye el perfeccionamiento ético de la libertad, su consolidación en el bien, que es el fin de la Ética y de la educación moral. En sentido riguroso, este perfeccionamiento es realizado mediante la adquisición de los hábitos morales, es decir, de las virtudes éticas, con las que se afianza en el hombre la capacidad de hacer buen uso de su libertad en las más variadas circunstancias. Con palabras de San Agustín, la virtud es el buen ejercicio de la libertad⁷.

La consideración de la libertad humana como «libertad-de» en los tres sentidos indicados hasta ahora es insuficiente. En los tres casos se obtiene una noción negativa, que paradójicamente necesita de aquello que se niega para poder afirmarse. La libertad se afirma como negación de la coacción, de las motivaciones necesariamente determinantes de la acción y de las pasiones y pecados. Una vez que nos vemos «libres-de» esas fuerzas, se plantea la pregunta: ¿y ahora qué? Se podría responder: ahora goza de esa situación de libertad, que es un bien precioso, consérvalo, no lo pierdas. Pero esta respuesta no es satisfactoria. Obtenida la libertad, la actividad no termina, la vida no se detiene. La libertad no es el bien que sacia completamente el desear humano, sino condición necesaria para lograr los bienes que el hombre desea. Sin libertad, ningún bien es un bien humano; pero sin bien, la libertad es algo vacío. La libertad es libertad de la conducta, del «conducirse a sí mismo», y el «conducirse» plantea por fuerza la pregunta del «hacia dónde», es decir, la pregunta acerca del bien humano

7. Cfr. AGUSTÍN DE HIPONA, *Retractationum libri duo*, lib. I, cap. 9, ML 32, 598.

que se ha de afirmar y del mal humano que se ha de negar. El bien humano es el «para-qué» de la libertad, y el bien humano completo es su «para-qué» último.

Esta última afirmación puede parecer no fácilmente compatible, al menos desde el punto de vista intuitivo, con el hecho innegable de que la realización del bien lleva consigo esfuerzo, algunas veces costoso, e impone límites a nuestra actuación. Este esfuerzo explica que lo moralmente bueno aparezca a veces como «menos conveniente», sobre todo para una voluntad débil. Se trata de una paradoja que las consideraciones teóricas no pueden eliminar completamente. Su solución es práctica, y se encuentra cuando la libre afirmación del bien es vida como amor. Si pensamos en una persona hondamente enamorada de otra, que vive sólo para complacerla y agradarla, podemos entender intuitivamente la forma en que la libertad y la felicidad se armonizan con el sacrificio y la entrega: entrega libérrima y sacrificio gustoso. El estudio de la libertad nos lleva por ello al estudio del amor, dándonos ocasión de ampliar lo expuesto al final del capítulo IV.

4. Libertad y amor

El amor no es otra cosa que la afirmación libre del bien. En términos generales, el amor es el acto primordial de la voluntad libre, la primera impresión que un fin (un bien amable en sí y por sí) provoca en el espíritu, despertando el deseo y, muchas veces, también el sentimiento; en él tienen su origen los demás actos de la voluntad: intención, elección, gozo, etc.

*Existen varias formas o grados de amor*⁸. En el sentido más básico, el amor es amor de complacencia (*amor complacentiae*), y consiste en dejarse atraer por lo que se presenta como bueno. Es consentir a la atracción. El grado siguiente del amor fue denominado por los filósofos medievales *amor de concupiscencia*, expresión con la que se nombra el amor en cuanto se traduce en deseo del bien no poseído. Es importante notar que el amor de concupiscencia es una realidad distinta de lo que en el lenguaje común se llama concupiscencia. La concupiscencia no ama, sino que *utiliza* un bien para lograr una sensación subjetiva de satisfacción. El amor de concupiscencia es, en cambio, verdadero amor y afirmación del bien, aunque es en último término un amor de sí mismo, al que, sin embargo, no debe atribuirse una connotación necesariamente negativa. Si, por una parte, el amor de concupiscencia está siempre expuesto a que sus componentes se desintegren, degenerando en simple concupiscencia, que no deja lugar para formas más altas del amor; por otra, constituye una dimensión de algún modo siempre presente en el amor humano, en el amor de un ser finito, no auto-

8. En el estudio de las formas del amor, seguimos la obra de WOJTYLA, K., *Amor y responsabilidad*, Razón y Fe, Madrid 1969, cap. II.

suficiente, abierto a las cosas y a las personas, porque tiene necesidad tanto de éstas como de aquéllas.

Por encima del amor de concupiscencia está el *amor de benevolencia*, que puede ser llamado también *amor de amistad*. Aunque se puede amar de este modo a la patria, a la justicia, etc., el amor de benevolencia sólo desarrolla plenamente sus características de amor de amistad como amor entre personas. *El amor de benevolencia es entonces afirmación de la persona, afirmación de su valor, querer su bien*. Cuando el amor benevolente hacia otra persona es correspondido por ésta, aparece la *amistad* propiamente dicha, que implica un amor de benevolencia recíproco. Más que un amor de uno por otro, la amistad está entre las dos personas, como un vínculo que las une. De dos amores en sentido psicológico nace una unidad objetiva, de dos «yos» nace un «nosotros». La otra persona es querida como con-creadora del amor, y no como objeto del amor de concupiscencia, lo que no excluye, obviamente, que la amistad procure satisfacción.

La forma más alta del amor de benevolencia consiste en la entrega de sí, en la completa donación de la propia persona. Lo que no es posible en el plano ontológico (dos personas no pueden fundirse en una), se hace realidad en el plano ético del amor. La entrega de sí es la manifestación por excelencia de la libertad: el darse, el autotranscenderse y el destinarse constituyen el «para-qué» de la libertad. La entrega de la propia persona en su totalidad psicofísica puede darse en el matrimonio monogámico e indisoluble; puede darse de otro modo (que excluye la actuación de la capacidad sexual) en la dedicación y el servicio a quienes lo necesitan, o en la colaboración para la realización de tareas humanas y sociales importantes; y se realiza, de modo más pleno, en las relaciones entre el hombre y Dios. En todo caso, encierra siempre una paradoja: se sale de sí mismo, sin autodestruirse; es más, saliendo de sí logra la perfección personal en grado máximo. Se verifica en la entrega un «dar sin perder», o un «ganar sin adquirir» o un «adquirir dando», al que se corresponde con la aceptación del don. Es un perfeccionamiento dotado de una estructura distinta de la del «recibir» y de la del «tender», y por ello presupone un concepto de voluntad no reducida a «deseo», un «concepto hiperteleológico de voluntad», que es propio de la antropología cristiana⁹. Amar no es sólo desear, sino también dar, entregarse. *En cuanto la persona humana ha sido creada a imagen y semejanza del Dios que es Amor (pero no deseo), el amor que consiste en darse representa para ella su vocación específica; en cuanto que es finita, tal amor supone para ella su máximo enriquecimiento*. En la entrega de sí quedan reunidos y purificados, en un nivel axiológicamente superior, los elementos del amor de concupiscencia y del de benevolencia, que son inseparables de la actividad del ser humano.

9. Seguimos en esto las importantes observaciones de POLO, L., «Tener y dar. Reflexiones en tomo a la Segunda Parte de la Encíclica "Laborem Exercens"», en AA.VV., *Estudios sobre la Encíclica «Laborem Exercens»*, BAC, Madrid 1987, pp. 223-227.

Estas reflexiones nos permiten vislumbrar que *la ordenación moral de la libertad no puede ser entendida en último término como adhesión a valores abstractos o a ideales impersonales*. La moral tiene sus raíces más profundas en el ser de la persona, que consiste en «ser-con». La moral se refiere a la vida que la persona vive entre personas y, a fin de cuentas, en la vida que se ha recibido de una Persona y que a ella misma queda destinada. El hombre puede destinar libremente a Dios lo que de Él ha recibido, o puede replegarse sobre sí mismo. Éste es el fondo del problema moral, también para quienes no tuviesen un claro conocimiento de Dios: en la afirmación del bien el hombre imita a Dios y se entrega a Él, aunque no lo sepa explícitamente; en la negación del bien o en la afirmación de lo que es malo (aunque no se afirme porque es malo, sino sabiendo que es malo), el hombre se repliega sobre sí mismo y se aleja de Dios.

En la práctica, *los grados del amor representan el itinerario de la maduración y elevación moral de la persona*, cuyos extremos son, por abajo, la concupiscencia y, por arriba, la entrega de sí. El hombre concupiscente ve en todo —personas, cosas, valores, instituciones— simples *objetos* que él explota para su propia utilidad; mide todo por el mismo rasero, y es incapaz de captar las múltiples diferencias cualitativas existentes en el mundo. Un grado superior es el amor de concupiscencia, que busca el propio bien (va «a lo suyo»), pero sin instrumentalizar las personas y las cosas, porque concede a cada uno el respeto que merece. Más arriba está el que es capaz de verdadera amistad, quien sabe promover el bien ajeno en cuanto tal, y no porque ello le resulte útil. En un plano superior está la lógica del dar, del construir, en la que se mueve sólo quien es capaz de entenderla y de gozarse en ella.

5. La libertad y el fin último

Según el análisis filosófico de la vida moral realizado hasta ahora, no cabe duda que lo que más define la categoría ética de una persona es el sentido que da a su vida, es decir, el género de vida que ha decidido vivir o, en sentido más técnico, la concepción del fin último que asume prácticamente. *El fin último es el «para-qué» de la libertad, por lo que asumir personalmente el fin último es el acto más profundo de la libertad y del amor, el acto que define la identidad de la persona como sujeto moral*.

La relación entre fin último e identidad personal ya fue advertida de algún modo por Aristóteles, al decir que tal como cada cual es, así le parece el fin¹⁰. Cada fin último concreto que el hombre puede asumir está ligado a una forma de ser y a un género de vida. Esta relación es dinámica, y se puede recorrer en las dos direcciones: el género de vida que de hecho se lleva define el fin último

10. Cfr. *ÉN*, III, 5, 1114 a 32.

que en realidad se ama, y la reflexión acerca de cuál es el fin último verdadero llevará a cambiar de género de vida siempre que la vida que hasta ahora se llevaba no corresponda al fin que la reflexión nos muestra como verdadero.

La vida de todos y cada uno de los hombres se despliega en el tiempo y a través de una multitud de acciones y de situaciones, y en ese despliegue todos y cada uno de los hombres adoptan de hecho un género de vida. La reflexión sobre el fin último, incluso a nivel prefilosófico, es algo más costoso que el simple vivir, porque exige pararse a pensar en cuestiones nada fáciles, que además pueden llevar a hacernos comprender la necesidad de cambiar nuestros criterios de conducta, disponibilidad que no todos los hombres tienen en todos los momentos de su vida. Es más, el hecho de pararse a pensar en el fin de la vida presupone o una experiencia de insatisfacción ante lo que hasta ahora se hace, o una actitud profunda de búsqueda de la verdad, la cual implica a su vez una concepción del bien humano que no permite evadir ni retrasar esa búsqueda. Es decir: todos los hombres tienen de hecho un fin último, que puede cambiar, pero no todos reflexionan acerca de cuál es el fin último verdadero. La pregunta que surge es: ¿qué determina la orientación de la vida que de hecho tienen los que no han llegado a ella reflexivamente?

Puesto que el fin último no se elige en función de otro bien, sino que se quiere por sí mismo, Tomás de Aquino piensa que el que una persona conciba de un modo u otro su felicidad «obedece a una disposición especial de la naturaleza. Por eso dice Aristóteles que *como cada cual es, así le parece el fin*»¹¹. El Aquinate considera que el juicio práctico estima la conveniencia de algo para mí, y al hacerlo ha de atender a los dos extremos de la relación de conveniencia: a las cualidades del objeto y a las disposiciones actuales del sujeto. Estas últimas, que son las pasiones y los hábitos, son las que según Aristóteles determinan «como cada cual es». Teniendo en cuenta que el influjo dispositivo de los hábitos es mucho más estable y profundo que el de las pasiones, lo que Sto. Tomás quiere decir es, en definitiva, que *los hábitos morales de la persona desempeñan un papel de primer orden a la hora de trazar un proyecto totalizante de vida*, lo que pone de manifiesto una dimensión importantísima de la conexión entre felicidad y virtud. Así lo explica: «Que este hombre ponga su felicidad en este bien concreto, y aquél lo ponga en otra cosa, no le conviene a éste y a aquél en cuanto tienen en común el ser hombres, ya que en aquella estimación y deseo difieren entre sí, sino que le conviene a cada uno en cuanto que es en sí mismo de una cierta manera. Se puede ser de una cierta manera según la pasión y el hábito, por lo que si éstos cambian, otra cosa pasará a parecerles lo mejor. Esto sucede sobre todo con los que apetecen algo a causa de la pasión: cuando cesa la pasión, la ira o la concupiscencia por ejemplo, ya no juzgan de aquel bien como antes. Los hábitos son de suyo más permanentes, y por eso los hombres perseveran más firmemente en aquellas cosas que apetecen en virtud de un hábito, pero

11. SCG, IV, 95.

mientras el hábito pueda cambiar, también podrá variar la estimación y a petición humana del fin último»¹².

Estamos en presencia del fenómeno antes mencionado: tal como es cada uno, así le parece el fin (relación entre concepción del bien e identidad personal), que parece significar que en la vida práctica (no nos referimos ahora a la reflexión filosófica) son las particulares disposiciones que cada uno tiene y se ha dado las que determinan la concepción del fin último. Como escribe Millán Puelles, «la tendencia al último fin, concretamente cifrado en este o en el otro bien, tampoco puede explicarse si no es por medio de una disposición de la naturaleza del sujeto, es decir, mediante algo que de hecho le incline en un sentido o en otro. Tal disposición no es, sin embargo, algo natural en el sentido de «innato», sino una determinación especial, que lo es “de” la naturaleza, por estar siendo poseída por ella, de tal manera, que mientras sea tenida por dicha naturaleza, ésta se inclinará hacia aquel último fin que bajo tal situación le sea conveniente o adecuado»¹³.

Así pues, en la determinación práctica de la esencia concreta de la felicidad por parte de cada uno desempeña un papel muy importante la causalidad dispositiva ejercida por las pasiones y por los hábitos morales del sujeto, y ello se debe a que la felicidad es un tipo de vida cuyos ingredientes son las virtudes (las morales y las intelectuales). La inclinación a la felicidad, propia de nuestra naturaleza, es ya un impulso atemático hacia el bien infinito. Pero sólo los hábitos conformes con nuestra naturaleza racional pueden favorecer una clara visión temática de nuestra finalidad última. Quien tuviese como máxima de vida el placer, la vanagloria, el poder, el enriquecerse a toda costa, o la vida exenta de esfuerzo y peligro, no puede reconocer su máximo bien en la visión en Dios, que de suyo implica regularse según las exigencias del espíritu y de la verdad (recta razón), al menos mientras no se esté dispuesto a reconsiderar y rectificar esas disposiciones personales.

Si pasamos al plano de la reflexión filosófica acerca del bien, las cosas cambian un poco. Es posible llegar mediante la reflexión a advertir la necesidad de liberarse de ciertos hábitos y de asumir un estilo de vida diverso del que se tenía hasta ahora, pero esto no ocurre con facilidad, a no ser que surja un motivo que desencadene un proceso de revisión de la propia vida (uno de esos motivos que nos ponen «en crisis»). En todo caso, la recta conformación ética de la afectividad y de la voluntad (o la disponibilidad para procurarla) es necesaria para que lo que teóricamente se ve como la recta solución pueda ser eficazmente operativa en el plano práctico de la decisión y de la conducta.

Las características específicas de la condición humana (corporalidad, temporalidad, etc.) hacen que la dirección de la totalidad de la vida no pueda ejer-

12. TOMÁS DE AQUINO, *Compendium theologiae*, I, c. 74 (en la edición Marietti, n. 346).

13. MILLÁN PUELLES, A., *Fundamentos de filosofía*, Rialp, Madrid 1969⁶, p. 641.

cerse normalmente por medio de opciones puramente espirituales (lo que se suele llamar «opción fundamental»). Esa dirección existe, y está en nuestro poder, pero se ejerce normalmente mediante un complejo proceso de interacción recíproca entre reflexión y vida práctica, así como entre la persona y el ambiente social (leyes, costumbres, modelos, etc.) en el que tiene lugar la educación gradual de las tendencias y la formación de hábitos morales que configuran la identidad personal. El ejercicio de la libertad personal sobre los principios primeros de la vida moral (y el fin último es el primer principio de la razón práctica) es extremadamente complejo, y en él se pone de manifiesto de forma privilegiada la naturaleza social y cultural de la persona humana. En virtud de nuestra naturaleza social y cultural la reflexión ética acerca del fin último puede aspirar a ser un motivo desencadenante de la reflexión acerca del bien. Ya sabemos, sin embargo, que todas las concepciones individualistas consideran que esta ayuda es innecesaria e incluso nociva. Y así la persona se convierte en la víctima de todos aquellos procesos circulares (reflexión acerca del bien y vida práctica, etc.) cuya solución positiva pasa a través de la socialidad y de la inteligencia colectiva de la verdad.

II. LOS HÁBITOS MORALES

1. *Introducción*

Comenzamos ahora el estudio del último de los elementos mencionados en el esquema de la conducta humana propuesto en la Introducción general a esta Tercera Parte del libro. Se trata de los hábitos morales (virtudes y vicios), importante expresión de la libertad de la persona, porque con ellos la persona no sólo se abre o se repliega sobre sí misma, sino que modifica en un sentido o en otro la propia constitución operativa esencial, es decir, sus inclinaciones y tendencias, su capacidad de sentir, de juzgar, de decidir y de realizar. Los hábitos —añadíamos en la citada Introducción— cierran el círculo de la conducta humana pasando a ser el primer elemento de la serie, ya que en la práctica la conducta humana tiene su principio en las inclinaciones y tendencias modificadas por los hábitos virtuosos o viciosos adquiridos.

El concepto de virtud (*aretê*) fue utilizado generalmente por la ética griega para designar la excelencia moral del hombre¹⁴. Originariamente, *aretê* tenía un significado más amplio, que comprendía también la excelencia de las cosas, de los animales e incluso de las divinidades griegas. En el lenguaje filosófico fue fijándose, sin embargo, una acepción más restringida. Para Sócrates la *aretê* significa ya la excelencia moral humana, que entiende sobre todo como un saber

14. Nos hemos ocupado más extensamente de la temática que trataremos en este capítulo en nuestro estudio *La scelta etica. Il rapporto tra libertà e virtù*, Ares, Milano 1988.

acerca del bien que puede ser comunicado mediante la enseñanza. En esta línea Platón propuso la teoría sobre las cuatro virtudes: prudencia, justicia, fortaleza y templanza¹⁵, que con el tiempo alcanzó una amplia aceptación en el pensamiento occidental. En diálogo crítico con la tradición platónica, Aristóteles desarrolló ulteriormente la teoría de las virtudes, buscando la superación de las aporías que habían sido planteadas a la teoría socrático-platónica de la virtud-ciencia. Para el Estagirita la virtud es la perfección habitual y estable (*héxis*) de las facultades operativas humanas, tanto de las facultades intelectuales (virtudes dianoéticas) cuanto de las apetitivas (virtudes éticas)¹⁶. También la tradición estoica concedió una gran atención a las virtudes, subrayando la coincidencia entre la vida según la virtud y la vida según la naturaleza.

La teoría de las virtudes continuó ocupando un lugar importante en el primer pensamiento cristiano y en la filosofía medieval, y de un modo u otro ha estado siempre presente en la tradición ética occidental. Sin embargo, como ya sabemos, a partir del siglo XIV la ética de las virtudes deja de ser la figura de Ética dominante, con lo que la virtud cambia de significado y pasa a ser un concepto residual del que se acabará por prescindir¹⁷. Sólo a raíz de los importantes estudios sobre la ética de las virtudes publicados en las últimas décadas se ha vuelto a comprender la concepción de la vida y del saber moral que el concepto de virtud lleva consigo.

La virtud moral es una disposición estable de las potencias apetitivas (voluntad o apetitos sensibles) que permite tomar y realizar decisiones moralmente excelentes de una manera coherente y estable, sobre la base de una motivación moral, y según la cual las tendencias, los sentimientos y las pasiones de la persona se desarrollan armónicamente hasta el punto de preparar y acompañar las decisiones rectas. De un modo más simple podríamos decir que *la virtud moral es un criterio racional de regulación de bienes, y de los deseos, sentimientos y acciones que a esos bienes se refieren, poseído no sólo bajo la forma de convicción racional, sino también como disposición estable de la afectividad y de la voluntad*.

La virtud ética es una realidad más compleja de lo que podría parecer. Tiene una *dimensión afectiva*, porque es un orden poseído por la afectividad y la voluntad; tiene una *dimensión disposicional*, ya que ese orden afectivo predispone y anticipa la decisión moralmente excelente para cada situación y, como explicamos hace poco, dispone en orden al fin último; y tiene, por último, una *dimensión intelectual o normativa*, en cuanto la virtud es un principio de la ra-

15. Cfr. PLATÓN, *La República*, lib. IV, 427 E; 433 B-C; 435 B.

16. Cfr. SISON, A.G., *La virtud: síntesis de tiempo y eternidad: la ética en la Escuela de Atenas*, EUNSA, Pamplona 1992.

17. Ha sido MacIntyre, en su obra *Tras la virtud*, cit. uno de los primeros autores en señalar la importancia de este hecho.

zón práctica que ha de ser desarrollado para determinar lo que en cada caso conviene hacer u omitir¹⁸. Lo mismo, pero con signo negativo, puede decirse del vicio, que es un desorden estable afectivo, disposicional e intelectual, que predispone y anticipa decisiones moralmente malas.

En este capítulo nos referiremos sobre todo a las dos primeras dimensiones, es decir, vamos a explicar qué es y cómo actúa un hábito moral (una virtud y, negativamente, un vicio)¹⁹. En la Cuarta Parte del libro estudiaremos, en cambio, la dimensión intelectual o normativa de las virtudes.

2. Virtudes intelectuales y virtudes morales

Antes de entrar en el estudio específico de las virtudes morales, conviene distinguirlas de las virtudes intelectuales. Se llaman intelectuales a las virtudes que perfeccionan a la razón especulativa o práctica. Las virtudes de la razón especulativa son: el hábito de los primeros principios especulativos (*intelecto*) y morales (*sindéresis*); el hábito de considerar las cosas desde las causas últimas de toda la realidad (*sabiduría*); y el hábito de estudiar las causas últimas de cada género de cosas descendiendo desde ellas a las conclusiones (las diversas *ciencias*)²⁰. Los hábitos de la razón práctica son la *prudencia* (*recta ratio agibilium*), que determina y preceptúa lo que se ha de hacer en cada caso concreto para vivir moralmente bien, y las *artes o técnicas* (*recta ratio factibilium*), por las que sabemos qué se ha de hacer para producir bien determinados objetos. Las virtudes morales, en cambio, perfeccionan a la voluntad y a los apetitos sensibles. Virtudes morales son, por ejemplo, la fortaleza, la templanza, la generosidad y la justicia.

Una diferencia importante entre las virtudes intelectuales y las morales es que las primeras dan la capacidad de obrar bien, pero no aseguran el querer usar esa capacidad y menos aún el querer usarla para el bien: quien sabe hablar con

18. La denominación de estas tres dimensiones la tomamos de ANNAS, J., *The Morality of Happiness*, cit., cap. II, aunque, en realidad, la misma idea, expresada con otras palabras, se encuentra en muchos otros autores.

19. Acerca de las virtudes, además de la bibliografía citada en el capítulo II al hablar de la ética de las virtudes, puede consultarse: ABBÀ, G., *Felicidad, vida buena y virtud...*, cit.; GEACH, P. TH., *Las virtudes*, EUNSA, Pamplona 1993; HILDEBRANDT, V., *Virtutis non est virtus*, Peter Lang, Bern 1989; PIEPER, J., *Las virtudes fundamentales*, Rialp, Madrid 1990³; RHONHEIMER, M., *La perspectiva de la moral...*, cit., cap. IV; RODRÍGUEZ LUÑO, Á., *La scelta etica*, cit.; SCHOCKENHOFF, E., *Bonum Hominis. Die anthropologischen und theologischen Grundlagen der Tugendethik des Thomas von Aquin*, Matthias Grünewald Verlag, Mainz 1987.

20. Sobre las virtudes intelectuales, cfr. GÓMEZ ROBLEDO, A., *Ensayo sobre las virtudes intelectuales*, Fondo de Cultura Económica, México D.F. 1986. Para un estudio profundo de los hábitos y del conocimiento habitual, cfr. PEGHAIRE, J., *Intellectus et ratio selon S. Thomas d'Aquin*, Publications de l'Institut d'Études Médiévales d'Ottawa, Vrin, Paris 1936.

elegancia, puede no querer hacer uso de esa capacidad en una ocasión determinada (para hacer reír al auditorio, por ejemplo), o puede usarla para el mal (para engañar o para seducir). Por esta razón, las virtudes intelectuales, a diferencia de las morales, no cumplen plenamente la razón de virtud, que consiste no sólo en hacer buena la obra, sino también en hacer bueno al que la tiene²¹. Se exceptúa la virtud de la prudencia, pues, aunque es un hábito intelectual atendiendo a su sujeto de inhesión (la razón práctica), es moral por su objeto y por presuponer la rectitud de la voluntad y de los apetitos sensibles. La misión de la prudencia no es conocer lo que sería necesario hacer si se desease obrar bien, sino dirigir e imperar el recto obrar; su acto principal no es el juicio, sino el imperio, por el que guía a las demás potencias conforme a las exigencias de las virtudes morales. La prudencia no puede existir si la persona no quiere antes ser virtuosa, y en ese sentido presupone la buena voluntad y las otras virtudes morales, como veremos.

3. Definición de virtud moral

No es difícil tener una idea general de lo que es vivir moralmente bien o de lo que da valor a la vida humana. Lo que es difícil es la realización concreta de ese ideal cada día, lo que requiere, primero, perseverar en él y, después, saber cómo realizarlo en situaciones y circunstancias muy diversas, a veces nuevas e incluso imprevisibles. La realización de ese ideal exige concretarlo en un modo de usar los bienes que tenemos o que de algún modo pasan por nuestras manos; saber orientarnos ante las alternativas que se nos plantean y que nos obligan a tomar determinadas decisiones, a veces particularmente difíciles a causa de los sentimientos y pasiones que suscitan en nosotros. No es muy difícil saber que, en todo caso, ciertas acciones nunca deberíamos hacerlas (matar, robar, etc.), pero no es posible saber anticipadamente qué problemas se nos plantearán a lo largo de la vida y cuál puede ser su solución justa, así como tampoco será posible conocer por adelantado la decisión y la acción concretas que en cada situación es coherente con el fin último²².

Pero no es sólo la variedad de situaciones y circunstancias lo que impide disponer de una ciencia acerca de lo que se ha de hacer en cada caso. Hay que tener en cuenta también la diversidad de las personas. Una decisión concreta que resulta acertada para una persona, puede no serlo para otra a causa, por ejemplo, de que supera su capacidad. La decisión de cursar estudios universitarios no es buena para todos, pues existen personas que por inteligencia, carácter o gustos no resultan idóneas.

21. Cfr. *ÉN*, II, 6, 1106 a 14-15. En sentido análogo San Agustín define la virtud como una buena cualidad del alma por la que se vive rectamente y que no puede usarse para el mal (cfr. *De libero arbitrio*, II, 19, ML 32, 1268).

22. Cfr. TOMÁS DE AQUINO, *De virtutibus in communi*, q. un., a. 6.

La conclusión es que la realización concreta de una vida moralmente buena no puede garantizarse mediante una lista prefabricada de las acciones que hay que hacer y de las que se deben evitar²³. La realización de un tipo de vida requiere que la persona adquiera la capacidad de deliberar y juzgar con acierto las circunstancias, las personas, las cosas, los sentimientos, etc., de modo que en cada caso pueda darse cuenta de lo que conviene hacer y consiga hacerlo. No bastan unas cuantas reglas generales, sino que es necesario conseguir una perfección estable de la capacidad de elegir. Este perfeccionamiento de la capacidad de elegir (de la libertad de elección) es precisamente la virtud moral. Así la concibe Aristóteles cuando la define diciendo que es «*un hábito electivo que consiste en un término medio relativo a nosotros, y que está regulado por la recta razón en la forma que lo regularía el hombre verdaderamente prudente*»²⁴. En los dos subapartados siguientes explicamos los elementos de esta definición.

4. La virtud moral como hábito de la buena elección

Veamos en primer lugar qué se quiere decir cuando se afirma que la virtud moral es un «hábito electivo» (*héxis proairetichê*). Electivo significa «concerniente a la elección», entendiendo por elección el acto de la voluntad con el que se decide lo que se va a hacer aquí y ahora en vista de un determinado fin²⁵. *Hábito electivo significa, por tanto, disposición estable de elegir: la virtud es el hábito de elegir bien; el vicio es el hábito de tomar malas decisiones*. La virtud perfecciona la capacidad humana de elegir (la libertad de elección), de forma que el virtuoso encuentra la acción adecuada a la particular situación en la que se encuentra, la elige y la realiza. De cuanto acabamos de decir se desprenden tres consecuencias:

1) La virtud moral no es un automatismo que lleva a hacer siempre lo mismo sin necesidad de elegir. La virtud no suprime la elección, sino que la perfecciona; no nos ahorra la decisión, sino que nos permite elegir bien en las más variadas circunstancias.

23. Como es sabido, es posible enumerar ciertos tipos de acciones —las que la Ética llama acciones intrínsecamente malas— que nunca es lícito realizar. Esto no lo ponemos en duda. Afirmamos solamente que la omisión de esas acciones es sólo una pequeña parte de lo que es necesario hacer para realizar concretamente una vida moralmente valiosa.

24. *ÉN*, II, 6, 1106 b 36 -1107 a 2. Santo Tomás usa frecuentemente esta definición; cfr. por ejemplo: *Scriptum super Sententiis*, lib. I, d. 46, q. 1, Exp. textus; lib. III, d. 33, q. 2, a. 3, ql. 1, c. e ad 1, e a. 4, ql. 2 c. e ad 1; lib. III, d. 35, q. 1, a. 3, ql. 3; *S.Th.*, I-II, q. 56, a. 4, ad 4; q. 57, a. 5; q. 58, a. 1, obj. 2 e ad 2; q. 58, a. 2, obj. 4 e ad 4; q. 64, a. 1; q. 65, a. 1; *In decem libros Ethicorum*, lib. II, lect. 4, n. 283; lect. 5, n. 301; lect. 7, nn. 322-323; lib. III, lect. 1, nn. 382-383; lect. 5, nn. 432-433; lib. VI, lect. 2, n. 1129; lect. 10, n. 1271 e lib. X, lect. 12, n. 2119; *De virtutibus in comuni*, aa. 9 e 13.

25. Cfr. capítulo V, subapartado II, 1.

2) El acto propio y principal de la virtud (aunque no el único, como veremos enseguida) es la elección moralmente recta²⁶. Los actos de las virtudes intelectuales, el desarrollo de un teorema matemático por ejemplo, son objeto de elección (yo decido de ponerme a desarrollar ahora el teorema matemático), pero no son en sí mismos elecciones. Los actos de las virtudes morales son, en cambio, una elección: una elección justa, una elección templada, etc.

3) Para que se pueda hablar de elección o acción virtuosa no basta la conformidad de la acción elegida a la norma ética, sino que se requiere también un determinado modo de elegir y de obrar. Más concretamente, se requiere a) saber lo que se hace; b) elegir interiormente la obra buena en cuanto tal, es decir, en cuanto que es un acto de justicia, de templanza, de prudencia, etc.; c) obrar con firmeza y constancia, sin que la elección o la obra se retracte o abandone a causa de los obstáculos que se encuentran²⁷. La virtud y el vicio se manifiestan más en la voluntariedad y en la elección interior que en la obra exterior considerada en sí misma, aunque la virtud comprende tanto la elección interior como la buena realización exterior de lo elegido. Lo que se intenta decir es que una obra exterior correcta (pagar los impuestos) puede proceder de la virtud (se pagan porque se considera que hacerlo es un acto de justicia), pero también del miedo (a la multa que habría que pagar si la evasión es advertida por el fisco), de la ignorancia, de la casualidad o de una intención torcida (quien tiene intención de pagar menos de lo que es justo, pero por un error de cálculo paga una cantidad que casualmente coincide con lo debido).

Podemos decir, en resumen, que la virtud moral perfecciona el obrar libre adecuándose perfectamente al modo de ser de lo perfeccionado. Las virtudes morales son de suyo principios de elección, principios de acciones libres. La virtud no limita la elección, forzándola o restringiendo su campo, sino que hace elegible y amable aquello a lo que inclina: el hábito crea una connaturalidad entre sus actos propios y la persona que los elige. La virtud moral no es un «bypass», no es modo de saltarse la deliberación y la decisión, sino un principio que hace que tanto la una como la otra sean acertadas. Cuando la virtud está consolidada, la acción excelente es normalmente fácil y rápida, pero no automática; agradable, pero no instintiva: el virtuoso delibera y elige lo que ha de hacer.

En el apartado III de este mismo capítulo explicaremos cómo el hábito puede garantizar la rectitud de un acto, como es la elección, que por su misma naturaleza permanece abierto a diversas posibilidades, y cuyo contenido no puede ser definido anticipada y universalmente. Ahora hemos de explicar los otros dos elementos de la definición aristotélica que estamos estudiando.

26. Cfr. *S. Th.*, I-II, q. 58, a. 1, ad 2; q. 65, a. 1; *In II Ethic.*, lect. 7, n. 322.

27. Cfr. *In II Ethic.*, lect. 4, n. 283.

5. La virtud como elección de justo medio según la recta razón

Se dice que las virtudes morales consisten en un término medio (*in medio virtus*), porque las obras virtuosas se adecuan al dictamen de la recta razón, y la medida impuesta por la razón puede ser sobrepasada o no alcanzada por el movimiento espontáneo de la potencia carente de virtud.

1) En la fortaleza y la templanza se habla de *medium rationis*, no porque la razón sea atraída a un punto medio a la hora de dictaminar lo que se debe hacer, sino porque el juicio de la razón guía a los apetitos sensibles, cuyos actos son traídos a un punto medio, es decir, se consigue que éstos tiendan a su objeto con un impulso ni mayor ni menor del señalado por la razón. Por ejemplo, el medio de la virtud humana de la templanza con respecto a la comida consiste en tomar el alimento necesario para conservar la salud, y esto exige tanto refrenar el exceso de la gula como vencer el defecto opuesto de la inapetencia. El medio no es idéntico para cada persona, sino que lo establece la prudencia en cada caso atendiendo a las condiciones particulares de cada uno.

2) En la virtud de la justicia, cuyo objeto es el derecho, el *medium rationis* coincide con el *medium rei*, porque aquí no se regula el exceso o el defecto de una pasión, sino la posesión de una cosa (un derecho) que puede lesionarse por exceso o por defecto: justo es el que da a cada uno lo suyo, ni más ni menos.

3) En la prudencia el medio está como en quien lo determina y señala y no como en lo regulado por él, porque es precisamente esta virtud la que, regulando el acto de las potencias apetitivas, establece el medio al que éstas deben atenerse.

El término medio virtuoso es relativo a cada uno, y «está regulado por la recta razón en la forma que lo regularía el hombre verdaderamente prudente». El acto realizado por el hombre virtuoso es seleccionado e imperado por un juicio racional; más precisamente, por un juicio de la recta razón, es decir, por el juicio de una razón perfeccionada por la virtud de la prudencia. La prudencia señala lo que se ha de querer (voluntad) o desear (apetitos sensibles), y por ello se dice que la prudencia es *auriga virtutum*, guía de las demás virtudes.

De la prudencia nos ocuparemos enseguida. Por ahora basta señalar que las virtudes morales, consideradas globalmente, son principio de acciones buenas y excelentes no sólo en cuanto garantizan la realización de las acciones acertadas, sino antes todavía en cuanto permiten darse cuenta de lo que aquí y ahora conviene hacer. *Las virtudes morales tienen, por tanto, una importante dimensión cognoscitiva*. Están bien lejos de ser sólo principios ejecutivos de lo que, independiente de ellas, se sabe que es bueno. Es verdad, lo hemos dicho ya, que es posible tener un conocimiento teórico de las acciones que nunca se deben hacer, porque se oponen a las exigencias esenciales de una virtud (el robo, por ejemplo), y que este conocimiento puede transmitirse a través de la enseñanza. Pero sólo las virtudes morales garantizan que ese conocimiento teórico sea también

una convicción personal, firme y práctica, a la cual se adecue siempre el propio comportamiento. El conocimiento moral práctico presupone las virtudes, y sin ellas es muy fácil, como enseña la experiencia, que quien teóricamente está convencido de que no se debe robar, robe; y que quien sabe que se debe respetar al prójimo, no lo respete.

Estos errores prácticos presuponen una percepción equivocada de lo que, a fin de cuentas, es aquí y ahora para mí bueno o malo en sentido absoluto. La ausencia de las virtudes no lleva necesariamente a equivocarse en la percepción de lo moral en cuanto tal. Puede muy bien suceder que una persona conserve una idea clara de lo que es moralmente bueno y malo, pero puede llegar a la convicción de que sí, en su situación concreta, se atiene a las normas morales, va a ser infeliz, porque no triunfará en la profesión, o porque se sentirá diversa de sus colegas de trabajo o de diversión, etc. La ausencia de virtud condiciona una percepción equivocada de lo que la coherencia moral, el triunfo profesional o la ausencia de contradicción aportan o restan al bien global de su vida. Esto es lo que entendemos por percepción práctica del bien y del mal en sentido absoluto.

III. EL PERFECCIONAMIENTO HABITUAL DE LA LIBERTAD MEDIANTE LAS VIRTUDES MORALES

1. *Los dos niveles de actuación de las virtudes morales*

Pasamos a explicar ahora cómo las virtudes morales pueden perfeccionar establemente la libertad. Tal perfeccionamiento requiere, por una parte, que sean garantizados los principios propios de la elección recta y, por otra, que sean neutralizados los obstáculos que a ella se oponen. Teniendo en cuenta cuanto se ha dicho en los dos capítulos precedentes, la elección recta comprende:

1) La intención de un fin recto y la remoción de los obstáculos que esa intención suele encontrar, que son principalmente el egoísmo, que nos aparta de la justicia, y el desorden de los apetitos sensibles, que nos dificulta obrar con templanza y fortaleza.

2) Hacerse una idea clara de la acción o las acciones mediante las cuales el fin virtuoso intentado puede ser realizado aquí y ahora, así como neutralizar lo que dificulta que veamos claramente cuáles son esas acciones. Los obstáculos son, en este caso, las pasiones antecedentes que influyen en la voluntad a través del juicio práctico de la razón²⁸.

3) La actuación de la voluntad y de los apetitos sensibles según lo determinado por la recta razón, actuación que propiamente constituye la elección recta.

28. Cfr. capítulo V, subapartado IV, 1 y capítulo VI, apartado V.

A la luz de este esquema, se puede entender que las virtudes morales actúan en dos niveles, conectados entre sí por la prudencia. *El primer nivel de actuación es el intencional*: la virtud moral da lugar a una intención firme y estable de obrar siempre con justicia, fortaleza, templanza, etc. *Después la virtud se actúa como elección recta (nivel electivo)*, en dos momentos: primero, la prudencia, apoyándose siempre en la intención del fin virtuoso, determina la acción que aquí y ahora me permite ser justo y, en segundo lugar, la virtud facilita la elección de esa acción, venciendo las resistencias que la acción justa puede suscitar en nosotros. De este modo *la virtud moral es intención firme y estable de los fines virtuosos* (el hombre justo quiere ser justo siempre, y no sólo cuando le conviene) y *también elección y realización de las acciones que aquí y ahora encarnan esos fines*. Las virtudes morales tienen, pues, un acto intencional y un acto electivo²⁹, cada uno de los cuales tiene características diversas, porque los fines virtuosos son fijos (la justicia en general es siempre la misma cosa), mientras que el modo concreto de realizarlos cambia según las circunstancias (comportarse templadamente no significa exactamente lo mismo para diversas personas e incluso para una misma persona considerada en diversos momentos o circunstancias de su vida). Como ya se ha dicho, el acto electivo es el principal.

