

## LA VERDAD PRÁCTICA COMO PIEDRA ANGULAR DE LA ÉTICA

*Sumario:* El artículo pretende rescatar la distinción clásica entre *epithymía*, *thymós* y *boúlesis*, por una parte, y de bien inteligible y bien concupiscible, por la otra. La íntima relación entre la *boúlesis* y el bien inteligible es la piedra angular de la ética. En tal relación yace, precisamente, la verdad práctica cuya consistencia concreta se expondrá aquí. El artículo pretende además mostrar que la ética eudaimonística no implica subjetivismo moral, pues no debe concebirse en términos utilitaristas. El “eudaimonismo” no necesariamente es lo que pensaron Kant y muchos fenomenólogos. Esto se ve claro en las enseñanzas éticas de Cristo: no deja de usar la tendencia a la felicidad, sino que revela que ella se encuentra en el don de sí. Se responderá a las principales objeciones que se dirigen a la ética basada en la verdad práctica. Estas páginas no estarán centradas en textos, sino en las cosas mismas.

*Palabras clave:* verdad práctica, *boúlesis*, bien inteligible, felicidad, absolutos morales, ley natural.

### PRACTICAL TRUTH AS THE KEystone OF ETHICS

*Abstract:* The paper intends to recover the classical distinction between *epithymía*, *thymós* and *boúlesis*, on the one hand, and between intelligible and concupiscible good, on the other. The intimate connection that binds *boúlesis* to intelligible good is the keystone of ethics. In this connection lies practical truth. What concretely is this kind of truth is considered here. This paper also states that the ethics of happiness does not imply moral subjectivism because happiness should not be conceived in the utilitarian way. “Eudaimonism” not necessarily is what Kant and many phenomenologists thought. This mistake can be clearly seen in Christ’s moral teachings: He did not shrink from using our tendency to happiness but instead revealed to us that happiness lies in donation of the self. Answers are given to the main objections opposed to the ethics of practical truth. These pages do not focus on texts but on things themselves.

*Key-words:* practical truth, *boúlesis*, intelligible good, happiness, moral absolutes, natural law.

Las reflexiones siguientes intentan desvelar cuál sea la medida fundamental de la ética. Las he organizado en la forma de una cuestión disputada. No es mi propósito exponer una concepción histórica, sino meditar sobre la naturaleza de las cosas. Si cito a menudo a Aristóteles, es porque pienso que logró en el análisis filosófico de las experiencias fundamentales cognoscibles con la razón natural una excelencia que nadie sin Fe ha alcanzado.

El texto está dividido en cuatro partes. En la primera examinaremos el punto central de nuestra cuestión: qué es la verdad práctica. Para ello pasaremos revista a dos perspectivas que recogen sendos aspectos esenciales de la regla de la ética, pero de las que cada una deja de lado el otro (aspecto esencial) y la conexión entre ambos. Una apunta al bien real como medida de la ética, y la otra a la necesidad de las operaciones humanas para la existencia misma de la moral. En la segunda parte intentaremos mostrar que el reconocimiento de que la felicidad sea el fin último no supone sostener que la regla de la ética sea “meramente subjetiva”, es decir, desligada de bienes reales. En la tercera responderemos a varias objeciones que se nos han opuesto en diversas disputas públicas de estas materias. En la cuarta conectaremos nuestro tema con la noción de ley, para mostrar que la verdad práctica es la raíz de la ley, y no viceversa.

## 1. VERDAD PRÁCTICA COMO PROPORCIÓN ENTRE AGENTE Y BIEN REAL ELEGIBLE

La experiencia ha de ser la regla de cualquier investigación filosófica<sup>1</sup>. Y en las disciplinas prácticas como la ética la experiencia relevante es aquella que se refiere a la acción. En nuestros días es preciso aclarar que “práctico” aquí no significa ordenado eficazmente a un fin, sea éste moral o inmoral<sup>2</sup>. “Práctico” ha de entenderse por oposición a “técnico” y, por tanto, como dirigido no a un bien particular y sensible, sino al bien del alma o bien universal, como dirían, respectivamente, Platón en el *Critón* y santo Tomás más tarde. No es verdaderamente “práctico” lo que es inmoral.

Toda acción humana está informada por un fin. Eso lo determinó de modo genial Aristóteles en el libro III de la *Ética a Nicómaco*. La palabra que él usó allí

1 La filosofía es una barca propulsada por la meditación, y dirigida a donde lleve el viento de la razón, cuando éste sopla en las lonas de la experiencia. Sin esas lonas, los vientos más favorables no llevarían a ninguna parte.

2 La raíz histórica de la necesidad de esta aclaración se hunde en el cambio que se produjo en la concepción de la “prudencia”, primero en el humanismo italiano de los siglos XIV-XVI, y luego en las obras de Adam Smith y Kant en el siglo XVIII.

para designar el deseo de ese fin, además, fue *boúlesis*<sup>3</sup>. Con ello, el estagirita estaba indicando algo muy importante. La acción propiamente humana no es movida por *epithymía*, sino por ese otro tipo de apetito, que ha de amar más lo que es más, de acuerdo con el claro texto del capítulo 7 del libro Lambda de la *Metafísica*<sup>4</sup>. Por supuesto, el hombre puede ser movido por la *epithymía*, pero en tal caso actúa moralmente mal sólo aquél cuya *boúlesis* pudo haber evitado la seducción. Es decir, sólo el que tiene uso de razón y está despierto. Si hay seducción o malicia pueden ocurrir dos cosas: o que el bien concupiscible se convierta en la guía de la acción deliberada o que se actúe como un animal. En la primera hipótesis, ese bien concupiscible es un bien aparente que se toma como principio de la elección<sup>5</sup>, y ésta parece racional, aunque en verdad no lo sea. Como diría Platón y suscribirían tanto Aristóteles como santo Tomás, el hombre malo no hace lo que [verdaderamente] quiere.

Insistamos en que el bien al que tiende la *boúlesis* informa la acción deliberada. Tal bien es el “fin subjetivo” de la acción, y su causa formal. La causa eficiente, pero no en sentido físico, desde luego, es la voluntad<sup>6</sup>.

Aristóteles sabe que la acción es siempre concreta y sensible<sup>7</sup>. Nosotros, en un momento y lugar determinados, decidimos, elegimos hacer algo. Ese algo puede ser contemplar. En cierto modo, la contemplación está incluida en la praxis y puede haber una “vida contemplativa”<sup>8</sup>. Hay siempre un contexto que tiene aspectos físicos, sociales, económicos, psicológicos, etc. Puede verse desde infinitos puntos de vista, pues posee la infinitud de lo concreto. Allí, sin embargo, gracias a nuestra naturaleza y a nuestros hábitos y a las instituciones en cuyo

3 Ver 4, 1111b26-29; 6, 1113a15-17, 1113b5.

4 Cfr. 1072a26-30. En algunos textos Aristóteles sostiene que los animales y los niños pequeños actúan voluntariamente si no son forzados. Tal uso de “voluntario” se basa en la proporción o analogía. Pero, propiamente hablando, sólo el humano con pleno uso de sus facultades actúa voluntariamente. Y en este caso, puede decirse que un sonámbulo, por ejemplo, actúa involuntariamente, aunque tenga la misma conciencia de un animal. Quien pertenece a un grado superior se dice que actúa voluntariamente sólo cuando tiene uso de la facultad más alta del grado al que pertenece. Pero la palabra que usa Aristóteles en estas descripciones, y que se traduce como “voluntariamente”, no está conectada con “boúlesis”, sino que es “hekoúision”. (Ver capítulos 1-4, 1009b30-1111b10; y 7, 1113b3-5). Quizá “hekoúision” debería traducirse con otra palabra similar a “espontáneamente”, pero no he encontrado una satisfactoria.

5 III 6, 1113a15-16 y, en especial, 1113a33-b2.

6 Éste es el sentido de *Ética a Nicómaco* VI 2, como veremos.

7 Ver, por ejemplo, III 1, 1110b6-7.

8 De otro modo, sin embargo, la praxis está incluida en la contemplación. Porque la verdad contemplada es el principio desde el que puede hacerse recto al apetito (con ejercicio ascético y meditación). Y sin rectitud del apetito no puede haber elecciones prudentes. Creo que a esta dependencia que la praxis tiene de la contemplación se refiere la *Ética a Nicómaco* X 8, 1078b25-32. Ya se menciona el punto en I 10, 1099b33-1100a1.

seno vivimos, podemos captar ciertos bienes inteligibles en una cierta jerarquía. Sabemos, por ejemplo, que las personas son más dignas de amor que los animales. Más aún, sabemos que sólo podemos tener amor de amistad propiamente dicho hacia nuestra persona o hacia otras personas, tal como reconoce Aristóteles en el libro VIII de la *Ética a Nicómaco*<sup>9</sup>. Pero también sabemos que Jorge es el Decano, y merece más honor; que la ocasión es una conferencia y que, entonces, se supone que el conferencista habla por un tiempo razonable y luego dirige la discusión; vemos que el conferencista soy yo; etc. De todo esto tenemos *noûs*, diría Aristóteles<sup>10</sup>. Claro que antes de venir aquí habíamos aprendido en la niebla de los tiempos de infancia qué es un ser humano, y que no hemos de hacer a otros lo que no queremos que nos hagan; y, luego, qué es el respeto; y, luego, qué es un profesor, o un decano o una conferencia, etc. De todo esto también diría Aristóteles que poseemos *noûs*<sup>11</sup>. La conexión entre los conocimientos generales y los particulares no puede ser deductiva, sino que consiste en un reconocer en la experiencia lo que hemos concebido a partir de la experiencia también.

Entonces, en el contexto concreto somos capaces de descubrir mejor o peor lo que la realidad “espera de mí” aquí y ahora. Eso que la realidad espera de mí es el fin objetivo del agente contra el cual hay que medir el fin subjetivo. Si se identifican, entonces la *boúlesis* es recta. Arrojemos luz sobre lo que acaba de decirse trayendo a la mente la opinión de algunos autores. Primero, de los fenomenólogos realistas podremos aprender que la regla ética procede de bienes inteligibles reales, como sostienen ellos. Pero habremos de recordar que la regla ética procede de los bienes inteligibles reales *en cuanto esos bienes son proporcionados a la elección*. Luego, en Martin Rhonheimer podremos ver que la relación con el agente (y en cuanto agente) es necesaria para que el bien sea principio de la ética. Pero habremos de recordar que el bien real (trascendente a la operación humana) especifica las operaciones prácticas del agente, y que la proporción entre agente y bien es una realidad que se encuentra en la naturaleza creada y, una vez reconocida por el agente, constituye la verdad práctica y la ley natural.

9 Ver, por ejemplo, 2, 1155b27-34.

10 VI 12, 1143a33-1143b5.

11 Y *noûs* que viene de la experiencia. Ver VI 9, 1142a20-28; 12, 1143a33-1143b5. Por supuesto, tal experiencia es guiada por los padres o adultos, “intelectos en acto”, que nos “señalan” lo que es el “respeto” o el “honor”, etc. Y, por supuesto también, esto sería imposible si no hubiera en nosotros ciertas “semillas de verdad y virtud”.

Nótese que si se va a dar una conferencia el discurso podría adaptarse mucho mejor al auditorio si se conociera personalmente a cada uno de sus miembros, es decir, el “quién es” cada uno de ellos, y no sólo el “qué es”. Pero de ordinario ése no es el caso.

## A) BIENES INTELIGIBLES REALES Y ÉTICA

Algunos autores piensan que la ética consiste en reconocer y amar una jerarquía objetiva de bienes, y amar más lo que es más y menos lo que es menos. Ellos tienen razón en que tal reconocimiento es algo presupuesto en la ética. En este sentido, están mucho más cerca de comprender la ética que Kant y los kantianos, que desconocen que haya bienes inteligibles y niegan que haya verdad, teórica o práctica, excepto como cierta corrección formal. Pero estos amigos, en este punto al menos, son platónicos. Por lo mismo se les puede aplicar la crítica de Aristóteles a Platón: determinar la jerarquía real de bienes es tarea de la filosofía primera o teología. La ética ha de determinar cómo esos bienes pueden ser objeto de elecciones<sup>12</sup>. El reconocimiento solo de una jerarquía real de bienes no puede explicar la acción humana, pues el agente se vincula a esa jerarquía por medio del apetito (*boulesís*) y de la elección. Es decir: no basta un reconocimiento teórico de una jerarquía de bienes para que se dé origen a una acción. El contemplador tiene que ver los bienes concretos y relevantes en su situación, reconocer cuál de ellos le es proporcionado, quererlo como principio de acción, y luego elegir un curso de actividad. Por ejemplo, una cosa es reconocer que el celibato es en general mejor que el matrimonio, y otra distinta es elegir el celibato. Todos los católicos han de saber que en general el celibato es mejor que el matrimonio en la jerarquía objetiva de las “vidas buenas”, pero eso no quiere decir que todos los católicos tengan que actuar fundados en ese conocimiento en el sentido de elegir la vida célibe. Es preciso un juicio distinto: yo, como capaz de elegir un modo de vida u otro, estoy llamado a éste o aquél. Hace falta, entonces, un juicio sobre la proporción entre el agente y los bienes cuya jerarquía verdadera se reconoce. Y hace falta también una elección conforme (o disconforme) a ese juicio. A esto se refiere Aristóteles cuando dice que la *boulesís* (y su acto, el amor inteligible) puede referirse a lo imposible, pero que la elección ha de referirse a lo que puede ser realizado por nuestra acción<sup>13</sup>.

