

ÉTICA Y TEOLOGÍA MORAL

Juan José Pérez Soba
Pontificio Instituto Juan Pablo II

Fechas de recepción y aceptación: 12 de junio de 2011, 9 de julio de 2011

Correspondencia: Piazza San Giovanni in Laterano, 4. 00184 Roma. Italia.
E-mail: perezsoba@istitutogp2.it

Resumen: La primera propuesta ética de corte aristotélico unía la racionalidad práctica con la búsqueda de un bien supremo que constituye la felicidad del hombre, realidades éticas fundamentales que iluminan la experiencia moral más básica. La racionalidad ética moderna, por un influjo neostoico, ha volcado una sospecha respecto de esta propuesta por considerarla inadecuada para responder a una ética universal con la dificultad añadida de determinar la felicidad del hombre, por lo que ha centrado toda la visión ética en la relación ley-conciencia. La revisión de la perspectiva cristiana testimoniada por San Agustín, San Máximo el Confesor y Santo Tomás de Aquino responde a estas preguntas por la emergencia de la referencia cristológica como universal concreto de la experiencia cristiana manifestado en el Amor de Cristo.

Palabras clave: racionalidad práctica, experiencia moral, felicidad, ley, conciencia, universalidad, amor.

Abstract: Aristotelian ethics considers that moral experience cannot be understood without taking into account that practical reason is committed with the search of happiness as the supreme good. Under the influence of Neostoicism, some modern philosophers state that the Aristotelian proposal cannot satisfy the demands of universalism in ethics. They consider that the main goal that an adequate ethics should explain is not happiness, but the relationship between law and conscience. The outlook advanced by St. Augustine, St. Maximus and St. Thomas Aquinas shows that the love exhibited by



Jesus Christ to the human being is the solution to the universalist challenge raised by modern ethics, inasmuch as he is the concrete universal discovered in the experience of Christians.

Keywords: Practical Reason, Moral Experience, Happiness, Law, Conscience, Universality, Love.

Si existe un fin de las acciones realizadas por nosotros que queremos por sí mismo, mientras queremos todos los otros en función de aquel (...) es evidente que este fin debe ser el bien, es más, el bien supremo.

Aristóteles

Ética a Nicómaco, l. 1, c. 2 (1094a 18-20. 21-22)

Sin duda, debemos a Aristóteles la reivindicación del estatuto epistemológico de la ética. Es él el que tiene muy claro que se le ha de reconocer el carácter de ser una *ciencia* (ἐπιστήμη) y no se le puede reducir de modo alguno a un simple *arte* (τέχνη). Con ello, quedaba elevada a la categoría más alta dentro de los tipos de conocimiento posibles al hombre, incluso con una cierta relación a la *sabiduría* (σοφία), pero con la ventaja evidente de ofrecer una gran certeza en algunos principios lo cual permite su mejor transmisión.

Era una cuestión crucial en ese momento del pensamiento griego propio del helenismo clásico, que salía de la crisis de la vida social de la ciudad antigua y debía superar la tentación de entender la ética a modo de una preferencia entre opiniones como propugnaban los sofistas. Para responder a este desafío se hacía evidente que no bastaba una simple relación personal de *discipulado* como era la usual en los tiempos antiguos para llevar a cabo la transmisión de una enseñanza moral. Aparecía con toda fuerza las exigencias de que para la estabilidad y buen gobierno de la ciudad (πόλις) se debía hallar un conocimiento que alcanzase una certeza suficiente para la educación de buenos ciudadanos, en lo que consistía una de las actividades más sobresalientes de la cultura griega¹.

1. ARISTÓTELES, LA PRIMERA PROPUESTA DE UNA EPISTEMOLOGÍA ESPECÍFICAMENTE ÉTICA

Esta fue la preocupación de Sócrates: la enseñanza moral constituía lo central de su filosofía, pero todavía dentro de un modo de relación personal que no aclaraba suficien-

¹ Cfr. W. Jaeger, *Paideia: los ideales de la cultura griega*, Fondo de Cultura Económica, México-Buenos Aires 1957.



temente en qué principios basar la ética humana. Su método mayéutico, tal como fue recogido por su discípulo Platón, tenía la intención de determinar las *ideas básicas* que mueven al hombre a actuar. La sinceridad de su enseñanza, sellada con la entrega de la propia vida², marcó profundamente el pensamiento ético platónico que le permitía reconocer un *absoluto* en la experiencia moral: la única razón suficiente para elegir la muerte antes de obrar indignamente. En su propio intento sistematizador, Platón centrará cada vez la cuestión moral en la interrelación existente entre la felicidad humana, el conocimiento de las ideas con su trascendencia e inmutabilidad y la idea del *bien*, a la que reconocerá una primacía dentro de la jerarquía interna de su sistema. Con ello, se separaba el conocimiento moral de la simple opinión (*δόξα*) a la que los sofistas la habían reducido; pero, en cuanto referido al hombre que actúa, no se le daba a la ética un valor diferente al resto de los conocimientos. Según esta doctrina, bastaría el conocimiento adecuado de la idea de bien para obrar correctamente, y el mal no se debería entonces sino a la ignorancia.