2. La dimensión intencional de las virtudes morales

El primer efecto de las virtudes éticas es modificar la intencionalidad básica de la voluntad y de los apetitos sensibles, de modo que sean habitualmente tendencias o deseos razonables, esto es, habitualmente conformes al bien humano. El deseo del hombre virtuoso se despliega en las mismas direcciones estudiadas en el capítulo V (conservación, estima de sí mismo y reconocimiento por parte de los demás, socialidad, amor, trabajo, conocimiento, etc.)³⁰, pero estos bienes son deseados no absolutamente y sin medida, sino con la medida y en el modo en que forman parte del bien de la persona. No se trata aún de deseos o acciones concretas, sino de una ordenación estable de las facultades y de sus tendencias.

29. Cfr. *In VI Ethic.*, lect. 10, nn. 1269 y 1273. Así lo explica Juan de Santo Tomás: «Hacer recta la intención de los fines de las virtudes pertenece a las mismas virtudes, pero no a su acto consumado y último, que es la elección (la virtud, en efecto, es un hábito electivo), sino a su acto primero e incoado, por el cual el apetito es bien dispuesto por la virtud por lo que se refiere al fin de ésta» (JUAN DE SANTO TOMÁS, *Cursus Theologicus*, Ed. Solesmes, 1938, Isagoge, vol. I, p. 171; la traducción al castellano es nuestra). Y en sentido semejante escribe Cayetano: «En la elección se contiene la intención del fin, porque se elige lo que se ordena al fin y precisamente en virtud del fin [...]. Por eso, en la definición, cuando se dice que la virtud es hábito electivo, se afirma implícitamente que es también un hábito de la intención del fin» (CAYETANO, *Comentario a la «Summa Theologiae»*, cit., I-II, q. 58, a. 5, Comm. IX).

30. Cfr. capítulo V, subapartado II, 2, b).

La intencionalidad virtuosamente ordenada de las facultades de desear o, lo que es lo mismo, la intención de los diversos bienes según la medida de la virtud (los fines virtuosos), constituye el principio propio de la actividad prudencial³¹, y en este sentido se dice que la prudencia presupone las virtudes morales (el acto intencional de estas últimas). La prudencia dirige las acciones concretas, y para ello no bastan los principios universales de la Ética, sino que son necesarios también los principios particulares, que son el deseo aquí y ahora de los fines virtuosos, verdadero punto de partida del razonamiento concreto y atento a las circunstancias particulares que conduce a la acción³². Lo que aquí se trata de explicar y de asegurar no es la idea general de que se debe obrar con justicia, sino la acción singular con la que una persona resolverá con justicia las diversas situaciones concretas en las que se vaya encontrando. La proyectación y la realización de esa acción concreta tiene su principio específico en el deseo de la justicia; si la persona no desea ser justa, si no ama la justicia ya antes de que se le presente un problema concreto, la razón práctica no buscará ni imperará la acción que realiza la justicia en cada situación.

Como escribe Millán Puelles, ya que «el último juicio práctico es el que establece lo conveniente al sujeto según la determinada inclinación de su facultad apetitiva, es necesario, para que dicho juicio esté conforme con la ley moral, que esa inclinación también lo esté; de donde resulta que, para tener el hábito de formular tales juicios, hace falta la buena inclinación habitual de la facultad apetitiva, es decir, la virtud moral. Tal es la razón por la que la prudencia, que así se llama el hábito relativo a esos juicios, aunque es esencialmente una virtud intelectual, constituye, no obstante, de modo material y presupositivo, una virtud moral, por suponer la rectitud del apetito y tener como objeto los actos moralmente buenos de él»³³.

Esto no quiere decir, sin embargo, que basten las virtudes morales para ser prudente, lo que equivaldría a negar la necesidad de la prudencia. La inclinación habitual del apetito hacia los fines de las virtudes es condición necesaria, pero no suficiente. Supuesta la recta intención, queda la labor de buscar las acciones finalizadas y juzgar acerca de su idoneidad. La virtud ética proporciona a la prudencia su fin, pero no su objeto³⁴, que es el precepto en el que desemboca la deliberación y el juicio.

Que en el conocimiento práctico, consistente más en dirigir la acción que en conocerla, los fines sean el principio, significa que los fines son la fase inicial que culminará en la acción concreta y particular, lo que equivale a considerar la intención virtuosa como un momento incoativo y aún imperfecto, aunque nece-

31. Cfr. *In X Ethic.*, lect. 12, n. 2114; *S.Th.*, I-II, q. 65, a. 1, ad 4.

32. Cfr. *S. Th.*, I-II, q. 58, a. 5.

33. MILLÁN PUELLES, A., *Fundamentos de Filosofía*, cit., p. 654.

34. Cfr. TOMÁS DE AQUINO, *De virtutibus in communi*, a. 7, c.

sario. La intención del fin es el principio del proceso deliberativo, y desde ese punto de vista la intención aparece ordenada a la elección, complemento y consumación de la vida virtuosa.

Por su acto intencional, la virtud afianza los principios de la deliberación, y produce una ordenación estable de la afectividad que permite deliberar sin obstáculo alguno a partir de los fines de las virtudes. El vicio, por el contrario, lleva a juzgar mal no sólo de este o aquel acto, sino que fija en el ánimo una finalidad torcida, que se traduce en máximas como «todo lo deleitable ha de ser gozado», «se ha de evitar todo esfuerzo duro», etc., a partir de las cuales delibera la razón imprudentemente de modo habitual. La función de la virtud no es pues meramente negativa —impedir el obstáculo de la pasión—, sino también positiva: establecer un deseo recto como principio práctico particular.

Algo distinto sucede con quien no posee ni la virtud ni el vicio: es el caso, por ejemplo, de lo que Aristóteles y Sto. Tomás de Aquino llaman continente e incontinente. En los dos sujetos están presentes a la vez las exigencias de la recta razón y de la concupiscencia, y por eso dice el Aquinate que utilizan un razonamiento de cuatro proposiciones, que concluirá de una manera o de otra según que prevalezca cada vez la razón o la pasión³⁵.

En ambos casos la razón dicta: «no se debe cometer ningún pecado», y la concupiscencia, a su vez: «busca el placer». El incontinente se deja vencer por la pasión asumiendo el principio por ella sugerido, y así delibera y concluye: «esto es placentero, luego me conviene hacerlo». El continente logra resistir la concupiscencia, y delibera y concluye según las exigencias de la razón: «esto es contrario a la virtud, luego lo evitaré»³⁶.

El continente obra bien, pero no virtuosamente, porque le falta la firme y pacífica posesión de los principios de la buena deliberación y del buen obrar, de lo que resulta una acción imperfecta, llena de luchas y zozobras, no plenamente armonizable con lo que es la vida buena³⁷. El incontinente obra mal, pero con menor malicia que el intemperante (el que posee el vicio de la intemperancia). Sto. Tomás dice que el incontinente obra *eligens* y no *ex electione*³⁸, porque su mala acción no es el resultado lógico de la posesión estable de los principios del

35. Existen numerosos estudios sobre este problema; cfr. por ejemplo: BARAD, J., *Aquinas's Assent/Consent Distinction and the Problem of «akrasia»*, «New Scholasticism» 62 (1988) 98-111; DAVIDSON D., «How is weakness of the will possible?», en *id.*, *Essays on Actions and Events*, Clarendon Press, Oxford 1980, pp. 21-42; KENT, B., *Transitory Vice: Thomas Aquinas on Incontinence*, «Journal of the History of Philosophy» 27 (1989) 199-223; REILLY, R., *Weakness of Will: the Thomistic Advance*, «Proceedings of the American Catholic Philosophical Association» 48 (1974) 198-207; SAARINEN, R., *Weakness of Will in Medieval Thought: From Augustine to Buridan*, E.J. Brill, Leiden-New York-Köln 1994.

36. Cfr. *De malo*, q. 3, a. 9, ad 7; *In VII Ethic.*, lect. 3, nn. 1328-1353.

37. Cfr. *S. Th.*, I-II, q. 58, a. 3, ad 2.

38. Cfr. *ibid.*, q. 78, a. 4, ad 3.

mal obrar, sino de una pasión momentánea —a la que ciertamente ha consentido— que fuerza y distorsiona la génesis deliberativo-electiva de la acción. El intemperante, en cambio, toma tranquilamente decisiones contrarias a la virtud a causa del hábito poseído.

Esto es una consecuencia del diferente influjo dispositivo que sobre la razón práctica ejercen la pasión y el hábito. La pasión es de suyo un elemento irracional que tiende a disturbar el proceso decisional, haciéndolo imperfecto o malo. El hábito moral es, por su aspecto intencional, un principio de la actividad práctica de la razón libremente adquirido y conservado, por lo que la razón no resulta violentada en su normalidad psicológica por aquél. El hábito moral bueno (virtud) es una impronta de la recta razón en la afectividad que permite una integración pacífica y positiva de lo afectivo en lo racional. El vicio es, por el contrario, la impronta de una razón que se ha entregado a los atractivos de las pasiones, y así da lugar a la malicia moral de quien consciente y libremente aúna y organiza sus fuerzas para procurar su placer o sus intereses egoístas.

3. La dimensión electiva de las virtudes morales

La consolidación de los deseos rectos o, lo que es lo mismo, el deseo estable de los fines virtuosos, permite a la prudencia encontrar e imperar la acción concreta que aquí y ahora realiza la virtud (la justicia, la templanza, etc.); a este juicio e imperio sigue la elección y realización de la acción virtuosa, con lo que se completa la dimensión electiva de la virtud moral.

El juicio y el imperio de la virtud de la prudencia son necesariamente verdaderos, con una verdad de naturaleza peculiar, que se suele llamar *verdad práctica*, así como el error propio del juicio imprudente —que Sto. Tomás de Aquino llama *ignorantia electionis*³⁹— tiene características igualmente peculiares. Como la razón especulativa es verdadera cuando se conforma a sus propios principios, la razón práctica es recta cuando se conforma a los suyos, que son los deseos virtuosos. Por eso *la verdad práctica consiste en la conformidad del juicio y del imperio de la acción al apetito recto, esto es, al deseo del fin virtuoso*⁴⁰.

La noción de verdad práctica nos permite reflexionar de nuevo sobre las diferencias entre el orden especulativo y el orden práctico. Los juicios de las ciencias especulativas son juicios acerca de la realidad, y por ello su verdad depende de su adecuación a lo que la realidad verdaderamente es. Esta adecuación puede ser controlada mediante la observación empírica o mostrando que ese juicio se sigue necesariamente de principios cuya verdad es cierta. En el plano es-

39. Cfr. TOMÁS DE AQUINO, *De virtutibus in communi*, q. un., a. 6, ad 3.

40. Cfr. *S. Th.*, I-II, q. 57, a. 5, ad 3.

peculativo las conclusiones dependen de los principios, pero éstos, si han sido rigurosamente establecidos, no dependen de las conclusiones. Los juicios prácticos son juicios del tipo «haz ahora esto y no aquello», «es bueno que tú ahora hagas esto y no aquello». La verdad práctica de estos juicios depende de su conformidad con el apetito recto, es decir, del hecho de que la acción elegida —esto y no aquello— realice aquí y ahora el deseo de justicia o de obrar con templanza, mientras que habría error práctico si se decide realizar una acción que aquí y ahora es incompatible con el deseo de justicia o con el de obrar templadamente. La verdad práctica presupone la presencia aquí y ahora del deseo recto y, por tanto, depende de él (si no se desea resolver un problema con justicia no buscamos el modo de hacerlo ni elegimos la acción justa), pero *es específico del orden práctico el que no sólo las conclusiones (juicio prudencial) dependan de los principios (deseo virtuoso), sino que también los principios dependan a su vez de las conclusiones*: si se elige una acción contraria a la justicia, porque se hace muy difícil cargar ahora con el peso del obrar justo, en ese mismo momento desaparece el deseo de la justicia⁴¹. La causa de esta peculiar dependencia recíproca entre los deseos virtuosos y el juicio prudencial es el recíproco influjo existente entre la voluntad y la razón. Las virtudes morales perfeccionan los apetitos en cuanto que éstos mueven a la razón y son por ella movidos, y la prudencia perfecciona a la razón práctica en cuanto que la razón mueve al apetito y a la vez es movida por él.

Esta influencia recíproca no es propiamente un círculo vicioso. El deseo respecto del fin (acto intencional de las virtudes morales) es principio del juicio racional acerca de las acciones que lo realizan, y este juicio es regla del movimiento del apetito hacia esas acciones (acto electivo de las virtudes morales)⁴². En el subapartado siguiente veremos en qué modo la razón dirige el primer deseo del apetito hacia los fines virtuosos. Lo que ahora conviene señalar es que el orden práctico está dominado por lo que podríamos llamar «la ley de la coherencia» entre los fines y las acciones elegidas en vista de ellos. El deseo de un fin lleva a elegir acciones congruentes con él, de forma que la afirmación o negación definitiva del fin tiene lugar en la realización de la acción congruente o incompatible con él. El deseo del fin virtuoso es un buen principio, pero su realización por medio de la acción entraña no pocas veces la superación de nuevos obstáculos, motivo por el que se dice que la elección recta —y no la recta intención— es el acto principal de la virtud. Es justo quien realiza la justicia con sus obras, y no quien sólo la desea.

41. «Lo inteligible depende de los primeros principios. Por eso todas las virtudes intelectuales dependen del hábito de los primeros principios, de modo análogo a como la prudencia depende de las virtudes morales. Los principios especulativos universales, captados por el hábito de los primeros principios, no dependen sin embargo de las conclusiones, sobre las que versan las demás virtudes intelectuales, mientras que en cambio las virtudes morales sí dependen de la prudencia. Esto es así porque en el orden práctico el apetito mueve a la razón y, en otro sentido, la razón mueve al apetito» (*S. Th.*, I-II, q. 65, a. 1, ad 3).

Esto significa, en primer lugar, que la noción de verdad práctica, contrariamente a lo que podría parecer en un primer momento, no desplaza el centro del problema moral hacia la intención objetiva o subjetivamente recta. La intención mira a la realización de la virtud, y en ella es definitivamente afirmada o negada. Después, pone de manifiesto que *la actividad de la razón práctica encaminada a determinar la acción que se ha de realizar no es una actividad éticamente neutra*, sino que, por el contrario, es el objeto de la virtud de la prudencia —*auriga virtutum*, guía de todas las virtudes—, que es como el centro neurálgico del obrar moral. La prudencia no es un simple acierto, como la imprudencia tampoco es una simple equivocación. En tercer lugar, aclara que la unidad y la coherencia entre el plano de la intención y el de la realización es la condición normal del orden práctico. *La razón que mira al fin virtuoso es la misma razón que busca el modo de realizarlo, y la voluntad del fin es en realidad la misma que elige lo que a él se ordena. La razón de suyo es recta y coherente*⁴³, y por ello en las acciones moralmente malas se encierra una voluntad que se aparta del bien humano. La falta de coherencia entre ambos planos —presencia simultánea de una intención verdaderamente recta y de una acción desordenada— sólo puede darse en situaciones particularmente difíciles en virtud de una ignorancia invencible, que es algo más bien excepcional. Por esta razón, nos parece desacertado el empleo sistemático de la distinción entre *lo moralmente bueno o malo*, que dice relación a la bondad o malicia de la persona en cuanto realiza una acción, y *lo moralmente correcto o incorrecto*, que se refiere, en cambio, a la bondad o malicia de la obra realizada. Esta distinción sólo existe en casos excepcionales, y es de suyo inadecuada para reflejar la condición normal del comportamiento humano⁴⁴.

4. Los fines virtuosos como principios naturales de la razón práctica

Hemos de aludir ahora a una importante cuestión. Sabemos que el juicio prudencial dirige y regula la elección y realización de la acción virtuosa, y que

42. Cfr. *In VI Ethic.*, lect. 2, n. 1131.

43. «Perversitas enim rationis repugnat naturae rationis» (*In II Ethic.*, lect. 2, n. 257); «corrupta ratio non est ratio, sicut falsus syllogismus non est syllogismus» (*In II Sent.*, d. 24, q. 3, a. 3, ad 3).

44. Sobre la prudencia, cfr. DEN UYL, D.J., *The Virtue of Prudence*, Peter Lang, New York-Bern-Frankfurt-Paris-London 1991; ELM, R., *Klugheit und Erfahrung bei Aristoteles*, Schöningh, Paderborn 1996 (estudio de gran interés); JACOBS, J., *Being, True to the World. Moral Realism and Practical Wisdom*, Peter Lang, New York-Bern-Frankfurt a. M.-Paris 1990; NAUS, J.E., *The Nature of the Practical Intellect according to Saint Thomas Aquinas*, PUG, Roma 1959; NELSON, D.M., *The Priority of Prudence. Virtue and Natural Law in Thomas Aquinas and the Implications for Modern Ethics*, The Pennsylvania State University Press, University Park (Pennsylvania) 1992 (el modo en que Nelson entiende la relación entre prudencia y ley moral natural es a mi juicio defectuoso); PALACIOS, L.E., *La prudencia política*, Instituto de Estudios Políticos, Madrid 1946; RAMÍREZ, S.M., *La prudencia*, Palabra, Madrid 1979; WALD, B., *Genitrix Virtutum. Zum Wandel des aristotelischen Begriff praktischer Vernunft*, Münster 1986.

el deseo de los fines virtuosos constituye a su vez el criterio determinante de la verdad del juicio e imperio prudencial. Queda por aclarar cómo se determinan los fines virtuosos o, con otras palabras, cuál es la regla de la dimensión intencional de las virtudes morales. Sto. Tomás de Aquino responde diciendo que el conocimiento de los fines virtuosos lo posee la razón humana por naturaleza, y tal conocimiento precede a la prudencia de modo análogo a como la intelección de los primeros principios especulativos precede a las ciencias⁴⁵. *La razón práctica posee algunos primeros principios naturales, que constituyen el punto de partida del razonamiento práctico y del proceso de formación de las virtudes*. El hábito de la *sindéresis* nos proporciona un sentido natural de la justicia, de la templanza y de las demás virtudes, que son parte importante de lo que comúnmente se llama ley moral natural. Sobre estas cuestiones nos ocuparemos con detalle en la parte IV del libro.

IV. EL ORGANISMO DE LAS VIRTUDES MORALES

1. *Diferenciación de las virtudes*

Ya sabemos que Platón distinguía cuatro virtudes morales fundamentales: prudencia, justicia, fortaleza y templanza. Aristóteles elaboró una amplia fenomenología de las virtudes⁴⁶, que Sto. Tomás utilizó como punto de partida para construir su propuesta⁴⁷, que atiende sobre todo a la relación que las acciones, las pasiones y los bienes a que unas y otras se refieren tienen con la recta razón. Como los varios impulsos y operaciones humanas requieren un diverso tipo de corrección para poder ser parte integrante del bien humano, existe una pluralidad de géneros del bien moral, específicamente distintos entre sí, que dan nombre a las diversas virtudes. Vale la pena transcribir una conocida explicación tomista: «El bien de las potencias apetitivas no se da según la misma razón en toda la conducta humana. Ese bien se refiere a una triple materia: a) los impulsos irascibles o agresivos; b) los impulsos hacia el placer; y c) las operaciones con que tratamos las cosas exteriores, como son la compra, la venta, el alquiler y el préstamo. El bien del hombre referido a los impulsos consiste en que se comporte ante ellos de tal manera que no le lleven a apartarse del juicio de la ra-

45. Cfr. *S. Th.*, II-II, q. 47, a. 7; *De Veritate*, q. 5, a. 1; *In III Sent.*, d. 33, q. 2, a. 3. Sobre estos textos nos permitimos enviar al lector a RODRÍGUEZ LUÑO, Á., *La scelta etica...*, cit., pp. 50-55. En este punto la teoría tomista de las virtudes añade importantes aclaraciones respecto a la elaboración aristotélica: cfr. ABBÀ, G., *Quale impostazione per la filosofia morale?*..., cit., p. 66; RHONHEIMER, M., *La prospettiva de la moral...*, cit., cap. V, apartado 1.

46. Cfr. *ÉN*, III, 5-11, 1113 b - 1119 a.

47. En la *S. Th.*, I-II, q. 60, a. 5, el Aquinate propone la clasificación de Aristóteles. Pero a lo largo de la II-II, cuando estudia detalladamente cada una de las virtudes morales, modifica notablemente el esquema de la I-II.

zón; y así, ante las pasiones que impulsan de modo contrario a la razón, el bien de la virtud consiste en refrenarlas, como hace la templanza, que modera el impulso de placer. Ante los impulsos que retraen de obrar lo señalado por la razón, como el miedo, el bien de la virtud consistirá en resistir el impulso que retrae de la acción, como hace el valor o fortaleza»⁴⁸.

Cada una de las virtudes comprende un género del bien moral, es decir, un conjunto de exigencias homogéneas del bien humano realizables por medio de la acción en cada uno de los ámbitos o sectores que integran la conducta: las relaciones interpersonales (amor, justicia, respeto), las reacciones personales ante las operaciones o situaciones que llevan consigo placer y dolor (templanza), o que comportan esfuerzo y miedo (fortaleza), etc. Es decir, el bien humano se desglosa en una serie de fines universales específicamente diversos, no expresados aún en su concreción prudencial última. El bien humano en lo que se refiere al discernimiento es la prudencia; en lo que se refiere a las relaciones interpersonales, la justicia; con relación a la moderación del impulso de placer, la templanza, y así sucesivamente.

Prudencia, justicia, fortaleza y templanza son consideradas tradicionalmente como las virtudes fundamentales o virtudes cardinales. Se entiende con ello tanto que estas cualidades son las características generales del modo de decidir y de obrar virtuoso, cuanto que se refieren a los aspectos específicos de la conducta donde principalmente son necesarias. Consideradas específicamente: la prudencia no es, en general, cualquier acto de conocimiento práctico directivo, sino el principal, que es el imperio; la justicia ajusta las operaciones en que principalmente se cumple la noción de igualdad; la templanza no concierne a toda moderación, sino a las cosas que especialmente se han de moderar y cuya moderación es más difícil y necesaria: los placeres del tacto y del gusto; la fortaleza se refiere a los peligros más difíciles de superar: el miedo ante la muerte, el esfuerzo muy prolongado, etc.⁴⁹.

En torno a estas cuatro virtudes fundamentales se agrupan las demás, considerándolas como partes subjetivas, integrales o potenciales de las cuatro cardinales. *Partes subjetivas* son las especies en que se divide una virtud cardinal: la sobriedad y la castidad son partes subjetivas de la templanza. *Partes integrales* son los requisitos para la realización de actos perfectos de la virtud principal: la paciencia y la perseverancia son partes integrales de la fortaleza. *Partes potenciales* son las virtudes anejas que se ordenan a materias en las que no se cumple perfectamente la razón de la virtud principal: la religión es parte potencial de la justicia, porque en la relación entre el hombre y Dios falta la igualdad esencial al concepto de justicia⁵⁰.

48. TOMÁS DE AQUINO, *De virtutibus in communi*, q. un., a. 12.

49. Cfr. *S. Th.*, I-II, q. 61, a. 4.

50. Cfr. *S. Th.*, II-II, q. 48, a. 1.

La clasificación tomista de las virtudes morales hoy nos resulta excesivamente formal; no obstante, si se la contempla desde el punto de vista que la determina, es exacta. Más nos interesa señalar otros dos puntos. El primero es que desde una clasificación temática de las tendencias humanas, como la propuesta en el capítulo V, es posible modificar y enriquecer la clasificación tomista. El segundo es que la clasificación de las virtudes morales es siempre algo abierto. Las virtudes morales son de suyo criterios de regulación de bienes, y de las acciones y pasiones que a ellos se refieren, en vista de su integración en el bien humano. En la medida en que el desarrollo tecnológico y social pone en nuestras manos nuevos bienes y nuevas posibilidades de acción, surge la necesidad de entender cuál es el modo de usarlos que contribuye al bien humano, y surgen, por tanto, nuevas virtudes o, si se prefiere, nuevos aspectos normativos de las viejas virtudes. Pensemos, por ejemplo, en el actual desarrollo de la informática y del mundo de lo «virtual». Todos conocemos sus ventajas, pero también sus inconvenientes. Ya sabemos que la excesiva aplicación a los videojuegos causa en algunos niños convulsiones epilépticas; un uso indiscriminado de la red informática aleja a los estudiantes de la lectura, y puede hacer perder el tiempo a los investigadores. El uso razonable de este nuevo medio de comunicación y trabajo requiere un criterio de regulación, una virtud, no menos que el uso de la comida, del dinero o de la sexualidad. Lo mismo podría decirse respecto a otros bienes que no existían hace siglos y respecto a bienes que existirán en el futuro y de los que ahora aún no disponemos. La teoría de las virtudes no tiene dificultad alguna para adaptarse perfectamente al bien humano y a su evolución histórica.

2. *La conexión de las virtudes morales*

Se llama conexión de las virtudes morales a la propiedad de éstas según la cual no puede darse una en estado perfecto (y no como simple predisposición ligada al carácter de cada uno) sin que se den las demás. San Agustín lo expresa muy bien cuando explica que la prudencia no puede ser ni perezosa, ni injusta, ni intemperante, porque, si tuviese alguno de estos defectos, no sería la virtud de la prudencia. Por eso, si la prudencia es virtud en cuanto es fuerte, justa y temperante, donde haya prudencia se encontrarán también las otras virtudes. Del mismo modo, tampoco la fortaleza puede ser ni imprudente, ni intemperante, ni injusta; y la templanza debe ser también prudente, fuerte y justa, así como la justicia no sería tal si no fuese a la vez prudente, fuerte y temperante. La presencia de una virtud exige la de las demás; si éstas faltan, aquélla no es auténtica virtud⁵¹. *La razón de la conexión de las virtudes morales es la participación de todas ellas en la única y unitaria prudencia.*

51. AGUSTÍN DE HIPONA, *Epístula* 167, 2, 4-5, PL 33, 735.

Acerca de las virtudes morales caben dos posiciones extremas. Para la primera, la actividad electiva de las virtudes morales no es, en realidad, otra cosa que la actividad de la prudencia. Todo se reduce a *saber* elegir, a *saber* lo que debe elegirse. La virtud es *saber*, con lo que venimos a parar en la doctrina socrático-platónica de la virtud-ciencia. El otro extremo es el de Duns Escoto⁵², para quien la relación del hábito moral con la prudencia es meramente extrínseca, de forma que la virtud no sería un hábito psicológicamente diverso del vicio. La virtud añadiría al hábito una mera relación de razón al recto dictamen de la prudencia. Un mismo e idéntico hábito podría pasar de ser vicio a ser virtud si, aun habiendo sido generado por la razón errónea, comenzase a coexistir luego con la razón recta. El mismo hábito de malgastar el dinero en los propios gustos, por ejemplo, llevaría al sujeto, una vez cambiada su orientación moral de fondo, a ser generoso con los necesitados.

Este segundo concepto de virtud es una consecuencia de la doctrina escotista de la moralidad como relación extrínseca. La negación del estatuto ontológico del bien moral lleva a afirmar que ningún hábito operativo es esencialmente bueno. La virtud, según Escoto, contiene dentro de sí un hábito operativo, pero no como género, sino como substrato psicológico de una relación extrínseca: la bondad y la malicia serían una relación de razón a la norma, soportada por un hábito moralmente neutro en su entidad psicológica. La virtud y el vicio en cuanto tales consistirían formalmente en una relación⁵³.

La teoría tomista difiere de estas dos posturas extremas. Las virtudes morales son hábitos esencial y constitutivamente conformes con la razón: son como una impronta o participación de lo razonable (*bonum rationis*) en las potencias apetitivas, y por eso la recta razón ha de ponerse en la definición de virtud⁵⁴, como hemos visto hacer a Aristóteles. Cayetano añade que la prudencia no sólo está conectada con el acto electivo de las virtudes morales, sino que de algún modo también está incluida en ellas⁵⁵. Sto. Tomás de Aquino precisa que la prudencia forma parte de la definición de las demás virtudes morales no como algo perteneciente a su esencia, sino como la causa en el efecto o por participación, ya que la virtud moral es cierta participación de la recta razón en las potencias apetitivas⁵⁶: la prudencia es «*quiddam participatum in omnibus virtutibus*»⁵⁷. Inclusión significa, pues, participación; algo menos que identidad esencial (Sócrates) y algo más intrínseco que la mera relación de razón (Duns Escoto). La relación de participación existente entre la prudencia y las virtudes morales explica a la vez la distinción de las virtudes (imposibilidad de que exista una única virtud ética) y la conexión existente entre ellas: las virtudes morales participan de alguna manera de la unidad que el bien racional tiene en la prudencia, de manera que se forman y se desarrollan a la vez y según cierta proporción armónica, de modo semejante a como los dedos de la mano crecen proporcionalmente.

52. Cfr. DUNS ESCOTO, J., *In III Sent.*, d. 17, q. 3.

53. Cfr. el estudio de CAYETANO, *In I-II*, cit., q. 55, a. 1.

54. Cfr. TOMÁS DE AQUINO, *In III Sent.*, d. 33, q. 1, sol. 2, ad 1.

55. Cfr. CAYETANO, *In I-II*, q. 58, a. 5.

56. TOMÁS DE AQUINO, *De virtutibus in communi*, q. un., a. 12, ad 16.

57. *S. Th.*, I-II, q. 58, a. 2, ad 4.

Enrique de Gante, y sobre todo Duns Escoto⁵⁸, entendían la dependencia de las virtudes morales respecto de la prudencia de un modo muy especial. Pensaban que cada virtud moral está conectada con su prudencia particular, es decir, con una prudencia que se referiría únicamente al objeto de esa virtud. De esta manera alguien podría ser prudente y virtuoso en materia de templanza, pero no en materia de justicia o de otras virtudes. Esta posición no parece razonable, si se tiene en cuenta la conexión de los objetos de las diversas virtudes y la noción misma de hábito electivo. Las virtudes *intelectuales* se ocupan de diversas materias no relacionadas entre sí, y por ello una persona puede ser experta en una ciencia e ignorante en otras. Pero las virtudes morales versan sobre las pasiones y las acciones, que guardan entre sí una mutua relación. «Pues todas las pasiones se originan en ciertas pasiones primarias, el amor y el odio, y terminan en otras, el gozo o la tristeza. Análogamente, las operaciones que son materia de la virtud moral están relacionadas entre sí y también con las pasiones. De ahí que toda la materia de las virtudes morales caiga bajo una única prudencia»⁵⁹.

La virtud moral, en efecto, sólo puede cumplir la razón de hábito electivo del justo medio bajo una recta razón total, referida a todos los sectores de la vida moral. La templanza, por ejemplo, es hábito electivo del justo medio en los deleites del tacto y del gusto, pero no en cuanto ese medio puede ser abandonado por el impulso de tal o cual pasión, sino en absoluto, proceda de donde proceda la pulsión desordenada. Por la conexión de las operaciones y pasiones puede suceder que alguien cometa una acción deshonesta no por deseo de placer, sino por avaricia, venganza, etc. Así, la templanza tiene que salvar el justo medio de los extremos que se le oponen *per se* y de los que se le oponen en razón de la mencionada conexión: la templanza ha de hacer templado al hombre en absoluto, y no sólo bajo un determinado aspecto.

De aquí se sigue que cada virtud exige las demás y exige también una prudencia total, ya que la virtud es electiva del medio según él mismo y según que en él redundan y confluyen otras áreas de la vida moral; exige, por tanto, la recta razón acerca de su propio objeto en sí mismo y en sus relaciones con todo lo demás. Si la prudencia es defectuosa respecto a alguna materia conectada con la que es objeto de la virtud en cuestión, puede suceder que el sujeto habituado a la castidad, pero no a otras virtudes, lesione la castidad por avaricia, temor, odio, etc., y lo mismo sucede con las demás virtudes⁶⁰. El defecto de prudencia respecto a una materia provocaría el error respecto a las demás, de forma que sólo la prudencia total es verdadera prudencia y verdadera virtud, y las virtudes morales humanas sólo son verdaderamente tales si están conectadas entre sí, participando de la unidad y totalidad de la prudencia.

58. Cfr. DUNS ESCOTO, J., *In III Sent.*, d. 36.

59. *S. Th.*, I-II, q. 65, a. 1, ad 3.

60. Cfr. CAYETANO, *In I-II*, q. 65, a. 1.

3. La adquisición de las virtudes

Las virtudes humanas (y los vicios) se adquieren y aumentan por repetición de actos virtuosos (o viciosos). Las virtudes morales inhieren en las potencias apetitivas no en cuanto éstas son principios activos, sino sólo en la medida en que tienen cierta pasividad. Estas potencias, al ser movidas por una potencia superior, son dispuestas por ella de una determinada manera, porque todo lo que es movido por otro recibe una disposición del agente. Si esa moción se repite, la disposición se hace estable y se genera el hábito. La fortaleza, por ejemplo, se forma en la tendencia irascible a causa de los actos que la razón impera para que esta tendencia actúe según las exigencias de la virtud, venciendo su propia pasión espontánea cuando no coincida con lo que la recta razón dicta. Por eso dice el Aquinate que la virtud «es una disposición o forma grabada e impresa en la potencia apetitiva por la razón»⁶¹.

Las virtudes disminuyen y se pierden mediante la realización de actos contrarios a los que son propios de la virtud. De este modo se origina en la potencia un nuevo hábito, el vicio, que anula la virtud opuesta, porque dos formas contrarias (intemperancia y templanza, injusticia y justicia, etc.) no pueden coexistir en la misma facultad. La prolongada cesación de actos virtuosos puede ocasionar también el debilitamiento e incluso la pérdida de la virtud, porque si no es continuo el esfuerzo por reordenar las potencias según los dictámenes de la recta razón, necesariamente surgirán actos que la contradicen, a causa del movimiento instintivo que las tendencias sensibles conservan.

Sin embargo, existen algunos hábitos que pueden llamarse naturales, porque proceden *en parte* de la naturaleza y *en parte* de los actos realizados por la persona; no hay ningún hábito operativo humano que proceda exclusivamente de la naturaleza y que sea innato. Estos hábitos «naturales» son dos: el hábito de los primeros principios especulativos (*intellectus*) y el de los primeros principios morales (*sindéresis*). A diferencia de los demás hábitos (que suelen llamarse *adquiridos*), éstos se constituyen como disposiciones naturales para juzgar infaliblemente, una vez que por la experiencia ordinaria se conocen los términos del juicio.

Paralelamente a los hábitos intelectuales acerca de los primeros principios, existe en la voluntad un principio natural de rectitud moral: la inclinación natural al bien conocido por la razón, que, sin embargo, no es un hábito incoado, sino algo que pertenece constitutivamente a la voluntad. Es la *voluntas ut natura*, de la que ya hemos tratado desde varios puntos de vista.

61. TOMÁS DE AQUINO, *De virtutibus in communi*, q. un., a. 9.

PARTE IV

LA REGLA MORAL

Capítulo VIII

La recta razón y la ley moral natural

I. LA RECTA RAZÓN

1. *La recta razón como regla moral próxima*

Para Sto. Tomás de Aquino la regla de las acciones voluntarias es doble: una «próxima y homogénea», la razón humana; la otra tiene el carácter de regla primera o suprema, y es la ley eterna, que es la Razón divina¹. Regla significa criterio o unidad de medida. Regla *moral* es el criterio que mide la rectitud de las acciones voluntarias, según la cual éstas son buenas o malas. Regla *próxima* quiere decir regla que está en el mismo sujeto del acto y de su principio inmediato (la voluntad), sin que nada se interponga entre ellos. La expresión «regla homogénea» quiere poner de manifiesto que la regla y lo reglado tienen la misma índole: tanto la razón como la voluntad son facultades humanas racionales.

Al decir que la recta razón es regla moral, la razón se entiende como criterio y punto de referencia objetivo. A ello alude el adjetivo «recta». La recta razón es obviamente la facultad cognoscitiva racional de la persona humana, pero la recta razón no se identifica siempre con el juicio que una determinada persona formula acerca de lo que ella va a hacer o ha hecho, o acerca de un comportamiento considerado en general. Estos juicios pueden ser verdaderos o falsos, son falibles, mientras que la regla o el criterio objetivo de medida es infalible, siempre recto. Una cosa es mi apreciación personal de que aquel muro tiene una

1. Cfr. S. Th., I-II, q. 71, a. 6, c. Sobre este punto sigue siendo útil, a pesar de ser antiguo, el estudio de LEHU, L., *La raison règle de la moralité d'après S. Thomas*, Gabalda, Paris 1930. Cfr. también ABBÀ, G., *Felicidad, vida buena y virtud*, cit., caps. V-VI; DE FINANCE, J., *Etica generale*, cit., pp. 174-190; GARCÍA-HUIDOBRO, J., *Razón práctica y derecho natural*, Edeval, Valparaíso 1993; RHONHEIMER, M., *Praktische Vernunft und Vernünftigkeit der Praxis...*, cit.; SCHRÖER, CH., *Praktische Vernunft bei Thomas von Aquin*, W. Kohlhammer, Stuttgart-Berlin-Köln, 1995; WESTBERG, D., *Right Practical Reason. Aristotle, Action, and Prudence in Aquinas*, cit..

altura de dos metros, apreciación que puede ser verdadera o falsa, y otra es el criterio (la unidad de medida llamada «metro») utilizado para medir las dimensiones de los cuerpos. Cuando hablamos de razón o de recta razón nos referíamos a la medida objetiva del valor moral de un comportamiento. Una acción conforme a la recta razón es una acción verdaderamente virtuosa.

Sin embargo, y aquí reside la dificultad, la recta razón es el dictamen de la razón humana que presenta una acción como virtuosa, y no de una especie de razón impersonal a la que cabría acudir, como al metro patrón, para comprobar la exactitud de un juicio. Entonces, ¿en qué sentido la razón es medida objetiva? Ya sabemos que Santo Tomás de Aquino considera que la razón humana es de suyo recta². La razón errada no es razón, como el silogismo incorrecto no es un silogismo, y el error en cuanto tal no es conocimiento. Esto no quiere decir que quien yerra no conozca nada, pero sí que no conoce lo que cree o lo que pretende conocer, sino otra cosa, y en esa confusión consiste precisamente el error. *La recta razón es lo que la razón humana dictamina de suyo acerca de una acción, es decir, la recta razón es el dictamen obtenido cuando la razón procede correctamente* (sin error de razonamiento) *según las leyes, los principios y los fines que son propios de la razón moral en cuanto tal*, sin interferencias ni presiones de ningún tipo. La recta razón es, podríamos decir, la razón práctica que obra según su legalidad propia o, si se prefiere, es la razón práctica que puede reconocerse enteramente a sí misma tanto en su modo de proceder como en sus principios y en sus conclusiones. El juicio de la recta razón expresa no una opinión individual, sino el carácter objetivamente razonable o no razonable de un comportamiento.

Que la regla moral de las acciones es la recta razón es una tesis clásica en la Ética Filosófica, que en términos generales es bastante clara. El conocimiento es la guía de nuestras acciones y de nuestra vida. Tanto los individuos como las colectividades desean comportarse inteligentemente. Se necesita, en cambio, una explicación más detenida para entender por qué la razón humana es regla moral y en qué sentido lo es.