Como se ve, conocer los bienes reales es indispensable, pero insuficiente, para obrar bien. Es preciso además saber cuáles son los bienes a que el agente es llamado. Pero esto mismo no basta todavía. La acción necesita de la elección,

12 Ver *Ética a Nicómaco* I 4.

13 Ver III 2, 1111b20-26. Claro que puede elegirse imaginar que uno es Dios, y gozarse en ello, y cometer así un acto inmoral. En este caso, la acción de imaginar está sujeta a la ética. De modo semejante, al elegir contemplar la grandeza de Dios y alabarla, o la grandeza del celibato, se está realizando una acción ética, pero el contenido de ésta no tiene que ver con nuestra elección, sino con el ser de las cosas. Lo que tiene que ver con nuestra elección aquí es el ponernos a contemplar y el aceptar que Dios es el Centro del universo, y no el yo; o el confiar en las palabras de Cristo o de san Pablo. Por esto, no hay verdadera sabiduría sin virtud ética, pero la sabiduría es distinta de la prudencia.

y ésta del apetito recto (boúlesis sobre todo, pero no únicamente). Pongamos otro ejemplo: no basta que un amigo deplora que me estén robando unos ladrones para que él venga en mi auxilio. Es preciso que él quiera y elija venir en mi auxilio. Para querer, deberá vencer su comodidad y su cobardía, si las experimenta. Sin querer recto no habría acción buena. Pero, luego, tendrá que juzgar que él realmente puede evitar que me asalten sin producir un desastre y, aun si elige venir en mi auxilio, para que su acción sea en verdad buena, hemos de esperar que venga de un modo prudente. Esto nos devuelve al hilo de nuestra exposición.

Cuando el apetito es recto, todavía hace falta algo más para que se dé una elección buena. Hace falta también que el agente entienda con prudencia cómo poner en práctica el fin amado. “De buenas intenciones está empedrado el camino del infierno”. Un abogado, por ejemplo, que quiera servir a unos trabajadores pobres que son víctimas de un fraude a manos de una poderosa compañía inmobiliaria —tras decidirse a asumir una tarea pesada, ingrata y larga—, demandará o denunciará a esa compañía. Pero deberá hacerlo de tal modo que la compañía no se insolvente. Porque si el abogado hiciera otra cosa frustraría su intento. Entonces, tendrá que pedir unas medidas cautelares *inaudita parte*, de seguro. Sin ello estaría actuando de un modo irresponsable, sin haber en verdad determinado qué exige la justicia en el caso concreto. Sería como un médico que quisiera curar a su paciente, pero no pensara en obtener un buen diagnóstico y encontrar cuál sea la primera medida que haya que tomar para restaurar la salud. La intención sola, sin responsabilidad, equivale a mala intención<sup>14</sup>.

Ahora bien, este determinar lo que hay que hacer en concreto para obtener el fin recto es obra de la prudencia, no de una técnica<sup>15</sup>. Tanto Platón como Aristóteles distinguieron al astuto del prudente<sup>16</sup>. Es obra de la prudencia porque, si se ama en general “el bien [inteligible]” o “la justicia” pero se obra en concreto de un modo en que ellos resulten dañados, ese amor es al menos insensato. “Obras son amores,/ no buenas razones”, diría la estrofilla castellana. La prudencia no determina “los medios” para el fin, sino “aquello que es para el fin”, que es distinto. Porque en buena medida “aquello que es para el fin”, como “aquello que es para obtener justicia de esta compañía inmobiliaria” es la acción en la que consiste lo justo en esta situación concreta: demandar y pedir medidas cautelares *inaudita parte*. De modo análogo, matar estas bacterias sin dejar inerte al organismo es en lo que consiste el restablecimiento de la salud de este

14 Esto es lo que justifica el famoso adagio, “el fin no justifica los medios”. Pero sobre este punto no quiero detenerme ahora. También explica otro adagio jurídico conexo: la culpa grave equivale al dolo.

15 Kant y, en cierto modo, Adam Smith, conciben a la prudencia como si fuera una técnica.

16 Platón, *República* VII, 518d-519b; Aristóteles, *Ética a Nicómaco* VI 13, 1144a23-28 y 1144b14-15, por ejemplo.

paciente, y si yo no puedo ver eso entonces no sé en qué consiste la salud en este caso concreto. Es en lo concreto donde la elección tiene lugar. Es en el juicio que la precede, y que sigue a la deliberación, donde debe hallarse la verdad práctica<sup>17</sup>.

Lo que caracteriza a la verdad práctica y la diferencia de la teórica es precisamente que la primera consiste en una conformidad entre el juicio de elección, por una parte, y, por la otra, la proporción real entre agente y bien, aquí y ahora<sup>18</sup>. Por esto la verdad práctica puede variar cuando dos agentes se hallan en una situación aparentemente igual. Por ejemplo: si un médico encuentra a una persona atropellada por un automóvil, muy probablemente deberá auxiliarla y trasladarla de inmediato a un hospital, como el buen samaritano. Pero si un abogado se topa con la misma persona atropellada, quizá sería imprudente para él levantarla, por correr el riesgo de dejarla parálitica. Ambos agentes han de amar a su prójimo, pero qué signifique ello en la acción concreta puede ser muy distinto en un caso u otro<sup>19</sup>.

17 Hay varios pasajes del libro VI de la *Ética a Nicómaco* en los que se sugiere lo que decimos en el párrafo anterior. En 8, 1141b14-22 y en 9, 1142a20-28, nos dice que no basta saber en general, por ejemplo, que un determinado alimento es sano, sino que hay que saber reconocer ese determinado alimento entre los concretos disponibles, para tomar una buena decisión y comer sanamente. Sobre lo que se delibera es precisamente sobre cuál es la acción que se conforma a la razón y al agente en una situación concreta. Por esto no basta con tener las “virtudes naturales”, sino que hace falta la prudencia para ser realmente virtuoso: la virtud no es sólo un hábito *conforme a* la recta razón, sino un hábito *acompañado de* razón recta. (Ver VI 13, 1144b17-28).

Por cierto que un juicio precede a la acción humana deliberada. Rhonheimer, Vigo y Anscombe se equivocan cuando lo niegan. La conclusión del razonamiento práctico no es una acción ni un apetecer que pase de modo inmediato al acto del imperio, aunque la medida del juicio verdadero en que concluya un razonamiento práctico correcto sea la acción que pueda servir del modo adecuado al bien adecuado. Sobre Martín Rhonheimer, ver *Ley natural y razón práctica. Una visión tomista de la autonomía moral*. EUNSA. Pamplona, 2000, pp. 78, 83, 93-94, 98-99. Sobre Alejandro Vigo, cfr. “Verdad práctica y virtudes intelectuales según Aristóteles”, p. 374. En: *Philosophica* 24-25 (2001-2002), pp. 365-407. Sobre Elizabeth Anscombe, cfr. “Thought and Action in Aristotle”, pp. 157 y s. En: *New Essays on Plato and Aristotle*. Editado por Bambrough, R. Londres, 1965, pp. 143-158. (Citado por Vigo, p. 374).

18 Brentano parece rechazar implícitamente esta noción de verdad práctica en *El origen del conocimiento moral* (Cfr. Editorial Tecnos. Madrid, 2002, p. 63). Pienso que las raíces de tal rechazo son varias, y que, aparte de que no habla de los juicios en que concluye la deliberación, quizá la más importante estaría en que él piensa que nada hay en lo sensible que sea suprasensible (ibidem, p. 60). Aristóteles, en cambio, sabe que en lo sensible hay (*per accidens*) dimensiones u horizontes que rebasan lo sensible mismo (cfr. *De Anima* I 1, 403b10-17; *Metafísica* Épsilon 1, especialmente 1026a18-32; *Lambda* 1, 1069a30-b2). En esto el estagirita continúa una tradición inaugurada por Parménides.

19 También por esto la naturaleza del razonamiento práctico es tópica, no demostrativa. A esta verdad apunta el conocido pasaje del libro I de la *Ética a Nicómaco* I 7, 1098a20-1098b8). Además, el criterio más seguro en la ética es el del ejemplo de los santos. Aristóteles nos dice que

Podríamos dar otros ejemplos más típicos. Lo que la templanza exige a una persona puede ser distinto de lo que exige a otra: el medio racional en la ingestión de vino es a menudo muy distinto en personas distintas. Y en materia de templanza lo que se pretende es que los apetitos inferiores obedezcan a la racionalidad.

B) BIEN INMANENTE Y BIEN TRASCENDENTE EN LA CONSTITUCIÓN DE LA VERDAD PRÁCTICA

Martin Rhonheimer afirma con razón todo lo que acabamos de decir sobre la templanza. Sin embargo, va demasiado lejos cuando añade que el “uso”, una operación del hombre, sea la medida de la verdad práctica. Veamos algunos pasajes importantes en los que se ve tanto el aspecto verdadero de la enseñanza de este autor, como su exceso:

[...] parece claro que tampoco para Santo Tomás el acto de la razón práctica —los juicios prácticos— tienen su origen en un querer de lo conocido teóricamente o en un hacerse-práctico extensivo de los juicios teóricos. Más bien ocurre que el intelecto práctico posee desde el principio otro tipo de relación con el apetito, se encuentra en el seno de éste, es dependiente de él. Lo *appetibile*, principio (“primum consideratum”) del intelecto práctico, no es un bien cualquiera, sino un bien *práctico*. Los bienes prácticos no son bienes que se encuentran ya como “hechos dados” en la necesidad de la estructura del ser, o “cosas” a las que se aspira o que se tienen presentes en el obrar. Antes bien, se someten a la contingencia del obrar, y con ello, del apetecer. Efectivamente, el “bien práctico” que persigue el ladrón no es el dinero, sino la *posesión* del dinero, o su *uso*. El dinero en cuanto tal no es un objeto práctico; existe independientemente de toda acción. Sin embargo, su posesión o su utilización se alcanzan precisamente mediante la acción, y de este modo se convierte en un objeto de la acción, necesitando para ello de un apetito organizado de la razón práctica, un apetito que se configura en virtud del juicio práctico: “esto —es decir, no el dinero, sino la posesión o el uso de este dinero—, es bueno”.

---

el *spoudaios* es *kanòn kai metròn* (III 6, 1113a33. En sentido semejante, ver I 9, 1009a22-23; X 5, 1176a15-19; 6, 1176b24-27).

Y en nota añade Rhonheimer:

Los objetos del obrar son siempre objetos de la voluntad, y en cuanto tales, son siempre una “operación”<sup>20</sup>.

Lo que queda oscurecido en los párrafos anteriores es que los actos tanto de la potencia cognoscitiva como de la apetitiva son determinados en su especie por su objeto, es decir, por el ser real o el bien [trascendente] al que se refieren. Claro que el ladrón quiere la posesión del dinero, pero esa posesión se determina en su especie por la realidad a la que se refiere. No es lo mismo el “uso” del dinero, que el “uso” de Dios, que se alcanza, por ejemplo, mediante la contemplación amorosa. Esto es obvio, pero extrañamente parece escapar a la mirada de Rhonheimer, demasiado preocupado tanto en evitar la “falacia naturalista” como en subrayar la diferencia entre la teoría y la práctica.