Es aquí donde el papel de Aristóteles es clave y concede una perspectiva del todo nueva a la ética. Su gran intuición consiste en reconocer como objeto propio de la ética como ciencia los *actos humanos*. Era bien consciente de lo que suponía tomar esta postura, porque comprometería directamente la posibilidad de considerar a la ética una ciencia verdadera. Era fácil reconocerla así, desde la visión de las ideas inmutables como las que rigen el mundo y, por eso mismo, también la vida de los hombres. Pero ¿cómo hacer una ciencia de lo que es de por sí mutable? Ya desde el inicio del esfuerzo filosófico los griegos tuvieron que responder a esta pregunta, que latía en su forma de entender lo que se denominó la física y que buscaba descubrir aquello que permanece en todo cambio a modo de ley que explicara el modo del movimiento según la naturaleza de las cosas. Sin embargo, la cuestión se hacía ahora más compleja: ¿cómo encontrar alguna ley constante en algo tan contingente como es la acción humana?

Precisamente, respecto a esta pregunta el estagirita aporta todo su genio: no quiere contemplar la acción humana a modo de un observador que apunta unos resultados. De hecho, este modo de obrar no ayudaba mucho al intento, debido a la enorme variedad que se aprecia en los comportamientos humanos y que es difícil de coordinar entre sí. Nuestro filósofo tomará otra perspectiva que va a ser esencial para su idea de ética. La ética como ciencia no debe tanto explicar resultados como ayudar a la persona a obrar bien. Esto es, que en medio de la inmensa variedad de circunstancias imprevisibles en la que se desenvuelven las acciones del hombre este tenga un conocimiento preciso que le sirva para *elegir bien*. Por eso, no hay que buscar tanto una cierta uniformidad en los

² Cfr. Platón, *Apología de Sócrates*.



actos exteriores como conocer exactamente en qué consiste el *bien de la acción*, porque es este el que le interesa de verdad a la ciencia moral.

De este modo, se nos aclara el motivo por el que empieza toda su exposición uniendo dos conceptos entre sí: la *finalidad* y el *bien*. Se podrá hablar de que una acción es *buen*a en cuanto esté *dirigida* al fin adecuado, y es el *bien* mismo el que tiene razón de fin. No es difícil superar la primera tautología que parece desprenderse de esta posición. El bien tiene razón de fin en cuanto *mueve el apetito*, por tanto, la finalidad de las acciones no debe ser otra cosa que la adecuada dirección al fin que la razón establece en los actos humanos y se denomina *lo recto* (ὀρθός).

El bien, entonces, no es una mera idea que el hombre conoce, sino el motor real de cualquier acto que el hombre se proponga. La diversidad de bienes no excluye un modo específico de conocer el bien que podrá determinar la bondad que existe en las acciones humanas. La posibilidad de la ética como ciencia se establece ahora por medio de la existencia de una *verdad sobre el bien* que pueda conocerse científicamente.

Así, nuestro filósofo, en la frase que inicia nuestras reflexiones, distingue entre los fines y, consecuentemente, entre los bienes. Considera el fin último como distinto de cualquier otro fin, puesto que aquel es el que sostiene la existencia de todos los otros fines. De modo semejante, hay que hablar de bien y de bien supremo. Solo a este último le corresponderá la consideración de fin último y en él reivindicó el fundamento de la ética.

1.1. *La especificidad de la verdad del bien que mueve la acción*

De esta primera presentación se desprenden algunos puntos relevantes para nuestro tema. El primero es el de la necesidad de procurar una definición del bien que sirva de apoyo a cualquier argumento que sea verdaderamente ético. Parece que Aristóteles lo tenía muy claro, pues propone tal cosa ya en la primera página de su ética al afirmar: “el bien es lo que todos apetecen”³. No es una frase dicha de pasada, sino que con ella pone las bases para defender acertadamente la nueva epistemología ética que se ha propuesto. Con este modo de acercamiento al bien está formulando una verdad universal que introduce la experiencia del bien en cualquier fenómeno apetitivo. No se podrá hablar de ética entonces desde una consideración de un conocimiento que no dé razón del movimiento de apetito humano, que contará con su propio modo de ser conocido. La referencia al apetito permite dar un cauce imprevisto a la empresa intentada. En primer

³ Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, l. 1, c. 1 (1094a3): “οὐδὲ πᾶντ’ ἐφίεται”.



lugar explica la contingencia propia de las acciones humanas sustentadas en el variable apetito (ὄρεξις). Es más, ilustra en gran medida una fuente enorme de vulnerabilidad por parte del hombre, una dimensión de la existencia humana de gran importancia para la mentalidad griega y que la ética se veía forzada a responder⁴.

Además, junto al impulso del apetito, necesitaba incluir la referencia a la razón, esencial para el valor científico de la ética. En este sentido, es como hablará de la existencia de una “verdad práctica” que es un modo específico de uso de la razón, diferente de la solo teórica, porque responde a un diverso modo de dirigir el conocimiento en el que el apetito está presente desde el inicio como motor del dinamismo humano y en la que el fin de esta es la acción. Así la define el filósofo: “la verdad en acuerdo con el apetito recto”⁵.