2. ¿Por qué la recta razón es regla moral?

Podemos partir de lo visto en el capítulo IV acerca del fin último y la vida moral³. Allí decíamos que el sujeto inmediato del orden y del desorden moral es la voluntad, cuya rectitud consiste en que mantenga su dirección hacia el verdadero fin último del hombre y mantenga en esa dirección las tendencias, pasiones y acciones humanas. Añadíamos que si la voluntad es el sujeto de lo moral, la

2. Cfr. *In II Sent.*, d. 24, q. 3, a. 3, ad 3 y *In II Ethic.*, lect. 2, n. 257. Estos textos fueron transcritos en el capítulo VII, subapartado III, 3.

3. Cfr. capítulo IV, subapartado V, 3.

regla inmediata de lo moral es, sin embargo, la razón. Y esto no sólo en el sentido bastante obvio de que ella nos da a conocer lo bueno y lo malo, sino también en el sentido, más profundo, de que *la razón es el punto de referencia y el criterio interno de la constitución y distinción de lo bueno y de lo malo, de la virtud y del vicio*⁴. La interpretación, valoración y dirección o corrección de la afectividad por parte de la razón, explicada en el capítulo V, es un buen ejemplo de lo que ahora decimos.

El motivo por el que la razón es el principio y el criterio ordenador de la conducta se comprende a partir de cuanto sabemos acerca del fin último del hombre. La visión de Dios es el bien supremo de cualquier ser inteligente, y lo es del hombre en cuanto que el hombre está dotado de inteligencia. El fin último es el bien propio y específico de la razón⁵. La parte racional (conocimiento y amor) es el anillo de conjunción entre el hombre y el bien último de su vida. Por lo que lo bueno para el hombre es que la razón despliegue sus operaciones sin interferencias que la distorsionen, y que lo que en el hombre no es en sí mismo racional opere «razonablemente», es decir, bajo la dirección de la razón y poniéndose a su servicio⁶.

Cabe concluir que, aunque desde el punto de vista de la fundamentación ontológica de la moral, la congruencia con el fin último fundamenta el valor y la real apetibilidad por parte del hombre de lo que es bueno y razonable; sin embargo, a efectos de la ordenación de nuestra conducta, y según nuestro modo de conocer, se debe afirmar justamente lo contrario: un comportamiento es congruente con nuestro fin último porque es bueno, razonable o conforme a la recta razón. Este último es el punto de vista de la regla moral.

3. La dirección moral del obrar como ordenación racional

Las siguientes consideraciones aclaran en qué sentido la recta razón es regla moral. Esta tesis no pretende negar, por ejemplo, que el instinto o el sentimiento desempeñen importantes funciones de guía en el obrar humano. Pero sí implica que quedan por debajo de los umbrales de la moral aquellas acciones en las que el ajuste instintivo no sea controlado o al menos asumido por la razón. La necesidad de la mediación del juicio racional responde al dato antropológico

4. Cfr. *S. Th.*, I-II, q. 55, a. 4, ad 2; II-II, q. 47, a. 6, c.; q. 123, a. 1, c.; q. 141, 1, c.

5. Sto. Tomás de Aquino emplea con mucha frecuencia la expresión «*bonum rationis*», bien de la razón. Por ejemplo: «*Finis autem proximus humanae vitae est bonum rationis in communi*» (*In III Sent.*, d. 33, q. 2, a. 3, sol.). Para un estudio más amplio remitimos al lector a nuestro trabajo *La scelta etica*, cit., pp. 37-46.

6. «Conforme al orden natural, tiene el hombre cuerpo por el alma, y las tendencias inferiores del alma por la razón [...] Es, pues, naturalmente recto que de tal manera mire el hombre por su cuerpo y por las tendencias inferiores del alma, que el acto de la razón y su bien en modo alguno sean estorbados; antes bien, sean facilitados» (*SCG*, III, 129).

de que compete a la razón guiar y proyectar el obrar voluntario⁷, de lo que se desprende que ninguna exigencia puede vincular a la voluntad si no es pasando por la razón. «Pasar por la razón» no significa necesariamente «tener su único origen en la razón humana», pero sí que ésta es el vehículo obligado de tales exigencias y, por ello, su fundamento, al menos en el sentido de que la razón no puede dar curso a instancias cuyo carácter virtuoso no pueda reconocer de alguna manera, sea cual sea el origen de éstas.

Pero la razón no es sólo el vehículo obligado de las exigencias morales. Esas exigencias no existen, como vínculo formalmente moral, independientemente de la ordenación racional del obrar. La regla de moralidad es siempre una «ordenación de la razón»⁸, entendiendo el término «ordenación» en sentido activo: «ordenación» significa la acción de «ordenar» o «regular». La razón compara (ordena) las acciones con las exigencias de las virtudes, y esa ordenación es la que hace que una determinada exigencia sea *formalmente moral*, y al constituir la presenta a la voluntad o, si se prefiere, *al presentarla a la voluntad la constituye como formalmente moral*. Con independencia de la razón existen en la naturaleza humana una serie de relaciones objetivas entre las potencias y entre sus respectivos objetos y fines propios. Estas relaciones son bastante fijas cuando se trata de las potencias operativas más directamente ligadas a la corporeidad, pero son mucho más abiertas a los desarrollos culturales e históricos si se trata de las potencias racionales. En todo caso, la prosecución de los fines naturales (conservación y transmisión de la vida, desarrollo intelectual, vida de relación, etc.) ha de ser regulada por la razón desde el punto de vista del bien total de la persona, es decir, ha de ser entendida y presentada como virtuosa. Sólo entonces tenemos un orden y un valor formalmente moral, y los fines propios de las tendencias pasan a ser fines moralmente debidos. Este punto se explicará detenidamente en el apartado II.

El valor moral de la actividad libre ha de ser constituido formalmente por la ordenación racional, porque es un bien que expresa la relación del comportamiento con el bien de la razón («*bonum rationis*»). El acto virtuoso es, en efecto, progreso, enriquecimiento y satisfacción *espiritual* de la persona y, por eso, lo que resulta determinante es la *calidad espiritual* de las acciones, y no tanto su calidad biológica o psicológica. El valor moral de la acción radica en su conformidad con la razón, centro espiritual *unificante* de la persona y de su bien y, por ello, facultad que mira al bien de la totalidad de la persona, a las virtudes. La razón práctica no abandona este punto de vista por impulso propio; si lo hace es a causa de presiones ambientales o de pretensiones personales, normalmente de origen afectivo.

Cuando hablamos de la conformidad de la acción con el bien de la persona o con las virtudes, no nos referimos a la proporción de lo obrado con una poten-

7. Cfr. capítulo VI, subapartados I, 1 y I, 2.

8. Cfr. *S. Th.*, I-II, q. 90.

cia exterior a la voluntad y con su bien natural (por ejemplo: la proporción del alimento a la facultad digestiva, que da lugar a la buena digestión), porque según esta conformidad sólo se habla del bien y del mal en sentido físico («*genus naturae*»). Aludimos, por el contrario, a la conformidad del objeto de una operación voluntaria con la virtud (que responde al bien de la totalidad de la persona), según la cual se habla del acto en el orden de la moralidad («*genus moris*»). Obviamente, también la corrección natural (biológica, psicológica) de la actuación de las potencias movidas por la voluntad (el bien físico) se tiene en cuenta, pero sólo pasa a ser corrección o incorrección moral en virtud de su integración positiva o negativa en el bien global de la persona humana (*bonum rationis*), expresado en las virtudes y estimado por el juicio de la razón.

4. Los niveles de actividad de la recta razón

En la actividad de la razón práctica es posible distinguir tres niveles: el nivel intelectual de los principios, el nivel discursivo del saber o de la ciencia moral, y el nivel últimamente práctico de la prudencia.

La actividad de la recta razón tiene su raíz en los primeros principios prácticos que ella posee naturalmente o, con más propiedad, que son naturalmente captados por el hábito intelectual llamado *sindéresis*. Existe, por tanto, una *ratio naturalis*, una razón natural, conocida normalmente como ley moral natural, de la que trataremos en el apartado siguiente. Basta adelantar ahora que esos primeros principios de la razón práctica son, fundamentalmente, las virtudes o, con mayor rigor, lo que hemos llamado la dimensión intelectual o normativa de las virtudes⁹.

En el nivel del saber moral, la recta razón toma como punto de partida los principios prácticos, para ir desgranando discursivamente las exigencias concretas de cada uno de ellos, lo que puede hacerse de modo espontáneo e irreflejo, y tenemos entonces lo que Cayetano llama razón práctica *in actu exercito*, o de modo reflejo y científico (razón práctica *in actu signato*)¹⁰. En este nivel de elaboración refleja se mueve la ciencia moral cuando expresa, mediante normas morales de carácter universal, la regulación de las acciones que la razón realiza normalmente de modo irreflejo.

El nivel más concreto y más práctico de la recta razón es el de la prudencia, que determina e impera la acción singular. Para que la acción sea recta no bastan los primeros principios ni la ciencia moral. En el nivel de los principios, las virtudes son bienes uniformes e invariables (justicia, templanza, etc.), que pueden ser muy bien objeto de una inclinación virtuosa y de un saber general. Pero en su

9. Cfr. capítulo VII, subapartado II, 1.

10. Cfr. CAYETANO, *Comentario a la «Summa Theologiae»*, cit., I-II, q. 58, a. 5, comm. VIII.

concreción última, el bien moral adquiere formas múltiples y variadas —«*multipliciter fieri et non eodem modo in omnibus*», dice Sto. Tomás de Aquino¹¹—, y por eso el hombre no queda suficientemente dispuesto respecto a él por el conocimiento y el deseo estable del fin de la virtud. Es preciso un nuevo tipo de saber directivo, sumamente particularizado, que ya no es visión intelectual ni saber científico universal, sino la virtud intelectual y moral llamada prudencia, que atiende a lo que aquí y ahora requieren las virtudes, teniendo en cuenta todas las circunstancias, y que debe vencer las particulares dificultades que la concreta situación personal y ambiental puede suscitar.

II. EL FUNDAMENTO DE LA RECTA RAZÓN: LA LEY MORAL NATURAL

1. *El debate acerca del concepto de naturaleza en la Ética*

Especialmente en los últimos treinta años, el concepto de ley moral natural ha sido objeto de no pocas polémicas¹². Sea cual sea la actitud que se tome ante esas polémicas, es preciso conocer algunos hechos innegables. Se trata sobre todo de la complejidad semántica de los términos «naturaleza» y «natural», que el desarrollo histórico del pensamiento filosófico y científico, junto con ciertas pretensiones de carácter ideológico, no ha hecho más que agravar, dando lugar a no pocas confusiones¹³. Esa complejidad explica que en la actualidad, incluso por motivos lingüísticos, no resulte fácil construir razonamientos claros con esos términos. Por eso parece conveniente iniciar el estudio de la ley moral natural con una visión de conjunto de las objeciones que ha suscitado.

Uno de los temas más debatidos en los últimos años es si se puede atribuir un carácter normativo al concepto de naturaleza de la persona humana. Por una parte, decimos que es humano todo lo que hacen los hombres; por otra, decimos que algunas acciones hechas por los hombres son inhumanas, contrarias a la naturaleza del hombre, a su dignidad. ¿Es legítimo este uso normativo del concepto de naturaleza y de dignidad de la persona humana? Contra el uso normativo de esos conceptos se hace notar que el hombre es un ser dotado, por naturaleza, de instintos

11. *De virtutibus in communi*, q. un., a. 6.

12. Son ya clásicas las objeciones de WELZEL, H., *Derecho Natural y justicia material*, cit. y de Kelsen, H., «Justice et Droit Naturel», en AA.VV., *Le Droit Naturel*, Paris 1959. Para una visión de conjunto de los debates más recientes, véase AA.VV., *La legge naturale*, Dehoniane, Bologna 1970; y AA.VV., *Dibattito sul diritto naturale*, Queriniana, Brescia 1970: las contribuciones recogidas en estas dos obras colectivas son de valor muy desigual. Una reciente revisión del problema realizada con competencia y rigor es la ofrecida por RHONHEIMER, M., *Ley natural y razón práctica...*, cit.

13. Cfr. NICOLÁS, M.J., *L'idée de nature dans la pensée de St. Thomas d'Aquin*, Téqui, Paris 1979; COLLINGWOOD, R.G., *Idea de naturaleza*, México 1950, MILLÁN PUELLES, A., voz «Naturaleza», en *Léxico filosófico*, Rialp, Madrid 1984; MARTIN, G., *Science moderne et ontologie traditionnelle chez Kant*, PUF, Paris 1963.

muy plásticos, en el sentido de que no contienen una respuesta fija sobre el modo de realizar o alcanzar los bienes necesarios para la vida. Es el hombre quien ha de darse, a través de la cultura, una «segunda naturaleza» que le es necesaria para sobrevivir. El mundo moral estaría precisamente en el ámbito de esta «segunda naturaleza» cultural, que responde y debe responder a las condiciones sociales, históricas, tecnológicas, etc., y que sobrepasa a la naturaleza, sin poder ser medido normativamente por ella. Esta objeción sostiene, en definitiva, que la naturaleza es el objeto (la materia) de la actividad humana, y que ésta no puede tener en aquélla su regla interna. La naturaleza no es el fin de la praxis. El fin de la praxis sería precisamente resolver los problemas humanos que la naturaleza no resuelve, y para ello la naturaleza ha de ser manipulada y transformada. Que la naturaleza se haga objeto de manipulación no significaría forzosamente degradación, sino más bien humanización de la vida y del mundo, que es el verdadero fin de la praxis. Vamos a ver, más concretamente, las objeciones que sobre la base de este planteamiento general algunos autores dirigen al concepto de ley moral natural.

Se sostiene, en primer lugar, la *insuficiencia del concepto de naturaleza* para el planteamiento general del problema moral. Se duda si es adecuado —y en caso afirmativo, hasta qué punto— fundamentar sobre el concepto de naturaleza una concepción global del bien humano, porque tanto la filosofía moderna como la ciencia entienden por naturaleza lo que no es humano.

Se afirma, después, la *insuficiencia del concepto de naturaleza* para distinguir lo moralmente bueno de lo moralmente malo. El concepto de naturaleza humana debería contener forzosamente una referencia al libre desarrollo de la persona en la cultura y en la historia, por lo que no es posible extraer de ese concepto un código de normas morales concretas universalmente válidas. Sólo sería posible extraer, en el mejor de los casos, algunas pocas normas de tipo genérico: necesidad de esforzarse para hacer el mundo más humano, etc. Por otra parte, se añade, este problema no podría ser resuelto con una referencia a Dios Creador. Dentro de una concepción creacionista, continúa la objeción, todo puede ser puesto en relación con Dios, sea lo que se debe aceptar y respetar (la vida humana, por ejemplo), sea lo que es obligatorio combatir (la enfermedad). No parece posible que la referencia a Dios Creador pueda justificar la validez de criterios éticos opuestos frente a hechos igualmente «naturales», en el sentido de creados, como son la vida y la enfermedad. Menos todavía cabría justificar que dos intervenciones médicas, como son las lentes de contacto y los procedimientos de procreación artificial, que tienden igualmente a corregir defectos de la naturaleza, como son la miopía y la esterilidad, o que la prevención de dos procesos biológicos, como son la enfermedad infecciosa y el embarazo, mediante los antibióticos y los fármacos anticonceptivos, reciban valoraciones éticas de signo contrario. El lector habrá advertido los errores de razonamiento que se esconden en estos ejemplos. No son igualmente «naturales» la enfermedad y el embarazo. La primera es un hecho contingente, el segundo responde a una finalidad objetiva: nadie puede decir que el cuerpo humano es *para* la enfermedad infecciosa (ésta es un accidente no deseable), y nadie puede negar que la sexualidad es también *para* la procreación (no hace falta detenerse a discutir si la procreación es el único sentido de la sexualidad, pero desde luego es un sentido fundamental).

Se sostiene, por último, la *insuficiencia del concepto de naturaleza para la fundamentación de la normatividad ética*. Ante todo se manifiesta el temor de que el reconocimiento de un alcance normativo al concepto de naturaleza lleve a confundir las leyes físicas o biológicas, propias del mundo de la necesidad, con las leyes de la moral, que es el reino de la libertad, del espíritu, de la historia, antítesis de la regularidad física. Se teme, además, que el hombre pueda quedar subordinado a las leyes físicas y a sus fallos, lo que sucedería siempre que se afirme que las realidades dadas, por el simple hecho de ser «naturales», son valores intocables. Por lo que respecta a la dimensión teónoma del concepto de naturaleza, se reconoce que Dios, como Creador, sostiene todas las cosas en su ser, pero se duda que Dios haya querido establecer en el mundo, a través de las leyes de la naturaleza, una ordenación ética para la libertad humana. Se considera que esta hipótesis sería irrespetuosa tanto respecto de la autonomía del hombre como respecto de la trascendencia de Dios. ¿No sería más respetuoso de una y de otra el pensar que Dios ha confiado a la razón humana el encontrar en cada ocasión lo que es más adecuado a las circunstancias históricas y sociales del momento?

En las objeciones contra el concepto de ley moral natural es posible encontrar, junto a legítimas exigencias de clarificación, confusiones notables acerca de lo que se entiende por ley moral natural. Estas confusiones responden, por una parte, a instancias ideológicas complejas. Por otra, ciertas argumentaciones fundamentadas en la ley natural fueron elaboradas cuando la existencia de un acuerdo acerca de la materia que se debía demostrar no ayudaba a proceder con rigor en la demostración misma.

En todo caso, en el ardor de la polémica, pocos se han preocupado de entender el concepto clásico de ley moral natural. Para Sto. Tomás es natural al hombre lo que es conforme a la recta razón, porque ésta es lo específico de su naturaleza¹⁴ y ella es la regla moral. La ley moral natural es la ley de la razón práctica. Un debate razonable sobre la ley natural puede ser únicamente un debate sobre si existe o no una *ratio naturalis* y una *voluntas ut natura* como fundamento de la actividad de la razón práctica y, en segundo lugar, un debate acerca del modo en que la dimensión corporal y psicológica de la naturaleza humana interviene en la comprensión de los principios prácticos. La ley natural se refiere a la naturaleza humana en sentido práctico¹⁵, es decir, a la radical constitución del hombre como sujeto moral, y no a una normatividad directa de todas y de cada una de las dimensiones corporales consideradas como puros hechos físicos o fisiológicos¹⁶.

14. Cfr. por ejemplo, *S. Th.*, I-II, q. 63, a. 1.

15. Cfr. ABBÀ, G., *Felicità, vita buona e virtù. Saggio di filosofia morale*, 2.^a ed. ampliada, Roma 1995, pp. 250-253 (el pasaje al que remitimos al lector ha sido añadido en la segunda edición, y no existe, por tanto, en la traducción castellana que normalmente citamos).

16. El lector interesado en investigar cómo se ha entendido y utilizado el concepto de ley natural y de derecho natural puede consultar: AMBROSETTI, G., *Diritto naturale cristiano*, Studium, Roma

2. ¿Qué es la ley moral natural?

Para comenzar la explicación positiva del concepto de ley moral natural podemos servirnos de una observación de Aristóteles. «En el derecho político una parte es natural, y la otra es legal. Es natural lo que, en todas partes, tiene la misma fuerza y no depende de las diversas opiniones de los hombres; es legal todo lo que, en principio, puede ser indiferentemente de tal modo o del modo contrario, pero que cesa de ser indiferente desde que la ley lo ha resuelto»¹⁷. Hay cosas justas por convención y hay cosas justas por naturaleza. ¿Qué quiere decir exactamente que algo es justo «por naturaleza»?

En un primer sentido, ser naturalmente justo quiere decir ser conocido como tal por la razón humana, facultad específica de nuestra naturaleza, en virtud de su misma constitución intrínseca y, por tanto, con independencia de cualquier ley o mandato de la autoridad política, religiosa, familiar, etc., siendo ese conocimiento moral *natural* la condición que hace posible la inteligibilidad y la recepción de cualquier ley humana. Se afirma, en definitiva, que existe una ley no escrita, grabada en la mente humana, que es la condición de posibilidad de las leyes escritas, porque constituye radicalmente al hombre como ser moral. Así entendida, la ley moral natural designa en primer lugar un hecho, y no una teoría: el hecho reside en que el hombre es por su misma naturaleza un ser moral, y que la razón humana es, por sí misma, también una razón práctica o moral. O, con otras palabras, que la moral es algo que nace del interior del ser humano y que encuentra en él una estructura que la sostiene, sin la cual la moral no sólo sería una instancia puramente externa, represiva e insoportable, sino incluso completamente ininteligible; algo que el hombre no podría en modo alguno recibir. *La ley moral natural es, entonces, la luz de nuestra inteligencia en virtud de la cual las realidades morales resultan accesibles al hombre*, y que hace posible que éste posea espontáneamente una experiencia moral¹⁸. La ley natural, contrariamente a lo que suponían algunas de las objeciones examinadas anteriormente, es algo racional, y por eso mismo es natural, ya que la razón (y el amor racional o voluntad) es lo específico de la naturaleza de la persona humana. La ley moral natural *consiste en la luz natu-*

1970; CATHREIN, V., *Filosofía del Derecho. El Derecho Natural y el Positivo*, Instituto Editorial Reus, Madrid 1958⁷ (traducción de la 2.^a ed. alemana por A. Jardón y C. Barja); DEL VECCHIO, G., *Filosofía del Derecho*, Bosch, Barcelona 1960 (revisión y traducción de la 7.^a ed. italiana por L. Legaz Lacambra); HERVADA, J., *Introducción crítica al Derecho Natural*, EUNSA, Pamplona 1998⁹; LACHANCE, L., *Le concept de droit selon Aristote et St. Thomas*, Montreal 1933; SANCHO IZQUIERDO, M. - HERVADA, J., *Compendio de Derecho Natural*, EUNSA, Pamplona 1980, 2 vols.; STRAUSS, L., *Droit naturelle et histoire*, Plon, Paris 1954; TRUYOL Y SERRA, A., *Historia de la Filosofía del Derecho y del Estado*, Madrid 1961³; VERDROSS, A., *La Filosofía del Derecho del mundo occidental. Visión panorámica de sus fundamentos y principales problemas*, UNAM, México 1962.

17. *ÉN*, V, 7, 1134 b 18-22.

18. Cfr. capítulo II, apartado I.

*ral de la inteligencia*¹⁹ y en los juicios morales o dictámenes racionales que con esa luz formulamos.

Luz natural de la inteligencia no significa un conjunto de ideas innatas. Por eso, no constituye una verdadera objeción contra la existencia de la ley natural afirmar que existen personas que no entienden ciertos principios morales o que sostienen principios erróneos. La ley moral natural es «natural» para el hombre de un modo algo semejante a como lo es el lenguaje. Los animales irracionales nunca conseguirán hablar. El hombre tiene por naturaleza la capacidad de hacerlo, pero necesita cierto aprendizaje. Como de la calidad del aprendizaje de la lengua dependerá la calidad del lenguaje hablado y escrito por cada individuo, así de los defectos de la formación moral depende en buena parte la diversidad de juicios morales sobre un mismo comportamiento que a veces se encuentran entre los hombres. Objeción sería que hubiera hombres completamente amorales, sin razón práctica, que no asumiesen ante su vida y la de los demás una actitud de valoración y de juicio, aunque fuese una actitud que ciertas causas hubieran deformado bastante. Del hecho que una capacidad natural pueda desarrollarse o ejercerse de modo defectuoso no es lícito concluir que tal capacidad no existe.

De los contenidos de la ley natural y del modo cómo estos se alcanzan nos ocuparemos más adelante, en el subapartado siguiente. Antes conviene aclarar que ser justo «por naturaleza» significa también la relación a la regla que al inicio de este capítulo hemos llamado «primera o suprema». Es una convicción común a la casi totalidad de los pueblos que las exigencias morales no son exigencias puramente humanas. En el marco de la concepción creacionista propia del realismo filosófico²⁰, *el concepto de ley moral natural implica que se trata de una ley divina, es decir, de un conjunto de exigencias que tienen en Dios su autor y su fundamento último*. La innata capacidad humana de regular moralmente la propia conducta es vista, en último término, como la participación propia del ser racional, creado a imagen y semejanza de Dios, en el orden y en el proyecto finalizador de la Inteligencia creadora²¹, y la naturaleza humana (considerada en sus aspectos corporales y psíquico-dinámicos) es vista como ordenada por la Sabiduría divina y, por tanto, como dotada de significado, que para ser formalmente moral y normativo debe pasar por la razón. Todo ello lo sintetiza Sto. Tomás con su célebre fórmula: *la ley moral natural es la participación en la ley eterna (razón ordenadora de Dios) propia del ser racional*²².

19. «Lex ergo naturalis nihil est aliud quam conceptio hominis naturaliter indita, qua dirigitur ad agendum in actionibus propriis» (*In IV Sent.*, d. 33, q. 1, a. 1, c.). Véase también ROUSSEAU, F., *L'avenir des droits humains*, A. Sigier - Les Presses de l'Université Laval, Québec 1996.

20. Cfr. capítulo II, subapartado III, 2, d).

21. «Lumen rationis naturalis, quo discernimus quid sit bonum et malum, quod pertinet ad naturalem legem, nihil aliud sit quam impressio divini luminis in nobis» (*S. Th.*, I-II, q. 91, a. 2, c.).

22. Cfr. *ibid.*

Este aspecto de la ley natural suscita objeciones por parte de quienes manifiestan una aguda sensibilidad por la autonomía humana y el valor de la racionalidad. Pero ni una ni otra son lesionadas, aunque es claro que la dimensión teónoma de la ley natural no es comprensible desde una perspectiva atea, perspectiva desde la cual tampoco son últimamente comprensibles muchas de las cosas que vemos y tocamos; en primer lugar, el sentido de la existencia humana.

Conviene aclarar, en todo caso, que la dimensión teónoma de la ley natural no es un cómodo expediente para resolver todos los problemas. No se dice que el hombre conoce la razón de Dios directamente y en sí misma, y que, por tanto, el sostenedor de la ley natural puede presentar sus juicios personales como si fuesen juicios de Dios. No tenemos más recursos cognoscitivos (nos limitamos al ámbito filosófico, por lo que no hablamos aquí de la Revelación) que nuestra razón, la cual a veces se equivoca, y no proponemos un atajo que nos libre del esfuerzo del discernimiento racional. *Lo que se propone es la explicación y fundamentación de la capacidad racional que indudablemente tenemos.* En virtud de esa explicación no nos adjudicamos en exclusiva la prerrogativa de la verdad. Se dice únicamente que cuando alcanzamos la verdad moral (que no siempre alcanzamos), alcanzamos participativamente una ordenación divina, que tiene por ello valor absoluto y sobrehumano. El valor de la racionalidad y de la verdad se ve reforzado por esta fundamentación trascendente.

Los que piensan que sería más respetuoso de la trascendencia de Dios y de la autonomía del hombre pensar que, a través de la creación, Dios no pretende fundamentar una ordenación ética para los hombres, además de separar incomprensiblemente el ser y el bien, conciben las relaciones entre Dios y los hombres de modo exageradamente antropomórfico, como las de un padre humano que entrega a su hijo cierta cantidad de dinero y le dice: «yo no te digo cómo debes gastarlo, tú decidirás qué es emplearlo responsablemente, pues para eso tienes ya uso de razón». Entre los hombres, este comportamiento podría ser entendido a veces como respeto de la autonomía y de la dignidad personal, porque el padre, con ese gesto, reconoce que su hijo tiene, al menos, los mismos recursos intelectuales y morales; lo trata como a un ser de igual dignidad. Pero referido a Dios es ininteligible. La filosofía accede a Dios como fundamento creador del mundo, y eso significa que la responsabilidad, la bondad, la justicia, la razonabilidad, etc. tienen en la Inteligencia y en el Amor creadores su arquetipo originario. Si la creación es una obra de la Inteligencia y del Amor, no es posible crear sin medir, sin regular, sin finalizar y, en ese sentido, sin fundamentar la distinción entre lo bueno y lo malo. La libertad y la sabiduría son en Dios realidades idénticas e inseparables. Para el hombre, estar ante la libertad de Dios es estar medido por su Sabiduría. Es verdad que la razón humana ha de discernir con sus propias luces el bien y el mal, pero puede hacerlo porque es como un chispazo desprendido del Entendimiento divino, y el orden que descubre y formula activamente no es un orden puramente humano. Es un orden creado, cuya constitución radical sólo puede ser entendida en relación con la Sabiduría divina.

Lo que está en juego, pues, no es el valor de la racionalidad y la necesidad del discernimiento humano que, por el contrario, constituye el punto de partida de la teoría de la ley natural. Lo que está en juego es el concepto de razón humana. La razón humana, con su innegable autonomía y consistencia intrínseca, ¿es un punto de unión entre Dios y el hombre o es, por el contrario, una barrera que se interpone entre ambos impidiendo cualquier tipo de comunicación? Éste es el fondo de la cuestión.

3. *Los primeros principios prácticos*

a) *El primer principio de la razón práctica*

El primer y fundamental principio poseído naturalmente por la razón humana es la percepción práctica del bien como lo que se debe hacer y del mal como lo que se debe evitar. La expresión en forma de proposición o de juicio de este principio («*bonum est facendum et prosequendum, et malum vitandum*»²³) no da una idea adecuada de lo que significa para la razón este primer principio. No se trata de un juicio o de una proposición, sino que es, en un nivel intelectual superior al de los juicios, la luz fundamental que constituye la razón humana como razón práctica, presupuesta por la percepción de cualquier objeto en cuanto práctico, es decir, en cuanto que se ha de hacer o se ha de evitar. Esta luz primera, poseída por naturaleza y no por libre elección del individuo, explica que la razón humana se ponga ante un objeto no como ante un objeto de saber («A es A»), sino como ante un objeto de realización, es decir, como ante un bien («debo hacer A»). El primer principio hace posible y determina el modo de encararse con el mundo propio del hombre en cuanto sujeto moral.

Cualquier razonamiento moral presupone el primer principio práctico, de modo análogo a como cualquier razonamiento especulativo presupone el principio de no contradicción. Si, por ejemplo, se parte de la premisa: «el hombre debe respetar a sus semejantes para que la vida social sea posible», y luego se añade: «yo soy un hombre», según la lógica se debería concluir así: «yo soy uno de los que deben respetar a sus semejantes para que la vida social sea posible». Es un razonamiento especulativo, que me hace saber algo acerca de los hombres y de mí mismo en cuanto hombre. El razonamiento práctico se constituye a la luz de la percepción del bien, y de los bienes, como algo que se ha de promover y respetar. En nuestro ejemplo, presuponiendo la percepción de que la vida social es un bien, que, por tanto, se debe promover y tutelar, se puede legítimamente concluir: «luego yo debo respetar a mis semejantes», y así tenemos un verdadero razonamiento moral.

23. *S. Th.*, I-II, q. 94, a. 2, c.

El primer principio práctico es captado por el hábito natural de la *sindéresis*, como sabemos. Es objeto de un conocimiento habitual, tema que tiene gran importancia para la teoría del conocimiento²⁴.

b) *Las virtudes morales como principios prácticos*

La *sindéresis* capta también los fines de las virtudes. Veamos qué significado tiene este hecho para la vida moral y cómo se realiza.

Nuestro estudio de las virtudes mostró que, para superar el aparente círculo que se establece entre la prudencia y las otras virtudes morales, no basta con distinguir en éstas un aspecto intencional y otro electivo, sino que es preciso también presuponer el conocimiento natural de los fines virtuosos²⁵, conocimiento que constituye parte fundamental de la ley moral natural²⁶. El conocimiento por naturaleza de los fines de las virtudes no es un simple «hecho psicológico», sin importancia moral. En el orden práctico los fines que se han de realizar son los principios del razonamiento práctico. Que los fines de las virtudes sean conocidos por naturaleza significa que la razón práctica tiene principios naturales dotados de contenido, que son el punto de partida de toda su actividad y el criterio fundamental de la rectitud moral. «Una tendencia que se dirige a lo que la *razón* naturalmente reconoce como bueno será necesariamente “correcta”. Cualquier libertad que reconociese esa tendencia como un mero *factum*, para cuestionarlo por lo que hace a su corrección, se suprimiría a sí misma como libertad guiada por la razón. En efecto: estaría preguntando si lo racional es racional, si es que la pregunta por la corrección es la misma que la pregunta por la racionalidad»²⁷.

Ocupémonos ahora del conocimiento natural de los fines de las virtudes. Las virtudes son modos de regulación de las acciones y de los afectos o pasiones y de los bienes a que ellos miran. La justicia es el modo de regular las relaciones interpersonales, la templanza regula el comportamiento alimenticio y sexual, etc. La percepción de los fines virtuosos está ligada al conocimiento de los bienes humanos fundamentales como bienes que necesitan una regulación. Para Sto. Tomás se conoce naturalmente como bien humano todo aquello a lo que se está naturalmente inclinado²⁸, es decir, los objetos de las inclinaciones naturales, cuya naturaleza ya se explicó²⁹. Es importante precisar que *los fines de las virtu-*

24. El lector interesado puede consultar el estudio de PEGHAIRE, J., *Intellectus et ratio selon S. Thomas d'Aquin*, cit.

25. Cfr. capítulo VII, subapartado III, 4.

26. Cfr. *In III Ethic.*, lect. 13, nn. 524-525; y *In VI Ethic.*, lect. 3, n. 1131.

27. RHONHEIMER, M., *La perspectiva de la moral*, cit., p. 270.

28. Cfr. *S. Th.*, I-II, q. 94, a. 2, c.

29. Cfr. capítulo V, subapartado II, 1.

*des no son los objetos de las inclinaciones naturales, sino los criterios de regulación racional de la realización de esos objetos*³⁰

Recordamos que Sto. Tomás distinguía tres grupos de inclinaciones naturales: uno que mira a la autoconservación (nutrición, autodefensa, etc.); un segundo que mira a la unión con el otro sexo, a la transmisión de la vida y a la educación de los hijos, etc.; y un tercero que contiene las tendencias propias de la racionalidad: comunicación, conocimiento, amistad, religiosidad, etc. Estas inclinaciones no nos dan a conocer los bienes propiamente humanos o virtudes, porque no cualquier forma de comer o de establecer relaciones sexuales es un bien propiamente humano o una virtud. Las inclinaciones nos dan a conocer, por así decir, la materia de los bienes, pero es tarea de la razón práctica determinar cuál es el modo de satisfacer las inclinaciones y de realizar sus objetos que es conforme al bien de la vida humana considerada como un todo, y por ello al resto de las tendencias. La razón constituye un orden (*ordo rationis*) que da lugar a los fines de las virtudes. Así, por ejemplo, el hombre posee una inclinación a la unión sexual, pero también tiende a la amistad, a la comunicación, a la justicia en el dar y en el recibir, a la fidelidad a la palabra dada, etc. La razón debe coordinar la tendencia sexual con las otras tendencias mencionadas, y esa coordinación constituye el contenido general de la templanza, es decir, el bien moral llamado templanza, que es el fin de la virtud de la templanza. No es del todo exacto decir que hay que obrar según la naturaleza (y sus inclinaciones), porque la naturaleza, entendida como simple inclinación, no nos enseña cómo se come o cómo se establecen relaciones sexuales de modo propiamente humano; esto nos lo enseña la recta razón, y esa enseñanza, considerada en su máxima generalidad, se expresa en los fines de las virtudes (justicia, templanza, etc.).

*Las inclinaciones naturales presentan los temas o la materia que ha de ser ordenada, y las virtudes son los criterios racionales de su regulación, criterios que son también naturales en cuanto las razón los conoce «por naturaleza», en virtud de su propia constitución intrínseca, y no sólo porque existan leyes humanas que imponen esa regulación. Conviene precisar que en el nivel de la actividad de la razón práctica de que hablamos ahora, que es el nivel de los principios en el que opera la sindéresis, el contenido de las virtudes es dado en términos generales, y no en su concreción última que pertenece a la prudencia*³¹. La razón

30. Existe abundante bibliografía sobre esta temática. Además de los estudios sobre la prudencia citados en el capítulo VII al tratar de la dimensión electiva de las virtudes morales, véanse: COMPOSTA, D., *Natura e ragione. Studio delle inclinazioni naturali in rapporto al diritto naturale*, cit.; GARCÍA-HUIDOBRO, J., *Razón práctica y derecho natural*, cit., cap. II; GONZÁLEZ, A.M., *Moral, razón y naturaleza. Una investigación sobre Tomás de Aquino*, EUNSA, Pamplona 1998; HALL, P., *Narrative and the Natural Law: An interpretation of Thomistic Ethics*, Notre Dame University Press, Notre Dame 1994; O'CONNOR, D.J., *Aquinas and Natural Law*, MacMillan, London-Melbourne-Toronto 1967. Sobre la distinción entre fines de las inclinaciones y fines de las virtudes, véanse las observaciones de RHONHEIMER, M., *Ley natural y razón práctica...*, cit., pp. 81-85, 96-102.

31. Cfr. RAMÍREZ, S., *La prudencia*, cit., pp. 171-172.

posee por naturaleza un sentido de lo que es la justicia y la templanza, pero no existe —ni puede existir— a ese nivel un conocimiento acerca de si la templanza permite a determinada persona beber, aquí y ahora, dos vasos de cerveza o sólo uno. Determinar la medida concreta, que varía con las circunstancias, corresponde a la prudencia.

Pero tampoco sería verdad pensar que la única regulación racional de las inclinaciones naturales es la establecida por la prudencia para cada caso concreto, como si toda la ordenación racional del uso y realización de bienes quedase compendiada en el juicio prudencial. Los principios prácticos de la *sindéresis*, que son la dimensión intelectual o normativa de las virtudes morales, tienen ya un contenido, que expresa de modo general pero preciso el puesto que ocupa cada bien (el alimento, el dinero, la amistad, etc.) en la vida humana considerada como un todo. Ese contenido se desarrolla ulteriormente en el segundo nivel de la razón práctica, el del saber o la ciencia moral, dando lugar a normas éticas más concretas. Sólo en tercer lugar interviene la prudencia, y lo hace manteniendo su coherencia con los otros niveles de la razón. La razón que formula un juicio prudencial es la misma razón que capta los principios prácticos y que los explicita en normas morales concretas, y la razón es siempre coherente consigo misma y con sus primeros principios. Un juicio racional contrario a los primeros principios prácticos (quien juzgase, por ejemplo, que en este caso concreto el adulterio está justificado) no es un juicio racional, no es una expresión de la recta razón, sino un juicio distorsionado por el error o por la pasión.

III. CONTENIDO DE LOS PRIMEROS PRINCIPIOS PRÁCTICOS: ALGUNOS EJEMPLOS

El estudio detallado del contenido de la ley natural y de las virtudes morales suele reservarse a la ética aplicada, también llamada ética especial. Aquí nos limitaremos a exponer, a título de ejemplo, el contenido general de tres virtudes morales: la justicia, la humildad y la laboriosidad, sin descender a la concreción propia del saber moral y de la prudencia.

1. *La justicia*

La justicia es el buen orden de las relaciones sociales, ya se trate de relaciones entre personas singulares, entre personas singulares y sociedades (relaciones entre una persona y el Estado, por ejemplo) o entre sociedades (relaciones entre Estados)³². Su cometido consiste en respetar y promover el bien ajeno

32. La justicia entre personas singulares se llama justicia conmutativa. Lo que la persona singular debe a la colectividad se llama justicia general o legal, y lo que la colectividad debe a la persona singular recibe el nombre de justicia distributiva. La justicia entre Estados es la justicia o derecho internacional.