Más adelante afirma el mismo Rhonheimer que la razón no sólo mide a las inclinaciones naturales, sino que es su medida. Esto, como ya apuntamos, es en cierto modo verdad de la templanza, pero difícilmente puede justificarse en lo que se refiere a la justicia, la amistad, la caridad, etc., excepto si por “razón” se refiere uno juntamente a la verdad práctica:

Las inclinaciones naturales son también “mensuratae”, en tanto que existen “a natura”. Por eso la inclinación natural de la “ratio naturalis” hacia el “debitum” —el bien bajo el aspecto inteligible de su verdad— es también un “mensuratum” y “a natura”. Las demás inclinaciones naturales son, en tanto que ordenadas, un “mensuratum a ratione”, y la razón es respecto a ellas un “mensurans”. Y lo es de un modo especial respecto de la voluntad, el “appetitum in ratione”<sup>21</sup>, en cuyo acto experimenta el hombre su “ser causa de sí mismo”, su libertad, el dominio sobre sí y sobre sus inclinaciones y actos. La voluntad es el principio motor de todas las demás potencias del hombre en cuanto activas en el contexto de un “actus humanus”. El objeto de la voluntad, el fin, es transmitido al hombre únicamente por medio de la razón —es un *bonum rationis*—, con lo que se muestra que la razón no sólo es un “mensurans”, una “instancia que esta-

<sup>20</sup> *Ley natural y razón práctica. Una visión tomista de la autonomía moral*, p. 57. Ver, también, pp. 61, 62, 68, 76, 77, 81, 82, 87, 89, 90-91, 92, 117, 147, 161, 174-178, 292-294.

<sup>21</sup> Nótese que aquí reconoce Rhonheimer que la voluntad es abarcada por el intelecto, que no puede ser recta si no es precedida por la contemplación intelectual. En el primer pasaje transcrito, en cambio, afirma Rhonheimer que la razón práctica se encuentra en el seno del apetito. Esto es verdad, si no se niega aquello. Es decir, si no se niega que la razón teórica (que es la misma potencia que la razón práctica), en su contemplación de la naturaleza de las cosas, es lo que puede hacer recto al apetito volitivo. No puedo estudiar aquí el problema de la “*voluntas ut natura*” más radical, que precede incluso a la primera captación intelectual humana, pero que presupone la inteligencia del Creador del hombre, la ordenación de nuestra naturaleza al fin último.

blece la medida”, sino que ella misma es la *mensura*, la medida o regla adecuada para una acción humana<sup>22</sup>.

Es cierto que sin “uso” no hay acción: el bien real en sí mismo, sin relación al agente, es descrito por la filosofía teórica. La filosofía práctica lo ve como objeto de una elección. Pero la medida de la elección no es la acción misma elegida ni el juicio mismo de la razón, sino la verdad práctica. Dicha medida no es otra cosa que la conformidad entre el juicio de elección, por una parte, y la proporción entre el agente y el bien al que sirve competentemente en el contexto concreto en que obra, por la otra. Entonces, al igual que en la verdad teórica, en la verdad práctica la medida última se halla en la naturaleza de las cosas, no en el agente mismo sin relación con los bienes reales.

El problema de fondo de las transcritas aseveraciones de Rhonheimer es que este autor parece no conocer la distinción entre bien inmanente y bien trascendente<sup>23</sup>. El “usus” es el bien inmanente, pero éste debe conformarse a la verdad práctica, es decir, ha de ser conforme a la proporción debida entre agente y bien real. El no ver este punto es la causa, creo yo, de que Rhonheimer no pueda explicar acabadamente la relación entre la ley eterna y la ley natural, porque no ve con claridad que es la misma relación que se da entre la Verdad Primera y la verdad segunda. He aquí un texto en el que esta dificultad se percibe con fuerza:

[...] esta ley [natural] está ya establecida para el obrar humano, pero —y esto hay que subrayarlo en relación a la falacia naturalista— solamente en el espíritu divino, y no en la naturaleza creada. El orden establecido por la “lex aeterna” que se constituye en el ámbito del obrar humano mediante la ley natural no es un “orden natural” a secas, sino un “ordo rationis” que existe desde toda la eternidad en Dios, y posteriormente, mediado por la razón humana, es constituido en los actos de la voluntad y de las acciones individuales<sup>24</sup>.

Si la ley natural no se halla en la naturaleza creada, entonces habría que explicar cómo es que la razón humana entra en contacto con la Mente misma de Dios, con la ley eterna. La explicación que no puede dar Rhonheimer es la ya señalada: la ley natural sí se halla en las criaturas y allí la descubre la razón humana, como una proporción entre agente y bien real, como verdad práctica que mide al intelecto y que es medida por la Mente de Dios, Mente a la que no accedemos sino a través de la creación (o de la Revelación)<sup>25</sup>.

22 Rhonheimer (op. cit.), p. 91.

23 Cfr., por ejemplo, *Metafísica* Lamda 10, 1075b11-17.

24 Rhonheimer, p. 87.

25 Por supuesto, Rhonheimer tiene razón en que la verdad práctica no existe en las cosas con independencia del agente (cfr. p. 422), como se desprende de todo lo dicho. Pero me siento obliga-

Claro que Rhonheimer, que busca la verdad, en ciertos pasajes abandona su concepción del bien como mero “usus”, y se refiere a bienes reales y a su proporción con el agente. Este punto puede ilustrarse con el fragmento que sigue:

[...] la continencia periódica por responsabilidad común de los padres es, como todo comportamiento virtuoso, una tarea con frecuencia difícil<sup>26</sup> y unida a sacrificios; pero no hay que concebirla como una acción puramente “negativa” de abstención, sino como un acto de amor conyugal y corporal interiormente pleno él mismo de sentido, así como expresión y substrato para la maduración de este amor. Este tipo de continencia, además, *es siempre una amante afirmación de la otra persona, de la común unidad de amor y de la tarea asumida entre ambos cónyuges*. [...] En la afirmación

---

do a explicar las principales raíces de las dificultades de Rhonheimer para entender el problema de la verdad práctica, además de la ya señalada de la falta de distinción entre bien inmanente y bien trascendente. La primera raíz es quizá que concibe el *finis operis* no en el ámbito de la *praxis*, sino de la *téchne*. Además de la Verdad Primera y las verdades humanas teórica y práctica (en las que nuestro intelecto es medido por las cosas), hay otra relación entre el artefacto y la mente del artífice, que sirve como modelo lo mismo a Platón que a santo Tomás para explicar por medio de una metáfora la relación entre el Intelecto divino y las criaturas. Rhonheimer toma su noción de *finis operis* de uno de los textos en que santo Tomás usa tal metáfora, el comentario a las *Sentencias*, distinción 1, q. 2, a. 1. (Cfr. Rhonheimer, pp. 417-425). Al trasladar inadvertidamente a la *praxis* lo que es verdad de la técnica (que la “cosa”, es decir, el artefacto, ha de conformarse a la razón, a la mente del artífice), Rhonheimer no puede explicar por qué en la ética la razón humana tiene una medida distinta de sí misma, excepto por una apelación directa a la Mente de Dios.

La segunda, que no considera que los hábitos se conocen por sus actos, y éstos por su objeto. Por esto afirma Rhonheimer que la virtud moral no puede ser el criterio para conocer la verdad práctica, sino viceversa (cfr. pp. 324-335).

La tercera, que concibe inadecuadamente: a) la relación entre los principios y la experiencia; b) la relación entre los principios primeros y comunes y los principios particulares; y c) los diversos significados de “natural”. En efecto, nos dice que “todo está contenido implícitamente en estos principios [los primeros y comunes]” (p. 285), pues los principios particulares se conocen por “aplicación” de los comunes a materias particulares (p. 277); y que la “invención” es natural, en el mismo sentido que el conocimiento de los principios, porque pertenece a la *ratio naturalis*, según santo Tomás (p. 276). No percibe, entonces, que los principios comunes proceden de la experiencia de cualquier ser, y los particulares necesitan de la experiencia del género sujeto, tal como se muestra en el libro IV de la *Metafísica* y en los *Analíticos posteriores* (“aplicación” del universal a lo concreto es, de hecho, “re-descubrimiento”, no “deducción”); ni que “natural” puede significar muchas cosas. En el contexto que Rhonheimer cita en su página 276 santo Tomás entiende “razón natural” por oposición a “acción directa de Dios” en nosotros o acción en nosotros de un aviceniano intelecto agente separado.

26 Rhonheimer parece “respirar” un ambiente filosófico ajeno a la ética y antropología clásica-griega y clásica-cristiana. En el ambiente clásico, a diferencia del ambiente kantiano por ejemplo, lo que caracteriza a la virtud no es la “dificultad”. De hecho, el verdaderamente virtuoso no es el que vence a sus pasiones desordenadas para actuar bien, sino el que ha domesticado a las pasiones de modo que se hallen en armonía con la razón. Un corolario en conformidad con la visión clásica de la ética sería éste: no hay vida conyugal más alegre que la que se vive en obediencia al orden divino.

de la maldad *sin excepción* de las medidas anticonceptivas, no se trata de un aferramiento a principios “abstractos”, sino de la articulación del conocimiento de los fundamentos éticos y antropológicos —irrenunciables y *que respetan la “verdad del hombre”*— de un obrar al que sólo cabe calificar como un obrar *recto y bueno*<sup>27</sup>.

Como se ve, Rhonheimer mismo argumenta desde la “naturaleza de las cosas” para llegar a conclusiones morales. Por supuesto, “naturaleza” aquí no significa ni lo que entendió la escuela racionalista del Derecho natural, una esencia considerada en abstracto, fuera de cualquier contexto o propósito; ni lo que Kant entendió, el objeto de la ciencia física particular en cuanto tal objeto, sino el ser real, que puede ser estudiado por las diversas disciplinas de acuerdo con la proporción particular que éstas guarden con aquél. Es decir, puede ser estudiado en un aspecto por la física, en otro por la metafísica, en otro por la matemática, en otro por la ética, etc., como observó muy bien Aristóteles en el libro VI, capítulo 1, de la *Metafísica*, con quien concuerda Karol Wojtyła en su *Amor y responsabilidad*<sup>28</sup>.

C) ASEGURAMIENTO DE LO DICHO POR MEDIO DE LA CONSIDERACIÓN DE LOS CLAROS EJEMPLOS EN QUE EL MEDIO ESTÁ EN LAS COSAS Y NO EN EL AGENTE

Nadie dudará de que Aristóteles y santo Tomás afirmen que el medio de la virtud de la justicia esté en las cosas. Pero un razonamiento breve muestra que lo mismo puede decirse de la amistad y de la caridad: ellas quieren el bien del otro, y mal puede este bien hallarse en el agente. Mas la medida de la contemplación está también fuera del agente, en los seres contemplados. Y la templanza y la fortaleza o bien sirven a la justicia, la amistad y la verdad, o bien no son virtudes en absoluto ni verdaderas templanza y fortaleza. Ahora bien, el hecho de que “el medio esté en las cosas” no quiere decir que no tenga proporción al agente<sup>29</sup>. En el caso del Derecho, por ejemplo, el sujeto de la obligación es el extremo de una relación real. Dicha relación tiene un objeto que puede ser satisfecho forzosamente (sacar un dinero del patrimonio del deudor y ponerlo en el patrimonio del acreedor, pongamos por caso), pero eso no quiere decir que el

<sup>27</sup> Rhonheimer, p. 163. Las negrillas son mías, las cursivas del original. Cfr. también, por ejemplo, pp. 126, 127, 134, 163-165 y 464-502. Son ambiguas las pp. 148-151.

<sup>28</sup> Editorial Razón y Fe, S. A. Madrid, 1980, pp. 50-58 y 197-201.

<sup>29</sup> Éste es probablemente el aspecto que escapó a la mirada de Dietrich von Hildebrand y a la ética de los valores. Y Rhonheimer tuvo en mente una crítica a esta posición cuando escribió la obra citada. Cfr., en efecto, p. 61, nota 61. El error de Hildebrand, sin embargo, me parece más cercano a la verdad que el de Rhonheimer, pues reconoce como medida de la ética a los bienes honestos reales.

sujeto sea irrelevante para la existencia de la relación. De hecho, un animal no puede ser el sujeto de una obligación. Y las relaciones de justicia conmutativa son afectadas por las reglas de justicia distributiva que tienen en cuenta las calidades de las personas y su relación con el bien común. Además, el juez puede exigir sólo lo que sea prudente exigir desde su posición, aunque lo que exija sea lo que deba un sujeto a otro en la medida en que esto pueda determinarse con verdad en un juicio que pueda ser ejecutado coactivamente.

Creo que lo dicho es el fundamento para que Aristóteles describa la vida práctica de modo hermosísimo en el libro X de la *Ética*: “[...] las cosas justas y valientes y las otras conformes a las virtudes nos las hacemos unos a otros en los intercambios y en los servicios y en las acciones de todo tipo, y en las pasiones, *cuidando lo que conviene a cada cosa* [...]”<sup>30</sup>. Lo que hacemos en la vida práctica es tomar lo real a nuestro cuidado.