De aquí se ha de considerar un nuevo modo de entender la racionalidad que rige el acto humano. Es algo esencial, porque solo si está presente el uso de la razón es posible establecer algunas “razones” para actuar con una certeza suficiente para que la persona obre bien. Si el motivo de la acción humana está sujeto a una multitud de factores difíciles de determinar y todavía más de valorar, en cambio, las razones que la sostienen son susceptibles de ser comunicadas y comprendidas. El hombre, de hecho, las aprende al percibir determinados fines a los que el apetito tiende⁶. Cualquier investigación ética debe, entonces, iniciarse en la experiencia y sacar de ella la verdad que la guía hacia una excelencia humana. Con esta propuesta se separa del todo de cualquier consideración de deducción de la ética “de modo geométrico” como se podría pensar a partir del *Protreptico*⁷.

Santo Tomás va a ser muy consciente del enorme intento de Aristóteles de dar un fundamento a la ética, en un momento decisivo de la teología en el que estaba en cuestión su mismo valor como ciencia⁸. Era un aspecto decisivo en su visión académica, sobre todo porque parece que ideó su *Summa Theologiae* para enseñar de un nuevo modo la moral a los novicios dominicos que hasta entonces recibían una formación excesivamente casuística, como era la contenida en el conocido manual de confesores, la llamada

⁴ Tal como lo destaca M. C. Nussbaum, *The Fragility of Goodness. Luck and Ethics in Greek Tragedy and Philosophy*, Cambridge University Press, Cambridge, 1986.

⁵ Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, l. 6, c. 2 (1139 a 30-31): “ἀλήθεια ὁμολόγως ἔχουσα τῆ ὄρεξις τῆ ὀρθῆ”.

⁶ Un estudio interesante de todo lo que implica este modo de razonamiento, en M. C. Nussbaum, *Aristotle's 'De Motu Animalium'. Text with Translation, Commentary, and Interpretative Essays*, Princeton University Press, Princeton, New Jersey, 1978, pp. 165-220.

⁷ Cfr. R.-A. Gauthier, *La morale d'Aristote*, Presses Universitaires de France, París, 1958, p. 13: “Ainsi (...) le chapitre dans lequel l'*Éthique à Eudème* (liv. I, chap. 6) nous expose sa conception de la méthode en morale insiste encore plus que ne le feront les passages parallèles de l'*Éthique à Nicomaque* (liv. I, chap. 1, 2 et 7) sur le rôle du raisonnement dans la systématisation de l'expérience et se rapproche ainsi davantage de la conception de la morale-géométrie du *Protreptique*”.

⁸ Cfr. M. D. Chenu, *La Théologie comme science au XIII^e siècle*, pro manuscrito, 1943².



Raimundina. Así lo explica Torrell: “Su causa real [de la *Summa Theologiae*] se encontraría en la experiencia de sus cuatro años como profesor de los *fratres communes* en Orvieto. Para ello, Tomás intentaba contribuir a la ya larga y acentuada tradición de los manualistas de su Orden, pero también quería colmar la laguna más importante dando a la teología moral la base dogmática que hacía falta”⁹. Buen conocedor de la importancia de la empresa, debía profundizar la fundamentación racional de la ciencia ética y para ello va a fijarse ante todo en la concepción epistemológica aristotélica. A partir de ella, es como delinea todo su planteamiento de intelectual. En este sentido, encontramos un texto decisivo precisamente cuando el Aquinate comienza su comentario a la *Ética a Nicómaco*, en donde sistematiza de una forma genial la concepción de ciencia que encontraba en el griego, en lo que constituye, tal vez, la mejor exposición de esta.

El orden se compara con la razón de cuatro formas: hay un orden que no hace la razón, sino que solo considera cómo es el orden de las cosas naturales. Otro es el orden que hace la razón en su propio acto, piénsese cuando ordena sus conceptos entre sí y los signos de los conceptos que son las voces significativas. El tercero es el orden que la razón hace al considerar las operaciones de la voluntad. El cuarto es el orden que la razón hace en las cosas exteriores de las que ella misma es causa, como en un arca o una casa. Y en cuanto la consideración de la razón se perfecciona por los hábitos, según los diversos órdenes que la razón considera con propiedad, hay distintas ciencias: a la filosofía natural pertenece el considerar el orden de las cosas que la razón humana considera pero que no hace, de modo que bajo la filosofía natural se incluye la matemática y la metafísica; el orden que la razón realiza al considerar su propio acto pertenece a la filosofía racional, a la que le es propio el orden de las partes de la oración entre sí y el orden de los principios hacia las conclusiones; el orden de las acciones voluntarias pertenece a la consideración de la filosofía moral; el orden que la razón hace al considerar las cosas exteriores construidas por la razón humana pertenece a las artes mecánicas. Así pues, a la filosofía moral sobre la que versa nuestra intención actual le es propio considerar las operaciones humanas según están ordenadas entre sí y al fin. Hablo de operaciones humanas en referencia a aquellas que proceden de la voluntad del hombre según el orden de la razón¹⁰.

⁹ J.-P. Torrell, *Iniciación a Tomás de Aquino: su persona y su obra*, EUNSA, Pamplona, 2002, p. 163.