(«tendencia social» o «tendencia a-estar-con-otros»). Propiamente no comprende, en cambio, la «tendencia a-ser-para-otro», que se expresa en relaciones sociales (familia, amistad, etc.) cuyo buen orden es el amor y la entrega, que incluye la justicia, pero la sobrepasa ampliamente.

La justicia ordena las relaciones sociales caracterizadas por la alteridad. El significado más obvio de la alteridad es que la justicia regula acciones que afectan a una o más personas diversas del sujeto agente. Pero aquí «alter» tiene sobre el significado de «extraño», «ajeno». La justicia es el buen orden de mis relaciones con cualquiera, conocido o desconocido, simpático o antipático, amigo o enemigo. La justicia no se fundamenta en el afecto, la simpatía o el amor que tengo hacia alguien o que alguien tiene hacia mí. *Lo que fundamentalmente exige la justicia es reconocer que todo hombre, por el hecho de ser hombre, tiene igual personalidad, subjetividad y dignidad a la que tengo yo.* La justicia consiste en dar a cada uno lo suyo, entendiendo por «lo suyo» todo aquello a lo que alguien tiene derecho³³. *El derecho es el objeto de la justicia*; ésta da, reconoce, respeta los derechos ajenos³⁴. El derecho es el vínculo irrevocable e inalienable que une a mí los bienes que yo poseo por naturaleza o que he adquirido legítimamente y que son necesarios o convenientes para mi vida. La justicia exige reconocer que ese mismo vínculo inalienable existe entre los demás y sus bienes, y no sólo porque tal reconocimiento pueda ser bueno para mí, sino principalmente porque es bueno para ellos.

El reconocimiento de la igual personalidad y subjetividad de los demás es el requisito más básico y esencial de la vida social. *Las exigencias éticas de la justicia constituyen un deber en el sentido más estricto y riguroso de la palabra.* No sólo deben ser reconocidas, sino que pueden ser activamente reclamadas y exigidas, y la sociedad puede emplear legítimamente la coacción para exigir su respeto. Pero esto es razonable sólo cuando se trata de respetar o dar a los demás lo que realmente es «suyo». Un médico que atiende amablemente a un paciente espera que se le pague por ese servicio lo establecido, y puede desear razonablemente que el beneficiado le muestre con simpatía su gratitud. El médico tiene estricto derecho a la retribución, porque una vez realizada la prestación profesional la retribución es «suya» y puede reclamarla a través de una acción legal, pero no tiene estricto derecho a que se le den las gracias. La gratitud es una virtud ética. No dar las gracias a quien nos ha atendido amablemente es un vicio

33. Cfr. *S. Th.*, II-II, q. 58, a. 1, c. Para una exposición sintética de los contenidos fundamentales de la justicia, cfr. PIEPER, J., *Las virtudes fundamentales*, cit. pp. 85-172. Véanse también: HELLER, A., *Más allá de la justicia*; Crítica, Barcelona 1990; GARCÍA MARZA, V.D., *Ética de la justicia*, Tecnos, Madrid 1992; ZANETTI, G., *La nozione di giustizia in Aristotele. Un percorso interpretativo*, Il Mulino, Bologna 1993; MILLER, F.D., *Nature, Justice, and Rights in Aristotle's «Politics»*, Clarendon Press, Oxford 1995.

34. Cfr. *S. Th.*, II-II, q. 57. Cfr. GARCÍA-HUIDOBRO, J., *Razón práctica y derecho natural*, cit., pp. 231-234.

(«es de mal nacidos ser desagradecidos»), pero nadie puede emprender una acción legal contra otro porque este último no le ha dado las gracias.

En términos generales, constituye una violación de la justicia toda acción por la que me apodero o retengo lo que es de otro (robo, fraude en el comercio, etc.); la acción de destruir o dañar los bienes ajenos, cualquiera que sea la naturaleza de éstos (atentados contra la vida física y la integridad corporal, ofensas contra el honor o la buena fama, destruir o dañar bienes materiales, etc.); la negación o limitación inmotivada de los ámbitos de acción autónoma propios de la persona (atentados contra la libertad de movimiento, de trabajar, de expresión, política, religiosa, etc.); el incumplimiento de los pactos y de los contratos; más en general atenta contra la justicia cualquier discriminación que niega a una categoría de hombres su personalidad y sus propios derechos. Positivamente, la justicia exige reconocer que todos y cada uno de los hombres son personas, y por ello se han de respetar sus bienes y sus ámbitos de autonomía, restituir los bienes ajenos que están en mi poder y reparar los daños causados, de modo que cada uno tenga y disfrute de lo que es suyo.

De lo que acabamos de expresar resumidamente se desprenden numerosos derechos y deberes concretos. La ciencia moral los expresa en un conjunto de normas éticas, que tienen una transcripción jurídica y política. La Constitución de cualquier Estado de derecho reconoce y tutela los derechos fundamentales de la persona (derechos humanos), tanto con relación a los atentados procedentes de otros ciudadanos como a los que podrían proceder de los diversos organismos del Estado³⁵. El ordenamiento jurídico de cada Estado contiene una definición más detallada de los derechos y deberes de justicia de los ciudadanos y de la tutela a ellos debida, así como también tipifica los diversos delitos y las penas con que son sancionados, y el modo de resolver los conflictos.

La justicia expresa el reconocimiento básico debido a la persona. Es una exigencia ética fundamental e inviolable en todo caso, pero es insuficiente para obtener y garantizar la totalidad del bien humano. Las relaciones entre marido y mujer, entre padres e hijos, entre amigos, y entre el hombre y Dios no se pueden concebir según la estricta justicia. Incluso en la vida social, la sola justicia, no acompañada por la afabilidad, la solidaridad, la comprensión y la paciencia, etc. podría degenerar en crueldad. Shakespeare lo ha mostrado magistralmente en *El mercader de Venecia*.

La justicia implica una reciprocidad fundamental, en cuanto que el reconocimiento de la condición de persona es debido a todos y a cada uno por parte de to-

35. Cfr. KRIELE, M., *Liberación e ilustración. Defensa de los derechos humanos*, Herder, Barcelona 1982 (orig. *Befreiung und politische Aufklärung*, Herder, Freiburg Br. 1980); ROBLES, G., *Los derechos fundamentales y la ética en la sociedad actual*, Civitas, Madrid 1992; HÄBERLE, P., *Le libertà fondamentali nello Stato costituzionale*, La Nuova Italia Scientifica, Roma 1993; BALDASSARRE, A., *Diritti della persona e valori costituzionali*, Giappichelli, Torino 1997.

dos y de cada uno. Pero *el fundamento de la justicia es la condición personal, y no la reciprocidad*. De lo contrario, se llegaría a la conclusión de que debo respetar solamente a aquellos cuyo respeto necesito, a aquellos que me respetan a mí o a aquellos que se harán respetar. La condición de persona y sus derechos fundamentales no puede negarse ni siquiera a quien viola la justicia, aunque como delincuente merecerá ciertamente una pena. El hecho de que un individuo nunca pertenecerá a cierta clase de personas (nunca será de tal raza, o nunca volverá al seno de su madre quedando sometido a una posible decisión de abortar) o que esas personas no estén en condiciones de exigirle sus derechos (los más débiles, las minorías), no legitima en absoluto ninguna discriminación hacia ellas, como sería privarles de la vida, de la libertad, de los derechos políticos o de sus bienes materiales. La justicia expresa lo debido a cualquiera, lo debido al extraño en cuanto tal. La justicia es universal y ciega. Quien la confundiera con la disponibilidad para ayudar o favorecer a los amigos, a los parientes, a los que tienen nuestras mismas ideas o gustos, demostraría no haberla entendido en absoluto.

Puesto que el objeto de la justicia es el derecho de los demás, y no el equilibrio personal del agente, es posible disociar en ella el aspecto objetivo del subjetivo, lo que en otras virtudes no es posible. Lo propio de la virtud de la justicia es promover y respetar el bien de los demás porque existe la convicción de que ello es bueno (para los demás y para el agente mismo) así como la voluntad consolidada de hacerlo así. Pero el derecho ajeno se puede respetar también por conveniencias egoístas, o de mala gana y porque no queda más remedio. Quien se comporta de esta manera no es un hombre justo, y quizá incluso es interiormente injusto, pero desde el punto de vista objetivo y jurídico no comete injusticia alguna.

2. La humildad

La virtud moral de la humildad ha sido frecuentemente mal interpretada, e incluso despreciada, como propia de una moral de esclavos o como fruto del resentimiento de los débiles³⁶. Que alguien quiera hacer pasar por humildad formas inauténticas de compensar debilidades y desequilibrios es perfectamente posible, como es posible que se pretendan disfrazar comportamientos viciosos bajo el nombre de cualquier otra virtud (la prepotencia se puede enmascarar bajo capa de dignidad o de justicia; la cobardía, como benignidad, etc.). Pero todo esto nada tiene que ver específicamente con la humildad.

La humildad es la regulación racional de dos importantes tendencias del yo individual: la necesidad de estimación y la de autoestimación (sentimiento

36. Así lo piensa Nietzsche. Para una valoración crítica de su posición cfr. SCHELER, M., *El resentimiento en la moral*, Revista de Occidente, Madrid 1927.

del propio valor)³⁷. Son dos tendencias que existen en todo hombre, y cuya recta educación es necesaria para preservar el equilibrio y el crecimiento moral personal e, indirectamente, el buen orden de las relaciones interpersonales, pues las injusticias, la violencia, los fracasos matrimoniales, por citar sólo algunos ejemplos, son muy frecuentemente consecuencia del orgullo. También en las relaciones del hombre con Dios la humildad desempeña un papel importante. Esta virtud es tan antigua como el hombre, y seguirá siendo necesaria mientras existan hombres en la tierra. Éstos son hechos innegables, y si a algunos filósofos se les hiciera antipática o les pareciera impropia, no quedaría otro remedio que contentarles poniendo otro nombre a esta virtud, pero la sustancia es la que es, y no se ve modo de cambiarla.

La regulación razonable de esas tendencias consiste en ajustarlas a la realidad de cada persona. Aristóteles así lo ve cuando escribe: «El que merece cosas pequeñas y pretende éstas, es modesto [...] El que se juzga a sí mismo digno de grandes cosas siendo indigno es vanidoso [...] El que se juzga digno de menos de lo que merece es pusilánime, ya sea mucho o regular lo que merezca, o poco y crea merecer aún menos; pero sobre todo si merece mucho, porque ¿qué haría si no mereciera tanto?»³⁸. Lo importante no es aspirar a mucho o a poco, sino en cada caso a lo que es razonable según una apreciación objetiva y serena de la realidad, no forzada por la pasión.

La importancia de esta virtud consiste no tanto en que ella realice positivamente alguna de las dimensiones del bien humano, sino en que a ella le corresponde preservar las realizaciones del conocimiento, del amor, del trabajo, etc. de deformaciones que pueden privarlas de su auténtico valor. El orgulloso es egocéntrico, y difícilmente es capaz de verdadero amor, o de trabajar para contribuir al bien de los demás o de la sociedad.

Es natural al hombre la capacidad de mirarse a sí mismo, como se mira a alguien que es portador de un valor. Desde el punto de vista evolutivo, la percepción del propio valor pasa a través del juicio que merecemos ante nuestros semejantes (padres, amigos, etc.). El ser humano necesita de cierto reconocimiento ajeno, y a ello responde la tendencia que hemos llamado necesidad de estimación. Con el desarrollo psicológico y moral, la persona, aun sin poder ni deber ser completamente indiferente ante las reacciones que nuestro ser o nuestro comportamiento causan en los demás, adquiere la madurez de juicio suficiente para formarse una imagen realista de sí misma y del propio valor (autoestimación), conociendo las cualidades positivas y las negativas, lo que se es y lo

37. Tanto en la terminología como en la descripción de estas tendencias seguiremos los análisis de LERSCH, PH., *La estructura de la personalidad*, cit.

38. *ÉN*, IV, 3, 1123 b 5 ss. Sto. Tomás de Aquino dedica a esta virtud y a su vicio opuesto las qq. 161-162 de la *S. Th.*, II-II. Véase también PIEPER, J., *Las virtudes fundamentales*, cit., pp. 276-281; SAN JOSEMARÍA ESCRIVÁ DE BALAGUER, *Amigos de Dios*, Rialp, Madrid 1977, nn. 94-109.

que se puede llegar a ser. En la medida en que el sentimiento del propio valor depende de un juicio propio, objetivo y realista, la persona puede plantear adecuadamente sus relaciones con los demás (dependencia/independencia; libertad/autoridad, etc.).

El defecto de dirección razonable (de humildad) puede afectar a las dos tendencias mencionadas: a la necesidad de estimación, cuando la persona no adquiere un distanciamiento suficientemente equilibrado respecto al juicio de los demás; a la autoestimación cuando, aun disponiendo de suficiente autonomía de juicio, éste se basa sobre una percepción poco realista del propio valor, ya sea por exceso o por defecto.

La dependencia excesiva del juicio de los demás da lugar a fenómenos como el ansia de notoriedad, la vanidad, la terquedad y la rigidez, el aislamiento, la simulación de la enfermedad, etc. Todos ellos implican sufrimiento para quien los padece, y muchas veces también para los demás. El ansia de notoriedad es propia de una personalidad débil e inmadura que necesita constantemente sentirse aprobada y alabada por los que tiene alrededor. Busca satisfacer esa necesidad por todos los medios a su alcance: utiliza sus bienes e instrumentaliza su saber y su trabajo al prestigio y a la estimación pública, o quiere dar que hablar mediante conductas llamativas o incluso absurdas, o busca la aprobación del grupo aceptando las ideas y las costumbres dominantes, aunque sean contrarias a las propias convicciones profundas. Otras veces se opta por la vanidad, es decir, por el aparentar lo que no se es, adoptando a ese fin comportamientos falsos o al menos inauténticos. Cuando se debe trabajar bajo la autoridad de otros, se llama la atención sobre sí mismo mediante la terquedad, la intransigencia o la rigidez. En los casos más extremos se buscan los cuidados o el afecto de los demás simulando la enfermedad, siendo consciente del engaño o perdiendo incluso esa conciencia (fenómenos de tipo histérico). Quien padece estas deformaciones acaba empobreciendo sus relaciones sociales y su sensibilidad ante los valores objetivos. La persona está siempre ocupada en el propio yo, porque el deseo de estimación no ordenado es insaciable.

El segundo problema se origina cuando el sentimiento del propio valor depende de un juicio autónomo, pero no suficientemente realista. Surgen entonces los sentimientos, bastante irracionales, de inferioridad e inseguridad por un extremo, o de orgullo y autosuficiencia por otro. La personalidad del orgulloso es diversa de la condicionada por el afán de notoriedad. Detrás de este último fenómeno, a pesar de las apariencias, se esconde una personalidad frágil y menesterosa. El orgulloso es, en cambio, una personalidad dura, generadora de conflictos, con frecuencia agresiva o violenta, siempre tiene razón, se siente superior a todos y a todo, quizá «premia» a quien se le somete, pero difícilmente ama y se entrega a alguien, y difícilmente puede ser objeto de amor. Admira y respeta sólo a sí mismo, tiende al narcisismo. El orgulloso es con frecuencia susceptible o arrogante. Choca con los demás, y con la realidad misma, porque su nivel de aspiraciones es superior a sus verdaderas capacidades. A veces sus capacidades

son en realidad elevadas, pero le falta cordura para gobernarlas, evitando que «se le suban a la cabeza».

Esta breve descripción muestra la importancia de la humildad para el equilibrio y el desarrollo personal, y a la vez su dificultad. La humildad mantiene la dirección de la intencionalidad de fondo hacia el valor y hacia el amor, sin lo cual incluso lo que aparentemente es virtud puede no serlo en realidad. La dificultad de la humildad radica en que las tendencias que regula no se pueden suprimir ni oprimir con la voluntad. Se deben educar, esto es, ajustarlas a la realidad y abrirlas a la participación, al servicio y al amor. No es posible dejar completamente de mirarse a sí mismo, pero se puede aprender a hacerlo con una mezcla de realismo y sentido del humor, y sobre todo sin que se oscurezca la percepción de lo que está fuera y de lo que está por encima de nosotros, pues en esa dimensión adquiere sentido tanto lo que somos como lo que no somos.

3. *El trabajo*

El planteamiento y la ejecución virtuosa del trabajo profesional es la virtud moral llamada *laboriosidad*. En el lenguaje común esta palabra adquiere a veces connotaciones tales, que parecen hacerla aplicable sólo a los niños que realizan fielmente las tareas que les encomiendan en el colegio. Pero el lenguaje nos engaña. *La laboriosidad es una virtud ética fundamental, por la sencilla razón de que regula una actividad humana de extraordinaria importancia*. Consideraremos, en primer lugar, el papel que desempeña el trabajo en la vida del hombre y, después, las líneas generales de su regulación ética.

El trabajo profesional (para las personas más jóvenes, el estudio o la formación profesional) es la actividad que ocupa más horas cada día y en el conjunto de la vida. En él confluyen diversas tendencias humanas (tendencia a la actividad, al desarrollo de las propias capacidades, a la creatividad, a configurar el mundo, etc.), por lo que es como una síntesis de diversos objetivos y necesidades. «El trabajo, todo trabajo, es testimonio de la dignidad del hombre, de su dominio sobre la creación. Es ocasión de desarrollo de la propia personalidad. Es vínculo de unión con los demás seres, fuente de recursos para sostener a la propia familia; medio de contribuir a la mejora de la sociedad, en la que se vive, y al progreso de toda la Humanidad»³⁹. Las raíces antropológicas de la necesidad de trabajar son muy profundas. Se lo considera justamente como un derecho fundamental de la persona. El desempleo, aun en el caso hipotético que no llevase consigo penuria económica, tiene un efecto devastador sobre la personalidad humana.

39. SAN JOSEMARÍA ESCRIVÀ DE BALAGUER, *Es Cristo que pasa*, Rialp, Madrid 1974⁸, n. 47. Las consideraciones que aquí proponemos están inspiradas en esta y en otras obras del mismo Autor, que ha puesto de relieve con originalidad teórica y eficacia práctica la dignidad humana y el valor cristiano —santificador— del trabajo profesional.

Además de su valor antropológico y social, el trabajo tiene un profundo significado metafísico y moral. En la perspectiva de una metafísica creacionista, el trabajo es una participación en la creación y configuración del mundo concedida por Dios al hombre⁴⁰, expresión de la dignidad de este último y de la confianza divina de que es depositario. Esa participación confiere un verdadero poder, que debe ser ejercido con sabiduría y responsabilidad, porque los hombres podemos mejorar verdaderamente el mundo o empeorarlo. El desarrollo de la ciencia y de la técnica actuales han puesto en nuestras manos incluso la posibilidad de destruirlo o de hacerlo inhabitable para las generaciones futuras.

Desde el punto de vista moral, el trabajo aparece como una actividad en la que confluyen casi todas las virtudes éticas: «la fortaleza, para perseverar en nuestra labor, a pesar de las naturales dificultades y sin dejarse vencer nunca por el agobio; la templanza, para gastarse sin reservas y para superar la comodidad y el egoísmo; la justicia, para cumplir nuestros deberes con Dios, con la sociedad, con la familia, con los colegas; la prudencia, para saber en cada caso qué es lo que conviene hacer, y lanzarnos a la obra sin dilaciones...»⁴¹. También las virtudes sociales y políticas confluyen en el trabajo. Éste puede ser fuente de elevación económica y social o medio de explotación del hombre por el hombre. El recuerdo de la experiencia del primer liberalismo económico y de la reacción marxista, con sus terribles consecuencias, hace superflua cualquier otra consideración.

La importancia ética del trabajo puede resumirse diciendo que la «dignidad del trabajo está fundada en el Amor. El gran privilegio del hombre es poder amar, trascendiendo así lo efímero y lo transitorio. Puede amar a las otras criaturas, decir un tú y un yo llenos de sentido. Y puede amar a Dios [...]. Por eso el hombre no debe limitarse a hacer cosas, a construir objetos. El trabajo nace del amor, manifiesta el amor, se ordena al amor»⁴². El trabajo rectamente planteado es una de las principales formas de amor y de autotrascendencia de la persona humana, y en ello consiste su dignidad más profunda. Por ello, «no tiene ningún sentido dividir a los hombres en diversas categorías según los tipos de trabajo, considerando unas tareas más nobles que otras»⁴³. El valor moral del trabajo depende del modo y de las motivaciones por las que se realiza. Y esto nos lleva al problema de su regulación ética.

Los aspectos más importantes son tres, y están muy relacionados entre sí. Cantidad y cualidad del trabajo, motivación, y coordinación del trabajo con las otras formas de amor y de trascendencia de la persona. La justicia obliga a tra-

40. Cfr. *ibíd.*, y también *Amigos de Dios*, cit., n. 57.

41. Cfr. *ibíd.*, *Amigos de Dios*, cit., n. 72.

42. *Íd.*, *Es Cristo que pasa*, cit., nn. 48-49. Cfr. MELENDO, T., *La dignidad del trabajo*, Rialp, Madrid 1992.

43. *Ibíd.*, n. 47.

bajar con la intensidad razonable para cada tipo de trabajo y con la mayor corrección técnica posible durante el tiempo establecido por el contrato laboral, presuponiendo que el contrato es justo. En caso de trabajo autónomo, la laboriosidad fija el tiempo razonable, atendiendo a las características del trabajo, a las circunstancias de la persona y, si es el caso, a las disposiciones legales en vigor.

La motivación por la que se trabaja admite cierta variabilidad. Es natural que en algunas personas prevalezca el interés científico o técnico suscitado por la actividad ejercida, y en otras, la necesidad de obtener determinados ingresos. Pero la motivación por la que se trabaja no puede contradecir el significado antropológico, metafísico y moral del trabajo. Si ello ocurriera, la actividad laboral se desvirtuaría, causando daños a la propia persona, a los demás y a la actividad laboral misma. Motivaciones insuficientes o incorrectas son, por ejemplo, trabajar «porque no queda más remedio» hasta el punto de trabajar con desgana, lo menos posible y con continuos errores o imperfecciones técnicas, que especialmente en algunas profesiones pueden tener consecuencias graves (medicina, etc.); hacer del trabajo exclusivamente un medio de autoafirmación: de demostrar a sí mismo o a los demás la propia valía; trabajar sólo por ambición o por deseo de poder; ver en el trabajo un medio de aislarse o de desentenderse de otras obligaciones.

Estas motivaciones son incorrectas, entre otras cosas, porque privan al trabajo de su relación con el amor y la autotrascendencia personal. Cuando esto ocurre se hace difícil, o incluso duramente conflictiva, la coordinación del trabajo con las otras formas de amor y de trascendencia personal, como son la familia, las relaciones sociales (amistad, solidaridad, participación en tareas de interés común), la religión, etc. No existe un único modo de coordinar armónicamente estas actividades, pues la variedad de circunstancias y de vocaciones personales permite trazar diversos géneros o planes de vida moralmente acertados. Pero sea de un modo o de otro, lograr una coordinación que no sacrifique ninguna de las dimensiones fundamentales de la existencia humana es de la máxima importancia. Es más, como ya dijimos en el capítulo III, la figura trazada por el conjunto de estas actividades constituye una de las manifestaciones más directas de la orientación moral de fondo que cada uno da a su vida, ya que el valor al que mira esa orientación profunda es el criterio que determina la distribución de tiempo, interés, atención y esfuerzo vital que se adopta. Todo esto se refiere de modo particular al trabajo profesional, que, por el tiempo y energías que puede reclamar, necesita de una vigilancia constante para que no se convierta en elemento perturbador de otros sectores de la vida. También puede suceder que sea la falta de empeño o la insatisfacción profesional el factor desencadenante de crisis morales o espirituales que se extienden a otros aspectos de la vida. En todo caso, la apertura al amor y a la entrega o el replegamiento egoísta sobre sí mismo se fraguan en el buen orden de las diversas actividades más que en hipotéticas opciones puramente espirituales.

IV. VIRTUDES Y NORMAS

1. *Los preceptos de la ley moral natural*

En los libros de Ética y también en el lenguaje común se habla de preceptos de la ley moral natural. El contexto en que este modo de hablar es acertado es el del paso del ejercicio directo de la razón práctica («*ratio practica in actu exercito*») al de su ejercicio reflejo («*ratio practica in actu signato*»⁴⁴). La formulación de normas y preceptos tiene lugar en la reflexión sistemática sobre la actividad de la razón práctica, es decir, en lo que antes hemos llamado nivel de la ciencia moral⁴⁵. En este nivel reflexivo la ciencia formal formula enunciados normativos, esto es, proposiciones que dicen que tal comportamiento se debe hacer o no se debe hacer, explicitando los principios de la razón práctica y los juicios morales que se obtienen a partir de ellos. La proposición: «se debe dar a cada uno lo suyo» expresa el contenido de la justicia en términos muy generales, mientras que la proposición: «se debe restituir lo que se ha robado» formula una consecuencia más concreta de la misma virtud. A este tipo de enunciados nos referimos cuando hablamos de preceptos de la ley moral natural.

a) *Las tres categorías de preceptos de la ley moral natural*

Partiendo de la concepción tomista de la ley moral natural, se suelen distinguir tres categorías de preceptos de la ley natural atendiendo a su evidencia y a su mayor o menor proximidad respecto a los principios primeros más evidentes⁴⁶. Estas categorías de preceptos son: los preceptos primeros y comunes; los preceptos segundos muy próximos a los primeros; y los preceptos segundos que se puede derivar de los anteriores sólo a través de razonamientos difíciles⁴⁷.

Los *preceptos primeros* son aquellos que gozan de la máxima evidencia para todos y que comprenden diversos ámbitos operativos, como son, por ejemplo, «no se debe hacer el mal a nadie», «no hagas a los demás lo que no quieras que te hagan a ti», etc. Estos preceptos responden a los fines virtuosos considerados en su máxima generalidad. La evidencia de estos preceptos hace superflua cualquier promulgación positiva. Los *preceptos segundos muy próximos a los primeros* se refieren ya a ámbitos operativos concretos, y pueden ser conocidos

44. Cfr. CAYETANO, *Comentario a la «Summa Theologiae»*, cit., I-II, q. 58, a. 5, comm. VIII.

45. Cfr. sobre este punto RHONHEIMER, M., *La perspectiva de la moral*, cit., pp. 310 ss.

46. No es fácil hacerse una idea completamente exacta del pensamiento de Tomás de Aquino sobre este punto, pues su terminología es algo oscilante. Compárense entre sí *S. Th.*, I-II, q. 94, a. 6; q. 100, a. 3; II-II, q. 122, a. 1. Cfr. MILLÁN PUELLES, A., *La libre afirmación de nuestro ser*, cit., pp. 156 ss.

47. Cfr. *S. Th.*, I-II, q. 100, a. 3. Cfr. ARMSTRONG, R.A., *Primary and Secondary Precepts in Thomistic Natural Law Teaching*, Martinus Nijhoff, The Hague 1966; GARCÍA-HUIDOBRO, J., *Razón práctica y derecho natural*, cit., cap. III.

a partir de los preceptos primeros mediante razonamientos muy sencillos al alcance de todos. A esta segunda categoría pertenecen los preceptos del decálogo. Los *preceptos de la tercera categoría* se fundamentan lógicamente en los de la segunda a través de razonamientos complicados, que normalmente sólo están al alcance de los «sabios», de los estudiosos de la ciencia moral. No se contienen explícitamente en el decálogo, sino que se obtienen partiendo de los preceptos del decálogo.

En definitiva, la luz natural de la razón práctica alcanza con evidencia inmediata algunos conocimientos: los primeros principios y las virtudes consideradas en su contenido más general. A partir de estos primeros conocimientos morales la razón llega, discursivamente, a otras verdades, más o menos lejanas de las primeras evidencias. Lo que resulta decisivo a la hora de decir si un aserto moral es de ley natural o no, no es tanto el carácter inmediato o mediato de su evidencia, sino el hecho de que tenga una *conexión necesaria* con los primeros principios o con las virtudes. Si esa conexión necesaria existe, aunque los hombres hayan tardado tiempo en descubrirla, estamos ante un precepto de la ley moral natural; si no existe, es tarea sin duda ante una disposición ético-positiva, establecida por alguna autoridad política, religiosa, del clan familiar, etc. Parece inexacto pensar que la ley moral natural se refiere nada más a unos cuantos principios generales: principios generales —y no tan generales— son los captados con evidencia inmediata, pero no los adquiridos a partir de ellos mediante el razonamiento moral, capacidad que también pertenece originariamente a la razón humana en cuanto razón práctica.

b) *El primer precepto de la ley moral natural*

La distinción entre las tres categorías de preceptos que acabamos de exponer responde a un criterio de mayor o menor evidencia inmediata, y por ello esa distinción es sobre todo de carácter gnoseológico. Si ahora miramos a la ley natural plenamente desarrollada, y no ya a su génesis, y la consideramos además en su conexión con las virtudes intelectuales (sabiduría, ciencia), cabe preguntarse cuál es el primer precepto de la ley natural, en el sentido de el más importante y el que desempeña una función «arquitectónica» y de síntesis respecto a todos los demás. La respuesta es que el precepto más importante es el que se refiere directamente al orden de la voluntad respecto al fin último. Es el precepto del amor a Dios. Ocupa el segundo el lugar el precepto del amor al prójimo, que compendia casi todo el contenido de la ley natural. Las virtudes morales expresan los modos en que debe regularse la tendencia y la realización de los bienes humanos para que estos últimos sean coherentes con la dirección de la voluntad hacia la perfección en Dios para la persona agente y para toda persona humana⁴⁸.

48. Para un tratamiento más amplio cfr. ABBÀ, G., *Felicidad, vida buena y virtud*, cap. V, apartado II.

2. La inmutabilidad de las exigencias éticas naturales

¿Existen algunas acciones humanas que sean moralmente malas en todo lugar y tiempo? Nótese que preguntamos si existen algunas acciones de este tipo, y no si *todas* las acciones que para una persona singular en un determinado tiempo y lugar son malas lo sean para todos y siempre. No plantea ningún problema, por tanto, el que el cambio de circunstancias o de cultura introduzca ciertas variaciones en el ser de ciertas acciones y, por consiguiente, en su moralidad. Por ejemplo: existen culturas en las que padres e hijos se saludan habitualmente con un beso, y existen culturas en las que esa acción posee exclusivamente un significado y una realidad erótica. El problema que se plantea es si la cultura humana puede conferir significado a todas las acciones sin límite alguno o si, por el contrario, algunas acciones poseen un significado moral invariable a la luz de los principios de la razón práctica. Piénsese por ejemplo en las relaciones sexuales: ¿se pueden considerar y realizar exclusivamente como una muestra de afecto entre amigos (no unidos por el matrimonio)? Suponiendo que se conoce el significado general de la virtud de la castidad, ¿las relaciones sexuales entre personas no casadas pueden ser consideradas razonablemente como actos de la virtud de la castidad? Es evidente que no, y no habría modo de afirmar lo contrario. Lo más que cabría hacer, para tratar de justificar un comportamiento así, es sostener que la castidad no es una de las virtudes⁴⁹.

La raíz del problema está en si la persona posee una naturaleza racional en sentido práctico (inclinaciones naturales, principios prácticos naturalmente conocidos, etc.), o si, por el contrario, no la tiene, de forma que el ser humano fuese una posibilidad infinitamente abierta y la libertad fuese una ilimitada capacidad de conferir sentido a la persona y a las acciones. La experiencia y la reflexión muestran que la segunda parte de la alternativa es falsa, y que desde luego es incompatible con la concepción creacionista (todo lo que *es* tiene en la razón creadora de Dios su arquetipo originario). Si la persona y sus dimensiones esenciales no tienen un significado para la recta razón por lo que son, entonces quedan disponibles como medios para los diversos proyectos que los individuos

49. Como escribe Rhonheimer, el punto crucial «es que la cuestión de los límites absolutos, es decir, de las “acciones en sí malas”, sólo puede ser realmente concebida en el contexto de una ética de la virtud. Se precisa para ello de una teoría ética en la que la “rectitud del apetito” o “querer” pueda ser puesta en relación con la elección de modos de acción definibles y concretos. Y éste es precisamente el *quid* de la ética de la virtud» (RHONHEIMER, M., *Ley natural y razón práctica*..., cit., p. 543). Como ya dijimos en el capítulo I, subapartado II, 2, todo proyecto operativo concreto es objetivamente solidario con un bien querido por sí mismo, con un fin último. La cuestión que ahora estudiamos significa simplemente que existen comportamientos inseparables de un fin último que no es el verdadero, por lo que la voluntad no puede quererlos libremente sin querer a la vez ese fin último no verdadero. En esto se ve con claridad que en el orden práctico no sólo las conclusiones dependen de los principios, sino que también los principios (la volición del fin último) depende de las conclusiones (de la acción elegida aquí y ahora); cfr. capítulo VII, subapartado III, 3.

o las colectividades puedan trazar en orden a sus intereses subjetivos. Ni siquiera los derechos de la persona y las más elementales exigencias de humanidad podrían sostenerse coherentemente, y el hombre quedaría sujeto a todas las instrumentalizaciones imaginables.

Requiere explicaciones más largas la determinación concreta de las acciones que poseen una moralidad intrínseca (invariable) y de las acciones cuya moralidad depende de algunas circunstancias cambiantes. Esta tarea debe realizarla la Ética especial al estudiar cada una de las virtudes en particular. No obstante, en nuestro estudio de la conciencia moral nos detendremos en los problemas más importantes que suelen plantearse sobre esta cuestión.

3. *La general ordenación de las normas a las virtudes*

Los preceptos o normas morales son proposiciones prácticas lógicamente universales que tienen como sujeto una acción o la descripción de una acción, y como predicado, expresiones como moralmente bueno o moralmente malo («el homicidio es moralmente malo», o bien «no matarás»). Muchas veces las normas son prohibitivas, es decir, indican la ilicitud moral de una acción y prohíben su cumplimiento: casi todas las normas contenidas en el decálogo, por ejemplo, son de este tipo. Es frecuente presentar la moral como un conjunto o código de normas, muchas de ellas, al menos las de contenido más preciso y urgente, de carácter negativo. Ello obedece a una razón legítima, a la que enseguida aludiremos. Pero ahora estamos en condiciones de entender que esa visión de la moral es muy inexacta.

El sentido de la vida moral está centrado en la felicidad, que es la vida en Dios, fin positivo que se traduce inmediatamente en las virtudes, que son también fines positivos. La realización de las virtudes en la propia vida, meta principal de la educación moral, es una tarea inacabable, y difícil de precisar en términos normativos universales. No es posible expresar mediante un pequeño número de enunciados normativos todo lo que habrá que hacer, a lo largo de las diversas situaciones y circunstancias de la vida, para llegar a realizar los modos de ser virtuosos. Sin embargo, es fácil indicar en un pequeño número de proposiciones normativas lo que nunca se debe hacer, porque es en todo tiempo y lugar incongruente con la vida buena con la convivencia social (justicia). Por eso, a efectos de la educación moral, es posible y conveniente educar en las virtudes y ayudar a descubrir sus exigencias más básicas y fundamentales mediante la enseñanza de normas, a las que se pasa muy frecuentemente por la vía negativa de señalar lo que no se debe hacer jamás: normas prohibitivas de los comportamientos que lesionan esencialmente las diversas virtudes. Las normas tienen, por tanto, un sentido fundamentalmente pedagógico y social, de educación en la virtud y de comunicación del saber moral, y en ese sentido son indispensables. También son de gran utilidad para resolver conflictos entre exigencias contrapuestas, sobre

todo en el ámbito social. Pero carece de sentido considerar las normas como una realidad primaria y centrar todo el problema moral en su justificación mediante diversos procedimientos (deontológicos, teleológicos, etc.). La justificación de las normas son las virtudes: está justificada la norma que expresa fielmente las exigencias positivas o negativas de una virtud y que educa eficazmente en las virtudes, ya que el fin de todas las normas es ayudar a los hombres a practicar y adquirir las virtudes⁵⁰.

Las normas se consideran respetadas cuando la acción se conforma a ellas, pero no acaba aquí la exigencia y la educación moral. Éstas llegan hasta el corazón de la persona, hasta sus intenciones más profundas, manifestándose, antes que en la acción, en el modo de sentir y de juzgar, en el de apreciar las circunstancias, en la rectitud ética de los motivos y de los procesos interiores según los cuales se toman las decisiones. La virtud llega así más lejos que la norma, porque no es posible acuñar normas para todo, sino sólo para lo más importante. Pero también en los casos más excepcionales, en las situaciones-límite, para las que quizá no se encuentra una norma que resulte del todo adecuada, la instancia ético-normativa está presente mediante la virtud arraigada en el interior de la persona. El hombre cuya moralidad terminase allí donde acaban las normas, sobre todo las prohibitivas, tendría una moralidad deficiente, cuando no deforme.

La ordenación de las normas éticas a la virtud puede verse también desde el punto de vista de la regla moral primera y suprema. Sabemos que a través de la luz natural de la razón el hombre participa en la ley eterna, que es el orden trazado por la sabiduría de Dios. La ley eterna alcanza toda la realidad en su singularidad y con todas sus circunstancias; para el conocimiento de Dios nada es insólito ni imprevisto. La participación humana más perfecta de esa ordenación divina la alcanza el hombre virtuoso, el cual no sólo conoce y aplica rectamente las normas éticas a las acciones por ellas reguladas, sino que, por poseer el hábito de la buena elección, es capaz de encontrar y realizar la solución moralmente acertada para las numerosísimas situaciones y problemas que no están contemplados por las normas éticas universales.

50. «Quia praecepta ad hoc sunt ut secundum virtutem operemur et peccata vitemus» (*De malo*, q. 2, a. 6). Cfr. también *S. Th.*, I-II, q. 94, a. 3; II-II, q. 44, a. 2 ad 1 y ad 4.

Capítulo IX

La ley civil

I. INTRODUCCIÓN

Por leyes civiles entendemos, en sentido bastante amplio, *las disposiciones normativas dictadas legítimamente por el Estado o por otras sociedades de carácter político* (Comunidades Autónomas, Regiones, Municipios, etc.). Las leyes obligan a todos los ciudadanos, es decir, tienen un carácter general. La sentencia con la que se concluye un proceso judicial en favor o en contra de una persona, o el acto por el que se concede la amnistía a un individuo no son leyes.

En el estudio de las leyes civiles se debe tener presente la distinción entre ética personal y ética política explicada en el capítulo I¹. La ética política dirige la actividad legislativa del Estado, valorando la adecuación de las leyes civiles al bien común político. La ética personal, en cambio, considera las leyes civiles como normas ya establecidas que, promulgando y sancionando las exigencias éticas más importantes para la convivencia social, constituyen una verdadera regla del comportamiento moral de la persona.

Este último punto de vista es la razón por la que el estudio de las leyes civiles entra en el orden sistemático de este libro. *Las leyes civiles son una parte de la regla moral*, como lo son también, aunque en sentido y con valor distinto, la ley moral natural, las virtudes y la conciencia. No obstante, para explicar la finalidad y el valor de las leyes civiles, así como para tratar el problema de las leyes injustas, será necesario asumir también la perspectiva de la ética política².