## 2. VERDAD PRÁCTICA Y FELICIDAD

Pero, podría preguntarse, ¿qué tiene todo esto que ver con la ética “eudaimonística” de Aristóteles? Y la respuesta sería: todo. Ésta es la ética eudaimonística de Aristóteles. Muy distinta de la ética de la “happiness” utilitarista, claro. Éste es el lugar adecuado, me parece, para introducir una importante aclaratoria.

Se ha convertido en opinión común en círculos académicos de influencia germánica que las posibles teorías éticas se dividen en éticas del deber y éticas de la felicidad. Entre las primeras estarían la estoica y la kantiana; entre las segundas, la epicúrea y la utilitaria. Debe decirse que semejante división es kantiana y nominalista. Existe, en efecto, una división previa y más importante: éticas que aceptan que hay bienes inteligibles reales y que los hombres los podemos conocer y querer, entre las que se cuentan, por ejemplo, la de Platón, la de Aristóteles, la de Cicerón y algunos otros estoicos, la de Cristo y todos los cristianos no protestantes o no ockhamistas (o no escotistas) y la de los fenomenólogos realistas, de una parte. En este primer grupo no tiene por qué haber oposición entre el deber y la felicidad. Y de otra, éticas que no aceptan que hay bienes inteligibles o que los podamos conocer y querer los hombres. En esta segunda categoría hay una importante subdivisión: las que se centran en el “deber”, como la de Kant y la teoría de la justicia de Adam Smith. Y las que se centran en la “felicidad”, como la de los utilitaristas y la teoría de la templanza y la prudencia de Adam Smith.

30 8, 1178a10-13.

Hecha la anterior importante aclaratoria, podemos preguntarnos: ¿por qué dice Aristóteles en el libro I de la *Ética a Nicómaco* que el fin último es la felicidad o eudaimonía?

Si revisamos con detenimiento el libro I de la *Ética a Nicómaco* veremos que está conectado de modo íntimo con el libro III<sup>31</sup>. El principio de la acción es, de nuevo, el bien inteligible real apetecido por el agente<sup>32</sup>, lo que santo Tomás llamará el *bonum in communi*; y el apetito del que se habla es la *boúlesis*<sup>33</sup>. Por esto, Aristóteles trata primero del orden real de los diversos fines, y del fin último como el fin de la política considerada como disciplina práctica: el fin del arte de fabricar sillas de montar caballo se ordena al fin del arte de montarlos, éste al fin del arte del general, la victoria, y ésta al fin de la política, el bien común<sup>34</sup>. El fin es el *bonum uniuscuiusque* nos dirá el aquinate. Es decir, el bien realmente proporcionado a cada uno. Desde el libro I, entonces, Aristóteles ve al hombre como miembro de una comunidad y al servicio no de su “interés egoísta”, sino del bien verdadero<sup>35</sup>.

Claro que el servicio a ese bien tiene que estar conectado con el apetito que cada hombre intenta satisfacer al elegir. Y ese apetito quiere, en último término, alcanzar la felicidad. Es por ello que tantos hombres pueden elegir egoístamente, porque confunden la felicidad con la satisfacción de la *epithymía*, por ejemplo. Pero la verdadera felicidad es lo mismo, nos dice Aristóteles, que el vivir bien y el obrar bien<sup>36</sup>. En el libro X dejará bien claro el estagirita que la felicidad está en el obrar bien, no en el placer que ello da. Elegiríamos ver, recordar, saber, tener virtudes, aunque esto no fuera placentero, porque el bien no es el placer<sup>37</sup>. Con lo cual queda claro que la regla o medida no está en la “sensación subjetiva”, como diría Kant<sup>38</sup>, sino en la verdad práctica, tal como la hemos explicado.

31 También está conectado con el libro VII, donde Aristóteles dice que el incontinente es el que sabe que no debe hacer algo y, seducido por la pasión, lo hace. Pero añade que quien se deja seducir por la pasión, no sabe realmente, es como el borracho que recita versos de Empédocles, sin comprenderlos —Santo Tomás comenta que el incontinente no sabe de verdad, porque no “gusta con el corazón”. Cfr. 5, 1147b9-12 y comentario a lugar citado.

32 Cfr. I 1, 1094b7-11; I 5, 1097a26-b15.

33 Cfr. I 2, 1094a20.

34 Cfr. 1094a28, 1094b14 y ss., 1095a14-16.

35 En este sentido, cfr., también, por ejemplo, I 8, 1098b9-22; 10, 1099b29-32; I 13, 1102a5-10.

36 Cfr. 1095a17-20.

37 Cfr. X 2, 1174a4-11.

38 Aristóteles hace un estudio muy serio y detallado acerca de la naturaleza del placer. Dicho estudio presupone que podemos conocer las cosas en sí, desde luego, y, en particular, los bienes a los que se refieren nuestras acciones. Por ello puede Aristóteles ver en el placer lo que es ordenación divina, y no simple “sensación subjetiva”, a diferencia de Kant. “En cuanto el inteligible o el sensible

Aristóteles usa el *éndoxon* de la felicidad en su investigación del fin último. Al analizarlo, sin embargo, nos pone en una dimensión no sospechada por los utilitaristas. Hay una proporción verdadera entre el agente y el fin; por ello, hay también un *érgon* propio de cada agente, y una virtud. El *érgon* ha de ser proporcionado a la naturaleza del agente. En el caso del hombre, esa naturaleza (en sentido metafísico, como esencia que es principio de operaciones) sobrepuja a toda la realidad física, sea ésta inanimada, vegetativa o meramente animal. Por ello, el fin proporcionado a nuestra naturaleza no puede ser el mero existir, ni la salud ni el placer de la vida sensitiva. (Por cierto que Kant tiene un argumento semejante en la *Crítica de la razón práctica*<sup>39</sup>, lo cual debería ser un indicador para aquellos que achacan a Aristóteles un “naturalismo” en el sentido de un “fisicismo”). ¿Cuál es, entonces nuestra obra propia, proporcionada a nuestra naturaleza y a nuestro fin [trascendente]? Nuestra obra propia es vivir conforme a la razón, sea en las actividades puramente racionales como la contemplación o sea en las actividades en las que todo lo humano participa de la razón como en la virtud ética. En el libro I esto se determina sólo de modo esquemático, y se deja al resto de la *Ética* y de la *Política* el llenar el esquema con contenido, hasta donde es posible en esta disciplina<sup>40</sup>. Para comprender bien, entonces, lo que el libro I entiende por “bueno” y por “felicidad” hay que recurrir al resto de la obra *Ética y Política*.

Pero, podría aún preguntarse, ¿cuál es el fin de ese *érgon*? Esta pregunta puede responderse de una doble manera. De un modo puede decirse que el fin

---

sean como conviene, y también lo sean el que juzga o contempla, habrá placer en el acto” (X 4, 1174a33-1175b1). “[...] Sin acto no se produce el placer, y el placer perfecciona todo acto” (X 4, 1175a20-21).

39 “El hombre es un ser de necesidades, en tanto que pertenece al mundo del sentido, y en esta medida su razón ciertamente tiene una responsabilidad inexcusable, de parte de su naturaleza sensible, de atender a su interés y de formar máximas prácticas que apunten a la felicidad de ésta y, si es posible, de una vida futura. Pero él no es todavía tan completamente animal como para ser indiferente a todo lo que la razón dice de sí misma y usarla sólo como una herramienta para satisfacer sus necesidades como un ser sensible. Que él esté dotado de razón no lo levanta ni lo más mínimo en valía sobre la mera animalidad, si la razón sólo sirve a los propósitos de los que, entre los animales, toma cuidado el mero instinto. Si así fuera, la razón sería sólo un modo específico del que habría hecho uso la naturaleza para equipar al hombre para los mismos propósitos para los que los animales están capacitados, sin disponer a aquél para un propósito más alto. Sin duda, como resultado de este único arreglo (arrangement), el hombre necesita la razón, es decir, para considerar en todo momento sus comodidades y dolores. Pero él tiene razón para un propósito más alto, es decir, considerar también lo que es en sí mismo bueno o malo, lo cual sólo puede juzgarlo la razón pura y desinteresada de lo sensible; y para distinguir esta estimación de cualquier estimación sensible [...]”. *Critique of Practical Reason and Other Writings in Moral Philosophy*. Garland Publishers INC. Nueva York-Londres, 1976, p. 170 (Book I, Chapter II).

40 Cfr. I 7, 1098a20-22.

de ese *érgon* es la verdad, sea ésta teórica o práctica. ¿Cualquier verdad teórica, podría añadirse insistentemente? Aristóteles siempre pensó que no todas las verdades son igualmente relevantes. En su obra *Acerca de las partes de los animales*<sup>41</sup> nos dice que un pequeño conocimiento de Dios nos hace más felices que el conocimiento más minucioso posible de los animales; en *Metafísica* alfa nos dice que hay una gradación en los seres inteligibles (y en su grado de verdad, entonces), cuya cumbre es ocupada por Dios. En el libro VI de la *Ética a Nicómaco* nos dice que, pues el hombre no es el ser más alto del cosmos, la política no es la ciencia más alta ni puede mandar sobre la teoría, como no puede mandar sobre los dioses<sup>42</sup>. Entonces, la verdad teórica (no técnica, por cierto), el reconocimiento de la jerarquía real del cosmos y de su fuente suprema, es el mayor bien humano, y a él se vuelve el libro X de la *Ética*. En dicho libro, tras describirse la felicidad “*anthrópina*”, nos habla Aristóteles de una más alta, la de la vida teórica, que pertenece sólo al *noûs* incorpóreo, no al compuesto de alma y cuerpo. En la vida teórica nos hacemos especialmente amados de Dios, lo imitamos, nos asemejamos en cuanto es posible a los inmortales. Por esto necesitamos menos cosas para la felicidad propia de la teoría<sup>43</sup>. Lo cual no quiere decir, por supuesto, que despreciemos a los amigos, por ejemplo. Lo que quiere decir, en cambio, es que el sabio es benevolente con todos, aunque no sea correspondido. Y mira a lo que realmente es bueno y puede hacer dichosos a los hombres, pues los animales, que no comparten la contemplación intelectual con nosotros, no comparten tampoco la dicha<sup>44</sup>.

La verdad práctica reside en un juicio de elección conforme a la llamada que nos dirige la realidad en cada circunstancia en que nos encontremos. Tender a contemplar todo lo que podamos de la verdad divina es un criterio para hallar algunas verdades prácticas: contemplar en los tiempos y en los lugares oportunos. Después de esto, el siguiente bien práctico en lo que a relevancia se refiere es el conocimiento existencial del ser más inteligible y amable de todos los que habitan el mundo sublunar, el único del que podemos ser amigos. A él se dirigen tanto los libros VIII y IX de la *Ética* como toda la *Política*, en la que la división más importante entre los regímenes se da entre aquellos en que los gobernantes buscan su propio bien o interés (tiranía, dinastía, democracia) y aquellos en que buscan el bien común y el de los gobernados (monarquía, aristocracia, buena oli-

41 I 1, 639b12-642b4; y 5, 644b23-645b1 (este texto es particularmente importante porque Werner Jaeger lo señala como perteneciente al último período intelectual de Aristóteles, al menos platónico: cfr. *Aristotle*. Oxford University Press. Oxford, 1934, pp. 337-341).

42 Cfr. 7, 1141a20-1141b12; 13, 1145a13-14.

43 Cfr. 7-9, 1177a12-1179a32.

44 Sobre el último punto, no el relativo a la benevolencia, que es un añadido mío, cfr. X 8, 1178b25-32.

garquía, república). Luego, el dar a cada uno lo suyo, que es la justicia, a la que se dedica el libro V. Al servicio de todo esto se encuentran la templanza y la fortaleza, que —por cierto— no consisten en la aniquilación de las pasiones, sino en el establecimiento de una amistad y armonía entre ellas y la razón. Todo guiado por la prudencia, que es la que determina lo que es recto en la acción, la que —fundada en una cierta sabiduría e intelecto— halla las exigencias de la verdad por medio de la deliberación<sup>45</sup>.