¹⁰ Santo Tomás de Aquino, *Sententia Libri Ethicorum*, l. 1, lec. 1 (pp. 14-45): “Ordo autem quadrupliciter ad rationem comparatur: est enim quidam ordo, quem ratio non facit, sed solum considerat, sicut est ordo rerum naturalium. Alium est ordo, quem ratio considerando facit in proprio actu, puta cum ordinat conceptus suos ad invicem, et signa conceptum, qui sunt voces significativas. Tertius autem est ordo, quem ratio considerando facit in operationibus voluntatis. Quarto autem est ordo, quem ratio considerando facit in exterioribus rebus, quarum ipsa est causa, sicut in arca et domo. Et quia consideratio rationis per habitum percipitur, secundum hos diversos ordines quo proprie ratio considerat, sunt diversae scientiae: nam ad philosophiam naturalem pertinet considerare ordinem rerum quem ratio humana considerat sed non facit, ita quod sub naturali philosophia comprehendamus



El doctor ha percibido con total claridad que se debe entender el modo como el agente ordena sus propios actos al auténtico fin. Es un orden racional, pero que parte de un movimiento de la voluntad que cuenta con su propia finalidad. Ante todo, aclara su distinción tanto de la simple metafísica que no mueve la voluntad como de la técnica que impone un orden exterior a un producto. Esto es muy clarificador para entender de qué forma tanto el racionalismo, que solo comprende la razón deductiva, como el utilitarismo, que parte en cambio de una razón técnica o pragmática, son incapaces de explicar coherentemente el modo propio del razonamiento ético tal como lo concebía Aristóteles. La confusión en el uso de la razón de algunas concepciones de la ética moderna ha constituido sin duda un retroceso respecto de la posición clásica y, sin duda, una de las causas de la crisis moral actual¹¹.

1.2. *La intrínseca relación con un absoluto: la felicidad*

La posición de Aristóteles, así entendida, ofrece un sistema largamente razonado que cuenta por eso con una gran coherencia interior. Incluso se observa que, en la medida en que se quiere apoyar en la experiencia real, permanece abierto a nuevas incorporaciones. El vínculo a la realidad se produce precisamente por la intrínseca relación al bien que domina todo su pensamiento. Existe un bien específico de las acciones humanas que está ligado a un principio de bien metafísico y a otro meramente técnico, pero que mantiene su especificidad respecto de ellos.

En este sentido, es importante no solo seguir su argumentación, sino también darse cuenta de los principios implícitos de los que parte. Aristóteles busca con ahínco llegar a una orientación sólida de las acciones humanas fundada en una verdad que sea comunicable y convincente. Para ello, tiene que determinar cuál es el “bien supremo” que necesita conocer suficientemente para poder entender la ordenación racional de los actos en cuanto corresponde al hombre.

et mathematicam et metaphysicam; ordo autem quem ratio considerando facit in proprio actu pertinet ad rationalem philosophiam, cuius est considerare ordinem partium orationis ad invicem et ordinem principiorum in conclusiones; ordo autem actionum voluntariarum pertinet ad considerationem moralis philosophiae; ordo autem quem ratio considerando facit in rebus exterioribus constitutis per rationem humanam pertinet ad artes mechanicas. Sic igitur moralis philosophiae, circa quam versatur praesens intentio, proprium est considerare operationes humanas, secundum quod sunt ordinatae ad invicem et ad finem. Dico autem operationes humanas, quae procedunt a voluntate hominis secundum ordinem rationis”. Recoge la importancia decisiva del texto respecto de la ciencia ética, A. M. González, *La ética explorada*, EUNSA, Pamplona, 2009, p. 45.

¹¹ Así lo entiende A. MacIntyre, *A Short History of Ethics*, Routledge, Londres, 1998².



Esto suponía para él dos caminos de profundización que en definitiva remitían a un tercero. El primero consistía en la identificación de ese “bien supremo” con la *felicidad* (εὐδαιμονία), de este modo, se reconocía en ella la clave de bóveda para cualquier tipo de ordenación de los actos¹². La novedad que la posición de filósofo representaba respecto de la gran tradición *eudemonista* griega era la aportación de la identificación de la felicidad humana con la actividad del hombre. La felicidad debe consistir en la acción más grande que el hombre pueda realizar. Para que el hombre sea feliz debe obrar excelentemente: “la felicidad deberá ser la actividad de una vida perfecta según la virtud perfecta”¹³.

El segundo de los principios que desarrolla nuestro autor de forma original es la necesidad de *integración* de los apetitos. Sin esta contribución afectiva sería imposible la felicidad anterior, ya que el hombre no estaría adecuadamente dispuesto a realizarla. La genialidad que aporta Aristóteles en este punto es que lo considera, sobre todo, como una exigencia de la racionalidad de las acciones y no una mera consecuencia del impulso del apetito. La razón es capaz de percibir en el movimiento apetitivo la posibilidad de una excelencia humana que actúa en el acto a modo de fin. De este modo, el agente puede dirigir el apetito al fin más alto. Esta dinámica interior a la acción humana va a ser el sustrato de su concepción de las virtudes, en especial de la virtud de la prudencia, que tiene valor arquitectónico respecto del resto de las virtudes humanas¹⁴.