1. Cfr. capítulo I, apartado IV.

2. Acerca de la materia que tratamos en este capítulo, cfr. BALLESTEROS, J., *Sobre el sentido del derecho. Introducción a la filosofía jurídica*, Tecnos, Madrid 1984; BUDZISZEWSKI, J., *The Nearest Coast of Darkness. A Vindication of the Politics of Virtues*, Cornell University Press, Ithaca (New York) 1988; CAPRIOLI, A. - VACCARO, L. (eds.), *Diritto, morale e consenso sociale*, Morcelliana, Brescia 1989; COTTA, S., *Il concetto di legge nella Summa Theologiae di S. Tommaso D'Aquino*, Giappichelli, Torino 1955; ESQUITH, S.L., *Intimacy and Spectacle. Liberal Theory as Political Edu-*

II. ¿POR QUÉ EXISTEN LAS LEYES CIVILES?

La respuesta más inmediata a esta pregunta es que la sola ley moral natural es insuficiente para ordenar la vida social. El establecimiento y la conservación del buen orden de nuestra vida en el seno de la sociedad política requiere que algunos principios éticos, referentes sobre todo a la justicia, sean *promulgados, explicitados, determinados y sancionados* por las autoridades políticas mediante leyes civiles. Promulgar, explicitar, determinar y sancionar son las funciones, íntimamente relacionadas entre sí, que las leyes civiles desempeñan directamente, y que justifican su existencia y su valor moral³.

Promulgar significa poner en público conocimiento mediante un texto legal la obligación de realizar o de omitir un determinado comportamiento. Los preceptos primeros de la ley natural y los preceptos segundos muy próximos a los primeros son generalmente conocidos, pero no se puede decir lo mismo de los preceptos de la tercera categoría⁴. Las leyes civiles garantizan, dentro de lo posible, que las reglas de conducta necesarias para la vida social sean conocidas y valoradas debidamente por todos los ciudadanos, también por los que tienen una sensibilidad moral menos desarrollada.

Explicitar quiere decir extraer conclusiones de un principio; así, por ejemplo, el principio de la patria potestad se puede explicitar enumerando detalladamente los derechos y los deberes que ese principio otorga e impone a los padres con relación a sus hijos. Se puede discutir si alguna ley civil puede ser una simple explicitación de la ley natural, es decir, si cabe una explicitación que no sea también determinación⁵. Una consecuencia *necesaria* de la ley moral natural, por muy lejana que se encuentre de los principios fundamentales, pertenece a la ley natural⁶, por lo que una ley civil que fuese simple explicitación parecería ser

cation, Cornell University Press, Ithaca (New York)-London 1994; HERVADA, J., *Introducción crítica al derecho natural*, cit.; MARITAIN, J., *Los derechos del hombre y la ley natural*, Dédalo, Buenos Aires 1961; OLLERO, A., «Hermenéutica jurídica y ontología en Tomás de Aquino», en *id.*, *Interpretación del derecho y positivismo legalista*, Edersa, Madrid 1982, pp. 43-53; RAZ, J., *Razón práctica y normas*, Centro de Estudios Constitucionales, Madrid 1991; RYN, C.G., *Democracy and the Ethical Life. A Philosophy of Politics and Community*, The Catholic University of America Press, Washington D.C. 1990²; RODRÍGUEZ PANIAGUA, J.M., *Derecho y Ética*, Tecnos, Madrid 1977; SANDEL, M.J., *Liberalismus oder Republikanismus. Von der Notwendigkeit der Bürgertugend*, Passagen Verlag, Wien 1995; SERNA, P., *Modernidad, posmodernidad y derecho natural*, «Persona y Derecho» 20 (1989) 155-188; TUCK, R., *Natural Rights Theories. Their Origin and Development*, Cambridge University Press, London-New York-New Rochelle-Melbourne-Sydney 1979; VILLEY, M., *Compendio de Filosofía del Derecho*, 2 vols., EUNSA, Pamplona 1982; WOLIN, S.S., *Politica e visione. Continuità e innovazione nel pensiero politico occidentale*, Il Mulino, Bologna 1996.

3. Cfr. *S. Th.*, I-II, q. 91, a. 3 y q. 95, aa. 1-2.

4. Cfr. capítulo VIII, subapartado IV, 1, a).

5. Para un estudio de esta cuestión, véase GARCÍA-HUIDOBRO, J., *Razón práctica y derecho natural*, cit., pp. 171-183.

6. Cfr. lo que se dijo al final del subapartado IV, 1, a), del capítulo VIII.

un duplicado de la ley natural. Dejando de lado la cuestión teórica, no cabe duda que la complejidad de la vida social actual requiere llegar, en la explicitación de los principios de justicia, hasta detalles concretísimos (piénsese, por ejemplo, en las leyes fiscales y comerciales). Aun en la hipótesis de que, por tratarse de simple explicitación, una ley civil fuese una consecuencia necesaria de la ley natural, no se trataría de un duplicado inútil, porque la imposibilidad de que una buena parte de los ciudadanos pueda desarrollar por su cuenta los principios de justicia hasta consecuencias tan concretas y complejas, hacen necesaria su promulgación positiva.

Determinar significa elegir y hacer obligatorio uno de entre los diversos modos posibles de realizar o de defender un principio ético: la subsidiariedad del Estado con relación a la educación puede actuarse, por ejemplo, mediante la financiación de los centros educativos no estatales, mediante la financiación de las familias (sistema del cheque escolar) o bien por medio de algún otro sistema. Ésta es sin duda una de las funciones más importantes y necesarias de las leyes civiles. Muchos de los principios éticos de justicia admiten diversos modos de realización práctica, pero la vida social requiere una regulación precisa que permita saber con certeza cuáles son los propios derechos y deberes, que defina con exactitud las competencias de los diversos organismos del Estado y que consienta saber, en definitiva, cómo debemos relacionarnos con los demás en los diversos campos de la actividad humana. La vida social sería imposible si sus complejas relaciones y estructuras fuesen dejadas a la improvisación de cada uno.

A la promulgación va unida normalmente la *sanción*. La sanción puede entenderse en sentido amplio, como aprobación o condena de un comportamiento por parte de la autoridad, o en sentido penal, y entonces es *la determinación de la pena que será impuesta a quien no observe lo establecido por la ley*. La sociedad política es la casa de todos, y no sólo la de los virtuosos, por lo que el derecho penal se hace necesario para tutelar los derechos de las personas y el orden social. El sistema penal, si está bien concebido y organizado, cumple no sólo una función de rehabilitación de los delincuentes, sino también —se quiera o no— de educación para todos los ciudadanos, que ven en la existencia o no existencia de una pena, y en la mayor o menor entidad de ésta, una indicación clara y concreta acerca de la mayor o menor injusticia de un comportamiento⁷.

Las leyes civiles tienen otra importante función que podemos llamar función expresiva. Las leyes de modo directo mandan, permiten o prohíben ciertos comportamientos. Pero a la vez expresan (contienen y transmiten a los ciudada-

7. Cfr. KRIELE, M., «Influsso della legislazione sulla coscienza dei cittadini», en JOBLIN, J. - TREMBLAY, R. (eds.), *I cattolici e la società pluralista. Il caso delle leggi imperfette* (Atti del I Colloquio sui cattolici nella società pluralista, Roma 9-12 novembre 1994), Edizioni Studio Domenicano, Bologna 1996, pp. 84-98.

nos) una concepción del hombre y de la sociedad. Una legislación que regula minuciosamente casi todos los ámbitos de la vida responde a una concepción socialista del Estado; una legislación que tiende a ampliar los ámbitos de decisión autónoma de los ciudadanos responde, en cambio, a una concepción liberal. La legislación sobre el trabajo, sobre los sistemas de seguridad social y sobre la educación, es también diversa en la visión socialista y en la visión liberal. La legislación acerca del matrimonio y de la familia responde a un concepto de matrimonio y, en último término, de la libertad personal. El derecho penal también expresa una idea acerca de la justicia, de los bienes humanos y de la libertad. Un sistema penal que, por ejemplo, se muestra indulgente en la práctica con los delitos contra la vida y la integridad personal, mientras que castiga con severidad los delitos fiscales y administrativos, transmite un preciso mensaje acerca de lo que se considera más importante para la vida social. Lo mismo puede decirse del comportamiento del sistema penal acerca de los delitos contra la fama: en algunos sistemas penales la difusión de calumnias graves a través de los medios de comunicación social está sujeta a resarcimientos económicos de notable entidad, mientras que en otros sistemas penales tales comportamientos gozan de amplia impunidad. *A causa de su función expresiva, son muy pocas las leyes civiles de carácter meramente técnico.* Y, consideradas en su conjunto, las leyes civiles no pueden ser antropológica y éticamente neutrales. El sistema jurídico es también humanidad y moralidad objetivada. Legislar es siempre de algún modo modificar la humanidad y la moralidad⁸.

Existe también otra razón que muestra el alcance ético de la función legislativa del Estado. Ya sabemos que el hombre, por el mero hecho de serlo, posee los principios prácticos en la forma de un germen que ha de desarrollarse, y que sólo puede desarrollarse bien si el sistema tendencial de la persona ha sido educado con el suficiente equilibrio. Desde un punto de vista abstracto, existe un verdadero círculo entre la razón práctica y el equilibrio afectivo, porque cada uno presupone el otro (las virtudes morales presuponen la prudencia y ésta presupone aquéllas)⁹. En la práctica el círculo se supera gracias a los diversos agentes educativos, que actúan desde fuera mientras la prudencia personal está en fase de formación. Entre esos agentes se cuentan las leyes civiles, que dan una forma concreta a nuestra vida en común e inducen, sobre todo en los jóvenes, un modo de percibir y valorar las diversas actitudes y comportamientos. Existe una natural tendencia a reconocerse a sí mismo en el marco institucional y legal de la sociedad en que se vive, que proporciona a los individuos buena parte las categorías con que se interpreta la propia experiencia y se construye la propia identidad. Es verdad que es posible vivir «contra corriente», pero esta actitud nunca será mayoritaria en la actual sociedad de masas. Todos tenemos la capaci-

8. Recuerde el lector lo que dijimos acerca del *ethos* social en el capítulo II, apartado I.

9. Cfr. *S. Th.*, I-II, q. 58, aa. 4-5.

dad de formular autónomamente nuestros juicios; sin embargo, la conciencia personal, antes de juzgar, tiene que constituirse, y su constitución tiene lugar en un contexto social y jurídico determinado, y no en un recóndito espacio extramundano. *La maduración de la capacidad personal de juicio nunca es completamente independiente de la lógica moral (fines, modelos, símbolos) objetivada en el orden jurídico.*

III. FINALIDAD DE LAS LEYES CIVILES

Explicadas las funciones de las leyes civiles, nos preguntamos ahora cuál es el fin que dirige e inspira su ejercicio. Ya conocemos la respuesta: esas funciones deben ejercerse en vista del bien común político. Pero acerca del alcance concreto que el bien común político otorga a esas funciones existen diversas interpretaciones, que es preciso examinar brevemente.

1. *La concepción aristotélica*

Para Aristóteles la perfección ética del hombre se desarrolla y se contiene enteramente en el ámbito de la *polis*, de la sociedad política. La *polis* y sus leyes se dirigen y en cierto modo causan el carácter virtuoso de los ciudadanos. Por esta razón considera Aristóteles que del conocimiento de lo que hace buena y feliz la vida de los individuos se sigue el conocimiento de lo que hace bueno y justo el orden de la vida social: las virtudes éticas son el criterio y el fin inmediato de las leyes civiles. Ser un hombre bueno y ser un buen ciudadano coinciden perfectamente, en el sentido de que el individuo está ordenado al fin de la sociedad en la exacta medida en que vive de acuerdo a su fin último personal¹⁰.

Esta concepción tiene indudables aspectos positivos. Como hemos dicho hace poco, es verdad que la génesis de la virtud y la educación moral de que aquélla depende requiere la ayuda de una sociedad que expresa cierta concepción del bien, a través de sus leyes, sus costumbres, sus modelos, etc. Pero, aun teniendo en cuenta este acierto, nos parece que la concepción aristotélica resulta actualmente inaplicable, fundamentalmente por dos razones.

La primera es que la dignidad y la libertad de la persona tienen su fundamento último en una esfera de valores y de fines que trascienden con mucho el

10. Sobre esta interpretación de Aristóteles, cfr. WELZEL, H. *Derecho natural y justicia material*, cit.; D'ADDIO, M., *Storia delle dottrine politiche*, cit., vol. I, pp. 70 ss.; RHONHEIMER, M., *Perché una filosofia politica?* ..., cit., pp. 235-236. Una interpretación diversa de Aristóteles, que a mi juicio no es convincente, la proponen GAUTHIER, R.A.-JOLIF, J.Y., *Aristote. L'Éthique à Nicomaque*, vol. II, I, Louvain-Paris 1970, pp. 11 ss.

ámbito del Estado y de la política¹¹. Queda roto el vínculo mediante el cual la persona quedaba completamente encerrada en la *polis*.

La segunda razón está estrechamente ligada a la anterior. Si la política no comprende todas las dimensiones de la vida y del desarrollo de la persona, ello se debe a que no todas esas dimensiones dicen una relación directa y suficientemente significativa al recto orden de la convivencia social (bien común político). Por ello, es justo considerar que existe y que debe existir una esfera privada en la que el Estado carece del derecho a intervenir. Como hemos dicho en más de una ocasión, esto no debería incidir de modo negativo — aunque a veces por desgracia incide — en la disponibilidad para acometer libremente la investigación filosófica de la verdad acerca del bien humano, precisamente porque «esfera privada» no quiere decir «esfera éticamente neutra», sino esfera de la vida que sólo puede ser dirigida por la ética personal en vista del fin último del hombre. Pero ahora ya no estamos tratando de la búsqueda de la verdad sobre el bien humano, sino de un orden legal acompañado de sanciones coactivas, que debe distinguir atentamente lo que el bien común requiere, y como tal se puede exigir, de otros ámbitos que, aun siendo regulados por las virtudes éticas, deben quedar exentas de la coacción¹².

Principalmente por estas razones fue consolidándose en el mundo occidental una concepción diversa del orden político, que podríamos llamar el orden constitucional democrático de derivación liberal, del que tratamos a continuación.

2. *El orden constitucional democrático de derivación liberal*

Los dramáticos enfrentamientos que turbaron la vida europea en la Edad Moderna condujeron a la convicción de que la paz social es uno de los valores fundamentales que el orden político debe tutelar. La sucesiva experiencia del absolutismo político hizo caer en la cuenta de que no se puede sacrificar la libertad sobre el altar de la paz y de la seguridad y, más adelante, las circunstancias creadas por la primera revolución industrial produjeron la evidencia de que tam-

11. D'ADDIO, M., *Storia delle dottrine politiche*, cit., vol. I, pp. 127-128 (la traducción al castellano es nuestra). Cfr. también RATZINGER, J., *Chiesa, ecumenismo e politica*, Paoline, Cinisello Balsamo (Milano) 1987, pp. 142 ss., y especialmente p. 156.

12 Esta exigencia es perfectamente reconocible y admisible desde un punto de vista religioso. Así, por ejemplo, la Declaración *Dignitatis humanae* sobre la libertad religiosa del Concilio Vaticano II afirma claramente que, en virtud de la dignidad humana, la conciencia religiosa de la persona debe quedar inmune de cualquier tipo de coacción, tanto por parte del Estado como de otras estructuras sociales. No se dice con esto que todas las religiones tengan la misma verdad, ni tampoco que la persona no tenga la grave obligación moral de buscar la verdad en materia religiosa, sino simplemente que las convicciones religiosas quedan fuera del ámbito en el que el Estado puede emplear legítimamente la coacción.

poco la justicia y la igualdad se pueden sacrificar sobre el altar de la libertad política y económica. La asunción de estos tres valores, paz, libertad y justicia social, como parte irrenunciable del bien común político se tradujo políticamente en una combinación del principio constitucional y del principio democrático, que caracteriza todavía hoy nuestros sistemas políticos¹³.

El principio constitucional es un principio de limitación jurídica del poder político en nombre de los derechos humanos. El sistema constitucional debe garantizar los derechos de la persona, y hacer legalmente imposible que el Estado pueda violarlos. Para ello se establece una compleja técnica jurídica que impide que nadie, ni siquiera toda la población o la mayoría de ella, pueda tener un poder político absoluto. Según el principio constitucional, existen cosas que jamás pueden ser hechas por nadie ni a nadie¹⁴. Se trata, por tanto, de un principio anti-absolutista no simplemente procedimental, porque desde sus primeras formulaciones pretendía tutelar bienes sustanciales como la vida, la propiedad y la libertad, bienes que se consideran necesarios para que la persona pueda desarrollar adecuadamente su vida.

El principio democrático, por su parte, quiere asegurar la justicia y la igualdad, concebida esta última como igualdad de oportunidades, igualdad de respeto e igualdad de participación de todos en la formación de las decisiones políticas. En la práctica, este principio se traduce en la extensión a todos los ciudadanos de los derechos políticos y de los llamados derechos humanos de la «tercera generación» (son aquellos de contenido social: derecho al trabajo, a la asistencia médica, etc.).

En el plano político, el sistema constitucional y democrático ha ido estableciendo garantías jurídicas concretas de los valores antes mencionados, a veces a través de instituciones de origen medieval. Garantías jurídicas son, por ejemplo, el *habeas corpus*, la *rule of law*, la existencia de una constitución escrita, la separación de poderes (legislativo, judicial y ejecutivo), las elecciones libres con periodicidad fijada por ley, el control judicial de la constitucionalidad de las leyes, la libertad religiosa, de información y de expresión, los seguros sociales, el derecho de asociación, la libertad de enseñanza, etc.

La existencia de estas garantías jurídicas merece una valoración altamente positiva. Aunque algunas veces su funcionamiento no sea de hecho perfecto, por ser lento, sometido a lógicas de partido que no siempre miran al bien común, por la presencia de episodios de corrupción o por otros motivos; en todo caso, un régimen dotado de esas garantías siempre será mejor que otro que no las reconozca, porque en este último no existen instrumentos jurídicos para limitar los

13. Cfr. KRIELE, M., *Einführung in die Staatslehre. Die geschichtlichen Legitimitätsgrundlagen des demokratischen Verfassungsstaates*, Westdeutscher Verlag, Opladen 1990⁴.

14. Cfr. MATTEUCCI, N., *Organizzazione del potere e libertà. Storia del costituzionalismo democratico*, UTET, Torino 1976, pp. 3-4.

efectos nocivos de las inevitables debilidades humanas y para resolver los conflictos de modo no violento.

Un problema claramente diverso es el de la valoración de las teorías políticas o filosóficas que se pueden presentar —con más o menos verdad— como ligadas al sistema democrático constitucional. Existen autores que lo consideran ligado al relativismo¹⁵ o a la idea de neutralidad¹⁶. Los autores que se mueven en esta línea vienen a afirmar, en definitiva y simplificando un poco, que el Estado tendría que tutelar y promover positivamente un pretendido derecho ilimitado a elegir la propia identidad moral y el propio modo de vida. Por eso, las leyes deberían ser sumamente permisivas (anti-prohibicionismo), no ya en cuestiones meramente privadas (en las que las leyes en principio no deben determinar nada), sino en aspectos e instituciones que por un motivo o por otro son importantes para el bien común (derecho de familia, uso de drogas, cuestiones de bioética, educación, moralidad pública, etc.). Se aduce con frecuencia que este tipo de leyes no obligan a nada ni a nadie, sino que simplemente permiten hacer o no hacer a quien lo desea.

Este tipo de concepciones y de razonamientos se fundamenta en una idea irreal de autonomía, que desconoce la componente social de la persona (lo que la persona da y recibe de la sociedad) y que, en el plano jurídico, niega que las leyes posean también lo que antes hemos llamado *dimensión expresiva*. En virtud de esta dimensión, leyes que se autopresentan como neutrales o simplemente permisivas, acaban produciendo efectos altamente nocivos para las personas singulares y para la sociedad en su conjunto. Se conocen cada vez con mayor exactitud los efectos que la disolución o la composición irregular de los núcleos familiares tienen sobre la delincuencia y la dependencia del alcohol o de las drogas por parte de los jóvenes, así como también se hacen cada vez más patentes los efectos de esas situaciones sobre los trastornos psicológicos graves de la personalidad y de la identidad de los hijos. A nivel social se llega a una concepción de la política como mero instrumento al servicio de la satisfacción de intereses individuales, que se regula en atención exclusiva o casi exclusiva a los valores económicos y vitales. La política, la cultura y la comunicación pierden su contenido ético y civil. En todo caso, es bastante claro que las ideologías a que nos referimos nada tienen que ver con el Estado constitucional y democrático, que nació como sistema jurídico-político ordenado a la tutela de los bienes sustanciales que informan las cartas constitucionales de la mayoría de los países, mientras que las ideologías «neutralistas» siguen la táctica de vaciar de contenido real los bienes constitucionalmente tutelados mediante la producción de leyes ordinarias «permisivas», haciendo posible que los derechos fundamentales de la persona queden subordi-

15. Cfr. por ejemplo DAHL, R., *La democracia y sus críticos*, Paidós, Barcelona 1992. También Kelsen sostuvo una fundamentación relativista de la democracia.

16. Cfr. LARMORE, CH., *Patterns of Moral Complexity*, cit.

nados a finalidades egoístas, casi siempre en favor de los intereses económicos y mercantiles de grupos muy restringidos de personas.

3. Toma de posición

A la luz de las consideraciones que acabamos de hacer se puede entender mejor la posición que implícitamente tomamos ya en el capítulo I, al establecer una distinción formal entre la ética personal y la ética política, y que ahora proponemos explícitamente.

*Con relación al poder legislativo y coactivo del Estado, consideramos que la admisión de una esfera de comportamientos de índole privada tiene validez normativa*¹⁷. Esto significa que el ámbito de la ley civil u orden jurídico es más restringido que el ámbito de la ley moral y de las virtudes. Si a través de las leyes el Estado promulga, explicita, determina y sanciona determinados principios éticos, ello se justifica no porque corresponda al Estado la responsabilidad directa de la moralidad personal de los ciudadanos, sino porque ello es necesario para instaurar y defender el recto orden de la vida social¹⁸. Por eso, no todo lo que es bueno u obligatorio según la ética personal puede ser impuesto coactivamente por la ley civil, así como tampoco todo lo que es moralmente ilícito podrá ni deberá ser coactivamente impedido por ella. *La ley civil manda o prohíbe lo que es relevante en orden al bien común*. De lo que no es relevante para el bien común la ley civil no se ocupa. Y sin duda no puede ocuparse de ello contradiciendo a la ética personal; es decir, la ley civil no puede mandar ningún comportamiento valorado negativamente por la ética personal, ni puede prohibir ningún comportamiento que esta última considere moralmente obligatorio.

La dimensión expresiva de las leyes civiles explica que, de hecho, la frontera entre lo privado y lo significativo para el bien común sea a veces difícil de

17. Nos parece necesario precisar que nuestra afirmación se refiere al poder legislativo y coactivo del Estado y, por tanto, al bien común político, es decir, al bien común que puede y debe ser promovido y tutelado por el Estado. Existe una noción de bien común más amplia, el bien común social integral, que comprende también los bienes que pueden y deben ser promovidos por otras instituciones sociales (familia, comunidad religiosa, agrupaciones profesionales, etc.) y mediante las relaciones interpersonales. Con relación a esta noción más amplia de bien común, es teóricamente muy difícil hablar de bienes o de comportamientos absolutamente privados. De la categoría moral de las personas singulares depende la categoría moral del todo social. Pero esta acepción más amplia del bien común tiene un carácter prevalentemente ético, y no jurídico-político. No es ella la que puede inspirar directamente el ejercicio del poder legislativo y coactivo del Estado. De lo contrario, el Estado dispondría de un título para intervenir absolutamente en todo, lo que sería pura y simplemente totalitarismo político.

18. La tesis que proponemos puede considerarse clásica. Tomás de Aquino afirma claramente que «el fin de la ley humana es diverso del de la ley divina. La ley humana tiene como fin la tranquilidad temporal del Estado [...] El fin de la ley divina es, en cambio, conducir a los hombres a la felicidad eterna» (*S. Th.*, I-II, q. 97, a. 2).

establecer. Se trata de una frontera que con facilidad se puede atravesar inadvertidamente. Ello obliga a distinguir con extremo cuidado figuras legales que pueden parecer análogas, pero que en realidad son muy diversas desde el punto de vista expresivo. Una cosa es que el sistema jurídico reconozca formalmente que no tiene competencia sobre ciertos ámbitos, otras cosas son la tolerancia *de hecho* de un comportamiento por parte del Estado (las leyes guardan silencio, la policía y los jueces cierran los ojos), la tolerancia de derecho (la ley se ocupa de un comportamiento para decir explícitamente que debe ser permitido), la legalización (se declara que el comportamiento en cuestión es conforme al derecho y tutelado por el Estado), etc. Cuando el sistema jurídico se ocupa explícitamente de un comportamiento injusto en sentido permisivo se produce siempre una confusión entre los ciudadanos (si el Estado no lo prohíbe, es que no constituye una injusticia grave) y normalmente también un fenómeno de inducción¹⁹. Veremos más adelante lo que esto significa a la hora de valorar la corrección ético-política de una ley.

Podemos decir, en resumen, que *el fin de las leyes civiles es la promoción y tutela del bien común político*. Esta finalidad comprende fundamentalmente la promoción y tutela de la paz y del orden público (que comprende la pública moralidad), de la libertad y de la justicia. Todos estos bienes quedan virtualmente comprendidos en lo que hoy denominamos derechos humanos o derechos fundamentales de la persona.

IV. OBLIGATORIEDAD DE LAS LEYES CIVILES

1. *El valor moral de las leyes civiles*

Las leyes civiles son de suyo una verdadera regla moral, que promulgan, aplican, especifican y sancionan las exigencias de la justicia en vista del bien común político. *Su respeto constituye una auténtica obligación moral, que normalmente tiene su fundamento en la virtud de la justicia*.

Acerca de esta obligatoriedad conviene hacer dos aclaraciones importantes. La primera es que frecuentemente las leyes civiles imponen o prohíben comportamientos cuya conexión con la virtud de la justicia o con otros principios prácticos de la recta razón no es intrínseca y necesaria, sino dependiente de la especificación realizada por la autoridad política. Este hecho no disminuye su obligatoriedad, pero sí le confiere una modalidad especial. Su obligatoriedad moral «está en relación directa con el valor e importancia de los bienes sociales tutelados por la norma, tanto si se trata de la protección de dichos bienes como

19. Véanse los datos ofrecidos por KRIELE, M., *Influsso della legislazione sulla coscienza dei cittadini*, cit., pp. 90-93.

de bienes que se deben obtener. En otras palabras, la obligatoriedad moral no es una dimensión de la norma jurídica considerada de modo aislado, sino que es efecto de la responsabilidad humana en relación con la realidad social, por lo que se refiere tanto a la relación con la autoridad como a la realidad y a los fines sociales de que se trate en cada caso concreto»²⁰. Por esta razón, las leyes civiles, cuando no son una mera transcripción positiva de la ley natural, sino que contienen una especificación humana no conectada necesariamente con la ley moral, pueden admitir, en determinadas circunstancias, excepciones o correcciones mediante la virtud de la epiqueya, como veremos en el capítulo siguiente²¹. La segunda aclaración es que el legislador humano es falible, y por ello pueden existir —y de hecho existen— leyes civiles injustas. En este caso, su obligatoriedad moral en principio desaparece. Sin embargo, el comportamiento que debe tenerse ante las leyes injustas constituye un problema bastante delicado, que estudiamos con mayor detenimiento a continuación.

2. El problema de las leyes injustas

Son injustas las leyes que se oponen o dañan el bien común político. Esta afirmación plantea inmediatamente una pregunta: ¿quién juzga si una ley es contraria al bien común, y cómo se fundamenta un juicio de este tipo?, ¿basta que alguien no esté de acuerdo con una ley para considerarse no obligado por ella? La respuesta a esta pregunta nos lleva a distinguir cuatro tipos fundamentales de leyes injustas: el primero comprende las leyes civiles que entran en colisión con la ética personal; los otros tres, las leyes que se oponen al bien común político.

1) Son injustas las leyes civiles que invaden el campo que es propio de la ética personal, es decir, comportamientos que, atendiendo a todas las circunstancias concretas, son de carácter privado. La injusticia más grave es la cometida por aquellas leyes civiles que prohibiesen hacer algo que para la persona es moralmente obligatorio, que mandasen o favoreciesen algo que es moralmente malo, o que legalizasen explícitamente comportamientos privados gravemente inmorales (lo que equivale a declararlos de interés público).

Por su oposición al bien común político, son injustas:

2) Las leyes que lesionasen o privasen positivamente de tutela a los bienes contenidos en el bien común político (orden público, libertad, justicia). Entran en esta categoría de injusticia las leyes que lesionan derechos fundamentales de la persona (por ejemplo, el derecho a la vida, a la intimidad, a la libertad religiosa o de expresión), las leyes que establecen una discriminación racial, o las que

20. PORTILLO, Á. DEL, *Moral y Derecho*, «Seminarium» 1 (1974) 497.

21. Cfr. capítulo X, subapartados II, 2 y II, 4.

positivamente despenalizasen atentados graves contra esos derechos (leyes que no considerasen contrarios al derecho la calumnia, el robo, el homicidio, etc.). Es injusto, por tanto, no sólo que el Estado lesione un derecho fundamental de la persona, sino también que el Estado no impida y no castigue —o incluso favorezca de algún modo— la violación de un derecho fundamental de una persona por parte de otra persona o de una agrupación social (éste es el caso de las leyes sobre el aborto)²². También se incluyen en esta categoría las leyes que debilitan o dañan instituciones necesarias para el bien común, como son por ejemplo el matrimonio y la familia.

3) Las leyes que no fuesen promulgadas legítimamente, es decir, que fuesen promulgadas por quien no tiene competencia para promulgarlas o por quien, teniéndola, no observase los requisitos formales previstos por el sistema jurídico. Tal sería el caso de un reglamento administrativo o de una circular ministerial que pretendiese regular una materia que según el ordenamiento del país requiere una ley del parlamento; o el de una ley estatal que regulase una materia que según la carta constitucional es de exclusiva competencia regional o municipal; o también el de una ley que fuese dictada por el parlamento sin respetar el reglamento parlamentario (que fuese aprobada sin la suficiente mayoría, o sin que los parlamentarios supiesen por la orden del día que la ley iba a ser sometida al voto, etc.).

4) Por último, son también injustas las leyes que no distribuyesen de modo equitativo y proporcionado entre los ciudadanos las cargas y los beneficios. Sería el caso, por ejemplo, de una ley fiscal que penalizase una categoría de ciudadanos o de trabajadores y crease una situación inmotivada de privilegio para otras categorías.

Por lo que respecta a la conducta que debe observarse ante las leyes injustas, hay que compaginar dos principios. Por una parte, *el principio general de que las leyes injustas no obligan moralmente* y de que, si la injusticia fuese grave, existe una positiva obligación moral de no obedecer, de manifestar el propio desacuerdo, de no colaborar a su aplicación y de hacer todo lo posible para que la injusticia sea corregida cuanto antes. Por otra parte, la experiencia de que la resistencia a la autoridad es un problema delicado. *Toda autoridad, aunque alguna vez esté mal ejercida, es un principio de orden*, y oponerse al principio de autoridad siempre acaba dañando el bien común de la sociedad, dando lugar a injusticias mayores y quizá a la violencia.

22. Como escribe Häberle, «sólo gracias a un conjunto de normas de derecho penal se hace posible el efectivo ejercicio de algunos derechos fundamentales. Si la libertad del individuo no fuese tutelada contra la amenaza derivante del abuso de la libertad por parte de otros, no se podría ni siquiera hablar del significado de la libertad “para la vida social del conjunto”. Simplemente se impondría siempre “el más fuerte”» (HÄBERLE, P., *Le libertà fondamentali nello stato costituzionale*, cit., p. 47; la traducción al castellano es nuestra).

Por eso, pensamos que *ante las leyes injustas del tipo de las mencionadas en primer y segundo lugar existe una clara obligación de no obedecer, de oponerse civilmente, de no colaborar en su aplicación, y de hacer lo posible para cambiarlas cuanto antes*. En las leyes que son injustas por las razones mencionadas en tercer y cuarto lugar, sobre todo si la injusticia no fuese con toda evidencia muy grave, habría que considerar atentamente las circunstancias, los posibles efectos de una u otra actuación, etc. En último término, el bien común es el que da la medida de la obligación de oponerse: la resistencia activa sólo es legítima cuando el bien que se va a conseguir es mayor que el desorden y ambiente de tensión que origina toda resistencia. En todos estos casos debe tratarse de una injusticia clara. El simple hecho de que una ley no guste (las leyes que fijan impuestos casi nunca gustan), o de que no se esté de acuerdo con ella (la oposición nunca suele estar de acuerdo con las leyes de la mayoría que gobierna), no justifica la desobediencia. Los ciudadanos, directamente o a través de sus representantes políticos, disponen de medios legítimos para hacer valer sus ideas acerca de lo que es más conveniente para el país.

Un problema diverso del las leyes injustas es el de la tolerancia del mal. Es un principio generalmente admitido que *las autoridades políticas pueden tolerar de hecho (no perseguir, cerrar los ojos alguna vez o siempre) comportamientos que en principio se podrían o se deberían perseguir*, pero que aquí y ahora, consideradas todas las circunstancias, no es posible impedir sin causar males mayores o sin lesionar bienes importantes²³. Se puede estar de acuerdo o no con una concreta decisión de tolerar tomada por un gobierno, y habrá situaciones en que la tolerancia esté claramente injustificada, así como habrá otras en las que esté manifiestamente justificada. En todo caso, es un problema diverso: *la tolerancia es un hecho, no una ley*. Si la tolerancia pasase a ser una ley, es decir, si pasase a ser permiso de derecho o legalización, se entraría en el terreno de las leyes injustas.

3. La responsabilidad de los ciudadanos por el sistema jurídico

Hasta ahora nos hemos referido al valor de las leyes civiles ya establecidas. Pero es obligado considerar ese problema también desde la perspectiva *de iure condendo* (de la ley que se ha de promulgar), porque los actuales sistemas políticos conceden a todos los ciudadanos los cauces para manifestar y hacer valer su propia voluntad. En último término es verdad que cada pueblo tiene las leyes que desea tener. Ciertamente en la responsabilidad por el sistema jurídico existen notables diferencias. La responsabilidad del órgano legislativo es más inmediata. Es muy importante también la responsabilidad social de los partidos polí-

23. Cfr. S. Th., I-II, q. 96, a. 2.

ticos y de los medios de comunicación social, que contribuyen a la formación de la opinión pública sobre los problemas acerca de los que se ha de legislar. Pero, al fin y al cabo, los miembros del cuerpo legislativo son periódicamente elegidos por todos los ciudadanos, los cuales pueden intervenir también en la actividad de los partidos y en los medios de comunicación social. Es verdad que estos últimos no siempre están abiertos para todos, pero a la larga necesitan contar con el consentimiento de todos. Un periódico que suscita protestas y pierde lectores, o una emisora de radio o televisión que pierde público, acabarán revisando su línea editorial.

La comunicación en los sistemas políticos democráticos tiene un lenguaje que es preciso conocer y utilizar. Quien no se hace escuchar, no existe. Quien no protesta (de modo civil y por cauces legítimos), está de acuerdo. Ante disposiciones laborales que parecen inaceptables o no convenientes se reacciona normalmente con la huelga. Existen también medios legítimos para hacer valer las propias convicciones éticas y políticas. La responsabilidad ética y ético-política de los ciudadanos se manifestará principalmente en la lucha contra la indolencia, el conformismo y el pecado de omisión. Expresándonos en términos positivos, la participación en la actividad política, según la modalidad que para cada uno resulte posible, constituye una grave obligación moral.

Capítulo X

La conciencia moral

I. ¿QUÉ ES LA CONCIENCIA MORAL?

1. *Conciencia habitual y conciencia actual*

En los libros de Ética y en el lenguaje común se habla de conciencia moral en dos sentidos diferentes, uno amplio y otro estricto, que llamaremos respectivamente conciencia habitual y conciencia actual. Con la expresión «conciencia habitual» se designa la autocomprensión moral de la persona en toda su generalidad. Así entendida, la conciencia no sólo es un tema importantísimo, sino que es en la práctica toda la moral, vista desde el punto de vista del conocimiento que la persona tiene de ella. No es necesario hacer ahora un estudio específico, pues de ella hemos tratado desde el inicio del libro (la experiencia moral, las diversas concepciones del bien humano, la libertad, los principios prácticos y las virtudes, la ley natural, la prudencia).

En su acepción estricta, la conciencia moral designa un acto concreto de la razón práctica, a saber, *el juicio acerca de la bondad o malicia moral de una acción singular que nos proponemos realizar o que hemos realizado ya, considerada con todas sus circunstancias concretas*¹. La conciencia forma parte, junto

1. De entre la abundante bibliografía sobre la conciencia moral, nos parecen especialmente útiles los siguientes estudios: ABBÀ, G., *Felicidad, vida buena y virtud*, cit., cap. VI (en la 2.^a ed. italiana véase también la nota final del cap. V); BORGONOV, G., *Sinderesi e coscienza nel pensiero di san Tommaso d'Aquino. Contributi per un «ri-dimensionamento» della coscienza morale nella teologia contemporanea*, Éditions Universitaires, Freiburg 1996; GARCÍA DE HARO, R., *La conciencia moral*, Rialp, Madrid 1978; LAUN, A., *La conciencia: norma subjetiva suprema de la actividad moral*, Ediciones Internacionales Universitarias, Barcelona 1993; LOTTIN, O., *Psychologie et Morale aux XIIème et XIIIème siècles*, Gembloux-Louvain 1942-1960, vol. II, pp. 103-350; PALAZZINI, P., *La coscienza*, Ares, Milano 1968; PINCKAERS, S., «Coscienza, verità e prudenza», en BORGONOV, G. (ed.), *La coscienza* (Atti della Conferenza Internazionale patrocinata dal «Wethersfield Institute»: Orvieto 27-28 mayo 1994), Lib. Ed. Vaticana, Città del Vaticano 1966, pp. 126-141; RHONHEIMER, M., *La prospettiva de la moral*, cit., cap. V; RODRÍGUEZ LUÑO, Á., *La scelta etica*, cit., caps. VI-VIII.

con la virtud de la prudencia, de lo que se puede llamar conocimiento moral particular. Éste se caracteriza por la singularidad, es decir, por estar referido a acciones singulares del sujeto que lo posee, y por su dependencia respecto de las disposiciones de ánimo de la persona agente, aunque en esta dependencia haya grados: es más alta en la prudencia que en la conciencia moral.

En razón de su singularidad, *la conciencia moral actual se distingue de la sindéresis, de la ley natural y de la ciencia moral*. La conciencia moral no es la visión de los primeros principios, ni tampoco la operación discursiva de la razón práctica encaminada a la obtención de nuevos conocimientos acerca de las exigencias del bien de la persona y de las virtudes. Todo esto es presupuesto por la conciencia, y por ello se suele decir que *sin ciencia no hay conciencia*. La conciencia no es, pues, el vehículo ni el método para el desarrollo de la ciencia moral. La conciencia no es una operación ni un razonamiento filosófico, sino un juicio personal, por el que las exigencias del bien humano se hacen presentes, personalizándose e iluminando la situación concreta.

2. Dos modos alternativos de entender la conciencia actual

Nos parece acertada la observación de Pinckaers de que «es importante tener en cuenta la colocación de la conciencia en una determinada organización global de la moral, porque su función y su mismo concepto dependen de las relaciones que se establecen entre la conciencia y los demás elementos del sistema»². Efectivamente, *el modo de entender el papel de la conciencia moral es uno de los puntos en que más claramente se distingue la ética «de la primera persona» de la ética de la ley* (la figura de Ética que estudiamos en segundo lugar en el capítulo II).