Y si el fin es la verdad teórica o práctica, ¿no se cae en un antropocentrismo, porque la verdad está en el intelecto? No. Porque “verdad” dice relación a una medida que no está en el intelecto. Cuando se dice “verdad” se remite inmediatamente a una cosa [inteligible] a la que se conforma el intelecto y de la que tiene experiencia, y se remite también, en último término, a un Intelecto que es origen de toda inteligibilidad y de toda intelección, y que es distinto del intelecto humano. Sólo hay un Intelecto en que Inteligible y Entender realmente se identifican del todo, como se dice en el libro Lambda de la *Metafísica*.

### 3. RESPUESTAS A POSIBLES OBJECIONES

Consideremos ahora una lista de frecuentes objeciones que se hacen al estudio de la naturaleza de la ética que hemos realizado en las páginas anteriores. Esperamos de este modo arrojar más luz sobre el tema principal.

<sup>45</sup> La elección es un “intelecto que desea” o un “deseo que entiende”. También, un “deseo deliberado” o una “deliberación que desea”. Esto es lo que hace difíciles las cosas. Porque Aristóteles dice que la verdad es propia de la razón y la rectitud es propia del deseo. Pero la elección “spoudaía” es medida por la verdad práctica, que es la conformidad entre la conclusión de la deliberación, por una parte, y la proporción entre el agente y la situación en que se halla (el “objeto” que ha de tomar a su cuidado), por otra. Mas no basta que la deliberación muestre la verdad [práctica], sino que ha de “perseguirse” [“diókein”] el fruto de la deliberación. Por tanto, la elección, que es causa agente de la acción, es un resultado combinado de la razón y el apetito —a menudo inclinado por el hábito ético, bueno o malo. Pero esta causa agente es movida por un fin, que se juzga proporcionado en la situación concreta, aunque pueda no serlo. Cfr. VI 2, 1139a21-b5. El principio del razonamiento práctico es “el fin y lo mejor” (VI 13, 1144a31-33), que ha de ser proporcionado a un agente, claro. Sobre la prudencia como guía de la acción y como hábito de la verdad [práctica], ver, también, VI 3, 1139b14-17; 5, 1140a24-b7; 10, 1142b31-33, por ejemplo. Recuérdese que las “virtudes naturales” serían ciegas sin prudencia: VI 13, 1144b1-1145a6.

## A) LA CUESTIÓN DE LAS RELACIONES ENTRE INTELLECTO Y VOLUNTAD

Una objeción frecuente consiste en tildar de “intelectualismo” a la ética aristotélica o tomista. Con este adjetivo se puede aludir a varias cosas. Una, que un conocimiento intelectual suficiente bastaría para ser bueno moralmente. Otra, que el intelecto sea más noble que la voluntad y la preceda. ¿Cómo se puede responder a estas objeciones?

Había anunciado en la sección anterior que a la pregunta sobre cuál sea el fin [trascendente] del *érgon* propio del hombre podía responderse de una doble manera. Ya se explicó un modo. El otro se conecta con que con ese *érgon* nos hacemos buenos y, por lo mismo, somos movidos por un apetito que nos saca de nosotros mismos. Como se muestra en el libro VI de la *Ética*, no hay prudencia ni elección buena sin apetito recto. En el libro II de la misma obra se enseña que no hay verdadera filosofía sin ascética<sup>46</sup>, y durante el aprendizaje no hay verdadera filosofía sin obediencia al maestro. Por otra parte, pues no todos los integrantes de una sociedad política están dispuestos a filosofar, y porque el fin de los discursos éticos es ser buenos y no simplemente conocer la verdad [práctica], se precisa la existencia de la ley, de la que hablaremos luego<sup>47</sup>.

La verdad [práctica] es la medida de la elección, pero sin elección conforme a la verdad no se puede ser bueno. Y el fin de la ética es llegar a ser bueno, es decir, que todo nuestro ser —incluidas las pasiones, por ejemplo— sea informado por la verdad o, en palabras quizá mejores, llegar a amar lo que es digno de nuestro amor y de la manera debida. Tal amor, como enseña santo Tomás, es extático<sup>48</sup>. Es decir, a diferencia del conocimiento —que trae al alma las cosas reales—, nos saca de nosotros mismos, nos refiere a las cosas reales en cuanto reales. Por esto, un idealismo de cualquier cuño que sea tiene que fallar en la reflexión sobre la *praxis*. Por esto, de nuevo, amar a Dios es más digno que conocerlo; mientras conocer las cosas sensibles es más digno que amarlas. En general, el intelecto es más digno que la voluntad, y en Dios su Sabiduría precede a su Poder. Pero en las criaturas intelectuales, el Amor de Dios es el acto más elevado.

46 Ver 3, 1105b9-18. Quizá esto se halle en la raíz de la observación del capítulo 2 del libro Gamma de la *Metafísica*, según la cual la diferencia entre el filósofo y el sofista reside en la elección de vida. O quizá esta observación sea la raíz de lo que se dice en el citado pasaje de la *Ética*.

47 Cfr. X 10, 1179a35 ff.

48 No recuerdo que el aquinate funde esta observación en un texto de Aristóteles. De modo que puede ser una observación personal del santo, o podría ser que la haya tomado de la patrística, mas no estoy en condiciones de pronunciarme sobre esto ahora. Lo que sí se halla en Aristóteles es la clara afirmación de que el bien está primariamente en las cosas mientras la verdad está primariamente en el alma (cfr. *Metafísica* Épsilon 4, 1027b25-29).

Puede darse una respuesta más profunda. Aristóteles fue el primero que identificó claramente la voluntad como una potencia distinta tanto de las pasiones como de la razón, y resaltó que es un apetito que ha de seguir a la estimación intelectual, que es la que propone el fin. Pero deben añadirse dos cosas: una, que en las criaturas dotadas de intelecto el apetito volitivo más básico precede a cualquier intelección de la criatura misma, pero no a la intelección del Hacedor<sup>49</sup>. La otra, que lo que mueve [como causa eficiente o motora] al intelecto a considerar una cosa u otra es la voluntad y, por ello, y porque incluso la acción de contemplar es un bien particular, podemos detener ese acto y re-concentrarnos con soberbia en nosotros mismos<sup>50</sup>. De modo que es claro que sin voluntad buena no se puede ser moralmente bueno.

De este modo se ve qué puede concederse al primer grupo de objetores y qué no: no basta el conocimiento intelectual para ser moralmente bueno; y en cierto modo la voluntad es más perfecta que el intelecto y lo precede, y en cierto modo no. Pasemos a estudiar otro grupo.

#### B) LA CUESTIÓN DE LA BÚSQUEDA DE LA FELICIDAD COMO FUENTE DE EGOCENTRISMO Y SUBJETIVISMO EN MORAL

Según algunos autores, el hombre bueno aristotélico o tomista sería un egocéntrico que sólo pensaría en cómo hacerse más perfecto o en cómo gozar de más felicidad (“subjetiva”).

No es difícil responder a esta objeción. En realidad, el hombre noble o bueno mira en recto al bien al que sirve, sólo en oblicuo a su propio bien. Esto es más y más de este modo en la medida en que el ser humano va madurando. Al inicio el niño piensa demasiado en sí mismo, pero al final el santo es capaz de donarse enteramente al Origen de todo bien. Es así como un importante tomista y santo de nuestro tiempo, Josemaría Escrivá, pudo decir: “Más quiero tu Voluntad, Dios mío, que, no cumpliéndola —si pudiera ser tal disparate<sup>51</sup>—, la misma Gloria”. En el libro I de su *Ética* nos dice el estagirita que el hombre noble

49 Cfr. *In Librum Boetti de Trinitate Expositio*. Proemium, q. 1, a. 3, ad 4m.

50 Cfr. *Quaestiones Disputatae De Malo* q. 14, a. 3, ad 9m (donde se cita *Ética a Nicómaco* I); q. 16, a. 2, ad 6m. Aun el acto de contemplar a Dios es distinto de Dios y, por tanto, un bien particular del que la voluntad puede retraer al intelecto. Sobre estos asuntos volveremos más abajo.

51 Que esto sea un disparate es consecuencia de que la felicidad está esencialmente vinculada al actuar recto. También está conectado con lo que dice Aristóteles en el libro X de la *Ética a Nicómaco*, en pasaje ya citado (4, 1175a18-21): a toda actividad sigue un placer que la perfecciona y, podríamos añadir, esto ocurre así por ordenación divina.

puede sufrir desdichas tan grandes que no se pueda decir que es feliz. Pero al menos no se podrá decir tampoco que es desdichado, porque no ha hecho nada vil<sup>52</sup>. Esto nos revela que no busca él un “sentimiento subjetivo” de felicidad, sino el servicio del bien y de lo justo y lo verdadero<sup>53</sup>. En el libro VIII nos dice que es mejor amar que ser amado<sup>54</sup>. En el libro X, como ya apuntamos, nos dice que el placer es una corona de las actividades perfectas, pero que la felicidad no está en el placer, sino en la actividad misma. Es el servicio a la verdad y a los hombres lo que nos hace plenos.

Entonces, podemos decir que la sed de felicidad de que nos habla Aristóteles está en la misma familia que aquella otra inquietud de que nos habla Agustín: “Nos hiciste Señor para Ti, y nuestro corazón está inquieto hasta que descansa en Ti”. Pero Aristóteles no recibió una revelación sobrenatural. De modo que no pudo soñar que Dios pudiera querer ser nuestro Amigo y nuestro Amante. Por esto, su sed de felicidad no es sino “de la misma familia” que la inquietud de Agustín. Es la naturaleza susceptible de elevación, aunque una naturaleza no del todo perfecta, sino afectada por el pecado original<sup>55</sup>.

Ésta es la misma naturaleza que toma Cristo cuando aprovecha nuestra tendencia a la dicha, y la pone al servicio del Evangelio. Él no dice: “obedece a Dios sin pensar en tu felicidad”, ni “haz tu deber y no veas a otra cosa que al deber y el respeto a la ley”, como habría dicho Kant<sup>56</sup>. Dios encarnado, que vino a mostrarnos la Verdad plena, nos dice, en cambio, “Bienaventurados [*makáριοι*]<sup>57</sup> los

52 Cfr. 11, 1100b33-1101a8.

53 También nos revela que, aunque la causa de la felicidad sea la acción hermosa [y el objeto al que se refiere], en el caso de los seres humanos la corporalidad impone como condición una cierta prosperidad o buena fortuna. Pero Aristóteles distingue muy bien la eudaimonía de la prosperidad (euetería o euemería: 1098b26, 1098b31-1099b8, 1100a5 y ss).

54 1159a27-1159b1.

55 Digo esto porque, como apunté, no me parece que Aristóteles insistiera del modo debido en el carácter extático del amor, y porque no percibió con nitidez suficiente la alta dignidad de los seres humanos (por eso, a diferencia de Platón, dice que el esclavo debe ser gobernado para el bien del amo o que puede exponerse a los niños defectuosos o que puede regularse artificialmente la natalidad). Además, no llegó a conocer a Dios como creador. Al menos yo no he encontrado esto con claridad suficiente para afirmar que el estagirita superó su concepción bi-principal o bi-polar del cosmos (materia-Dios).

56 Cfr., por ejemplo, *Grounding for the Metaphysics of Morals*. Hackett Publishing Company, INC. Indianapolis, 1993, pp. 9-14 (pp. 397-401 de la edición de la Academia de Berlín). O, también, *La metafísica de las costumbres*. Editorial Tecnos, S. A. Madrid, 1999, pp. 225-227 (Prólogo de la segunda parte, pp. 377-378 de la edición de la Academia de Berlín).

57 Esta palabra griega es exactamente la misma que usa Aristóteles en numerosas ocasiones. El estagirita añade que etimológicamente está conectada con *chairein*, que es la misma palabra que usa Cristo y que tradujo como “alegraos”. (cfr. *Ética* VII 12, 1152b7-8; I 6, 1098a19; 11, 1100b34, 1101a7, por ejemplo). Pero no sé si la etimología de Aristóteles es correcta o no.

pobres en el espíritu [...] Alegraos y regocijaos, porque vuestra recompensa será grande en los cielos”. O también: “El que quiera salvar su vida, la perderá. Pero el que la pierda por Mí la encontrará”. Nos habla de la felicidad, pero de una manera paradójica. Como aconsejando: buscad primero lo recto y obtendréis la dicha. De hecho, eso es lo que nos dice de modo explícito: “Buscad, pues, primero el Reino de Dios y su justicia, y todo lo demás se os dará por añadidura”<sup>58</sup>.