El tercer principio, que se desprende de los dos anteriores, tiene un valor muy especial. No es una deducción racional que parta de sus presupuestos, sino una observación que nos aclara el concepto de experiencia moral que maneja nuestro autor. Para él, es definitivo reconocer la necesidad de un ámbito de convivencia próximo que haga posible tanto un camino de virtud cuanto una vivencia realmente humana de felicidad. Se trata de la referencia constante que aparece en sus escritos a la “ciudad” (πόλις), que actúa a modo de un cierto “absoluto” en la moral aristotélica. Solo así se comprende la radicalidad de la siguiente expresión que es central en su planteamiento de la ética: “Se admitirá que pertenece a la ciencia más importante, esto es, la que es arquitectónica en máximo grado. Y tal es manifiestamente la política”¹⁵.

El modo continuo que usa para determinar el auténtico bien es el de juzgarlo desde el bien definitivo de la ciudad que toma la posición de trascendencia respecto del simple

¹² Cfr. J. L. Ackrill, “Aristotle on Eudaimonia”, en A. Oksenberg Rorty (ed.), *Essays on Aristotle's Ethics*, University of California Press, Berkeley-Los Angeles, California, 1980, pp. 15-33.

¹³ Aristóteles, *Ética Eudemia*, l. 2, c. 1 (1219 a 38-39): “ἡ εὐδαιμονία ζωῆς τελείας ἐνέργεια κατ’ ἀρετὴν τελείαν”.

¹⁴ Cfr. P. Aubenque, *La prudence chez Aristote*, Presses Universitaires de France, París, 1976.

¹⁵ Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, l. 1, c. 1 (1094 a 26-28): “δόξειε δ’ ἂν τῆς κυριωτάτης καὶ μάλιστα ἀρχιτεκτονικῆς τοιαύτη δ’ ἢ πολιτικῆ φαίνεται”.



bien propio. Así lo llega a afirmar con toda claridad también en el capítulo inicial de su *Ética a Nicómaco* para resaltar su valor fundante de la ética como ciencia: “Sí se puede contentar con el bien de un individuo, pero es más bello y más divino el bien de un pueblo, esto es, de la ciudad”¹⁶.

Esta referencia del filósofo griego nos es extraña a los que estamos impregnados de la visión ética moderna marcadamente individualista, pues se debe a la importancia que tiene la comunicación social para la percepción del bien de las acciones, cuya bondad excede el mero interés privado del agente. La intención real de las acciones humanas apunta a una comunidad de personas, cuyo bien es manifiestamente mayor que el solo bien del individuo.

Además, en este punto Aristóteles aporta una profunda concepción de la *amistad* que tiene como primer efecto hacernos conscientes de nosotros mismos¹⁷, porque el amigo actúa a modo de espejo; nos permite conocernos en verdad, especialmente en lo que concierne a nuestras acciones¹⁸. Por eso, él la concibe como una amistad en la virtud, porque así descubrimos lo mejor de nuestra vida, en un proceso de connaturalización con el bien que es el que hace crecer a las personas y las capacita para realizar lo más grande de su vida por medio de una transformación del propio carácter moral.

1.3. *El papel de la experiencia en el conocimiento*

Sin duda, hemos podido constatar cómo el sistema aristotélico cuenta con importantes intuiciones que sabe integrar entre sí con manifiesta coherencia y que responde con exactitud a las exigencias epistemológicas a las que quería dar respuesta desde el punto de partida que se había propuesto. Pero, por encima de los condicionamientos de su pregunta, la importancia decisiva de su aportación se debe valorar en la dirección de haber sabido remitirse de modo científico a la *experiencia moral*. No parte de conocimientos

¹⁶ Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, l. 1. c. 1 (1094 b 9-10): “ἀγαπητὸν μὲν γὰρ καὶ ἐνὶ μόνῳ κάλλιον δὲ καὶ εἰότερον ἔθνει καὶ πολεσιν”.

¹⁷ Cfr. J. M. Cooper, “Aristotle on Friendship”, en A. Oksenberg Rorty (ed.), *Essays on Aristotle's Ethics*, University of California Press, Berkeley and Los Angeles, California, 1980, pp. 301-340; L. S. Pangle, *Aristotle and the Philosophy of Friendship*, Cambridge University Press, Nueva York, 2003.

¹⁸ Cfr. Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, l. 9, c. 9 (1169 b 33-1170 a 1): “θεωρεῖν δὲ μᾶλλον τοὺς πέλας δυνάμεθα ἢ ἑαυτοὺς καὶ τὰς ἐκείνων πράξεις φίλων ὄντων ἠδεῖται τοῖς ἀγαθοῖς”; “podemos contemplar a aquellos a los que estamos cerca mejor que a nosotros mismos, y sus acciones mejor que las nuestras si las acciones de los hombres de valor que son amigos son agradables para los buenos”. Lo explica P. J. Wadell, *Friendship and the Moral Life*, University of Notre Dame Press, Notre Dame, Indiana, 1989, pp. 58 y ss.: “The friend is a mirror. We can consider ourselves directly, but often we see ourselves better through one who is like us, for then we see ourselves reflected in one who is a ‘mirror image’ of our goodness”.



ajenos que luego aplica a las acciones humanas, sino que ofrece un análisis específico de la acción tal como el hombre la experimenta, para obtener de ella las dimensiones esenciales de cualquier ciencia ética. Intenta acceder a lo propio del acto humano en todas sus dimensiones, esto es, en su *humanidad*, destacando el aprecio o desprecio moral que conlleva y, en ella, como apoyo necesario para su método científico, investiga el papel que juega la razón en cuanto directiva de esta.