La ética de la ley ha quedado condicionada por el contexto voluntarista en el que vio la luz durante el siglo XIV. La vida moral se ve como la respuesta de la libertad humana a la ley divina, siendo esta última la expresión de los decretos de la libertad de Dios. Aunque la actitud que debería asumir la libertad humana es la obediencia, este planteamiento de la vida moral favorece que las relaciones entre la libertad humana y la ley divina se conciben como si se tratase de dos campesinos que se disputan una misma parcela de terreno, de forma que lo que se atribuye a uno se le quita al otro, y viceversa³. Ley moral y conciencia son elementos exteriores el uno al otro, por lo que fácilmente se pasa a verlos como contrapuestos.

2. PINCKAERS, S., «Coscienza, verità e prudenza», cit., p. 127 (la traducción al castellano es nuestra).

3. Cfr. para todo este tema PINCKAERS, S., *Las fuentes de la moral cristiana*, EUNSA, Pamplona 1988, caps. X y XI.

El planteamiento mencionado lleva consigo un concepto negativo de la ley. La ley es una expresión de la superior voluntad de Dios, tendencialmente entendida de modo positivista, en la que no hay mucho campo para la comprensión. La ley es la que es, porque así ha sido dada, pero podría ser de otro modo. En las acciones mandadas o prohibidas por la ley hay que obedecer; en los ámbitos sobre los que la ley no dice nada se puede obrar con libertad. La ley es un límite de la libertad, y se entiende por ello que la conciencia trate de ampliar el campo de la libertad y de restringir el de la ley. El estudio del fin último, de las virtudes, de la prudencia tiende a perder importancia e incluso a desaparecer casi por completo. La moral se concentra en el estudio de casos de conciencia, para enseñar a compaginar la ley y la libertad en las situaciones que se presentan con más frecuencia.

En este libro proponemos una concepción diversa. Todos los ámbitos de la conducta y todos los momentos de la vida se dirigen a obtener un bien positivo y sumamente deseable (fin último). A la virtud moral de la prudencia, que presupone las demás virtudes morales, corresponde encontrar las acciones que aquí y ahora realizan la conducta virtuosa. Su tarea fundamental es dirigir el comportamiento para realizar el género de vida deseado, y no la de formular leyes morales ni la de aplicar esas leyes a casos concretos. Sólo en un segundo momento, cuando se reflexiona sobre la actividad directiva de la razón práctica, los principios virtuosos se formulan como normas morales, cuya utilidad es innegable, como ya se explicó. Cuando es posible recurrir a normas morales correctamente formuladas, la razón práctica ahorra tiempo y esfuerzo, y por ello en este planteamiento carece de sentido la tendencia a restringir la ley y a ampliar la libertad, así como tampoco se puede hablar de ámbitos operativos «libres». Todos son libres y con todos se cuenta para realizar el género de vida deseado.

3. *La conciencia, norma próxima de la moralidad personal*

Todo esto no significa que no concedamos importancia alguna a la conciencia. En nuestro planteamiento, *la conciencia moral es la norma próxima de la moralidad personal*, contra la cual nunca es moralmente posible obrar. La conciencia moral es para la persona una norma ineludible, no porque sea la norma suprema o más alta, sino porque es la comprensión última y más próxima al sujeto de la moralidad de la acción. Conviene explicar en qué sentido decimos que es «última». Cuando en el momento de obrar la conciencia juzga que lo que se piensa hacer es conforme a la virtud o contrario a ella, la persona ha puesto en juego todos sus recursos para llegar a formular este juicio, y en ese momento no se puede disponer de un ulterior juicio que juzgue la verdad del juicio de conciencia, entre otras razones porque entonces se buscaría un tercer juicio que juzgue la verdad del segundo juicio acerca del primer juicio de conciencia, luego se querría tener un cuarto juicio que juzgue el tercero, y así se iría al infinito.

En virtud de este carácter ineludible de la conciencia, también la conciencia invenciblemente errónea obliga moralmente, y no es lícito actuar contra ella. Como veremos más adelante, la conciencia invenciblemente errónea es un juicio objetivamente falso, pero cuyo error no es en modo alguno advertido —y aquí y ahora no es advertible— por la persona; es más, la persona tiene la certeza subjetiva de que su juicio es verdadero.

4. *Conciencia moral y prudencia*

Por lo que concierne a la colocación de la conciencia en una ética de las virtudes, parece acertada la interpretación propuesta por Abbà⁴, para quien se debe acudir a la distinción entre ejercicio directo y ejercicio reflejo de la razón práctica («ratio practica in actu exercito» y «ratio practica in actu signato»), que ya conocemos. En el plano del ejercicio directo, la actividad de la razón práctica se dirige a encontrar o a indicar la acción que aquí y ahora trata los bienes humanos de acuerdo a la regla de la virtud. El hábito que perfecciona esta actividad es la virtud moral de la prudencia, que presupone el conocimiento y el deseo de los fines virtuosos.

El juicio de conciencia se sitúa, en cambio, en el plano de la actividad refleja de la razón práctica, en el mismo plano, por tanto, en el que los fines virtuosos se formulan como normas éticas. La conciencia moral y las normas éticas están en el mismo plano de la razón práctica refleja, y por eso la conciencia moral es un juicio sobre una acción concreta fundamentado inmediatamente sobre las normas éticas. Por estar colocada en el plano de la actividad refleja, la dependencia del juicio de conciencia respecto de las disposiciones actuales o habituales de los apetitos es menor que la de la prudencia, y en este sentido Sto. Tomás de Aquino afirma que la conciencia moral tiene un carácter prevalentemente, aunque no exclusivamente, cognoscitivo⁵. La conciencia moral juzga sobre la base de la ciencia moral; la prudencia, en cambio, «no consiste sólo en la consideración, sino en la aplicación a la acción, que es el fin de la razón práctica; el defecto en la aplicación se opone a la prudencia»⁶. Con otras palabras: el fin inmediato de la conciencia moral, en cuanto actividad refleja, es emitir un juicio verdadero sobre la moralidad de acción; el fin de la prudencia, en cuanto actividad reguladora directa, es encontrar, imperar y realizar la acción adecuada. Siempre que se realiza una acción mala, hay falta de prudencia, pero no necesariamente hay un error de conciencia, porque es posible que el juicio que guía inmediatamente la elección de la acción mala se oponga al juicio anterior de la conciencia, «como cuando el deseo de una acción deshonesta obnubila a la razón para que ésta no

4. Cfr. ABBÀ, G., *Felicidad, vida buena y virtud*, cit., cap. VI, apartado III.

5. Cfr. *In II Sent.*, d. 24, q. 2, a. 4, ad 2; *De veritate*, q. 17, a. 1, ad 4.

6. Cfr. *S. Th.*, II-II, q. 47, a. 1, ad 3.

dictamine su rechazo. Y así alguien se equivoca al elegir, pero no en la conciencia, ya que precisamente obra contra su conciencia. Se dice que obra con mala conciencia porque lo hecho no se conforma con la ciencia moral»⁷.

En orden a la distinción entre conciencia y prudencia conviene considerar también la insistencia del Aquinate, y de otros autores, en que *la conciencia moral es un acto y no un hábito*. Con esta tesis no se alude a la distinción entre un hábito y su acto propio, porque lo que se quiere decir precisamente es que la conciencia moral no es el acto propio y específico de un sólo hábito, sino un juicio de la razón que se puede realizar en diversos momentos y en el cual influyen varios hábitos⁸. El juicio de conciencia se formula en diversos momentos: antes de obrar, después de haber realizado la acción, pero también antes del acto de intención o de consentimiento, porque la razón capta la bondad o malicia de cualquier acto de voluntad, sea éste deseo, intención, consentimiento o elección. Nos damos cuenta de que no se debe hacer algo o de que no deberíamos haber hecho algo, pero también advertimos que no es lícito desear tal fin ni deliberar acerca de los medios para realizarlo. En definitiva, la conciencia es un fenómeno más amplio que la prudencia (la prudencia, por ejemplo, no se refiere a lo ya hecho, ni a la intención del fin), pero, por lo que se refiere a encontrar y realizar la elección concreta, la prudencia desarrolla más funciones que la conciencia: esta última se limita a juzgar la moralidad del proyecto operativo; la prudencia, en cambio, es un hábito que ayuda a deliberar, a juzgar, a elegir y a realizar lo conveniente, teniendo en cuenta también el juicio de conciencia⁹.

II. ESTUDIO DE LOS PROBLEMAS DEL JUICIO MORAL

La conciencia moral juzga las acciones singulares a la luz de las normas morales. Este juicio no es una deducción mecánica, completamente previsible, pasiva y en el fondo banal. No es como hacer una sencilla suma o resta. El juicio de conciencia es un acto de discernimiento intelectual extremadamente complejo. Sus diversos elementos, como el saber moral, el conocimiento de la acción y de sus circunstancias, la experiencia del pasado y la previsión del futuro, las condiciones afectivas del sujeto, etc. deben coordinarse y corregirse mutuamente en orden a la obtención de la verdad. En el presente apartado vamos a estudiar la interacción de estos elementos, limitándonos a los aspectos más importantes.

7. Íd., *De veritate*, q. 17, a. 1, ad 4.

8. Cfr. íbid., q. 17, a. 1; *S. Th.*, I, q. 79, a. 13, ad 3.

9. El hecho de que la prudencia se sitúe en el plano del ejercicio directo de la razón, y la conciencia, en el reflejo, no significa que en la práctica la prudencia no pueda disponer de un juicio de conciencia ya formulado. La acción con la que la prudencia se está inclinando a resolver un problema actual, ha podido ser juzgada por la conciencia en una ocasión anterior. Más en general, cuando se actúa se dispone ya de un saber moral obtenido anteriormente, lo que no se opone al hecho de que, considerando filosóficamente la estructura del saber moral, se diga que el saber moral es reflexivo.

1. *Conciencia y saber moral*

El juicio de conciencia se realiza sobre el fundamento de un saber moral poseído previamente por la persona. Esto significa que la conciencia presupone no sólo el hábito de los primeros principios morales (sindéresis), y con él el conocimiento natural de los fines virtuosos, sino también la formulación o explicitación refleja de esos fines bajo la forma de normas éticas o de leyes civiles. No se quiere decir que para formular un juicio de conciencia haya que ser un estudioso de moral, sino que ese juicio requiere un saber moral reflejo, que normalmente se poseerá de modo no científico, y que se adquiere a través de la reflexión, de la educación, por influjo de los usos y costumbres sociales, etc., pero sobre todo por el conocimiento de las normas éticas, que son uno de los principales medios para la comunicación y aprendizaje del saber moral reflejo. Las normas no son sólo un mandato o una prohibición; son, sobre todo, una enseñanza, una instrucción moral, que por medio de fórmulas sencillas transmiten el conocimiento de lo que las virtudes morales exigen en el comportamiento personal y social.

Ya hemos dicho que la aplicación del saber moral no es una operación automática libre de dificultades. Las normas éticas no son un mandato que puede aplicarse ciegamente, sino que son expresiones lingüísticas de una regulación racional (*ordinatio rationis*) que, ante todo, es preciso entender adecuadamente en sus términos y en su significado para el bien humano. La exacta comprensión de las normas y de la acción a que aquéllas se refieren permite subsanar los posibles defectos de un enunciado normativo, que pueden consistir en que la formulación lingüística de la norma no es muy precisa, o en que se produce un conflicto con otra norma igualmente importante, o porque la persona que actúa se encuentra en una situación que la norma no podía prever. Surgen así una serie de problemas de conciencia que estudiaremos en los subapartados siguientes.

Ante todo conviene tener presente cuanto se ha dicho sobre la especificación de las acciones voluntarias en el capítulo VI. *La comprensión y aplicación de las normas éticas presupone la comprensión de las acciones a que las normas éticas se refieren.* La acción que la moral llama «eutanasia» es diversa de la decisión de renunciar a la aplicación a un enfermo terminal de una terapia muy costosa y dolorosa de la que no cabe esperar ningún resultado positivo relevante; la acción «mutilación» es diversa de la que realiza un médico cuando según los conocimientos de la medicina es necesaria la amputación de un brazo para salvar la vida del enfermo; la acción «homicidio voluntario» es diversa de la acción «legítima defensa»; no cualquier operación quirúrgica que tenga como consecuencia la imposibilidad de procrear en el futuro puede ser llamada en sentido moral «esterilización». Si no se conocen bien estas distinciones, no se podrán aplicar rectamente las normas morales que prohíben la eutanasia, la mutilación, el homicidio y la esterilización.

2. Conciencia moral, normas éticas, excepciones

Al estudiar la aplicación de las normas éticas que tiene lugar en el juicio de conciencia es preciso tener en cuenta la distinción entre «normas legales» y «normas morales»¹⁰. Llamamos «normas legales» a las reglas de comportamiento que son constitutivas de la licitud o ilicitud moral —o al menos jurídica— de las acciones, en orden a la promoción o tutela de un bien o de una situación deseable. Muchas leyes civiles son normas legales. La necesidad de lograr o de defender importantes bienes personales o sociales justifica el establecimiento de una norma según la cual algunas acciones, que independientemente de esa norma carecen de bondad o maldad intrínseca, se convierten en buenas o malas. Las normas legales obligan en conciencia, como se ha dicho en el capítulo anterior, pero su naturaleza deja abierta la posibilidad de excepciones y de correcciones mediante la epiqueya, siempre que venga a crearse una situación concreta en que la observancia de esas normas no fuese necesaria o incluso produjese un daño.

Un ejemplo de norma legal puede ser el código de la circulación. La ordenación de la circulación de los coches, necesaria para tutelar la vida de los ciudadanos, manda en España circular por la derecha y detenerse cuando el semáforo está en rojo, y prohíbe lo contrario. Pero pueden existir excepciones o epiqueya. Un domingo de un mes de verano, cuando la ciudad está casi vacía, no es una culpa moral pasar con el semáforo en rojo si hay perfecta visibilidad y la completa certeza de no correr ni hacer correr a nadie ningún riesgo. Esto es posible porque pasar con el semáforo en rojo no es un desorden moral intrínseco, sino que constituye una culpa moral sólo en virtud de una norma que es funcional a la obtención de un bien (la seguridad de automovilistas y peatones). En circunstancias especiales, si ese bien no exige el respeto de la norma, la acción contraria a la norma legal no constituye una culpa moral.

Las «normas morales» son, en cambio, enunciados normativos cuyo fundamento ontológico es la bondad o malicia intrínseca de la acción que se manda o prohíbe. Por ejemplo, la norma moral que prohíbe el adulterio, el aborto o el estupro. Estas normas no son constitutivas de la malicia moral de esas acciones, sino que, por el contrario, la malicia intrínseca de esas acciones es el fundamento de la norma que las prohíbe. La validez de estas normas depende de que expresen con verdad la conformidad o la oposición de las acciones a los principios de la razón práctica, es decir, a las virtudes morales. Cuando observamos una norma moral, no nos limitamos a respetar una regla que generalmente es útil para la tutela de ciertos bienes, sino que realizamos un acto de virtud (justicia, templanza, etc.) o bien omitimos un acto contrario a la virtud. Con relación a estas normas, y hablando en sentido riguroso, no es posible hablar de excepciones,

10. Cfr. RHONHEIMER, M., *La perspectiva de la moral*, cit., pp. 336-340.

o de epiqueya, porque el bien y el mal no está en adecuarse a una norma que es generalmente funcional a un bien; el bien y el mal está en la acción misma, que en su intrínseca voluntariedad es un acto conforme o contrario a la virtud.

Si en algún caso pareciera que en materia propiamente moral se puede hacer una excepción, lo que en realidad sucede es que nos encontramos ante una acción a la que la norma moral en cuestión no se refiere. Así, por ejemplo, la licitud de la legítima defensa no es una excepción a la norma que prohíbe el homicidio, sino que aquélla es una acción diversa de ésta, por lo que no queda bajo la norma que prohíbe el homicidio. En el ámbito propiamente moral conviene abandonar el concepto mismo de «excepción», porque en rigor es impensable. No se puede admitir razonablemente que, de vez en cuando, es moralmente admisible un poco de injusticia, un poco de violencia o un poco de lujuria. Esas acciones, aun cometidas de vez en cuando, se oponen frontalmente a los primeros principios de la razón práctica, y lo que se opone a la razón no puede ser razonable.

Conviene distinguir además entre las normas «morales positivas», es decir, las que mandan hacer algo (honra a tus padres), y las «normas morales negativas», que prohíben hacer algo (no cometer adulterio). Las normas morales negativas obligan siempre y en cualquier circunstancia o situación. Las normas morales positivas conservan siempre su obligatoriedad, pero no siempre es posible ponerlas en práctica: un hijo siempre está obligado a ayudar económicamente a sus padres necesitados, pero si el hijo no tiene medio económico alguno no puede por el momento cumplir esa obligación. Siempre es físicamente posible omitir lo que es malo, aunque sea a costa de un gran sacrificio, pero no siempre es físicamente posible hacer una obra positiva buena.

3. *Conciencia moral y situación*

El juicio de conciencia requiere también la recta comprensión y valoración de la situación. El concepto de situación se ha utilizado a veces para relativizar la validez absoluta de las normas morales negativas y para negar la existencia de acciones intrínsecamente malas (ética de la situación). Pero en sí misma la situación concreta es una realidad antropológica positiva, porque expresa la encarnación, la vocación y la sociabilidad de la persona humana, realidades éstas que, lejos de ser un límite, definen el camino personal de cada uno hacia el progreso moral.

No cabe duda de que el estado civil (casado, soltero), la profesión (médico, juez, militar) y otras características de la persona singular son fuente de particulares derechos y deberes. Las diversas exigencias éticas se estructuran como los pisos de una casa. Los pisos superiores se construyen sobre los inferiores y sobre los cimientos, y éstos sostienen aquéllos. Los deberes éticos derivados del

estado civil o de la profesión presuponen las exigencias éticas comunes de la condición humana. Estas últimas pueden adquirir modalidades específicas (el deber de denunciar un comportamiento fraudulento no tiene la misma fuerza y urgencia para un común ciudadano que para un inspector de hacienda), pero los deberes derivados de la condición humana no se pueden relativizar o anular en su sustancia a causa del estado civil, de la profesión, o de otras circunstancias. La profesión que exigiese realizar comportamientos inmorales sería una profesión deshonesta, que no puede ser adoptada por nadie.

Adviértase también que, en el fondo, *toda exigencia verdaderamente moral es potencialmente universal*. Lo que es obligatorio para tal persona es también obligatorio para cualquier otra persona que viniese a encontrarse en una situación idéntica desde todo punto de vista.

4. La virtud de la epiqueya

*La epiqueya es una virtud moral que perfecciona la capacidad de juicio, haciéndola idónea para alcanzar la verdad moral incluso en situaciones muy excepcionales*¹¹. El estudio de las fuentes clásicas muestra con claridad que la epiqueya fue concebida, a todos los efectos y en el sentido más riguroso, como una virtud moral, es decir, como un hábito propio del hombre virtuoso¹². La epiqueya es principio de acciones no sólo buenas, sino excelentes: para Aristóteles la epiqueya es un tipo mejor de justicia¹³, y para San Alberto Magno es «*superiustitia*»¹⁴. La epiqueya no es algo menos bueno, una especie de «rebaja» o «descuento ético» que se podría tolerar, sino una verdadera virtud ética, que tiene como objeto dirigir la aplicación de las normas legales, fundamentalmente algunas leyes políticas, en situaciones excepcionales.

Glosando el pensamiento de Aristóteles y de Sto. Tomás de Aquino, Cayetano define la epiqueya como «*directio legis ubi deficit propter universale*»¹⁵, *dirección de la ley cuando ésta es defectuosa a causa de su universalidad*. El hombre virtuoso sabe no sólo cuáles comportamientos están preceptuados y cuáles están prohibidos, sino que entiende también la razón del mandato o de la prohibición. Por eso puede advertir que, en una determinada situación excepcional, el cumplimiento de la ley causaría un daño a la justicia o al bien común.

11. Es clásico el estudio de la epiqueya que realiza Aristóteles en *ÉN*, V, 10, 1137 b 11 - 1138 a 3.

12. Cfr. *S.Th.*, II-II, q. 120, a. 1. Para un estudio detallado de las fuentes y de su evolución histórica, enviamos al lector a RODRÍGUEZ LUÑO, Á., *La virtù dell'epicheia. Teoria, storia e applicazione*, «Acta Philosophica» 6 (1997) 197-236 y 7 (1988) 65-68 (con amplia bibliografía).

13. Cfr. *ÉN*, V, 10, 1137 b 24.

14. ALBERTO MAGNO, *Super Ethica Commentum et Quaestiones*, en *Opera Omnia*, editada W. Kübel, Münster 1968-1972, tomo XIV, pars I, p. 384.

15. CAYETANO, *Comentario a la «Summa Theologiae»*, cit., II-II, q. 120, a. 1.

Esto puede suceder porque el legislador humano tiene que dictar una disposición general adecuada a lo que normalmente ocurre, pero no puede prever todas las posibles situaciones excepcionales. Cuando el virtuoso se da cuenta de que se ha producido una situación de este tipo, se considera obligado a corregir la aplicación de la ley, haciendo lo que el legislador mandaría hacer si estuviese presente o si hubiese podido prever esta situación. Y obra así no porque ello sea tolerable, sino porque se debe obrar así para promover la justicia o el bien común. Cuando es el caso, la epiqueya no es algo que se puede aplicar, sino algo que se debe aplicar, y no sería virtuoso quien no lo hiciera. Si, por ejemplo, una ordenanza municipal prohíbe terminantemente atravesar un jardín pisando el césped, es claro que esa disposición no contempla el caso en que fuese necesario pasar por allí para huir de un incendio, de una inundación o en cualquier otra situación excepcional de peligro para la comunidad. Sería necio quien no acudiese en socorro de los ciudadanos en peligro por no pisar el césped del jardín público. Cuando una ley resulta inadecuada, se debe actuar acudiendo a principios de nivel más alto, más directamente dependientes del concepto mismo de justicia o de bien común¹⁶.

Existe un acuerdo bastante amplio en que no se debe cumplir una norma legal si su cumplimiento origina daños contra la justicia o el bien común (cuando en un caso concreto la ley es defectuosa *aliquo modo contrarie*), y que, en cambio, se debe respetar la ley en aquellos casos en que la razón que la fundamenta no parece especialmente urgente o pertinente. En el ejemplo anterior, no sería justo pisar el césped para quien no tuviese otra razón para hacerlo que el hecho de que va descalzo, alegando que la ordenanza municipal mira a la conservación del jardín, y que pasando descalzo no se estropea el césped. Tomás de Aquino piensa que, incluso cuando el cumplimiento de una norma legal puede causar un daño, es preferible consultar a la autoridad si hay tiempo para ello, es decir, si el peligro, aun siendo cierto, no es inminente¹⁷.

Si hay acuerdo al decir que la epiqueya debe aplicarse cuando en un caso concreto el cumplimiento de la norma legal es *aliquo modo contrarie* (de alguna manera contraria) al bien común, hay desacuerdo acerca del significado del «*aliquo modo*». Sto. Tomás y Cayetano piensan que la epiqueya debe aplicarse cuando el cumplimiento de la norma legal ocasionaría un daño real a la justicia o al bien común. Francisco Suárez piensa, en cambio, que este parecer es demasiado

16. En este sentido afirma Tomás de Aquino que la epiqueya es «como una regla superior de los actos humanos» (*S. Th.*, II-II, q. 120, a. 2). Con esto no se quiere decir que la epiqueya esté por encima del bien y del mal, sino simplemente que, cuando los normales criterios de juicio se hacen inadecuados, se debe actuar según un juicio, que el Aquinate llama «gnome», que se inspira directamente en principios éticos de más alto nivel.

17. Al hacer esta observación, a Sto. Tomás no se le escapa un problema muy vivamente sentido por la conciencia jurídica actual. Si, a excepción de los casos verdaderamente urgentes y claros, cada ciudadano se siente autorizado a saltarse las leyes según la propia apreciación de la urgencia de la razón de justicia o de bien común que las fundamenta, aun en el caso de que no se obrase injustamente, se crearía un desorden que haría poco menos que imposible la vida social.

rígido, y que la epiqueya se aplica también: 1) cuando el cumplimiento de la norma legal, aun no causando una injusticia, es muy difícil y oneroso, por ejemplo si implica poner en peligro la propia vida; 2) cuando se tiene la certeza de que el legislador humano, aun habiendo podido obligar también en este caso, no tuvo ni tiene la intención de hacerlo; 3) cuando la observancia de la ley no daña el bien común, pero sí el bien individual, siempre que —añade Suárez— el bien común no obligue a causar o a permitir este daño individual. Sin necesidad de dirimir ahora la cuestión, notamos que Suárez no ve la epiqueya como una virtud ética, sino como una interpretación benigna de la ley, por lo que todo su razonamiento tiene un carácter jurídico más que moral.

Las normas propiamente morales, en cuanto formulan las exigencias de las virtudes, no pueden ser corregidas por la epiqueya. Las exigencias de la justicia nunca pueden ser contrarias a la justicia y al bien común. Por eso se dice que la ley moral natural queda fuera del campo de aplicación de la epiqueya. Puede suceder, sin embargo, que la formulación lingüística humana de un deber de justicia resulte inadecuada en una situación particular, y entonces el comportamiento virtuoso se apartará de la letra de esa norma, pero no de su sustancia (la recta razón). Un ejemplo clásico es el de la restitución de lo que se ha recibido en depósito. Se ha de restituir lo que se tiene en depósito porque ello es un acto de la virtud de la justicia. Pero si alguien reclama la restitución de un arma con la intención manifiesta de usarla para cometer un crimen, restituir el arma ya no sería un acto de la virtud de la justicia, sino todo lo contrario (armar al asesino es complicidad). En este caso lo confiado en depósito no se debe restituir, pero esto es así no porque excepcionalmente se pueda no ser justo, sino precisamente por lo contrario, es decir, porque la justicia no admite excepciones, diga lo que diga la formulación literal de una norma.

5. La cooperación al mal

Uno de los problemas de conciencia más delicados y, a veces, más difíciles de resolver es el de la cooperación al mal. *Por cooperación al mal se entiende una acción u omisión que de algún modo hace posible o facilita que otra persona cometa una acción moralmente mala.* En las actividades sociales, profesionales, comerciales y políticas: la abogacía, la publicidad comercial, la distribución y venta de periódicos y revistas, la venta de algunos productos farmacéuticos, el ejercicio de los deberes electorales, la medicina, las finanzas, etc. se dan con frecuencia situaciones en las que la persona se pregunta hasta qué punto es posible colaborar, aunque sea de modo involuntario o sólo indirectamente voluntario, con quien actúa de modo inmoral.

Conviene distinguir, en primer lugar, la cooperación al mal del escándalo. La *cooperación* consiste en la ayuda o facilitación que mi acción presta a la ejecución de lo que otro ya ha decidido autónomamente hacer. El *escándalo* se da,

en cambio, cuando mi acción o mi consejo es de algún modo la causa de que otra persona decida comportarse mal. En el escándalo, la determinación de hacer el mal tomada por otra persona es —en diversos grados, pero siempre de modo parcial— efecto directo o indirecto de mi acción voluntaria. *El escándalo puede realizarse de varias formas: mal ejemplo, seducción, incitación, etc., pero en todo caso constituye siempre una culpa moral.*

En segundo lugar se deben distinguir los diversos tipos de cooperación al mal; hay que distinguir principalmente la cooperación formal de la cooperación material y, después, las diversas modalidades de esta última. Existe *cooperación formal* al mal cuando la cooperación al pecado ajeno es querida directamente y por libre iniciativa nuestra, y como tal implica aprobación. Se da *cooperación material* al mal cuando ni aprobamos ni queremos cooperar al pecado ajeno; toleramos o soportamos la cooperación porque se desprende inevitablemente de una acción que bajo algún aspecto tenemos necesidad de poner.

Dentro de la cooperación material al mal se distingue, por una parte, la cooperación *inmediata o directa* y la *mediata o indirecta* y, por otra, la *próxima* y la *remota*.

1) Se da cooperación material *inmediata o directa* cuando se ayuda a otro a realizar la acción mala; por ejemplo, ayudar a un ladrón a realizar la acción de robar.

2) Se da cooperación material *mediata o indirecta* cuando se proporciona un instrumento que otro empleará para hacer el mal; por ejemplo, el que vende vino que otro utilizará para emborracharse.

3) La distinción entre la cooperación material *próxima* y *remota* depende de la proximidad física o moral entre mi acción y la acción mala de la otra persona. El director de un banco que concede préstamos a una revista dedicada a fomentar conductas inmorales coopera próximamente; quien ingresa sus ahorros en un banco que se dedica a realizar este tipo de préstamos coopera remotamente. La cooperación material *inmediata o directa* es siempre *próxima*; mientras que la cooperación material *mediata o indirecta* puede ser tanto *próxima* como *remota*.

Pasamos ahora a la valoración moral. *La cooperación formal al mal es siempre moralmente ilícita*, ya que implica aprobación y participación plenamente voluntaria en un comportamiento inmoral. *La cooperación material al mal es, por lo general, moralmente ilícita y debe evitarse.* El bien de la persona humana, considerada también en su dimensión social, no sólo requiere que cada uno obre según la recta razón, sino que procure que, en lo que depende de él, existan condiciones favorables para el bien de todos los demás, ayudando y contribuyendo en la medida de las propias posibilidades. La sociabilidad tiene y debe tener un sentido eminentemente positivo: representa una ayuda que todo hombre necesita para crecer como persona y realizar día a día un género de vida moralmente valioso.

No obstante, *existen algunas circunstancias que pueden hacer lícitas algunas acciones con las que se coopera materialmente al mal*. Tratándose de cooperación material, la cooperación no responde a una libre iniciativa de cooperar, sino a cierta necesidad de conseguir un bien o de evitar un mal mediante la acción de la que otro se sirve para realizar sus propósitos inmorales. La primera condición para que una acción de este tipo pueda ser lícita es que exista realmente necesidad de realizarla, es decir, que no exista otra posibilidad de conseguir el bien necesario o de evitar el mal que es preciso evitar. Si existe la posibilidad de actuar sin cooperar al mal, aunque ello comporte cierto esfuerzo o presente alguna incomodidad personal, no será moralmente admisible la cooperación al mal.

Si no existe esa otra posibilidad, entonces el problema puede resolverse con los mismos criterios estudiados a propósito de las acciones con efectos indirectos negativos¹⁸, porque de eso se trata en realidad. Concretamente, para que la cooperación material sea moralmente lícita se requieren las siguientes condiciones: 1) la acción que realiza quien coopera no puede suponer en sí misma la lesión de una virtud; 2) su intención debe ser recta; 3) la acción mala de la otra persona no puede ser la causa (en el plano intencional, el medio) por la que se obtiene el bien necesario; y 4) debe existir proporción entre la importancia y necesidad del efecto bueno que necesito lograr y la negatividad representada por la cooperación (gravedad del mal al que se coopera, proximidad de la cooperación, etc.).

Requiere particular cuidado la valoración de la cooperación material inmediata, es decir, la participación en la misma acción mala. Es bastante fácil que, si no existe una razón clara y grave que explique la decisión de cooperar, la cooperación material inmediata sea en la práctica una *cooperación formal implícita*. Una razón que distingue claramente la cooperación material inmediata de la cooperación formal implícita es la constricción o la violencia. En el ejemplo anteriormente propuesto, si una persona ayuda a cargar o a transportar en un coche los bienes robados porque el ladrón la amenaza con un arma, es claro que se trata de cooperación material impuesta con la fuerza. En otros casos puede no haber violencia propiamente dicha, pero sí graves amenazas o cierta constricción moral, porque si no se coopera se pueden producir graves males o impedir bienes muy importantes. En todo caso, nunca es moralmente lícito cooperar de modo inmediato con acciones que representan un atentado muy grave o irremediable contra la justicia, como son, por ejemplo, el homicidio, el aborto, el estupro, etc.

En los casos en los que, según lo que hemos dicho, fuese posible realizar la acción con la que sin querer se coopera al mal, sigue siendo moralmente necesario tomar las oportunas precauciones para evitar el peligro de caída moral para uno mismo y para los demás (escándalo).

18. Cfr. capítulo VI, apartado IV.

Si estos problemas se afrontan con una actitud moral débil, los criterios anteriormente mencionados podrían dar lugar a una caústica minimalista en la que, mediante la hábil aplicación de unas reglas, la persona podría eludir su responsabilidad moral. Por eso, parece necesario insistir en que existe la obligación ética de cooperar al bien, de contribuir al bien de los demás y al recto ordenamiento de las actividades humanas, así como hoy es urgente la necesidad de prever y evitar en la medida de lo posible las situaciones difíciles — para sí mismo y para los demás — en las que la cooperación al mal se haría poco menos que inevitable. Si a pesar de haber tomado las precauciones oportunas esas situaciones se presentasen, habrá que considerarlas como situaciones excepcionales, de las que es preciso salir cuanto antes. Es lógico que la persona madura y responsable trate de defender ante todo la propia identidad moral, y que por defenderla esté dispuesta a notables sacrificios personales, sin ceder ante situaciones con las que otros vienen a plantear un verdadero «chantaje ético». Positivamente, las complejas circunstancias sociales y profesionales exigen muchas veces organizar, con la colaboración de otros, estructuras profesionales y económicas donde sea posible trabajar sin tener que renunciar a las propias convicciones éticas.

III. MODALIDADES DE LA CONCIENCIA MORAL

1. *Clasificación de los tipos de conciencia*

Cabe clasificar las diversas modalidades que puede presentar el juicio de conciencia atendiendo a tres criterios.

1) *Por su relación al acto*, hablamos de conciencia antecedente y consecuente. La *conciencia antecedente* es la que juzga sobre un acto que se va a realizar, mandándolo, permitiéndolo, aconsejándolo o prohibiéndolo. La *conciencia consecuente* es la que aprueba o desaprueba una acción ya realizada, produciendo tranquilidad después de la acción buena y remordimiento después de la mala.

2) *En razón de su conformidad con el bien de la persona*, la conciencia puede ser verdadera o recta y errónea o falsa. *Conciencia recta* es la que juzga con verdad la moralidad de un acto. *Conciencia errónea* es la que no alcanza la verdad sobre la moralidad de la acción, estimando como buena una acción que en realidad es mala, o viceversa.

La causa del error de conciencia es la ignorancia, cuya naturaleza y modalidades (antecedente-invencible, consecuente-vencible) ya hemos estudiado¹⁹. Lo que decimos presupone obviamente que la conciencia moral humana es falible, hecho de experiencia que nos parece indiscutible. Todos hemos advertido

19. Cfr. capítulo VI, apartado V.

alguna vez, al pensar en nuestras acciones pasadas, que nuestro juicio de conciencia ha sido erróneo, error que a veces reconocemos como culpable y a veces como inculpable. Es más, a veces se tiene la desagradable sorpresa de comprobar que, haciendo lo que en conciencia se considera justo, se ha causado a otro una grave injusticia. El haber actuado con buena conciencia en poco disminuye el daño causado.

3) *Según el tipo de asentimiento*, es decir, según el grado de seguridad con que se emite el juicio, la conciencia puede ser cierta, probable y dudosa. *Conciencia cierta* es la que juzga con seguridad que un acto es bueno o malo. *Conciencia probable* es la que dictamina sobre la moralidad de un acto sólo con probabilidad, admitiendo la posibilidad opuesta. Propiamente se llama *conciencia dudosa* a la suspensión del juicio de conciencia. La inteligencia, ante una acción que debe juzgar, hace un razonamiento a partir de la ciencia moral, pero no consigue obtener una conclusión.

2. Principios para seguir la conciencia

La conciencia moral es regla moral en cuanto expresión de la recta razón, es decir, en cuanto juicio racional por el que el hombre tiene presentes las exigencias éticas y juzga las acciones a su luz. Como las modalidades de la conciencia pueden ser múltiples (verdadera, falsa, cierta, dudosa, etc.), es preciso tener en cuenta una serie de principios para determinar cuándo un juicio de conciencia es verdaderamente expresión de la recta razón.

1) *Sólo la conciencia cierta es regla moral*. La conciencia cierta se debe seguir. Quien actúa en contra de ella obra mal necesariamente, porque contradice la exigencia moral conocida. No es decisivo a este respecto que la conciencia sea verdadera o falsa: el que quiere una acción juzgada con certeza como mala, aunque objetivamente sea buena, quiere lo que con certeza ve como mal y peca formalmente. Si, por ejemplo, alguien afirma una cosa pensando con certeza que es falsa, aunque en realidad sea verdadera, está mintiendo, pues como mentira ha conocido y querido su acción. Es esto una consecuencia del hecho de que la intencionalidad de la voluntad es guiada y ordenada por la razón.

2) *Además de cierta, la conciencia debe ser verdadera o invenciblemente errónea para ser regla de moralidad*. En sentido estricto, sólo es regla de moralidad el juicio de conciencia de una razón recta, es decir, la conciencia verdadera. Sin embargo, la imperfección y falibilidad humana hace posible que el hombre, puesta la diligencia debida, en algunos casos estime sin culpa como recta una conciencia que en realidad es errónea. Por eso, la conciencia invenciblemente errónea también se debe seguir. Pero tal conciencia es regla no de modo absoluto, porque sólo obliga mientras dura el error; además obliga de modo accidental, y no por sí misma, pues se debe seguir en la medida en que el hombre la considera, invenciblemente, como verdadera.

3) *La conciencia venciblemente errónea no es expresión de la recta razón.* No es lícito seguirla, ya que la acción consiguiente a un error culpable es culpable *in causa*, esto es, en la misma medida en que lo es el error de que procede. Pero tampoco se puede obrar en contra de ella, pues se haría lo que aquí y ahora se ve como malo. Existe, por tanto, la obligación de salir del error antes de obrar. Téngase en cuenta que quien está en un error vencible muchas veces no se da cuenta de cuál es la solución del problema; simplemente advierte que lo que piensa no es seguro, que tiene que investigar más, etc., por lo que desde luego no tiene conciencia cierta.

4) *No es lícito obrar con conciencia dudosa.* El que obra con una duda positiva (fundada en razones o sospechas serias) sobre si el acto es malo, se expone voluntariamente a obrar mal, y por ello debe resolver la duda antes de actuar.

3. *La formación de la conciencia moral*

La posibilidad de un error inculpable de conciencia (ciertamente real, pero poco frecuente cuando se trata de materias importantes) no debe llevar a quitar importancia a la rectitud objetiva del comportamiento. La acción humana tiene con frecuencia repercusiones interpersonales y sociales, que serán negativas si la acción es moralmente negativa, aunque hubiese sido realizada con un error inculpable. Pero está sobre todo el hecho de que la finalidad de la vida moral no queda salvada cuando se puede tener la conciencia tranquila por no haber actuado con mala voluntad. A través de las acciones libres se realiza o no se realiza la vida buena, y las acciones libres, por otra parte, siempre dejan una huella en el sujeto: los hábitos (virtudes o vicios). Si se desatienden las exigencias éticas por seguir el impulso hacia el placer, la comodidad, la cobardía, etc., aun en el caso de que la persona no lo advirtiera, la afectividad se desordena cada vez más, y cada vez en medida mayor obstaculizará las percepciones de la razón práctica, con lo que la personalidad moral corre el riesgo de malograrse, permaneciendo por largo tiempo en un estado de excesiva inmadurez, sin llegar a alcanzar nunca el necesario equilibrio y el natural crecimiento.

De ahí la extrema importancia de la formación de la conciencia moral. Esta tarea requiere, en primer lugar, un esfuerzo positivo de discernimiento, de reflexión y de estudio, para asegurarse de que se conocen bien los aspectos morales de las actividades que se realizan. Además, la conciencia también depende de las disposiciones morales de la persona (virtudes y vicios); por eso, la práctica de las virtudes y la lucha contra el vicio es necesaria para llegar a tener una conciencia bien formada. Entre las virtudes morales, la sinceridad y la humildad tienen particular importancia en la formación de la conciencia: para reconocer las propias equivocaciones, para pedir consejo a las personas más prudentes o de mayor experiencia, etc.