Es innegable, sin embargo, que existe una tensión en la vida de todo hombre y que ella es lo que mueve a algunos a tratar de fundar una moral en la que no se invoque la felicidad como fin último<sup>59</sup>. En la propia *Ética a Nicómaco*, libro X, se nota algo análogo cuando se señala que las cosas más altas sólo podemos admirarlas amorosamente, pero no podemos “hacerlas”. Nuestro quehacer, pues, apunta a algo que lo trasciende: la vida contemplativa parece superior al hombre, pero, puesto que hay algo divino en nosotros, el intelecto (y la boulé-sis), hemos de hacernos imitadores de Dios en la medida de nuestras fuerzas<sup>60</sup>. Podemos redescubrir la dicha tensión en términos más generales. Por una parte, se reconoce lo bueno y lo noble en sí mismo. Pero, por otra, se trata de descubrir lo bueno proporcionado a la propia vida en este momento y lugar determinados. Seguramente una tensión semejante se da en el caso de los ángeles. Quizá sea ésta la causa de que algunos de ellos pudieran desear una gloria y poder mayores de los debidos<sup>61</sup>. El “yo” humano o angélico es el punto desde el que vemos el cosmos. Podemos descubrir, pues, que hay un orden y que su centro y cúspide es distinto de nosotros, mas lo descubrimos desde nuestro propio punto de vista, en el que somos una suerte de centro. Por ello, sólo hay dos posibles absolutos: el relativo de nuestra perspectiva, el yo; o el verdadero, Dios<sup>62</sup>.

58 Mt 5, 3-12. (Cfr. Lc 6, 20-23). Mt 16, 25. Mt 6, 33. Por cierto que la estructura del *Critón* evoca poderosamente en el lector cristiano las últimas palabras del Señor citadas. Y por cierto también que la encíclica *Veritatis Splendor* de Juan Pablo II está construida sobre la conexión y continuidad entre la ética de razón natural descubierta por los griegos y la moral evangélica.

59 Estos autores incurren en un error más grave que el de aquellos que enseñaban que el placer es algo malo y debe siempre rehuirse. Pues sus discípulos fácilmente percibirán la inconsistencia entre sus acciones y sus doctrinas.

60 A la luz de lo dicho ha de re-considerarse la crítica de Aristóteles a Platón en I 4. Al final del camino ético se recupera la ordenación al Bien universal, pero ahora se concibe éste no como una “Idea”, sino como un ser personal. A esto es a lo que apunta en general la crítica a las Ideas (las sustancias separadas son inteligencias de una esencia que no es unívoca con la de las cosas sensibles); y, en particular a las “Ideas” relativas a las nociones trascendentales. Lo “bueno”, como el “ser” no se dice de modo unívoco, porque se dice según todas las categorías.

61 En sentido semejante, cfr. *Quaestiones Disputatae De Malo* q. 16, a. 2, ad 13m; y a. 3.

62 Cfr. Rafael Tomás Caldera. *Sobre la naturaleza del amor*. EUNSA. Pamplona, 1999, pp. 118-124. También, *Quaestiones Disputatae De Malo* q. 8, a. 2.

## c) LA CUESTIÓN DE LA ÉTICA TELEOLÓGICA Y EL RESPETO A LA PERSONA

Esta segunda objeción está muy conectada con la anterior y podría formularse sencillamente de esta manera: ¿No se estaría abriendo la puerta a tratar a la persona “como mero medio” y no “como un fin en sí misma”, cuando se dice que el hombre busca su felicidad como fin último?

Pienso que el cuerpo de la exposición disuelve este interrogante legítimo. Ya hemos visto que el centro de la ética no es un goce sensible del tipo de los utilitaristas contra los que normalmente se opone este argumento. El centro es la verdad práctica, y ésta exige servir más a los bienes más dignos, en la medida de las fuerzas del agente. Por ello, la amistad y la caridad constituyen nociones fundamentales. Ya hemos visto que el amor de amistad es el fundamento de la política recta y una parte importante de la dicha de cualquier persona. En el amor de amistad y las acciones que se fundan en él, la persona del amigo se considera en cierto modo como un fin, porque se quiere su bien. Todos hemos de querer la plenitud y la felicidad de todos nuestros semejantes. Pero aún así, querer el bien para el amigo consiste a menudo precisamente en hacerle ver que él no es Dios soberano, que ha de someterse a la verdad ética, si es que quiere ser feliz. Ningún hombre puede ser “fin en sí mismo” propiamente hablando.

Por otra parte, aunque es verdad que los seres humanos han de gobernarse por su propio bien (y no como “meros medios”), eran exageradas las consecuencias que de aquí quería sacar, por ejemplo, el joven Karol Wojtyła. (Éste, por

---

Algunos autores, apoyados en Duns Escoto, sostienen que el principio clásico según el cual “el malo no hace lo que quiere” es incorrecto. Según ellos, puede haber una “opción fundamental por el mal” y el pecado no es un mero error de conocimiento. Analicemos brevemente estos asertos:

“Opción” es otra palabra para elección. Sin una intención previa no podría haber “opción”, como hemos mostrado. La voluntad posee una causa final por naturaleza o una inclinación natural [al bien universal], y sin ella no habría voluntad (cfr., en sentido semejante, BRENTANO, Franz. *El origen del conocimiento moral* —cit.—, pp. 18-19). Por eso san Agustín pudo decir “nos hiciste Señor para Ti, etc.”. El malo frustra su vocación más esencial y personal.

Ciertamente hay una opción fundamental que presupone al apetito del bien universal. Pero ella no puede ser “por el mal”, porque el mal no es en sí mismo y porque el amor de amistad es siempre amor de una persona. Por ello, la opción fundamental es o por Dios o por el yo, como magistralmente enseñó el santo de Hipona.

Por último, el hecho de que el malo no haga lo que quiere no significa que el pecado sea un simple error intelectual, como es obvio por todo lo dicho.

Sospecho que esta opinión acerca de la posibilidad de una maldad ética “per se” proviene más bien de Kant que de Duns Escoto. Cfr. *La religión dentro de los límites de la sola razón*, especialmente Libro I. Cfr., también, *Critique of Practical Reason*, pp. 148-150, Book I, Chapter I, Theorem IV, Remark II. (En: *Critique of Practical Reason and Other Writings in Moral Philosophy*. Garland Publishers INC. Nueva York-Londres, 1976).

lo demás, guardaba mucha simpatía a Aristóteles y santo Tomás, y de acuerdo con ellos enseñaba que sin la noción de bien común no puede haber comunidad. A pesar de ello, sin embargo, se dejó influir demasiado por Kant). En efecto, Wojtyła afirmaba que no es lícito gobernar a los hombres sin concurso de su voluntad [de los gobernados] o usar algo distinto de la sola fuerza de la persuasión. Él aplicaba su principio aun a las relaciones padre-hijo, empresario-obrero y general-soldado<sup>63</sup>. Esta doctrina, obviamente, encierra un grave peligro de anarquismo. La “autonomía” kantiana y sus epígonos difícilmente pueden dar cuenta de la autoridad política o social. Sin embargo, no fue ésta la última palabra de Juan Pablo II. Mientras más se acercaba al final de su vida, más claramente volvía a las opiniones de los metafísicos tradicionales de Occidente, como atestigua la encíclica *Veritatis Splendor*<sup>64</sup>.

El último capítulo del libro X de la *Ética a Nicómaco* muestra una gran penetración en la naturaleza humana y social cuando enseña que en la sociedad hay hombres que son ley para sí mismos, hombres que necesitan la promulgación de la ley para conocer las exigencias del bien común, hombres que han de ser amenazados con sanciones para someterse al bien común, hombres que han de ser de hecho sancionados y sufrir la corrección y, en fin, hombres que son incorregibles, al menos desde el punto de vista meramente humano. Pero en un contexto clásico, sobre todo si ha sido influido por el cristianismo, aun cuando se aplique una sanción extrema (como cuando se fusila al soldado que huye del frente de batalla), se hace con un espíritu distinto al espíritu del utilitarismo, y como una exigencia, no de la utilidad, sino de la verdad y la justicia.

63 Ver *Amor y responsabilidad* (cit.), pp. 19-24.

64 En su *Memoria e identidad* (Editorial Planeta Chilena, Santiago, 2005), quizá su última palabra en estas materias, se notan cambios importantes con respecto a *Amor y responsabilidad*. En efecto, se dice que sin santo Tomás se cae fácilmente en el nihilismo (cfr. pp. 19-26); que Kant, aunque útil para criticar al utilitarismo, es insuficiente para fundar la moralidad, precisamente porque desconoció la distinción clásica entre bien deleitable, bien útil y bien honesto (cfr. pp. 49-54); que la fenomenología ha de ser realista y volver a la metafísica, si ha de evitar el nihilismo (cfr. p. 26). Además, recomienda expresamente una vuelta tanto a la *Ética a Nicómaco* como a la *Política* (cfr. pp. 56-59), y nos dice que a veces es preciso usar la fuerza e, incluso, a veces es insensatez o cobardía no usarla (esto está implícito en el elogio de la valentía que Polonia demostró durante los siglos XIII y XVII en la defensa armada de la Cristiandad Occidental; de nuevo en el elogio de la valentía de las autoridades polacas de la entre-guerras, primero frente a la amenaza comunista y luego frente a la amenaza nazi; y, finalmente, en la crítica al utopismo de las democracias occidentales: cfr. pp. 82, 87-88, 169-172 y 173-174).

## D) LA CUESTIÓN DE LOS ABSOLUTOS MORALES

A menudo se objeta al aristotelismo que es incapaz de explicar los “absolutos morales”, a diferencia del kantismo. Pero quienes así argumentan confunden el “teleologismo” aristotélico y clásico con el “teleologismo” utilitarista. Mostremos, entonces, la falsedad de la acusación, de procedencia neo-kantiana.

Primero, el aristotelismo cristiano puede explicar mucho mejor los más altos absolutos morales, que son positivos, no negativos: amarás al Señor tu Dios con todo tu corazón, y al prójimo como a ti mismo. Según Kant, como saben, estos absolutos morales son “amorales”. Obrar por amor sería “patológico”. El mandamiento de la Escritura de amar al prójimo no podría entenderse como una máxima de sabiduría que nos pide reconocer el valor intrínseco de un “objeto”. No sería un recordatorio de que algo es digno de nuestro amor inteligible, ni aun cuando ese “objeto” sea imagen de Dios, porque Kant negaría que ningún “objeto” pueda ser valorado conforme a su dignidad ontológica<sup>65</sup>: todo objeto es juzgado conforme a la sensación de placer que produce en nosotros. Habría que interpretar ese mandato sólo como la imposición formal de un “deber” de ser benéficos aun cuando sintamos repugnancia por ello (tal como lo interpretaron los calvinistas: un deber fundado en la voluntad de Dios). De modo que la moral nunca podría informar nuestros apetitos (como tampoco los puede informar si se concibe al modo de todos los cristianos nominalistas, y aun los católicos)<sup>66</sup>, porque se entiende que no tenemos apetito intelectual, se desconoce que además de la *epithymía* y el *thymós* tengamos *boulesís*<sup>67</sup>. O, al menos, se desconoce que podamos conocer la verdad de las cosas y, por lo mismo, poseer un amor que tenga su raíz en esa verdad y que sea medido por esa verdad. La regla moral, por ello, ha de encontrarse en un acto soberano de la razón práctica, una ley autónoma, sin conexión con ningún bien real: cualquier conexión con un objeto de experiencia sería acusada de “naturalismo”, porque los objetos de experiencia son objeto de estudio de las ciencias naturales, y pertenecen al “reino

65 Más aún: de acuerdo con la *Crítica de la razón pura*, todo objeto de experiencia es necesariamente sensible (cfr. Prefacio de la segunda edición, pp. XVI-XVIII de la segunda edición). Ésta es la razón por la que los deberes morales no pueden fundarse en ellos. (Uso esta edición: *Immanuel Kant's Critique of Pure Reason*. Macmillan and Company. Londres, 1963).

66 Sobre este punto son insustituibles los estudios de Servais Pinkaers recogidos en *Las fuentes de la moral cristiana*.

67 Cfr., por ejemplo, *Grounding for the Metaphysics of Morals*, pp. 11-12 (pp. 398-399 de la edición de la Academia de Berlín). También, *Crítica de la Razón Práctica* (cit.), Parte I, Libro I, Capítulo 1, Teorema 2, Remarck 1, p. 134.

de la necesidad”, de los fenómenos<sup>68</sup>. Claro que Kant puede simular haber incorporado a su sistema el amor al prójimo en la forma de un deber derivado de la ley. Pero tendría más problemas para con otros aspectos del cristianismo: por ejemplo, que no es la “ley” el criterio de moralidad, sino el Amor. ¿Cómo explicar desde el kantismo esas observaciones neo-testamentarias que están en la base de la sabiduría del cristiano, tales como “el que ama al prójimo ha cumplido la ley”; “el sábado es para el hombre y no el hombre para el sábado”? Estas máximas ilustran que nuestro mismo amor ha de ser transformado [por la verdad] y que ésa es la culminación del ascenso moral.