No se trata de un método empírico, pues no mira tanto a los resultados como a la razonabilidad de los fines y al sentido humano que aportan las acciones para la construcción de una sociedad de personas libres. Al haber aclarado el valor inmanente de la acción, puede definir lo esencial de la moralidad referido a la virtud: “la virtud es lo que hace bueno al que la posee y hace buena su obra”¹⁹. Al intentar determinar en qué consiste esta bondad, emergen como elemento fundamental la rectitud del deseo, esto es, el orden de los afectos. Por ello, se reconoce que accede a un ámbito de experiencia diverso del teórico, en el que el dinamismo de los deseos y su finalidad son elementos relevantes y, desde luego, no proceden de una simple deducción de los principios. Se trata de que cada hombre entienda de qué forma puede obrar el bien, y llegue a la excelencia en su acción²⁰.

Ha sido precisamente el descubrimiento de este modo de acceder a la afectividad desde la experiencia concreta del hombre lo que ha motivado la vuelta a la teoría de la virtud aristotélica como una teoría válida en la actualidad, y especialmente adecuada para la superación del *emotivismo*, que es la causa más grave de la crisis moral que padecemos en nuestra cultura²¹. La experiencia moral conlleva el participar de una fuerza del bien cuyo contenido es muy diverso del mero “sentirse bien”, requiere siempre el orden interior de los afectos en la integración dinámica de estos hacia un fin excelente. Para caracterizar este hecho, Nussbaum ha hablado de la “terapia del deseo” como un modo de referirse a lo esencial de la moralidad²². Una ética así concebida se desmarca de un actualismo que agota el sentido de la acción en el instante y, por el contrario, apunta a la construcción de una vida plena. Esto nos permite darnos cuenta de qué forma la experiencia moral es histórica y requiere como modo de interpretación tanto lo que es el aprecio de la narratividad del sentido de las acciones humanas como una comunidad de referencia que

¹⁹ Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, l. 2, c. 6 (1106 a 15): “τε εὖ ἔξον ἀποτελεῖ καὶ τὸ ἔργον αὐτοῦ εὖ ἀποδίδωσιν”.

²⁰ Así lo confirma su otra definición de virtud: Aristóteles, *Física*, l. 7, c. 3 (281 a 15): “ἡ δὲ δύναμις τῆς ὑπεροχῆς”; “la disposición de lo perfecto a lo óptimo”.

²¹ Para ello cfr. el incisivo análisis de A. MacIntyre, *After Virtue. A Study in Moral Theory*, University of Notre Dame Press, Notre Dame, Ind., 1981.

²² Cfr. M. C. Nussbaum, *The Therapy of Desire. Theory and Practice in Hellenistic Ethics*, Princeton University Press, Princeton, Nueva Jersey, 1994.



permita el mejor conocimiento de este sentido y facilite el desarrollo de las capacidades subjetivas dentro de un intercambio de convivencia social y de amistad²³. La aceptación de estos principios ha ganado reconocimiento en los ámbitos filosóficos como un modo riguroso de planteamiento ético que se ha de explorar y que responde también a las exigencias epistemológicas más actuales. En este sentido, es paradigmática la postura de Paul Ricoeur que supo replantear algunas de sus posiciones básicas al acceder a un mejor conocimiento de la teoría aristotélica de la racionalidad práctica²⁴.

Es cierto que este intento de fundarse en la experiencia concreta y personal solo es incipiente en nuestro filósofo, pero es un principio insuperable para la fundamentación de la ética en cuanto ciencia.

2. EL DESAFÍO DE LA EXIGENCIA DE LA UNIVERSALIDAD

No podemos por menos que admirarnos de la capacidad especulativa aristotélica y su sensibilidad esmerada en el momento de apreciar los contenidos morales insertos en la experiencia que el hombre vive de su acción. Hay que considerarla una aportación decisiva e irrenunciable a la ciencia moral. Pero, precisamente por los resquicios de la grandeza de la propuesta, se dejan ver los límites de esta, que obedecen a algunas deficiencias en el modo de comprensión de la experiencia inicial.

Los problemas vienen del modo en que intenta dar razón de la dimensión de absoluto propia de la experiencia moral. Lo hace en referencia a la felicidad, en la que distingue una finalidad propia capaz de mover la acción, pero que luego no sabe cómo articular con la dirección concreta del acto humano. Aristóteles, entonces, se ve abocado a hablar de una doble felicidad que nunca supo integrar. Una, la que se debería considerar definitiva, que pone en la contemplación intelectual de lo divino, esto es, del mundo de lo necesario de carácter intelectual; y otra, en referencia a la operatividad de las virtudes que hacen crecer a la persona pero que no tiene relación a la contemplación última. Es más, aquella queda caracterizada al final de un modo meramente individual, de autarquía, ajena a cualquier consideración comunitaria, mientras que la segunda es eminentemente social²⁵.

²³ Quien ha desarrollado más esta dimensión, a veces un poco unilateralmente, es St. Hauerwas, *A Community of Character. Toward a Constructive Christian Social Ethics*, University of Notre Dame Press, Notre Dame, 1981.