Es grande también la importancia de la templanza, salvaguardia de la prudencia, porque ayuda a no confundir el placer con el bien y el dolor con el mal. Aristóteles señalaba que la voluntad humana tiene como objeto el bien, «pero este objeto, para cada uno en particular, es el bien tal como le aparece». Por eso añade que «el hombre virtuoso sabe siempre juzgar las cosas como es debido, y conoce la verdad respecto de cada una de ellas, porque según son las disposiciones morales del hombre, así las cosas varían. Quizá la gran superioridad del hombre virtuoso consiste en que ve la verdad en todas las cosas, porque él es como su regla y medida, mientras que para el vulgo en general el error procede del placer, el cual parece ser el bien, sin serlo realmente. El vulgo escoge el placer, que toma por el bien; y huye del dolor, que confunde con el mal»²⁰. Es, pues, muy antigua la convicción de que el conocimiento del bien y del mal en la acción concreta no requiere únicamente la agudeza del intelecto, sino también una recta disposición de la afectividad (virtudes morales), sin la cual la razón no consigue desempeñar su función rectora de la conducta.

Señalamos, por último, que existen deformaciones habituales de la conciencia, debidas en buena parte al descuido habitual de los medios para la formación moral, de modo que la persona queda indefensa ante la presión de las ideologías, del ambiente, de las pasiones humanas. Así, puede darse la *conciencia laxa*, que sin fundamento alguno quita la razón de pecado a actos que realmente la tienen. La conciencia laxa puede ser *cauterizada*, si por la frecuente repetición de un determinado tipo de acciones moralmente malas llega a no advertir su gravedad e, incluso, a no reconocer malicia alguna en ellas. Puede ser también *farisaica*, que hace a la persona muy sensible ante algunos actos exteriores, pero que permite pecar sin cuidado alguno en otras materias de gran importancia.

Otra deformación posible es la conciencia *escrupulosa*, que es la que sin motivos fundados teme siempre haber cometido alguna falta. La característica fundamental de los escrúpulos es el infundado temor y la ansiedad desproporcionada. Los escrúpulos propiamente dichos suelen tener una componente patológica (o al menos de agotamiento nervioso), y no se deben confundir con otros fenómenos que también causan turbación: el horror ante las graves consecuencias de un determinado comportamiento negativo, la dificultad para aceptar las propias equivocaciones, etc.

IV. EL PECADO

Con relación al acto moralmente malo se emplean comúnmente dos conceptos: el de *culpa* y el de *pecado*. El concepto de culpa pone de manifiesto de

20. *ÉN*, III, 4, 1113 a 24-36.

modo directo la oposición de una acción libre a la regla moral, es decir, a la recta razón y a las virtudes. El concepto de pecado añade al de culpa la relación negativa que el hombre establece con Dios al cometer la culpa: el pecado es ofensa a Dios, apartamiento de Dios. Es cierto que el filósofo estudiará el pecado más directamente como un acto contrario a la razón, mientras que el teólogo destacará de modo inmediato su carácter de apartamiento de Dios²¹. Pero al margen de esta legítima diversidad de enfoques, cabe plantear algunas cuestiones sustanciales: ¿el concepto de pecado es un concepto filosófico o sólo teológico?, ¿existe alguna culpa que no constituya un pecado?

Todo el planteamiento de la Ética desarrollado en este libro implica que el concepto de pecado es también un concepto filosófico, aunque principalmente sea un concepto teológico. Sólo podría negarlo quien sostuviese que Dios es inalcanzable para la reflexión filosófica o quien pensase que Dios, sin ser ajeno a la Filosofía, es, sin embargo, ajeno al mundo de la moral humana y, por tanto, a la Ética; afirmaciones que nos parecen insostenibles, por las razones que expusimos al tratar de la interpretación y fundamentación filosófica de la moral, del fin último de la vida humana, y de la dimensión teonómica de la ley moral natural. Las virtudes morales son los modos en que se debe regular la posesión, realización y uso de los bienes humanos para que sean compatibles con la dirección de la voluntad hacia el fin último de la vida humana. Los actos opuestos a las virtudes morales son incompatibles con el orden de la voluntad hacia el fin último, de manera que realizar un acto contrario a la virtud y separarse voluntariamente de Dios son, en sentido objetivo, una e idéntica cosa. Todo esto comporta que la persona humana, al obrar libremente, se pone en una determinada relación con Dios; en relación positiva cuando obra moralmente bien, y relación negativa de apartamiento cuando obra moralmente mal. En sentido objetivo, el virtuoso está cerca de Dios, el vicioso está lejos, aunque el «estar cerca» y el «estar lejos» pueden ser vividos subjetivamente de diversas maneras según el conocimiento de Dios de que cada uno disponga.

Por esas razones consideramos que no existe lo que en el pasado se llamaba «pecado filosófico», es decir, que no existe una culpa moral que no posea objetivamente la razón de pecado. Pero conviene aclarar lo que con esto se quiere decir. Para las personas que tienen una idea completa acerca de los fundamentos de la vida moral, nuestra tesis no plantea especiales problemas, siempre que se entienda que el hecho de que la culpa moral aparte de Dios, y tenga además una razón de ofensa, no significa que la culpa moral implique la intención de ofender a Dios (intención que, en realidad, pocas veces existe), ni tampoco que la culpa se vea subjetivamente como un acto contra Dios.

Más difícil puede ser entender que también la culpa cometida por quien no conoce a Dios, o por quien tiene un conocimiento muy inexacto de Él, tiene ra-

21. Cfr. *S. Th.*, I-II, q. 71, a. 6, ad 5.

zón de pecado. Dejaremos de lado el problema de si es posible carecer inculpa-blemente de todo conocimiento acerca de Dios, incluso de una idea vaga y confusa sobre la existencia de un ser supremo. Nuestra tesis se basa sobre el hecho de que la naturaleza profunda de la acción moral, antes explicada, tiene unas manifestaciones fenomenológicas. El valor y las exigencias morales presentan, en la experiencia moral común, un carácter absoluto e incondicionado que no conviene propiamente sino a Dios; por tanto, presentan un carácter divino, que quizá no será visto como divino, pero sí como absoluto. Mediante el carácter absoluto e incondicionado de las exigencias éticas, Dios está presente de algún modo en todos los hombres (presencia que no equivale siempre a ser conocido clara y explícitamente), de forma que quien lesiona una exigencia moral sabe de algún modo, y en diversos grados, que lesiona un orden que, además de no ser meramente inmanente, tiene un carácter absoluto. Un hombre que sabe que lesiona una exigencia moral grave, puede no saber explícitamente que se aparta de Dios, pero sabe que lesiona lo absoluto presente en él²². Su apartamiento respecto del Absoluto nunca podrá ser, para el hombre culpable, algo completamente inesperado.

22. Cfr. DE FINANCE, J., *Etica generale*, cit., pp. 230-231; CAFFARRA, C., *Vida en Cristo*, cit., III, 3, 1.

Bibliografía fundamental

Para no hacer excesivamente larga esta nota bibliográfica, no se recogen aquí todas las obras citadas en el libro. La bibliografía de carácter más especializado sobre cada tema se encuentra en el capítulo correspondiente, y se puede localizar también mediante el índice de nombres propios.

I. FUENTES PRINCIPALES

- AGUSTÍN DE HIPONA, SAN, *Obras filosóficas*, ed. bilingüe, BAC, Madrid 1951.
- ALBERTO MAGNO, SAN, *Super Ethica Commentum et Quaestiones*, en *Opera Omnia*, editada W. Kübel, Münster 1968-1972, tomo XIV.
- ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco*, edición bilingüe de Julián Marías y María Araujo, Instituto de Estudios Políticos, Madrid 1970.
- *Ética Eudemia*, Gredos, Madrid 1985.
- *Acerca del alma*, Gredos, Madrid 1978.
- HEGEL, G.W.F., *Fenomenología del espíritu*, Fondo de Cultura Económica, Madrid 1988.
- *Fundamentos de la filosofía del derecho*, Libertarias/ Prodhufi, Madrid 1993.
- HUME, D., *Tratado de la naturaleza humana*, Orbis, Barcelona 1985.
- KANT, I., *Crítica de la razón práctica*, Losada, Buenos Aires 1961.
- *Fundamentación de la Metafísica de las costumbres*, Aguilar, Buenos Aires 1973.
- *Lecciones de ética*, Crítica, Barcelona 1988.
- MILL, J.S., *El Utilitarismo*, Alianza Editorial, Madrid 1984.
- PLATÓN, *Diálogos*, Gredos, Madrid 1981-1992
- SCHOLER, M., *Ética*, Revista de Occidente, Buenos Aires 1948².
- *El resentimiento en la moral*, Revista de Occidente, Madrid 1927.

- TOMÁS DE AQUINO, STO., *Summa Theologiae*, ed. Leonina, Typographia Polyglotta S.C. De Propaganda Fide, Roma 1891 (trad. castellana: *Suma de Teología*, 4 vols., BAC, Madrid 1997).
- *In decem libros Ethicorum Aristotelis ad Nichomacum Expositio*, Marietti, Torino-Roma 1964³ (trad. castellana: *Comentario a la Ética a Nicómaco*, Ciafic, Buenos Aires 1983).
 - *Quaestio disputata De virtutibus cardinalibus*, en *Quaestiones disputatae*, vol. II, Marietti, Taurini-Romae 1965¹⁰ (trad. castellana: *Cuestión disputada sobre las virtudes cardinales*, Tradición, México 1993).
 - *Quaestio disputata De malo*, en *Quaestiones disputatae*, II, Marietti, Taurini-Romae 1965¹⁰ (trad. castellana: *Cuestiones disputadas sobre el mal*, EUNSA, Pamplona 1997).
 - *Summa contra gentiles*, ed. Leonina, Roma 1926 (trad. castellana: *Suma contra los gentiles*, 2 vols., BAC, Madrid 1967-1968).
 - *Quaestio disputata De virtutibus in communi*, q. un., a. 12, en *Quaestiones disputatae*, vol. II, Marietti, Taurini-Romae 1965¹⁰.
 - *Quaestio disputata De veritate*, en *Quaestiones disputatae*, vol. I, Marietti, Torino-Roma 1965¹⁰.

II. DE INTERÉS SISTEMÁTICO

1. Manuales y ensayos de fundamentación general

- ABBÀ, G., *Felicidad, vida buena y virtud*, Ediciones Universitarias Internacionales, Barcelona 1992.
- *Quale impostazione per la filosofia morale? Ricerche di filosofia morale - I*, LAS, Roma 1996.
- ANNAS, J., *The Morality of Happiness*, Oxford University Press, New York 1993.
- BOURKE, V.J., *Ethics*, Macmillan, New York 1967.
- CAFFARRA, C., *Vida en Cristo*, EUNSA, Pamplona 1988.
- CHALMETA, G., *Ética especial. El orden ideal de la vida buena*, EUNSA, Pamplona 1996.
- DE FINANCE, J., *Éthique Générale*, PUG, Roma 1967.
- DERISI, O.N., *Los fundamentos metafísicos del orden moral*, Educa, Buenos Aires 1980⁴.
- HILDEBRAND, D. VON, *Ética*, Ed. Encuentro, Madrid 1983.
- KLUXEN, W., *Philosophische Ethik bei Thomas von Aquin*, F. Meiner, Hamburg 1980².
- LE SENNE, R., *Tratado de Moral General*, Gredos, Madrid 1973.
- LÉONARD, A., *El fundamento de la moral: ensayo de ética filosófica general*, BAC, Madrid 1997.
- LÓPEZ ARANGUREN, J.L., *Ética*, Revista de Occidente, Madrid 1959².

- MACINTYRE, A., *Tras la virtud*, Ed. Cátedra, Barcelona 1987.
- MARITAIN, J., *Neuf leçons sur les notions premières de la philosophie morale*, Téqui, Paris 1951.
- MILLÁN PUELLES, A., *Fundamentos de Filosofía*, Rialp, Madrid 1969⁶.
- *La libre afirmación de nuestro ser. Una fundamentación de la ética realista*, Rialp, Madrid 1994.
- POLO, L., *Ética: hacia una versión moderna de los temas clásicos*, Universidad Panamericana - Publicaciones Cruz O., S.A., Ciudad de México 1993.
- RHONHEIMER, M., *La perspectiva de la moral. Fundamentos de la Ética Filosófica*, Rialp, Madrid 2000.
- *Ley natural y razón práctica. Una visión tomista de la autonomía moral*, EUNSA, Pamplona 2000.
- RODRÍGUEZ LUÑO, Á., *Ética*, EUNSA, Pamplona 1982 (1.^a ed.), 1991 (5.^a ed.).
- SPAEMANN, R., *Felicidad y benevolencia*, Rialp, Madrid 1991.

2. Otros estudios

- AA.VV., *Il valore. La filosofia pratica tra metafisica, scienza pratica e politica*, Libreria Gregoriana Editrice, Padova 1984.
- ALVIRA, T., *Naturaleza y libertad. Estudio de los conceptos tomistas de «voluntas ut natura» y «voluntas ut ratio»*, EUNSA, Pamplona, 1985.
- ARMSTRONG, R.A., *Primary and Secondary Precepts in Thomistic Natural Law Teaching*, Martinus Nijhoff, The Hague 1966.
- BALLESTEROS, J., *Sobre el sentido del derecho. Introducción a la filosofía jurídica*, Tecnos, Madrid 1984.
- BERTI, E., *La racionalidad práctica entre la ciencia y la filosofía*, «Ethos» 12/13 (1984-1985) pp. 61-77.
- BRENTANO, F., *El origen del conocimiento moral*, Real Sociedad Económica Matritense de Amigos del País, Madrid 1990.
- DE FINANCE, J., *Ensayo sobre el obrar humano*, Gredos Madrid 1966.
- DEN UYL, D.J., *The Virtue of Prudence*, Peter Lang, New York-Bern-Frankfurt-Paris-London 1991.
- DÍAZ, C., *Eudaimonia: la felicidad como utopía necesaria*, Encuentro, Madrid 1987.
- DONATI, P., *Teoria relazionale della società*, Angeli, Milano 1991.
- FABRO, C., *El pecado en la filosofía moderna*, Rialp, Madrid 1963.
- FALGUERAS SALINAS, I., *Hombre y destino*, EUNSA, Pamplona 1998.
- FERRER SANTOS, U., *Perspectivas de la acción humana*, PPU, Barcelona 1990.

- FINNIS, J., *Los absolutos morales (tradición, nuevos planteamientos y su verdad)*, Ediciones Internacionales Universitarias, Barcelona 1992.
- *Fundamentals of Ethics*, Clarendon Press, Oxford 1983.
- FLANAGAN, O. - RORTY OKSENBERG, A. (eds.), *Identity, Character, and Morality. Essays in Moral Psychology*, The MIT Press, Cambridge (Massachusetts)-London 1990.
- GARCÍA DE HARO, R., *La conciencia moral*, Rialp, Madrid 1978.
- GARCÍA-HUIDOBRO, J., *Razón práctica y derecho natural*, Edeval, Valparaíso 1993.
- GÓMEZ ROBLEDO, A., *Ensayo sobre las virtudes intelectuales*, Fondo de Cultura Económica, México D.F. 1986.
- GONZÁLEZ, A.M., *Moral, razón y naturaleza. Una investigación sobre Tomás de Aquino*, EUNSA, Pamplona 1998.
- HALL, P., *Narrative and the Natural Law: An interpretation of Thomistic Ethics*, Notre Dame University Press, Notre Dame 1994.
- HARAK, S., *Virtuous Passions: The Formation of Christian Character*, Paulist Press, New York-Mahwah (New Jersey), 1993.
- HAYA SEGOVIA, F., *El ser personal. De Tomás de Aquino a la metafísica del don*, EUNSA, Pamplona.
- JACOBS, J., *Being, True to the World. Moral Realism and Practical Wisdom*, Peter Lang, New York-Bern-Frankfurt a. M.-Paris 1990.
- JOBLIN, J. - TREMBLAY, R. (eds.), *I cattolici e la società pluralista. Il caso delle leggi imperfette* (Atti del I Coloquio sui cattolici nella società pluralista, Roma 9-12 novembre 1994), Edizioni Studio Domenicano, Bologna 1996.
- KRÄMER, H., *Integrative Ethik*, Suhrkamp, Frankfurt a M. 1992.
- KUPPERMAN, J.J., *Character*, Oxford University Press, New York-Oxford 1991.
- LAUN, A., *La conciencia: norma subjetiva suprema de la actividad moral*, Ediciones Internacionales Universitarias, Barcelona 1993.
- LEHU, L., *La raison règle de la moralité d'après S. Thomas*, Gabalda, Paris 1930.
- LERSCH, PH., *La estructura de la personalidad*, Scientia, Barcelona 1963⁴.
- MACINTYRE, A., *Primeros principios, fines últimos y cuestiones filosóficas contemporáneas*, Ediciones Internacionales Universitarias, Madrid 2003.
- *Justicia y racionalidad: conceptos y contextos*, Ediciones Internacionales Universitarias, Barcelona 1994.
- *Tres versiones rivales de Ética. Enciclopedia, Genealogía y Tradición*, Rialp, Madrid 1992.
- MALO, A., *Antropología de la afectividad*, EUNSA, Pamplona 2004.
- MARÍAS, J., *La felicidad humana*, Alianza, Madrid 1994³.
- MARITAIN, J., *Los derechos del hombre y la ley natural*, Dédalo, Buenos Aires 1961.
- MAURI, M., *Les virtuts en el pensament contemporani*, Edicions del Drac, Barcelona 1992.

- MELENDO, T., *La dignidad del trabajo*, Rialp, Madrid 1992.
- MILLÁN-PUELLES, A., *El valor de la libertad*, Rialp, Madrid 1995.
- NORTON, D.L., *Personal Destinies. A Philosophy of Ethical Individualism*, Princeton University Press, Princeton 1976.
- PIEPER, J., *Las virtudes fundamentales*, Rialp, Madrid 1990³.
- PINCKAERS, S., *Las fuentes de la moral cristiana*, EUNSA, Pamplona 2000².
- POLO, L., *Antropología trascendental. Tomo I: La persona humana*, EUNSA, Pamplona 2003².
- *La voluntad y sus actos*, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, Pamplona 1998.
- *Nominalismo, idealismo y realismo*, EUNSA, Pamplona 2001².
- PORTER, J., *The Recovery of Virtue. The Relevance of Aquinas for Christian Ethics*, Westminster - John Knox Press, Louisville (Kentucky) 1990.
- RAMÍREZ, S.M., *La prudencia*, Palabra, Madrid 1979.
- RATZINGER, J., *Creación y pecado*, EUNSA, Pamplona 1992.
- RICHARDSON, H.S., *Practical Reasoning about Final Ends*, Cambridge University Press, Cambridge 1994.
- RICOEUR, P., *La sémantique de l'action. Ière partie: Le discours de l'action*, Éditions du Centre National de la Recherche Scientifique, Paris 1977.
- ROBLES, G., *Los derechos fundamentales y la ética en la sociedad actual*, Civitas, Madrid 1992.
- RODRÍGUEZ LUÑO, Á., «El acto moral y la existencia de una moralidad intrínseca absoluta», en DEL POZO ABEJÓN, G. (ed.), *Comentarios a la «Veritatis splendor»*, BAC, Madrid 1994, pp. 693-714.
- *La scelta etica. Il rapporto tra libertà e virtù*, Ares, Milano 1988.
- *La virtud moral como hábito electivo según Santo Tomás de Aquino*, en «Persona y Derecho», vol. X, Pamplona 1983, pp. 209-234.
- «El primado de la persona en la moral fundamental», en SARMIENTO, A. (ed.), *Moral de la persona y renovación de la Teología Moral*, Ediciones Internacionales Universitarias, Madrid 1998, pp. 41-51.
- *El ser como libertad. La respuesta del pensamiento metafísico a la crisis de sentido de la ética contemporánea*, «Scripta Theologica», XXIV/2 (1992), 459-477.
- «Ética personal y ética política», en BANÚS, E. - LLANO, A. (eds.), *Razón práctica y multiculturalismo. Actas del I Simposio Internacional de Filosofía y Ciencias Sociales*, Newbook Ediciones, Pamplona 1999, pp. 279-284.
- *I. Kant: Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, Emesa, Madrid 1977.
- *La virtù dell'epicheia. Teoria, storia e applicazione*, «Acta Philosophica» 6 (1997) 197-236 y 7 (1988) 65-68 (con amplia bibliografía).
- RODRÍGUEZ PANIAGUA, J.M., *Derecho y Ética*, Tecnos, Madrid 1977.

- ROJAS, E., *Una teoría de la felicidad*, Dossat, Madrid 1989¹⁰.
- RYN, C.G., *Democracy and the Ethical Life. A Philosophy of Politics and Community*, The Catholic University of America Press, Washington D.C. 1990².
- SEIFERT, J., *Essere e persona. Verso una fondazione fenomenologica di una metafisica classica e personalista*, Vita e Pensiero, Milano 1989.
- TAYLOR, CH., *Fuentes del yo. La construcción de la identidad moderna*, Paidós, Barcelona 1989.
- *Human Agency and Language. Philosophical Papers I*, Cambridge University Press, Cambridge 1985.
- TONNEAU, J., *Absolu et obligation morale*, Montreal-Paris 1965.
- TUCK, R., *Natural rights theories. Their origin and development*, Cambridge University Press, London-New York-New Rochelle-Melbourne -Sydney 1979.
- VEATCH, H.B., *Ética del ser racional*, Labor, Barcelona 1972.
- WOJTYLA, K., *Amor y responsabilidad, Razón y Fe*, Madrid 1969.
- *I fondamenti dell'ordine etico*, CSEO, Bologna 1980.
- *Persona y acción*, BAC, Madrid 1982.
- ZAGZEBSKI TRINKAUS, L., *Virtues of the mind. An inquiry into the nature of virtue and the ethical foundations of knowledge*, Cambridge University Press, Cambridge 1996.

III. DE INTERÉS HISTÓRICO

- BOURKE, V.J., *History of Ethics. A Comprehensive Survey of the History of Ethics from the Early Greeks to the Present Time*, Doubleday, New York 1968.
- CAMPS, V. (ed.), *Historia de la ética*, 2 vols., Crítica, Barcelona 1988.
- MARITAIN, J., *La philosophie morale. Examen historique et critique des grandes systèmes*, Gallimard, Paris 1960.
- REINER, H., *Die philosophische Ethik. Ihre Frage und Lehren in Geschichte und Gegenwart*, Quelle-Meyer, Heidelberg 1964.
- TUGENDHAT, E., *Problemas de la Ética*, Crítica, Barcelona 1988.

1. Ética antigua

- ACKRILL, J.L., «Aristotle on Eudaimonia», en RORTY, A.O. (ed.), *Essays on Aristotelian Ethics*, University of California Press 1980, pp. 15-33.
- AUBENQUE, P., *La prudence chez Aristote*, PUF, Paris 1976.
- BECKER, M., *Die Kardinaltugenden bei Cicero und Ambrosius: De Officiis*, Schwabe, Basel 1994.

- BOSSI DE KIRCHNER, B., *El concepto aristotélico de eudaimonia*, «Ethos» 12/13 (1984-1985) 247-281.
- BROADIE, S., *Ethics with Aristotle*, Oxford University Press, Oxford-New York 1991.
- BROCHARD, V., *Los escépticos griegos*, Losada, Buenos Aires 1945.
- BRUNSCHWIG, J., *Études sur les philosophies hellénistiques. Epicurisme, Stoïcisme, Scepticisme*, PUF, Paris 1995.
- COOPER, J.M., *Reason and Human Good in Aristotle*, Harvard University Press, Cambridge (Massachusetts) 1975.
- DAL PRA, M., *Lo scetticismo greco*, 2 vols., Roma-Bari 1975².
- DUDLEY, J.A., *El sentido de la felicidad de la vida perfecta (bios teleios) en la Ética de Aristóteles*, «Ethos» 10/11 (1982-1983) 39-53.
- ELM, R., *Klugheit und Erfahrung bei Aristoteles*, Schöningh, Paderborn 1996 (estudio de gran interés).
- ELORDUY, E., *El estoicismo*, Gredos, Madrid 1972.
- GARCÍA BORRÓN, J.C., *Séneca y los estoicos*, CSIC, Barcelona 1956.
- GARCÍA GUAL, C., *Epicuro*, Madrid 1981.
- GARCÍA GUAL, C. - IMAZ, M.J., *La filosofía helenística: éticas y sistemas*, Cincel, Madrid 1987.
- GIGANTE, M., *Scetticismo e epicureismo*, Bibliopolis, Napoli 1981.
- GILL, C., *Personality in Greek Epic, Tragedy, and Philosophy. The Self in Dialogue*, Clarendon Press, Oxford 1996.
- HARDIE, W.F.R., *Aristotle's Ethical Theory*, Oxford 1980².
- IRWIN, T., *Aristotle's First Principles*, Clarendon Press, Oxford 1988.
- KENNY, A., *Aristotle on the Perfect Life*, Clarendon Press, Oxford-New York 1992.
- LLEDÓ IÑIGO, E., *El epicureísmo*, Taurus, Madrid 1996.
- LONG, A.A., *La filosofía helenística*, Alianza, Madrid 1984.
- MONTOYA J. - CONILL, J., *Aristóteles: sabiduría y felicidad*, Cincel, Madrid 1988.
- SÉNECA, L.A., *Acerca de la vida bienaventurada*, trad. castellana de L. Riber, en *Obras completas*, Aguilar, Madrid 1943.
- VANIER, J., *Le bonheur, principe et fin de la morale aristotélicienne*, Descleé de Brouwer, Paris 1965.
- VICOL, C., *La filosofía moral de Aristóteles en sus etapas evolutivas*, CSIC, Madrid 1973.
- VIGO, A., *Zeit und Praxis bei Aristoteles. Die Nikomachische Ethik un die zeit-ontologischen Voraussetzungen des vernunftgesteuerten Handelns*, Karl Alber, Freiburg-München 1996.
- WALD, B., *Genitrix Virtutum. Zum Wandel des aristotelischen Begriff praktischer Vernunft*, Münster 1986.
- ZANETTI, G., *La nozione di giustizia in Aristotele. Un percorso interpretativo*, Il Mulino, Bologna 1993.

2. Ética medieval

- ABBÀ, G., *Lex et virtus. Studi sull'evoluzione della dottrina morale di san Tommaso d'Aquino*, LAS, Roma 1983.
- BROCK, S.L., *Acción y conducta. Tomas de Aquino y la teoría de la acción*, Herder, Barcelona 2000.
- CHENU, M.-D., *Introduction à l'étude de Saint Thomas d'Aquin*, Vrin y Institute d'Études Médiévales, Paris-Montreal 1950.
- GILSON, É., *Introduction à l'étude de saint Augustin*, Vrin, Paris 1969.
- *Jean Duns Scot. Introduction a ses positions fondamentales*, Vrin Paris 1952.
- *Santo Tomás de Aquino*, Aguilar, Madrid 1958³.
- KENT, B., *Virtue of the Will. The Transformation of Ethics in the Late Thirteenth Century*, The Catholic University of America Press, Washington 1995.
- LAPORTA, J., *La destinée de la nature humaine selon Thomas d'Aquin*, Vrin, Paris 1965.
- LOTTIN, O., *Psychologie et Morale aux XIIème et XIIIème siècles*, Gembloux-Louvain 1942-1960.
- MCINERNEY, R.M., *Ethica Thomistica. The Moral Philosophy of Thomas Aquinas*, University of America Press, Washington D.C. 1982.
- NAUS, J.E., *The Nature of the Practical Intellect according to Saint Thomas Aquinas*, PUG, Roma 1959.
- NELSON, D.M., *The Priority of Prudence. Virtue and Natural Law in Thomas Aquinas and the Implications for Modern Ethics*, The Pennsylvania State University Press, University Park (Pennsylvania) 1992.
- NISTERS, TH., *Akzidentien der Praxis. Thomas von Aquins Lehre von den Umständen menschlichen Handelns*, Alber, Freiburg-München 1992.
- O'CONNOR, D.J., *Aquinas and Natural Law*, MacMillan, London-Melbourne-Toronto 1967.
- OLLERO, A., «Hermenéutica jurídica y ontología en Tomás de Aquino», en *id.*, *Interpretación del derecho y positivismo legalista*, Edersa, Madrid 1982, pp. 43-53.
- PEGHAIRE, J., *Intellectus et ratio selon S. Thomas d'Aquin*, Publications de l'Institut d'Études Médiévales d'Ottawa, Vrin, Paris 1936.
- ROLAND-GOSSELIN, R., *La morale de Saint Augustin*, Paris 1925.
- SCHOCKENHOFF, E., *Bonum Hominis. Die anthropologischen und theologischen Grundlagen der Tugendethik des Thomas von Aquin*, Matthias Grünewald Verlag, Mainz 1987.
- SCHRÖER, CH., *Praktische Vernunft bei Thomas von Aquin*, W. Kohlhammer, Stuttgart-Berlin-Köln, 1995.
- WESTBERG, D., *Right Practical Reason. Aristotle, Action, and Prudence in Aquinas*, Clarendon Press, Oxford 1994.
- ZAGAR, J., *Acting on Principles: a Thomistic Perspective in Making Moral Decisions*, University Press of America, New York-London 1984.

3. *Ética moderna*

- BAIER, K., *The Moral Point of View. A Rational Basis of Ethics*, Cambridge University Press, Cambridge 1958.
- CAPALDI, N., *Hume's Place in Moral Philosophy*, Peter Lang, New York-Bern-Frankfurt-Paris 1989.
- CRUZ CRUZ, J., *Conciencia y absoluto en Fichte*, Cuadernos del Anuario Filosófico, Pamplona 1994.
- DELBOS, V., *Le spinozisme*, Vrin, Paris 1950³.
- EWIN, R.E., *Virtues and Rights. The Moral Philosophy of Thomas Hobbes*, Westview Press, Boulder (Colorado) 1991.
- GAUTHIER, D., *The Logic of Leviatan. The Moral and Political Theory of Thomas Hobbes*, Clarendon Press, Oxford 1969.
- LAMBERTINO, A., *Il rigorismo etico in Kant*, La Nuova Italia Editrice, Firenze 1999.
- LECALDANO, E., *Hume e la nascita dell'etica contemporanea*, Laterza, Roma-Bari 1991.
- NISTERS, T., *Kants Kategorischer Imperativ als Leitfaden humaner Praxis*, Verlag K. Alber, Freiburg-München 1989.
- O'NEILL, O.N., *Constructions of reason. Explorations of Kant's practical philosophy*, Cambridge University Press, Cambridge 1989.
- *Towards Justice and Virtue. A constructive account of practical reasoning*, Cambridge University Press, Cambridge 1996.
- PARAYSON, L., *Fichte. Il sistema della libertà*, Mursia, Milano 1976.
- PHILONENKO, A., *La liberté humaine dans la philosophie de Fichte*, Vrin, Paris 1966.
- *Théorie et praxis dans la pensée morale et politique de Kant et de Fichte en 1793*, Vrin, Paris, 1976.
- RÁBADE ROMEO, S., *Espinosa: razón y felicidad*, Cincel, Madrid 1987.
- RHONHEIMER, M., *La filosofia politica di Thomas Hobbes*, Armando, Roma 1997.
- TILLIETTE, X., *Schelling, une philosophie en devenir*, 2 vols., Vrin, Paris 1970.
- WALSH, W.H., *La ética hegeliana*, F. Torres, Valencia 1976.
- ZENKERT, G., *Konturen praktischer Rationalität. Die Rekonstruktion praktischer Vernunft bei Kant und Hegel Begriff vernünftiger Praxis*, Königshausen & Neumann, Würzburg 1989.

4. *Ética contemporánea*

- ANSCOMBE, G.E.M., *Modern Moral Philosophy*, «Philosophy» 33 (1958) 1-19 (se ha vuelto a publicar en el volumen III de *The Collected Philosophical Papers of G.E.M. Anscombe*, Oxford 1981).
- APEL, K. O., *Estudios éticos*, Alfa, Barcelona 1986.

- CHOZA, J., *Conciencia y afectividad. Aristóteles, Nietzsche, Freud*, EUNSA, Pamplona 1978.
- CORTINA, A., *Crítica y utopía. La Escuela de Francfort*, Cincel, Madrid 1985.
- DUPUY, M., *La philosophie de Max Scheler. Son évolution e son unité*, 2 vols., Paris 1959.
- HABERMAS, J., *Erläuterungen zur Diskursethik*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main 1991.
- KERNER, G.C., *The Revolution in Ethical Theory*, Clarendon Press, Oxford 1966.
- LAMBERTINO, A., *Max Scheler. Fondazione fenomenologica dell'etica dei valori*, La Nuova Italia, Firenze 1996² (con amplia bibliografia).
- *Psicoanalisi e morale in Freud*, Guida Editori, Napoli 1987.
- LLAMBIAS DE AZEVEDO, J., *Max Scheler. Exposición sistemática y evolutiva de su pensamiento, con algunas críticas y anticríticas*, Buenos Aires 1966.
- MOORE, G.E., *Principia Ethica*, UNAM, México 1959.
- MORRA, G., *Il problema morale nel neopositivismo*, Lacaita, Manduria 1962.
- NOWELL-SMITH, P.H., *Ethics*, Basil Blackwell, Oxford 1957.
- PAREYSON, L., *Esistenza e persona*, Il Melangolo, Genova 1985.
- PRICHARD, H.A., *Moral obligation*, Clarendon Pres, Oxford 1949.
- RAWLS, J., *Political Liberalism*, Columbia University Press, New York 1993.
- *Teoría de la justicia*, Fondo del Cultura Económica, México-Madrid-Buenos Aires 1978.
- RAZ, J., *Razón práctica y normas*, Centro de Estudios Constitucionales, Madrid 1991.
- RHONHEIMER, M., «L'immagine dell'uomo nel liberalismo e il concetto di autonomia: al di là del dibattito tra liberali e comunitaristi», en YARZA, I. (ed.), *Immagini dell'uomo. Percorsi antropologici nella filosofia moderna*, Armando, Roma 1997, pp. 95-133.
- ROSS, W.D., *The Right and the Good*, Clarendon Press, Oxford 1939.
- SANDEL, M.J., *Liberalism and the Limits of Justice*, Cambridge University Press, Cambridge (Massachusetts) 1982.
- SANTOS, M., *Ética y filosofía analítica*, EUNSA, Pamplona 1975.
- SCHLICK, M., *Problems of Ethics*, Dover, New York 1972 (original: *Fragen der Ethik*, Springer, Viena 1930).
- SIDGWICK, H., *The Methods of Ethics*, London 1907⁷.
- SMART, J.J.C. - WILLIAMS, B., *Utilitarianism For and Against*, Cambridge University Press, Cambridge 1973.
- STEVENSON, C.L., *Ética y Lenguaje*, Paidós, Buenos Aires 1971.
- SUANCES MARCOS, M.A., *Max Scheler: principios de una etica personalista*, Herder, Barcelona 1976.

- TOULMIN, S.E., *El puesto de la razón en la Ética*, Revista de Occidente, Madrid 1964.
- URMSON, J.O., *Philosophical Analysis*, Clarendon Press, Oxford 1956.
- WARNOCK, G.J., *Contemporary Moral Philosophy*, Macmillan, London 1967.
- WELLMAN, C., *The Language of Ethics*, Harvard University Press - Oxford University Press 1961.
- WOJTYLA, K., *Max Scheler y la ética cristiana*, BAC, Madrid 1980.