Porque la objeción contra el aristotelismo proviene a menudo de autores católicos que tienen en mente autoridades como la encíclica *Veritatis Splendor* (la cual, es curiosamente, es muy tomista, aun en lo que se refiere a la determinación del objeto moral)<sup>69</sup>, vale la pena salir del curso de nuestra exposición y, a la luz de lo dicho, hacernos una importante pregunta. ¿Cómo puede un pensador católico ser kantiano? Sencillamente adoptando una suerte de “doble verdad” averroísta latina. Separando la “filosofía” de la “religión”, y postulando implícitamente que ésta no es racional ni suprarracional, sino a-racional. Si un calvinista adopta la filosofía de Kant (quien es, después de todo, un calvinista secularizado)<sup>70</sup> puede comprenderse: el “deber” kantiano corresponde a la “voluntad de Dios” a la que un calvinista debe adherirse aniquilando toda incli-

68 *Crítica de la razón pura*, Prefacio de la segunda edición, pp. XXV-XXVI y XXIX. Sospecho que esta doctrina kantiana se halla tras la concepción de “falacia naturalista” que usa Rhonheimer. Pero esto debo investigarlo con cuidado.

Isaiah Berlin apunta el cambio de valoración de la naturaleza que se da en Kant con respecto a la Ilustración. Pero no se da cuenta de que realmente la noción de “naturaleza” de la Ilustración negaba la libertad, era un auténtico “naturalismo” o, mejor dicho, “fiscismo”, pues sometía al ser humano a su base física o a determinaciones sociales o a las pasiones. En esto hay una diferencia radical entre los clásicos griegos o cristianos, por una parte, y los ilustrados, por otra. Berlin es incapaz de percibirla porque él no parece conocer o comprender suficientemente a los clásicos. Sus criterios de discernimiento, de hecho, son lo suficientemente inadecuados como para decir que *El contrato social* de Rousseau es un tratado típicamente clásico. Cfr. *Las raíces del romanticismo*. Taurus, Madrid, 2000, pp. 26 y 105-110.

69 Cfr. n. 78.

70 Sobre las raíces escocesas y, por tanto, calvinistas de Kant, cfr. WEBER, Max. *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism*. Roxbury Publishing Company. Los Ángeles, California, 2002, pp. 234-235. También, GREENE, Theodore M. “The Historical Context and Religious Significance of Kant’s Religion”, pp. XXVII-XXVIII. (En: I. Kant. *Religion Within the Limits of Reason Alone*. Harper Torchbooks. Nueva York, 1960): “The father, a Scotsman by descent and a saddler by trade, reminds one of the father of Thomas Carlyle. He exemplified the virtues of industry and truthfulness; preeminently a moral rather than a religious man, his chief interest was to make his children hard-working and upright. Kant’s mother was more ardently and emotionally religious [...]. Yet in spite of all his [Kant’s] admiration and love for her [his mother] Kant seems to have attained more nearly to his father’s ideal than to hers”.

nación o amor natural<sup>71</sup>. Pero, en el caso de un católico, que debería percibir que Jesucristo no ha abolido el orden natural, la inteligibilidad intrínseca de las cosas, sino que los ha elevado; no ha destruido la razón ni la voluntad, sino que las ha potenciado, parece que el kantismo no puede ser sino una suerte de esquizofrenia. Semejante quizá a la que padeció el kantiano-luterano Bonhöffer, que perdió la cordura en la prisión, en buena parte, según pienso, por la tensión entre la ética kantiana que suscribía como alemán y los deberes de caridad que reconocía como cristiano y hombre de bien<sup>72</sup>.

Volviendo al hilo de nuestra exposición, hay que añadir que el aristotelismo cristiano también puede explicar los absolutos morales negativos, si se evitan los errores de algunos intérpretes, que subsumen todo demasiado rápido en el último fin. Es decir: la tendencia básica de nuestra voluntad se dirige al *bonum in communi* o bien inteligible. Éste se encuentra en todo ser y, por tanto, en toda situación o contexto, como una diversidad de seres que pueden ser amados, pero que han de ser amados más si son más, y menos si son menos (recuérdese *Metafísica* Lambda 7). Esos bienes reales, sin embargo, han de ser queridos y convertirse en objeto de la elección si y sólo si son proporcionados al ser real o naturaleza del agente en el contexto concreto donde se hallan tanto los bienes como el agente. Desde este punto de vista y por ejemplo, la acción “tener relaciones sexuales” o el uso de la facultad generativa está intrínsecamente vinculada a la apertura a la procreación y, por tanto, a la institución del matrimonio. La santidad de esta institución demanda que no pueda cederse a una relación homosexual, también por ejemplo, ni aunque resistir nos cueste la vida. Las acciones heroicas de algunos mártires, los *spoudaíoi* de Aristóteles, los santos del aquinate, nos revelan la medida en una situación en que el peligro de muerte podría oscurecer el juicio. Este aspecto de la cuestión es lo que se manifiesta en la distinción tomista entre “fin”, “objeto” y “circunstancias”.

Kant nunca criticó al aristotelismo, sencillamente porque él pensaba que no había bienes inteligibles (o al menos que nosotros no los podíamos conocer). Ésta es la razón de que diga en un pasaje ya citado de la *Crítica de la razón práctica* que por desemejantes que sean los objetos del apetito o de la acción, siempre son juzgados de acuerdo con nuestra facultad de sentir. Esta crítica es válida para la ética utilitaria, como se ve bien aun en *Utilitarismo*, obra del más grande representante de esta corriente, John Stuart Mill. Allí él habla de que no todos los placeres son iguales. Los hay altos como los de la contemplación, los hay bajos

71 El calvinismo y su secularización explican el gran amor del siglo XVIII a los estoicos.

72 En el caso de Bonhöffer el escrito kantiano que parece haber precipitado la crisis es el famoso *On a Supposed Right to Lie because of Philanthropic Concerns*. Cfr., de Bonhöffer y por ejemplo, *Ethics*. Touchstone. Nueva York, 1995, Capítulo VI (“History and the Good”), pp. 240-244.

como los de los puercos. Pero, con todo, este gran autor también era nominalista y, por ello, no pone como regla la proporción entre agente y bien inteligible, sino la *cantidad* de placeres que con un curso de acción o con otro se puedan acumular —tomando en cuenta la jerarquía de esos placeres—. Este punto lo muestro suficientemente en el capítulo IV de mi *Racionalidad y justicia*<sup>73</sup>.

Teniendo lo anterior en cuenta, puede verse que la crítica de Kant al eudaimonismo en su *Metafísica de las costumbres* va dirigida también contra el utilitarismo. En efecto, defiende allí que sostener el *eudaimonismo* en lugar del imperativo categórico es consecuencia de imaginar explicaciones fisiológicas de la acción humana<sup>74</sup>. Desde luego, tal era el caso de los utilitaristas, y aun de John Stuart Mill, quien negaba la existencia verdadera del libre arbitrio y afirmaba que dicho arbitrio era una ficción que usaban aquellos que pensaban que, de otro modo, no podría justificarse el castigo de los delitos<sup>75</sup>. Pero no es el caso de Aristóteles. Según el estagirita, hay captaciones de la proporción entre el agente y los bienes inteligibles, y ellas corresponden al *noûs*, no a los sentidos. Entonces, ellas nada tienen que ver con la fisiología o, mejor dicho, tienen que ver de un modo indirecto, no directo: en cuanto la inteligencia necesita de la fantasía, porque el hombre no es un ángel en una máquina. Santo Tomás considera este problema de modo explícito, y nos dice que la opinión sobre lo que es bueno no puede ser afectada directamente por causas físicas, aunque sí indirectamente en el caso de los hombres que no son lo bastante sabios para sobreponerse a sus pasiones, cuando éstas son afectadas por los astros, por ejemplo<sup>76</sup>.

73 Sobre las cosas atribuidas a Mill en el texto, cfr. *Utilitarianism*, pp. 170-171, capítulo 2. (En: Plamenatz, John. *The English Utilitarians*. Basil Blackwell. Oxford, 1949, pp. 161-228).

74 Prólogo de la Segunda Parte, p. 378 de la edición de la Academia de Berlín.

75 En este punto hay una sorprendente coincidencia entre un pensador tan fino como John Stuart Mill y otro tan sofístico como Daniel Dennett. Cfr., de Mill, *Utilitarianism*, p. 219 (capítulo 5). Isaiah Berlin parece estar de acuerdo con Mill en este aspecto, y sostener por ello que los criminales necesitan tratamiento médico, y no castigos... Cfr. *Las raíces del romanticismo* (cit.), pp. 106 y 108-109. Pero se contradice en la p. 188, donde dice estar de acuerdo con Sartre en la opinión exactamente opuesta.

76 En realidad, la acusación de “fiscismo” puede dirigirse con más razón a Kant que a Aristóteles. El griego sabe que la ética y el Derecho se refieren a realidades que no son físicas ni matemáticas y que, por ello, requieren de un método distinto en su estudio. En cambio, Kant pareciera ignorar ambas cosas y en un sentido puede decirse que es un precedente inmediato del positivismo. La estructura de la *Crítica de la razón práctica*, en efecto, imita la estructura de los tratados geométricos. Y en *La metafísica de las costumbres* nos dice que el Derecho ha de construirse según el modelo de la física newtoniana: “La ley de la coacción recíproca que concuerda necesariamente con la libertad universal es en cierto modo la *construcción* de aquel concepto; es decir, la exposición del mismo en una intuición pura *a priori*, siguiendo la analogía de la posibilidad de los movimientos libres de los cuerpos bajo la ley de la igualdad de la acción y reacción” (Introducción a la doctri-

## E) LA ASÍ LLAMADA “FALACIA NATURALISTA”

Lo anterior tiene una conexión directa con la “falacia naturalista”. El uso de este tipo de objeción contra la ética de la “ley natural” o del “Derecho natural”, como se sabe, tiene sus raíces en Hume, aunque fue formulada explícitamente por Moore. Cuando este tipo de argumento se usa contra quienes conciben o han concebido la moral como un ámbito regido por las “leyes” de las ciencias naturales, o por leyes semejantes a las de las ciencias naturales, o por fenómenos físicos o biológicos, como hemos visto era el caso de John Stuart Mill, como es el caso de la mayoría de los economistas liberales y como era el caso de los sofistas antiguos y de muchos neo-sofistas, nos encontramos ante un esfuerzo verdaderamente filosófico. Sin embargo, a menudo se usa contra Platón o Aristóteles, es decir, precisamente, contra quienes derrotaron intelectualmente a la sofística<sup>77</sup>. Esta extensión excesiva del argumento, este odio mortal a la “naturaleza” en cuanto enemiga de la libertad, tiene sus raíces en Kant, como ha mostrado Isaiah Berlin<sup>78</sup>.

En efecto, de acuerdo con Kant, actuar movido por un objeto real sería actuar determinado por la “naturaleza”, sería un “naturalismo”<sup>79</sup>. Quiero decir dos palabras sobre ello. Si vamos a la raíz de esta acusación de naturalismo, vemos que se encuentra en una doctrina metafísica que no sólo destruye la “ley

---

na del Derecho, E, pp. 232-233 de la edición de la Academia de Berlín. Los subrayados y cursivas son míos).

77 Sobre el debate entre Platón y los sofistas, precisamente en torno a la noción sofística de “naturaleza”, cfr. *Leyes X*. Allí se prueba que la naturaleza [física] no puede ser un principio del cosmos más antiguo que la inteligencia, pues en tal caso las obras de la inteligencia (incluidas las leyes) serían puramente convencionales y les faltaría “realidad”. En este caso, tendrían razón los que dicen que lo “natural” es dominar a los otros hombres, en lugar de servirlos, como ordena la ley. Pero este curso de razonamiento no impide a Platón hablar de la “naturaleza”, no fisicista, sino como esencia que es principio de operaciones, en otros pasajes de la misma obra: cfr. *Leyes VIII*, 838-841, por ejemplo.