²⁴ Así lo hace en P. Ricoeur, *Du texte à l'action. Essais d'herméneutique, II*, Seuil, París, 1986.

²⁵ Cfr. L. G. Jones, "The Theological Transformation of Aristotelian Friendship in the Thought of St. Thomas Aquinas", en *The New Scholasticism* 61 (1987), p. 380: "It is not so much that Aristotle did not work out the relationship between friendship and contemplation as it is that the two entail a contradiction. Contemplation



En correlación con esto, se comprueba que la vinculación a la experiencia, dentro del marco de la ciudad, se convierte en un principio de concreción con rasgos de un evidente elitismo, porque se excluye de su consideración de la felicidad a los esclavos, a los que trabajan con sus manos, e incluso a las mujeres²⁶.

La referencia a la ciudad, entonces, en vez de ser un garante de objetividad y de grandeza, pierde el auténtico sentido de universalidad que requiere la ética y responder así con suficiente amplitud al deseo del hombre de comunicación y descubrir la unidad profunda entre los hombres.

Estas carencias son las que provocaron que el intento aristotélico no progresara, de hecho, en la historia de la filosofía. Su propio alumno Alejandro Magno será el que provoque la ruptura de su propuesta, pues el imperio por él fundado producirá un pluriculturalismo tal que los seguidores del filósofo no serán capaces de llevar adelante. Las distintas corrientes del helenismo se vieron en la obligación de responder a esa nueva situación, ya sea desde la acentuación del universalismo, tal y como hicieron los estoicos con su concepción del vivir “según la razón”, ya sea asegurándose una comunidad próxima de referencia íntima que protegiera de los avatares exteriores, tal y como propugnó Epicuro con su “jardín”. En ambos casos, se abandona la epistemología aristotélica, que quería dar razón de la contingencia de los actos humanos; sin embargo, no se pierde la cuestión clave de la experiencia moral que declaraba toda la filosofía griega clásica, la felicidad, aunque variase mucho de significado. Veamos brevemente esta cuestión.

2.1. *La doble felicidad*

La doble felicidad aristotélica no es una simple disfunción. Supone un problema grave en su epistemología, que se arrastrará después en el planteamiento dualista entre la vida activa y la vida contemplativa, que hereda todo el helenismo y que influirá en el naciente cristianismo.

El estagirita quiso mediar en la cuestión mediante una profundización en el razonamiento finalístico. Según él, puede haber distintos conceptos de felicidad porque los

is linked in *Nicomachean Ethics* 1177 a 25 to ‘self-sufficiency’ (*autarky*), and has no essential need of friendship. Thus Aristotle’s real goal is not so much friendship with the gods as it is securing the divine favor to enable a more complete contemplation”.

²⁶ Cfr. R.-A. Gauthier, *La morale d’Aristote, op.cit.*, p. 51: “Le problème du bonheur ne se pose donc ni pour les esclaves, ni pour les paysans, ni pour les artisans, ni pour les commerçants, ni pour les enfants, ni même pouvons-nous ajouter, pour les femmes. Il ne se pose que pour l’homme libre suffisamment pourvu des biens matériels pour n’avoir pas à se soucier de gagner sa vie, et il consiste tout entier, pour cet aristocrate à l’aube de la vie, à se demander comment il emploiera ses loisirs”.



finés del hombre son variados. Por eso asegura una razón: “El fin se dice de la cosa querida y de la propia recepción de la cosa”²⁷. En cuanto al aspecto moral, se puede ver, entonces, cómo en la contemplación se acentúa la “cosa querida”, mientras que respecto de la virtud, la importancia recae en su adquisición humana por medio de la acción. Esta divergencia es la que en definitiva permite descubrir la auténtica fragilidad del sistema. La importancia de la inteligencia *postula* una contemplación, pero su objeto está en realidad más allá de toda la actividad de la que es capaz el hombre. El papel del dios aristotélico queda en el margen de lo meramente intuido, pero no conforma internamente ni la intuición original ni su desarrollo.

Podemos ver que esta carencia se desprende de la imposibilidad de coordinar la amplitud extraordinaria que se halla en la inteligencia –que le hace exclamar: “*anima est quodammodo omnia*”²⁸– con la concreción del apetito que impregna de sentido los actos humanos y está vinculado en primer lugar a lo sensible.

Estos límites estrechan la perspectiva de Aristóteles y, en algunas ocasiones, parece que el filósofo es capaz de superarlos. Así ocurre con relación a la felicidad, en el famoso pasaje de *Ética a Eudemo* en el que aparece un camino abierto a una relación personal con Dios, cuando dice: “en cierto sentido, lo divino que hay en nosotros mueve todo y el principio de la racionalidad no es la razón, sino algo superior a la razón y así: ¿qué puede ser mayor que la ciencia sino Dios?”²⁹.

En esta frase, el filósofo une de modo excepcional el conocimiento humano a la posibilidad de una cierta presencia divina en el hombre, que será principio de la acción del hombre. El modo de introducir esta posibilidad es también extraordinario, porque la argumenta a partir de una relación directa de Dios con la causalidad cósmica, en la que inserta la acción humana. Cuando se pregunta sobre el principio del movimiento del alma, habla de que “Dios mueve todo”³⁰, por tanto, la ciencia humana que quiere considerar, esto es, la ética, se debe abrir a un modo dinámico por encima de la razón. Este “nuevo modo divino” no puede ser medido, por lo que le corresponde a una potencia humana que cuenta con su propia función. Por eso, Aristóteles hace una mención

²⁷ Aristóteles, *Física*, l. 2, c. 2 (194 a 35): “ἔσμεν γάρ πως καὶ ἡμεῖς τέλος”; cf. Id., *De Anima*, l. 2, c. 4 (415 b 2).