Índice de nombres propios

- ABBÀ, G., 26, 55, 56, 59, 77, 89, 101, 118, 139, 212, 224, 233, 240, 257, 275, 278
ACKRILL, J.L., 115, 119
ADLER, A., 43
AGUSTÍN DE HIPONA, SAN, 55, 145, 204, 213, 226
AIKEN, L.W., 62
ALBERTI, A., 115
ALBERTO MAGNO, SAN, 283
ALEJANDRO MAGNO, 124
ALICI, L., 66
ALVIRA, T., 158
AMBROSETTI, G., 240
ANNAS, J., 26, 89, 92, 97, 105, 115, 119, 124, 125, 129, 131, 134, 135, 137, 212
ANSCOMBE, G.E.M., 56, 64, 175
APEL, K.O., 58, 66, 67
ARCELISAO, 134
ARISTÓTELES, 23, 27, 32, 40, 41, 52, 71, 74, 91, 97, 115-123, 130-133, 138-144, 147, 148, 167, 172, 182-184, 207, 208, 211, 213, 214, 220, 224, 227, 241, 251, 265, 283, 291
ARMSTRONG, R.A., 256
ARNIM, H. VON, 129
AUSTIN, J.L., 62
AVE-LALLEMANT, E., 79
AYER, A.J., 29, 61
BAIER, K., 57
BALDASSARRE, A., 249
BALLESTEROS, J., 261
BANÚS, E., 30
BARAD, J., 220
BARNES, J., 134
BARON, M.W., 57
BARRIO MAESTRE, J.M., 201
BAUSOLA, A., 29
BEIERWALTES, W., 39
BELARDINELLI, S., 45
BENTHAM, J., 127
BERKELEY, G., 63, 64, 72, 74
BERTI, E., 66, 67
BETTIOL, M., 66
BIEN, G., 89
BINSWANGER, L., 43
BLUM, L.A., 155
BORGONOVO, G., 275
BOSSI DE KIRCHNER, B., 115
BOURKE, V.J., 29, 59
BRENTANO, F., 24, 97
BRESCIANI, C., 155
BROADIE, S., 115
BROCHARD, V., 134
BROCK, S.L., 175
BRUN, J., 129
BRUNSCHWIG, J., 123, 129
BUBNER, R., 64
BUCKLEY, J., 89
BUDZISZEWSKI, J., 261
BULBENA, A., 43
CAFFARRA, C., 48, 293
CAMPS, V., 124, 129
CAPALDI, N., 58
CAPRIOLI, A., 261

- CARNÉADES, 134
 CARREÑO, P.A., 45
 CATHREIN, V., 241
 CAYETANO, 51, 218, 227, 228, 237, 256, 283, 284
 CHALMETA, G., 37
 CHARLES, D., 175
 CHENU, M.-D., 138
 CHRISTENSEN, J., 129
 CICERÓN, 126
 CLARKE, S.G., 55
 CLAVELL, L., 201
 COLISH, M.L., 129
 COLLINGWOOD, R.G., 238
 COLOM, E., 46, 50
 COMPOSTA, D., 160, 246
 COMPE, A., 29, 45
 CONILL, J., 115
 COOPER J.M., 43, 97, 115, 119
 CORTINA, A., 58
 COTTA, S., 261
 CRISP, R. 56
 CUDWORTH, R., 69

 D'ADDIO, M., 37, 265, 266
 D'AVENIA, M., 23, 172
 DAHL, R., 268
 DAL PRA, M., 134
 DARLING-SMITH, B., 56
 DAVIDSON D., 220
 DE FINANCE, J., 158, 175, 233, 293
 DE LAUBIER, P., 45
 DEL POZO ABEJÓN, G., 193
 DEL VECCHIO, G., 241
 DELEULE, D., 58
 DEN UYL, D.J., 223
 DESCARTES, R., 62, 168
 DÍAZ, C., 89
 DIÓGENES LAERCIO, 124, 125
 DONATI, P., 45
 DUDLEY, J.A., 115, 116, 117, 121
 DUNS ESCOTO, J., 56, 227, 228
 DUPUY, M., 80
 DURKHEIM, E., 29, 45

 ELM, R., 223
 EPICURO, 100, 103, 124-127, 130
 ENSIDEMO, 134
 ENRIQUE DE GANTE, 228

 ESQUITH, S.L., 261
 ESTOBEO, 131
 EWIN, R.E., 57

 FABRO, C., 73, 138
 FALGUERAS SALINAS, I., 201
 FARRINGTON, B., 124
 FERNÁNDEZ, A., 201
 FERNÁNDEZ-GALIANO, M., 124
 FERRER SANTOS, U., 175
 FICHTE, J.G., 50, 73, 158
 FILIPPONE THAUERO, V., 80
 FINNIS, J., 116, 191
 FLANAGAN, O., 155
 FORSCHNER, M., 129
 FREIRE, J.B., 89
 FREUD, S., 43, 44, 162
 FUCHS, J., 193

 GARCÍA BORRÓN, J.C., 129
 GARCÍA DE HARO, R., 275
 GARCÍA GUAL, C., 123, 124
 GARCÍA MARZA, V. D., 248
 GARCÍA MORENTE, M., 38
 GARCÍA-HUIDOBRO, J., 233, 246, 248, 256, 262
 GASSENDI, P., 127
 GAUTHIER R.A., 265
 GAUTHIER, D., 57
 GEACH, P. TH., 212
 GEBSATTEL, F. VON, 43
 GEHLEN, A., 163
 GERT, B., 57
 GIANNANTONI, G., 134
 GIGANTE, M., 123, 134
 GILSON, É., 56, 138, 146
 GLADIATOR, R., 79
 GÓMEZ ROBLEDO, A., 212
 GONZÁLEZ DE LA FUENTE, A., 89
 GONZÁLEZ, A.M., 246
 GRAU, A., 43

 HÄBERLE, P., 249, 272
 HABERMAS, J., 58, 59, 107, 108, 109, 110
 HALL, P., 246
 HAMPSHIRE, S., 62
 HARAK, S., 155
 HARDIE, W.F.R., 115, 119
 HARE, R.M., 62, 66

- HARTMANN, H., 43
 HARTMANN, N., 80
 HAYA SEGOVIA, F., 39, 76
 HEGEL, G.W.F., 41, 50, 119, 124, 144
 HEIDEGGER, M., 80
 HELLER, A., 248
 HELVÉTIUS, C.-A., 127
 HERVADA, J., 241, 262
 HILDEBRAND, D. VON, 49, 50, 80, 82-84
 HILDEBRANDT, V., 212
 HOBBS, TH., 57, 69, 70, 104
 HOLBACH, P.H., 127
 HUME, D., 58, 62-70, 74, 75, 104, 168, 174
 HURSTHOUSE, R., 56
 HUSSERL, E., 79, 80

 IMAZ, M.J., 123
 INGARDEN, R., 80
 IOPPOLO, A.M., 115
 IRWIN, T., 115

 JACOB, F., 67
 JACOBS, J., 56, 89, 155, 223
 JASPERS, K., 43
 JOBLIN, J., 263
 JOLIF, J.Y., 265
 JOSEMARÍA ESCRIVÁ DE BALAGUER, SAN, 251, 253, 254
 JUAN DE SANTO TOMÁS, 218
 JUNG, C.G., 43

 KANT, I., 50, 57, 67, 71, 73-76, 78-81, 95, 96, 100, 102-104, 106, 107, 131, 132, 144, 174
 KELSEN, H., 238, 268
 KENNY, A., 115, 119
 KENT, B., 220
 KERNER, G.C., 65
 KLAGES, L., 162
 KORSGAARD, CH.M., 57
 KRAUT, R., 115, 119
 KRIELE, M., 249, 263, 267, 270
 KRISTELLER, P.O., 123
 KRUSCHWITZ, R.B., 56
 KUHN, H., 79
 KUPPERMAN, J.J., 155

 LA METTRIE, J.O. DE, 127
 LACHANCE, L., 241
 LAING, R., 43

 LAMBERTINO, A., 43, 44, 70, 80, 104, 201
 LAPORTA, J., 49
 LARMORE, CH., 58, 268
 LAUN, A., 275
 LAVELLE, L., 80
 LAWRENCE, G., 56
 LE SENNE, R., 80, 117
 LECALDANO, E., 58
 LEHU, L., 233
 LEIBNIZ, G.W., 84
 LÉONARD, A., 175
 LERSCH, PH., 129, 159, 161, 163, 165, 166, 168, 170, 251
 LÉVY-BRUHL, L., 29
 LLAMBIAS DE AZEVEDO, J., 80
 LLANO CIFUENTES, A., 30, 201
 LLEDÓ IÑIGO, E., 115
 LOCKE, J., 63
 LONG, A.A., 124, 129
 LÓPEZ ARANGUREN, J.L., 21, 98
 LÓPEZ IBOR, J.J., 43
 LOTTIN, O., 275
 LOUDEN, R., 55
 LOVEJOY, A.O., 58
 LUCRECIO, 124
 LYONS, D., 59

 MACDOUGALL, W., 162
 MACINTYRE, A., 29, 53, 55, 56, 67, 69, 96, 147, 211
 MACKIE, J.L., 57
 MALO, A., 160, 161, 172
 MANENTI, A., 155
 MANGINI, M., 56
 MANZONI, A., 47
 MARÍAS, J., 89
 MARITAIN, J., 34, 262
 MARTIN, G., 238
 MARTIUS, H.C., 80
 MATHIEU, V., 202
 MATTEUCCI, N., 267
 MAURI, M., 56
 MAY, W., 193
 MAYR, E., 67
 MAYRING, PH., 89
 MELENDO, T., 254
 MERTON, R.K., 45
 MILL, J.S., 59, 106, 128

- MILLÁN PUELLES, A., 40, 51, 90, 201, 209, 219, 238, 256
 MILLER, F.D., 65
 MILLER, R.G., 248
 MONTOYA, J., 115
 MOORE, G.E., 61
 MORAVCSIK, J.M.E., 115
 MORRA, G., 29, 45, 80
 MUEHLL, P. VON DER, 124
 MURDOCH, I., 56
- NAUS, J.E., 223
 NELSON, D.M., 223
 NEWTON, I., 58, 67
 NICOLÁS, M.J., 238
 NIETZSCHE, F., 250
 NINO, C.S., 31
 NISTERS, T., 57, 175
 NOWELL-SMITH, P.H., 62
- O'CONNOR, D.J., 246
 O'FARRELL, F., 57
 O'NEILL, O.N., 57
 OCÁRIZ, F., 31
 OCKHAM, G. DE, 56
 OGDEN, C.K., 61
 OLLERO, A., 262
 ORTEGA Y GASSET, J., 21
- PALACIOS, L.E., 223
 PALAZZINI, P., 275
 PAREYSON, L., 38
 PARSONS, T., 45
 PEGHAIRE, J., 212, 245
 PFÄNDER, A., 80, 162
 PIAGET, J., 45
 PIEPER, A., 40
 PIEPER, J., 19, 212, 248, 251
 PINCKAERS, S., 191, 275, 276
 PINCOFFS, E., 89
 PIRRÓN, 134
 PLATÓN, 211, 224
 PLOTINO, 39, 143
 POHLENZ, M., 129
 POLAINO LORENTE, A., 43
 POLO, L., 21, 39, 57, 70, 71, 76, 133, 175, 178, 206
 PORTER, J., 56
 PORTILLO, Á. DEL, 48, 271
- PRICHARD, H.A., 61
 PROCLO, 39, 143
- QUINN, W. 56
- RAHNER, K., 70
 RAMÍREZ, S.M., 223, 246
 RATZINGER, J., 77, 266
 RAWLS, J., 57
 RAZ, J., 262
 REALE, G., 115
 REILLY, R., 220
 REINACH, A., 80
 REINER, H., 29, 59, 64, 80, 82, 129, 131, 133
 RHONER, A., 80
 RHONHEIMER, M., 37, 56, 57, 58, 68, 90, 100, 115, 116, 122, 139, 175, 193, 212, 224, 233, 238, 245, 246, 256, 258, 265, 275, 281
 RICHARDS, I.A., 61
 RICHARDSON, H.S., 90, 92, 106
 RICOEUR, P., 64, 83, 175
 RIST, J.M., 124
 ROBERTS, R.C., 56
 ROBLES, G., 249
 RODRÍGUEZ LUÑO, Á., 30, 32, 40, 46, 49, 50, 56, 57, 61, 71, 193, 212, 224, 275, 283
 RODRÍGUEZ PANIAGUA, J.M., 262
 ROJAS, E., 90
 RORTY OKSENBERG, A., 115, 155
 ROSS, W.D., 61
 ROUSSEAU, F., 242
 RUNGALDIER, E., 175
 RUSSELL, B., 62, 63
 RUSSO, F., 201
 RYN, C.G., 262
- SAARINEN, R., 220
 SANCHO IZQUIERDO, M., 241
 SANDEL, M.J., 58, 262
 SANTOS, M., 29, 65
 SCHEEBEN, M.J., 46
 SCHELER, M., 45, 80, 81, 82, 83, 84, 104, 131, 250
 SCHELLING, F.W.J. VON, 50
 SCHLICK, M., 29, 61, 127
 SCHOCKENHOFF, E., 212

- SCHRÖER, CH., 233
 SCHÜTZ, A., 45
 SEARLE, J., 66
 SEIFERT, J., 39
 SÉNECA, L.A., 130
 SERNA, P., 262
 SEXTO EMPÍRICO, 42, 134-138
 SHAKESPEARE, W., 249
 SHARPLES, R.W., 124
 SIDGWICK, H., 59
 SIMMEL, G., 45
 SIMPSON, E., 55
 SIMPSON, P., 90
 SISON, A.J.G., 211
 SKINNER, B.F., 43
 SLOTE, M., 56
 SMART, J.J.C., 59
 SÓCRATES, 50, 210, 227
 SOROKIN, P.S., 45
 SPAEMANN, R., 24, 90, 94, 98, 106, 123, 144, 145
 SPIEGELBERG, H., 79
 SPINOZA, B., 41, 132, 143, 168
 STATMAN, D., 56, 105
 STEVENSON, C.L., 29, 61
 STRAUSS, L., 241
 SUANCES MARCOS, M.A., 80
 SUÁREZ, F., 284, 285
 SULLIVAN, H.S., 43
 SZASZ, 43

 TAYLOR, CH., 53, 92, 108, 138, 175
 TIMÓN, 134
 TOMÁS DE AQUINO, SANTO, 20, 25, 26, 32, 33, 48, 49, 52, 55, 70-72, 98, 112, 139-148, 158, 160, 163, 168-172, 175, 183-186, 188, 189, 200, 203, 208, 209, 213-215, 218-225, 227-229, 233-236, 238, 240, 242, 244-246, 248, 251, 256, 260, 262, 264, 269, 273, 278, 279, 283, 284, 292
 TORRELL, J.-P., 138
 TOULMIN, S.E., 62
 TREMBLAY, R., 263
 TRUYOL Y SERRA, A., 241

 TUCK, R., 262
 TUGENDHAT, E., 59, 107

 ULLMAN, B., 43
 URMSON, J.O., 62, 63, 64
 USENER, U., 124

 VACCARO, L., 261
 VALLEJO, S., 43
 VANIER, J., 116, 117
 VEATCH, H.B., 65
 VERDROSS, A., 241
 VERNEAUX, R., 70
 VILLANUEVA, J., 201
 VILLEY, M., 262
 VOELKE, A.J., 129

 WALD, B., 223
 WARNOCK, G.J., 62, 65
 WATSON, J.B., 43
 WEBER, M., 45, 67
 WEISHEIPL, J.A., 138
 WELLMAN, C., 65
 WELZEL, H., 129, 132, 238, 265
 WESTBERG, D., 175, 233
 WESTERMARK, E., 29
 WHELAN, F.G., 58
 WIESE, L., VON, 45
 WILLIAMS, B., 59
 WITTGENSTEIN, L., 63
 WOJTYLA, K., 20, 44, 80, 83, 174, 178, 202, 205
 WOLIN, S.S., 262
 WRIGHT, G.H., VON, 67

 YARZA, I., 58
 YEPES STORK, R., 156, 201

 ZAGAR, J., 175
 ZAGZEBSKI TRINKAUS, L., 56
 ZANETTI, G., 248
 ZELLER, E., 124
 ZENKERT, G., 57
 ZUBIRI, X., 21

INICIACIÓN FILOSÓFICA

1. TOMÁS ALVIRA, LUIS CLAVELL, TOMÁS MELENDO: *Metafísica* (8.^a ed.).
2. JUAN JOSÉ SANGUINETI: *Lógica* (7.^a ed.).
4. ALEJANDRO LLANO: *Gnoseología* (6.^a ed./1.^a reimpr.).
5. IÑAKI YARZA: *Historia de la Filosofía Antigua* (5.^a ed.).
6. MARIANO ARTIGAS: *Filosofía de la Naturaleza* (5.^a ed./1.^a reimpr.).
7. TOMÁS MELENDO: *Introducción a la Filosofía* (3.^a ed.).
9. ÁNGEL LUIS GONZÁLEZ: *Teología Natural* (6.^a ed.).
10. ALFREDO CRUZ PRADOS: *Historia de la Filosofía Contemporánea* (2.^a ed./2.^a reimpr.).
11. ÁNGEL RODRÍGUEZ LUÑO: *Ética general* (6.^a ed.).
13. JUAN CRUZ CRUZ: *Filosofía de la historia* (3.^a ed.).
15. GABRIEL CHALMETA: *Ética social. Familia, profesión y ciudadanía* (3.^a ed.).
16. JOSÉ PÉREZ ADÁN: *Sociología. Concepto y usos*.
17. RAFAEL CORAZÓN GONZÁLEZ: *Agnosticismo. Raíces, actitudes y consecuencias*.
18. MARIANO ARTIGAS: *Filosofía de la ciencia* (2.^a ed.).
19. JOSEP-IGNASI SARANYANA: *Breve historia de la Filosofía Medieval*.
20. JOSÉ ÁNGEL GARCÍA CUADRADO: *Antropología filosófica. Una introducción a la Filosofía del Hombre* (4.^a ed.).
21. RAFAEL CORAZÓN GONZÁLEZ: *Filosofía del Conocimiento*.
22. MARIANO ARTIGAS: *Ciencia, razón y fe* (1.^a reimpr.).
23. J. LUIS FERNÁNDEZ Y M.^a JESÚS SOTO: *Historia de la Filosofía Moderna* (2.^a ed.).
24. MARIANO ARTIGAS: *Las fronteras del evolucionismo*.
25. IGNACIO YARZA: *Introducción a la estética*.
26. GLORIA MARÍA TOMÁS: *Cuestiones actuales de Bioética*.
27. ANTONIO MALO PÉ: *Introducción a la psicología*.
28. JOSÉ MORALES: *Filosofía de la Religión*.
29. ALFREDO CRUZ PRADOS: *Filosofía Política*.

COLECCIÓN FILOSÓFICA

1. LEONARDO POLO: *Evidencia y realidad en Descartes* (3.^a ed.).
2. KLAUS M. BECKER: *Zur Aporie der geschichtlichen Wahrheit* (agotado).
3. JOAQUÍN FERRER ARELLANO: *Filosofía de las relaciones jurídicas (La relación en sí misma, las relaciones sociales, las relaciones de Derecho)* (agotado).
4. FREDERIK D. WILHELSEN: *El problema de la trascendencia en la metafísica actual* (agotado).
5. LEONARDO POLO: *El Acceso al ser* (agotado).
6. JOSÉ MIGUEL PERO-SANZ ELORZ: *El conocimiento por connaturalidad (La afectividad en la gnoseología tomista)* (agotado).
7. LEONARDO POLO: *El ser* (Tomo I: *La existencia extramental*) (2.^a ed.).
8. WOLFGANG STROBL: *La realidad científica y su crítica filosófica* (agotado).
9. JUAN CRUZ: *Filosofía de la Estructura* (2.^a ed.) (agotado).
10. JESÚS GARCÍA LÓPEZ: *Doctrina de Santo Tomás sobre la verdad* (agotado).
11. HEINRICH BECK: *El ser como acto*.
12. JAMES G. COLBERT, JR.: *La evolución de la lógica simbólica y sus implicaciones filosóficas* (agotado).
13. FRITZ JOACHIM VON RINTELEN: *Values in European Thought* (agotado).
14. ANTONIO LIVI: *Etienne Gilson: Filosofía cristiana e idea del límite crítico* (prólogo de Etienne Gilson) (agotado).
15. AGUSTÍN RIERA MATUTE: *La articulación del conocimiento sensible* (agotado).

16. JORGE YARCE: *La comunicación personal (Análisis de una teoría existencial de la intersubjetividad)* (agotado).
17. J. LUIS FERNÁNDEZ RODRÍGUEZ: *El ente de razón en Francisco de Araujo* (agotado).
18. ALEJANDRO LLANO CIFUENTES: *Fenómeno y transcendencia en Kant* (2.^a ed.).
19. EMILIO DÍAZ ESTÉVEZ: *El teorema de Gödel* (Exposición y crítica) (agotado).
20. AUTORES VARIOS: «*Veritas et sapientia*». En el VII centenario de Santo Tomás de Aquino.
21. IGNACIO FALGUERAS SALINAS: *La «res cogitans» en Espinosa* (agotado).
22. JESÚS GARCÍA LÓPEZ: *El conocimiento de Dios en Descartes* (agotado).
23. JESÚS GARCÍA LÓPEZ: *Estudios de metafísica tomista* (agotado).
24. WOLFGANG RÖD: *La filosofía dialéctica moderna* (agotado).
25. JUAN JOSÉ SANGUINETI: *La filosofía de la ciencia según Santo Tomás* (agotado).
26. FANNIE A. SIMONPIETRI MONEFELDT: *Lo individual y sus relaciones internas en Alfred North Whitehead*.
27. JACINTO CHOZA: *Conciencia y afectividad* (Aristóteles, Nietzsche, Freud) (2.^a ed.).
28. CORNELIO FABRO: *Percepción y pensamiento*.
29. ETIENNE GILSON: *El tomismo* (4.^a ed.).
30. RAFAEL ALVIRA: *La noción de finalidad* (agotado).
31. ÁNGEL LUIS GONZÁLEZ: *Ser y Participación (Estudio sobre la cuarta vía de Tomás de Aquino)* (3.^a ed.).
32. ETIENNE GILSON: *El ser y los filósofos* (5.^a ed./1.^a reimpr.).
33. RAÚL ECHAURI: *El pensamiento de Etienne Gilson* (agotado).
34. LUIS CLAVELL: *El nombre propio de Dios, según Santo Tomás de Aquino* (agotado).
35. C. FABRO, F. OCÁRIZ, C. VANSTEENKISTE, A. LIVI: *Tomás de Aquino, también hoy* (2.^a ed.).
36. MARÍA JOSÉ PINTO CANTISTA: *Sentido y ser en Merleau-Ponty* (agotado).
37. JUAN CRUZ CRUZ: *Hombre e historia en Vico. (La barbarie de la reflexión. Idea de la historia en Vico. Editado en la Colección NT)* (agotado).
38. TOMÁS MELENDO: *Ontología de los opuestos* (agotado).
39. JUAN CRUZ CRUZ: *Intelecto y razón. Las coordenadas del pensamiento clásico* (agotado).
40. JORGE VICENTE ARREGUI: *Acción y sentido en Wittgenstein* (agotado).
41. LEONARDO POLO: *Curso de teoría del conocimiento* (Tomo I) (3.^a ed.).
42. ALEJANDRO LLANO: *Metafísica y lenguaje* (2.^a ed.).
43. JAIME NUBIOLA: *El compromiso esencialista de la lógica modal*. Estudio de Quine y Kripke (2.^a ed.).
44. TOMÁS ALVIRA: *Naturaleza y libertad* (Estudio de los conceptos tomistas de *voluntas ut natura* y *voluntas ut ratio*) (agotado).
45. LEONARDO POLO: *Curso de teoría del conocimiento* (Tomo II) (4.^a ed.).
46. DANIEL INNERARITY: *Praxis e intersubjetividad (La teoría crítica de Jürgen Habermas)* (agotado).
47. RICHARD C. JEFFREY: *Lógica formal: Su alcance y sus límites* (2.^a ed.).
48. JUAN CRUZ CRUZ: *Existencia y nihilismo. Introducción a la filosofía de Jacobi* (agotado).
49. ALFREDO CRUZ PRADOS: *La sociedad como artificio. El pensamiento político de Hobbes* (2.^a ed.).
50. JESÚS DE GARAY: *Los sentidos de la forma en Aristóteles*.
51. ALICE RAMOS: «*Signum*»: *De la semiótica universal a la metafísica del signo*.
52. LEONARDO POLO: *Curso de teoría del conocimiento* (Tomo III) (3.^a ed.).
53. MARÍA JESÚS SOTO BRUNA: *Individuo y unidad. La substancia individual según Leibniz*.
54. RAFAEL ALVIRA: *Reivindicación de la voluntad*.
55. JOSÉ MARÍA ORTIZ IBARZ: *El origen radical de las cosas. Metafísica leibniziana de la creación*.
56. LUIS FERNANDO MÚGICA: *Tradición y revolución. Filosofía y sociedad en el pensamiento de Louis de Bonald*.
57. VÍCTOR SANZ: *La teoría de la posibilidad en Francisco Suárez*.
58. MARIANO ARTIGAS: *Filosofía de la ciencia experimental* (3.^a ed.).
59. ALFONSO GARCÍA MARQUÉS: *Necesidad y substancia (Averroes y su proyección en Tomás de Aquino)*.
60. MARÍA ELTON BULNES: *Amor y reflexión. La teoría del amor puro de Fénelon en el contexto del pensamiento moderno*.
61. MIQUEL BASTONS: *Conocimiento y libertad. La teoría kantiana de la acción*.
62. LEONOR GÓMEZ CABRANES: *El poder y lo posible. Sus sentidos en Aristóteles*.
63. AMALIA QUEVEDO: «*Ens per accidens*». *Contingencia y determinación en Aristóteles*.

64. ALEJANDRO NAVAS: *La teoría sociológica de Niklas Luhmann*.
65. MARÍA ANTONIA LABRADA: *Belleza y racionalidad: Kant y Hegel* (2.^a ed.).
66. ALICIA GARCÍA-NAVARRO: *Psicología del razonamiento*.
67. PATRIZIA BONAGURA: *Exterioridad e interioridad: La tensión filosófico-educativa de algunas páginas platónicas*.
68. LOURDES FLAMARIQUE: *Necesidad y conocimiento. Fundamentos de la teoría crítica de I. Kant*.
69. BEATRIZ CIPRIANI THORNE: *Acción social y mundo de la vida. Estudio de Schütz y Weber*.
70. CARMEN SEGURA: *La dimensión reflexiva de la verdad. Una interpretación de Tomás de Aquino*.
71. MARÍA GARCÍA AMILBURU: *La existencia en Kierkegaard*.
72. ALEJO G. SISON: *La virtud: síntesis de tiempo y eternidad. La ética en la escuela de Atenas*.
73. JOSÉ MARÍA AGUILAR LÓPEZ: *Trascendencia y alteridad. Estudio sobre E. Lévinas*.
74. CONCEPCIÓN NAVAL DURÁN: *Educación, retórica y poética. Tratado de la educación en Aristóteles*.
75. FERNANDO HAYA SEGOVIA: *Tomás de Aquino ante la crítica. La articulación trascendental de conocimiento y ser*.
76. MARIANO ARTIGAS: *La inteligibilidad de la naturaleza* (2.^a ed.).
77. JOSÉ MIGUEL ODERO: *La fe en Kant*.
78. MARÍA DEL CARMEN DOLBY MÚGICA: *El hombre es imagen de Dios. Visión antropológica de San Agustín*.
79. RICARDO YEPES STORK: *La doctrina del acto en Aristóteles*.
80. PABLO GARCÍA RUIZ: *Poder y sociedad. La sociología política en Talcott Parsons*.
81. HIGINIO MARÍN PEDREÑO: *La antropología aristotélica como filosofía de la cultura*.
82. MANUEL FONTÁN DEL JUNCO: *El significado de lo estético. La «Crítica del Juicio» y la filosofía de Kant*.
83. JOSÉ ÁNGEL GARCÍA CUADRADO: *Hacia una semántica realista. La filosofía del lenguaje de San Vicente Ferrer*.
84. MARÍA PÍA CHIRINOS: *Intencionalidad y verdad en el juicio. Una propuesta de Brentano*.
85. IGNACIO MIRALBELL: *El dinamicismo voluntarista de Duns Escoto. Una transformación del aristotelismo*.
86. LEONARDO POLO: *Curso de teoría del conocimiento* (Tomo IV/Primera parte).
87. PATRICIA MOYA CAÑAS: *El principio del conocimiento en Tomás de Aquino*.
88. MARIANO ARTIGAS: *El desafío de la racionalidad* (2.^a ed.).
89. NICOLÁS DE CUSA: *La visión de Dios* (6.^a ed.). Traducción e introducción de Ángel Luis González.
90. JAVIER VILLANUEVA: *Noología y reología: una relectura de Xavier Zubiri*.
91. LEONARDO POLO: *Introducción a la Filosofía* (3.^a ed.).
92. JUAN FERNANDO SELLÉS DAUDER: *Conocer y amar. Estudio de los objetos y operaciones del entendimiento y de la voluntad según Tomás de Aquino* (2.^a ed.).
93. MARINA MARTÍNEZ: *El pensamiento político de Samuel Taylor Coleridge*.
94. MIGUEL PÉREZ DE LABORDA: *La razón frente al insensato. Dialéctica y fe en el argumento del Proslogion de San Anselmo*.
95. CONCEPCIÓN NAVAL DURÁN: *Educación ciudadana. La polémica liberal-comunitarista en educación* (2.^a ed.).
96. CARMEN INNERARITY GRAU: *Teoría kantiana de la acción. La fundamentación trascendental de la moralidad*.
97. JESÚS GARCÍA LÓPEZ: *Lecciones de metafísica tomista. Ontología. Nociones comunes*.
98. JESÚS GARCÍA LÓPEZ: *El conocimiento filosófico de Dios*.
99. JUAN CRUZ CRUZ (editor): *Metafísica de la familia*.
100. MARÍA JESÚS SOTO BRUNA: *La recomposición del espejo. Análisis histórico-filosófico de la idea de expresión*.
101. JOSEP CORCÓ JUVINÀ: *Novedades en el universo. La cosmovisión emergentista de Karl R. Popper*.
102. JORGE MARIO POSADA: *La física de causas en Leonardo Polo. La congruencia de la física filosófica y su distinción y compatibilidad con la física matemática*.
103. ENRIQUE R. MOROS CLARAMUNT: *Modalidad y esencia. La metafísica de Alvin Plantinga*.
104. FRANCISCO CONESA: *Dios y el mal. La defensa del teísmo frente al problema del mal según Alvin Plantinga*.

105. ANA MARTA GONZÁLEZ: *Naturaleza y dignidad. Un estudio desde Robert Spaemann.*
106. MARÍA JOSÉ FRANQUET: *Persona, acción y libertad. Las claves de la antropología en Karol Wojtyła.*
107. FRANCISCO JAVIER PÉREZ GUERRERO: *La creación como asimilación a Dios. Un estudio desde Tomás de Aquino.*
108. SERGIO SÁNCHEZ-MIGALLÓN GRANADOS: *La ética de Franz Brentano.*
109. LEONARDO POLO: *Curso de teoría del conocimiento* (Tomo IV/Segunda parte).
110. CONCEPCIÓN NAVAL DURÁN: *Educación como praxis. Elementos filosófico-educativos.*
111. M.^a ELVIRA MARTÍNEZ ACUÑA: *La articulación de los principios en el sistema crítico kantiano. Concordancia y finalidad.*
112. LEONARDO POLO: *Sobre la existencia cristiana.*
113. LEONARDO POLO: *La persona humana y su crecimiento* (2.^a ed.).
114. YOLANDA ESPÑA: *La razón musical en Hegel.*
115. ÁNGEL LUIS GONZÁLEZ (editor): *Las demostraciones de la existencia de Dios según Leibniz* (2.^a ed.).
116. JAVIER ARANGUREN ECHEVARRÍA: *El lugar del hombre en el universo. «Anima forma corporis» en el pensamiento de Santo Tomás de Aquino.*
117. FERNANDO HAYA SEGOVIA: *El ser personal. De Tomás de Aquino a la metafísica del don.*
118. MÓNICA CODINA: *El siglo de la memoria. Tradición y nihilismo en la narrativa de Dostoyevski.*
119. JESÚS GARCÍA LÓPEZ: *Lecciones de metafísica tomista. Gnoseología. Principios gnoseológicos básicos.*
120. MONTSERRAT HERRERO LÓPEZ: *El nomos y lo político: la filosofía política de Carl Schmitt* (2.^a ed.).
121. LEONARDO POLO: *Nominalismo, idealismo y realismo* (2.^a ed.).
122. MIGUEL ALEJANDRO GARCÍA JARAMILLO: *La cogitativa en Tomás de Aquino y sus fuentes.*
123. CRISTÓBAL ORREGO SÁNCHEZ: *H.L.A. Hart. Abogado del positivismo jurídico.*
124. CARLOS CARDONA: *Olvido y memoria del ser.*
125. CARLOS AUGUSTO CASANOVA GUERRA: *Verdad escatológica y acción intramundana. La teoría política de Eric Voegelin.*
126. CARLOS RODRÍGUEZ LLUESMA: *Los modales de la pasión. Adam Smith y la sociedad comercial.*
127. ÁLVARO PEZOA BISSIÈRES: *Política y economía en el pensamiento de John Locke.*
128. TOMÁS DE AQUINO: *Cuestiones disputadas sobre el mal.* Presentación, traducción y notas por David Ezequiel Téllez Maqueo.
129. BEATRIZ SIERRA y ARIZMENDIARRIETA: *Dos formas de libertad en J.J. Rousseau.*
130. ENRIQUE R. MOROS: *El argumento ontológico modal de Alvin Plantinga.*
131. JUAN A. GARCÍA GONZÁLEZ: *Teoría del conocimiento humano.*
132. JOSÉ IGNACIO MURILLO: *Operación, hábito y reflexión. El conocimiento como clave antropológica en Tomás de Aquino.*
133. ANA MARTA GONZÁLEZ: *Moral, razón y naturaleza. Una investigación sobre Tomás de Aquino* (2.^a ed.).
134. PABLO BLANCO SARTO: *Hacer arte, interpretar el arte. Estética y hermenéutica en Luigi Pareyson (1914-1991).*
135. MARÍA CEREZO: *Lenguaje y lógica en el Tractatus de Wittgenstein. Crítica interna y problemas de interpretación.*
136. MARIANO ARTIGAS: *Lógica y ética en Karl Popper. (Se incluyen unos comentarios inéditos de Popper sobre Bartley y el racionalismo crítico)* (2.^a ed.).
137. JOAQUÍN FERRER ARELLANO: *Metafísica de la relación y de la alteridad. Persona y Relación.*
138. MARÍA ANTONIA LABRADA: *Estética.*
139. RICARDO YEPES STORK y JAVIER ARANGUREN ECHEVARRÍA: *Fundamentos de Antropología. Un ideal de la excelencia humana* (6.^a ed./2.^a reimpr.).
140. IGNACIO FALGUERAS SALINAS: *Hombre y destino.*
141. LEONARDO POLO: *Antropología trascendental.* Tomo I. *La persona humana* (2.^a ed.).
142. JAIME ARAOS SAN MARTÍN: *La filosofía aristotélica del lenguaje.*
143. MARIANO ARTIGAS: *La mente del universo* (2.^a ed.).
144. RAFAEL ÁLVIRA, NICOLÁS GRIMALDI y MONTSERRAT HERRERO (editores): *Sociedad civil. La democracia y su destino* (2.^a ed.).
145. MODESTO SANTOS: *En defensa de la razón. Estudios de ética* (2.^a ed.).
146. LOURDES FLAMARIQUE: *Schleiermacher. La Filosofía frente al enigma del hombre.*

147. LEONARDO POLO: *Hegel y el posthegelianismo* (3.^a ed.).
148. M.^a ALEJANDRA CARRASCO BARRAZA: *Consecuencialismo. Por qué no.*
149. LÍDIA FIGUEIREDO: *La filosofía narrativa de Alasdair MacIntyre.*
150. TOMÁS MELENDO: *Dignidad humana y bioética.*
151. JOSEP IGNASI SARANYANA: *Historia de la Filosofía Medieval* (3.^a ed.) (agotado).
152. ALFREDO CRUZ PRADOS: *Ethos y Polis. Bases para una reconstrucción de la filosofía política* (2.^a ed.).
153. CLAUDIA RUIZ ARRIOLA: *Tradición, Universidad y Virtud. Filosofía de la educación superior en Alasdair MacIntyre.*
154. FRANCISCO ALTAREJOS MASOTA Y CONCEPCIÓN NAVAL DURÁN: *Filosofía de la Educación* (2.^a ed./1.^a reimpr.).
155. ROBERT SPAEMANN: *Personas. Acerca de la distinción entre «algo» y «alguien».*
156. M.^a SOCORRO FERNÁNDEZ-GARCÍA: *La Omnipotencia del Absoluto en Leibniz* (2.^a ed.).
157. IGNACIO FALGUERAS SALINAS: *De la razón a la fe por la senda de Agustín de Hipona.*
158. JAVIER ARANGUREN ECHEVARRÍA: *Resistir en el bien. Razones de la virtud de la fortaleza en Santo Tomás de Aquino.*
159. SANTIAGO COLLADO: *Noción de hábito en la teoría del conocimiento de Polo.*
160. LUIS M. CRUZ: *Derecho y expectativa. Una interpretación de la teoría jurídica de Jeremy Bentham.*
161. HÉCTOR ESQUER GALLARDO: *El límite del pensamiento. La propuesta metódica de Leonardo Polo.*
162. ENCARNA LLAMAS: *Charles Taylor: una antropología de la identidad.*
163. IGNACIO YARZA: *La racionalidad de la ética de Aristóteles. Un estudio sobre Ética a Nicómaco I.*
164. JULIA URABAYEN PÉREZ: *El pensamiento antropológico de Gabriel Marcel: un canto al ser humano.*
165. CARLOS GUSTAVO PARDO: *La formación intelectual de Thomas S. Kuhn. Una aproximación biográfica a la teoría del desarrollo científico.*
166. SALVADOR PIÁ TARAZONA: *El hombre como ser dual. Estudio de las dualidades radicales según la Antropología trascendental de Leonardo Polo.*
167. FERNANDO INCIARTE: *Liberalismo y republicanismo. Ensayos de filosofía política.*
168. F. JAVIER VIDAL LÓPEZ: *Significado, comprensión y realismo.*
169. MARÍA DE LAS MERCEDES ROVIRA REICH: *Ortega desde el humanismo clásico.*
170. JUAN ANDRÉS MERCADO: *El sentimiento como racionalidad: La filosofía de la creencia en David Hume.*
171. RAQUEL LÁZARO CANTERO: *La sociedad comercial en Adam Smith. Método, moral, religión.*
172. CRUZ GONZÁLEZ AYESTA: *Hombre y verdad. Gnoseología y antropología del conocimiento en las Q. D. De Trinitate.*
173. JAIME ANDRÉS WILLIAMS: *El argumento de la apuesta de Blaise Pascal.*
174. LUIS XAVIER LÓPEZ FARJEAT: *Teorías aristotélicas del discurso.*
175. MIKEL GOTZON SANTAMARÍA GARAI: *Acción, persona, libertad. Max Scheler – Tomás de Aquino.*
176. JOSÉ TOMÁS ALVARADO MARAMBIO: *Hilary Putnam: el argumento de teoría de modelos contra el realismo.*
177. MIGUEL GARCÍA-VALDECASAS: *El sujeto en Tomás de Aquino. La perspectiva clásica sobre un problema moderno.*
178. FRANCISCO XAVIER MIRANDA: *La interpretación filosófica del cálculo infinitesimal en el sistema de Hegel.*
179. LEONARDO POLO: *Antropología trascendental. Tomo II. La esencia de la persona humana.*
180. JUAN CRUZ CRUZ: *Fichte. La subjetividad como manifestación del absoluto.*
181. FERNANDO INCIARTE: *Tiempo, sustancia, lenguaje. Ensayos de metafísica.* Edición de Lourdes Flamarique.
182. LEONARDO POLO: *Curso de teoría del conocimiento* (Tomo IV) (2.^a ed.).
183. JUAN FERNANDO SELLÉS (Ed.): *Propuestas antropológicas del siglo XX* (I) (2.^a ed.).
184. VÍCTOR SANZ SANTACRUZ: *De Descartes a Kant. Historia de la Filosofía Moderna* (3.^a ed.).
185. JULIA URABAYEN: *Las raíces del humanismo de Levinas: el judaísmo y la fenomenología.*
186. SANTIAGO ARGÜELLO: *Posibilidad y principio de plenitud en Tomás de Aquino.*
187. LEONARDO POLO: *Nietzsche como pensador de dualidades.*
188. PATRICIA SAPORITI: *Pascal y Kant. Pensar lo incognoscible.*
189. JOSÉ MARÍA TORRALBA: *Acción intencional y razonamiento práctico según G.E.M. Anscombe.*

190. CRUZ GONZÁLEZ-AYESTA: *La verdad como bien según Tomás de Aquino*.
191. JUAN CRUZ CRUZ: *Creación, signo y verdad. Metafísica de la relación en Tomás de Aquino*.
192. ALEJANDRO NÉSTOR GARCÍA MARTÍNEZ: *El proceso de la civilización en la sociología de Norbert Elias*.
193. ALEJANDRO G. VIGO: *Estudios aristotélicos*.
194. ÓSCAR JIMÉNEZ TORRES: *Elementos de las ciencias demostrativas en Aristóteles*.
195. JESÚS GARCÍA LÓPEZ: *Escritos de antropología filosófica*.
196. CLAUDIA CARBONELL: *Movimiento y forma en Aristóteles*.
197. JUAN FERNANDO SELLÉS (Ed.): *Propuestas antropológicas del siglo XX (II)*.
198. JOSÉ ALBERTO ROSS HERNÁNDEZ: *Dios, eternidad y movimiento en Aristóteles*.
199. LEONARDO POLO: *Persona y libertad*. Edición, introducción y notas de Rafael Corazón.
200. URBANO FERRER SANTOS: *La trayectoria fenomenológica de Husserl*.
201. HÉCTOR ZAGAL: *Ensayos de metafísica, ética y poética. Los argumentos de Aristóteles*.
202. CLAUDIA E. VANNEY: *Principios reales y conocimiento matemático. La propuesta epistemológica de Leonardo Polo*.
203. LEONARDO POLO: *El conocimiento del universo físico*.
204. ROBERTO EDUARDO ARAS: *El mito en Ortega*.
205. JOSÉ LUIS FERNÁNDEZ RODRÍGUEZ: *El Dios de los filósofos modernos. De Descartes a Hume* (2.^a ed.).
206. ENRIQUE R. MOROS: *La vida humana como trascendencia. Metafísica y antropología en la Fides et ratio*.
207. LEONARDO POLO: *Lecciones de psicología clásica*. Edición y presentación de Juan A. García González y Juan Fernando Sellés.
208. LEONARDO POLO: *Curso de psicología general. Lo psíquico. La psicología como ciencia. La índole de las operaciones del viviente*. Edición, presentación y notas de José Ignacio Murillo.
209. RUBÉN PEREDA: *La necesidad. Génesis y alcance de la noción en el pensamiento metafísico modal de Leibniz*.
210. ANA MARTA GONZÁLEZ: *La ética explorada*.
211. FERNANDO MÚGICA: *John Stuart Mill, lector de Tocqueville. El futuro de la democracia*.