78 Cfr. *Las raíces del romanticismo* (cit.), pp. 100-111 y 122-127. Como ya he apuntado antes, Berlin incurre a menudo en el error opuesto, propio de los ilustrados, es decir, en un cierto fisicismo o biologicismo. Pero Berlin no es muy coherente. Y no lo es porque no ve alternativa entre la “ilustración”, a la que identifica con la *philosophia perennis* (cfr. p. 96) y el romanticismo, en el que ve como resultado positivo una tolerancia mayor a la diversidad de culturas (cfr. pp. 159-194). Creo que es muy importante romper esta disyuntiva, como tantas otras a que pretenden someternos diversos ideólogos (izquierda-derecha, liberal-comunista, etc.). Y la vía es, precisamente, contemplar la verdad que no se deja atrapar por ideologías y a la que apuntaron los clásicos con ojos tan penetrantes.

79 Cfr., por ejemplo, *Grounding for the Metaphysics of Morals*, pp. 11-12 (pp. 398-399 de la edición de la Academia de Berlín). También, *Crítica de la Razón Práctica* (cit.), Parte I, Libro I, Capítulo 1, Teorema 2, Remarck 1, p. 134; y *Crítica de la razón pura*, Prefacio de la segunda edición, pp. XVI-XVIII, XXV-XXVI y XXIX de la segunda edición.

natural” de la moralidad, sino toda naturaleza y toda potencia, aun las físicas. Hume se halla detrás de la concepción kantiana de la naturaleza, como es bien sabido, y, según Hume, no existen virtualidades en las sustancias naturales, como tampoco en los agentes humanos. Si, por ejemplo, el fuego calienta el metal no es porque tenga el “poder” para hacerlo, sino porque lo hace de hecho. Kant acepta los aspectos destructores de nuestro conocimiento de inteligibilidades reales que se hallan en Hume, pero reintroduce una cierta inteligibilidad (en el caso, el principio de causalidad), sólo que no real, sino “*a priori*”. Al hacerlo, ciertamente está intentando salvar la Razón del completo naufragio que implica el empirismo. Está también aceptando, sin embargo, los postulados centrales de ese mismísimo empirismo. Por esto tiene que concebir toda “naturaleza” del modo fisicista como él la concibe. Y por esto llega a pensar que el libre arbitrio sólo puede “salvarse” si se independiza de todo ser de experiencia, pues todo ser de experiencia sería parte de la “naturaleza”, sometida al principio de causalidad. Por supuesto, nadie tiene por qué aceptar los postulados del empirismo ni —por tanto— la solución kantiana al dilema naturaleza-libertad, pero a este punto de la falacia naturalista y de sus presupuestos metafísicos nos referiremos con más detalle en otra ocasión.

#### 4. RECAPITULACIÓN: LEY Y VERDAD PRÁCTICA

En cambio, conviene retomar y ampliar un punto ya tocado, porque es de extrema importancia. Hemos de considerar de nuevo cuál sea la regla de la ética. En lo que hemos dicho se ve que la regla es, no la ley, sino la verdad. Pero, realmente, ¿no contradice esto al cristianismo? No lo creo. Los clásicos, desde luego, no podían haber pensado que había una ley divina que como un código regulaba la vida humana. Ellos no conocieron a Moisés. Para ellos, la palabra “ley” tenía muchos sentidos. El primero y pleno era el de la ley humana, a la que alude, como hemos dicho, el libro X de la *Ética a Nicómaco*. Ésta tiene que ser promulgada, acompañada de coacción y, sobre todo, tiene que constituir una ordenación de la razón al bien común. Es decir, tiene que provenir de la “verdad práctica”, de la experiencia de la proporción entre los agentes y el contexto en el que se hallan. El segundo sentido de ley es precisamente la medida real que hace que la ordenación humana sea justa. Este segundo sentido es el que prevalece en el diálogo entre las leyes y Sócrates en el *Critón*: las primeras, en efecto, le dicen que no son ellas, sino los hombres, quienes lo han condenado a muerte. Porque la “ley” [humana] es primordialmente una ordenación general, los clásicos saben que tiene que existir una tensión entre ella y los casos concretos. Por esto los juristas romanos tienen que hablar de la “*ratio legis*”, y por esto

tanto Aristóteles como de modo más precario Platón introducen la noción de “equidad”, que es una justicia más perfecta. Esta noción es precisamente una adecuación de la decisión del juez o del gobernante a la medida que está en las cosas, en el caso concreto, por medio de un ir más allá de la letra de la ley general. Es un reconocimiento explícito de la verdad práctica como fuente de la racionalidad ética y jurídica.

El cristianismo nace en el seno del judaísmo. De aquí que la noción de “ley” tenga un lugar más central en la ética cristiana que en la clásica griega. Pero aún así, Cristo sabe que lo que importa es el espíritu de la ley: “no se ha hecho el hombre para el sábado, sino el sábado para el hombre”. David hizo bien en comer los panes de la proposición. Pablo explicará esto con hondura teológica. La ley es un pedagogo, pero “la letra mata, el espíritu vivifica”. Por esto, además de abandonar los preceptos culturales y ceremoniales, el cristianismo enseña que “el que ama al prójimo ha cumplido la ley”. Y también que los dos mandamientos centrales son el amor de Dios sobre todas las cosas y el del prójimo conforme a la medida del amor propio o del amor de Cristo. Por esto, de nuevo, el cristianismo asume la noción clásica de “equidad” y, más tarde, los canonistas dirán “*salus animarum suprema lex*”<sup>80</sup>. Entonces, el cristianismo nos revela con toda claridad que Dios mismo, cuando nos da sus leyes, lo hace por medio del uso de su Sabiduría. Es decir, Dios con sus leyes nos ha revelado lo que conviene a la naturaleza de las cosas, nos ha dado un criterio para descubrir, en la acción, la verdad práctica<sup>81</sup>.

Todo esto está ausente de las concepciones éticas y jurídicas de Kant. Las afirmaciones de este famoso autor sobre en qué consiste la equidad o cuál es la *ratio* detrás del estado de necesidad entrañan una pérdida irreparable para el arte de la jurisprudencia, perfeccionado por medio de un trabajo de siglos por los juristas romanos y por los romanistas y canonistas occidentales<sup>82</sup>. De este modo, Kant contribuyó a crear la ilusión de que una deducción *a priori* era el camino

80 Isaiah Berlin ignora la fundamental diferencia entre el judaísmo y el cristianismo en este punto. Cfr. *Las raíces del romanticismo*, p. 22.

81 Desde Duns Escoto y Guillermo de Ockham muchos cristianos han concebido la ley divina como imposición arbitraria de “obligaciones”. Este cambio en la concepción de la moral cristiana acercó a los nominalistas a la posición de los judaizantes y puede verse como la raíz histórica de la ética kantiana.

82 Cfr. *La metafísica de las costumbres*, Introducción a la doctrina del Derecho, pp. 229-231 de la edición de la Academia de Berlín. Kant confunde desvergonzadamente la noción romana de las obligaciones naturales con la de equidad; además, echa las bases para ver al Derecho como un sistema de coacción, en lugar de un arte de servicio al *ius*. En toda su obra moral, por otra parte, del modo más arbitrario supone que la noción básica del Derecho es la autonomía de la voluntad, pero deberíamos saber hoy, a la luz de la brillante jurisprudencia francesa sobre el abuso de derecho, por ejemplo, que esto no es sino un exabrupto pronunciado por un ignorante del arte de los jueces.

para descubrir los fundamentos necesarios y la arquitectura básica universal de cualquier sistema jurídico o ético. Es decir, contribuyó a crear la ilusión de universalismo que caracterizó a la Ilustración. Ese “universalismo” no era más que “eurocentrismo”, y con razón más tarde Nietzsche no vio en él sino una voraz voluntad de poder. En este tipo de “universalismo” abstracto se perdió de vista la naturaleza propia del razonamiento práctico, que es tópica y no geométrica ni física.

La ética kantiana, como ya queda dicho, no es más que un calvinismo secularizado, y el calvinismo en muchos sentidos fue un movimiento judaizante a la luz de las cartas de san Pablo<sup>83</sup>. De aquí que Kant haya puesto las bases del positivismo más crudo. Realmente Hans Kelsen entendió muy bien a su maestro. En efecto, si los “objetos” no pueden fundar la regla ética, entonces, toda la lista de deberes naturales que Kant nos entrega en su *Metafísica de las costumbres* y en otras obras no es más que un contrabando procedente de la tradición protestante ascética, tradición ya debilitada por la Ilustración en la propia obra de Kant<sup>84</sup>. Nosotros deberíamos aprender las lecciones de los últimos doscientos años y

83 Sobre la cercanía entre el calvinismo (y el pietismo de Kant), por un lado, y el judaísmo talámico, por otro, cfr. el texto de Max Weber citado en la nota 70.

84 La famosa crítica de John Stuart Mill en *Utilitarianism* no puede ser respondida por kantiano alguno: no hay razón para que todos los agentes racionales no convengan en una regla moral absolutamente desquiciada, **a menos que se tome en cuenta los objetos** (Cfr. pp. 165-166, capítulo 1, y 216, capítulo 5). Pero, entonces, los “objetos” han de entrar en la ley moral. El punto es que esos “objetos” han de ser bienes inteligibles, como hemos mostrado en el curso de la conferencia. Por la razón que apunta Mill, Kant necesita caer en constantes contradicciones, pues ha de llenar de experiencia su imperativo categórico, de modo que ya no sea sólo formal. Pero viola así la *Crítica de la razón práctica*. Además, muchas veces los argumentos que Kant basa en el mismo imperativo son de experiencia, como en el caso de la mentira, tal como la analiza en *La metafísica de las costumbres*, pp. 429-431 de la edición de la Academia de Berlín, sobre todo en las “cuestiones casuísticas”, en las que en dos casos sugiere una solución en disconformidad con los principios que acaba de establecer y con *On the Supposed Right to Lie because of Philanthropic Concerns*. La hipótesis kantiana del carácter formal de los principios de la ética le impide concebir argumentos sabios a partir de la experiencia y captar la naturaleza tópica del razonamiento práctico... De aquí surgió la tragedia de Bonhöffer, ya mencionada. De aquí también la aguda crítica de Franz Brentano: “El imperativo categórico tiene además otro defecto y no menor. Y es que, aun admitiéndolo, no nos conduce a ninguna consecuencia ética. Las deducciones intentadas por Kant le fallan, como dice Mill [...], ‘en modo casi grotesco’. Su ejemplo favorito de deducción, con el que ilustra su método tanto en los *Fundamentos* como en la *Crítica de la razón práctica*, es el siguiente: ¿Se puede —pregunta— conservar un bien que se ha recibido en depósito sin haber dado recibo ni otro justificante alguno? Y contesta: No; pues —dice— si la máxima contraria fuere erigida en ley, nadie confiaría nada a otro en tales circunstancias. La ley quedaría entonces sin posibilidad de aplicación; esto es, irrealizable; esto es, anulada por sí misma. Fácil es conocer que la argumentación de Kant es falsa y aun absurda. Si, a consecuencia de la ley, ciertas acciones son omitidas, entonces la ley obra un efecto y, por lo tanto, es real y en modo alguno queda anulada. Ved cuán ridículo fuera que alguien tratara en modo semejante la pregunta siguiente: ¿Debo acceder a quien intente sobornarme?, y contestase: Sí, porque si pensaras la máxima opuesta elevada a ley universal de la naturaleza, ya no habría nadie

saber adónde lleva el abandono de la sabiduría clásica. Si lo prefieren, en un contexto en el que se comparta la Fe, deberíamos subrayar que tenemos la responsabilidad de transmitir el mensaje cristiano en su integridad. Deberíamos saber que no el ilustrado de Königsberg, sino Cristo, fue el culmen de la enseñanza moral. Y deberíamos ver también que esto es obvio para cualquier hombre de buena voluntad que conozca suficientemente las palabras de ambos, aunque algunas de las enseñanzas morales de Cristo posean dimensiones que escapen a la comprensión de nuestra razón natural.

CARLOS A. CASANOVA

---

que intentase sobornar a nadie, y, por consiguiente, quedaría la ley sin aplicación, y, por tanto, anulada por sí misma”. (*El origen del conocimiento moral*, pp. 59-60).

Debe añadirse que Hans Kelsen entendió muy bien, además de lo que queda dicho, que la “imputación” es fruto de una voluntad arbitraria, puesto que las cadenas causales son, según Kant, infinitas por definición en el mundo de los fenómenos. También se dio cuenta de que la caída de las concepciones contractualistas del origen social conduce desde los postulados de Kant a que el Poder haya de explicarse como un mero “hecho social”. Kelsen fue, entonces, el kantiano que era posible en el primer tercio del siglo XX, es decir, sin las vivas tradiciones protestantes sectarias y con las críticas de Marx, Nietzsche y otros.