²⁸ Aristóteles, *De anima*, l. 3, c. 8 (431 b 21); citado, por ejemplo, en Santo Tomás de Aquino, *STh.*, I, q. 14, a. 1.

²⁹ Aristóteles, *Ética a Eudemo*, l. 8, c. 2 (1248 a 26-29): “κινεῖ γάρ πως πάντα τὸ ἐν ἡμῖν θεῖον. λόγου δ’ ἀρχὴ οὐ λόγος, ἀλλὰ τι κρεῖττον. τί οὖν ἂν κρεῖττον καὶ ἐπιστήμης εἶη καὶ νοῦ πλήν θεός;”.

³⁰ Cfr. *Ibid.* (25-26): “τίς ἢ τῆς κινήσεως ἀρχὴ ἐν τῇ ψυχῇ. δῆλον δὲ. ὥσπερ ἐν τῷ ὅλῳ θεός, καὶ καὶ ἐκεῖνῳ”, “cuál es el principio del movimiento del alma. Como del todo lo es Dios, también lo es en esto”.



explícita de que tal dinamismo supera cualquier virtud³¹. Es una aproximación tímida, formulada bajo la forma de postulado por medio del recurso a un interrogante que en el fondo es una afirmación, pero trasluce en el texto la conexión que tiene con la epistemología ética. Conduce, por la coherencia del sistema, a una hipótesis de tanto valor que afecta la propia condición de la ciencia que se trata. Además, hay que destacar que el razonamiento se centra en la cuestión de la *totalidad* de un modo muy personalista, pues considera directamente el aspecto de absoluto que veíamos inherente a la experiencia moral.

No nos extraña entonces que esta frase fuese recogida en la Edad Media con un grandísimo interés, de tal suerte que hizo que este libro de Aristóteles se conociera con el nombre de *De bona fortuna* y que fuera motivo de un estudio cuidadoso por parte de los teólogos medievales en vista de la propia epistemología de la moral³². En el fondo, abría un camino que el propio Aristóteles no supo emprender, pero que aparecía como la única salida de un cierto dualismo que latía en el modo de comprender la experiencia moral que estaba en su base.

2.2. *La relación conflictiva ley-conciencia*

A los efectos de la epistemología propia de la ciencia ética que rastreamos, más que el problema específico de la paradoja de la felicidad a la que llegó Aristóteles, resultó esencial el límite que presentaba la propuesta aristotélica a la hora de afrontar la necesaria fundamentación de la universalidad de la experiencia moral. Este punto es, precisamente, lo que provocó la fractura que se produjo dentro de la escuela aristotélica en la época helenista. La carencia mostrada por los principios del filósofo para dar respuesta a la pregunta por la posibilidad de una ética universal se hizo manifiesta en la época del imperio macedonio. Se vivía entonces una urgente necesidad de encontrar una ética que ofreciese principios válidos para todos los hombres de todas las culturas, una cuestión que el estagirita no contemplaba en su punto de partida, basado en lo contingente de la acción. La insuficiencia de tal planteamiento en este punto hizo que la propia escuela del Liceo, fundada por él, dejara la investigación ética y se centrara cada vez más en las

³¹ Cfr. Ibíd. (29): “ἡ γὰρ ἀρετὴ τοῦ νοῦ ὄργανον”, “pues la virtud es instrumento de la razón”. Es muy significativo que inmediatamente después de formular la presencia de Dios en el hombre, niegue de este modo explícito, pero indirecto, que corresponda a una función humana.

³² Cfr. Th. Deman, “De liber de Bona Fortuna”, en *Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques* 17 (1928), pp. 38-58; C. Fabro, “Le «Liber de bona fortuna» de l’«Ethique à Eudème» d’Aristote et la dialectique de la divine Providence chez saint Thomas”, en *Revue Thomiste* 88 (1988), pp. 556-572.



cuestiones de la física, con una tendencia acentuada hacia posturas deterministas. Por ello, la figura de Aristóteles causará un claro rechazo en los Padres de la Iglesia que lo tienen como un fisicista enemigo de la libertad personal, racionalismo inadecuado para comprender la verdad del hombre³³.

La búsqueda de nuevos caminos para la ciencia moral necesaria en esa época de crisis condujo a la aparición de términos que han sido luego imprescindibles para la moral; en especial hemos de referirnos a la *ley natural* y la *conciencia*. Creo que el motivo de su aparición se ha de comprender como un modo de recuperar la dimensión de absoluto propia de la experiencia moral más allá de los términos aristotélicos, que habían quedado en evidencia en su excesiva estrechez. Es un nuevo modo de insistir en la importancia decisiva del conocimiento humano para la ética, pero enfrentándolo en este caso de forma más directa con el absoluto moral. Ya sea en orden a la percepción directa de una obligación en el caso de la ley natural, ya sea como el reconocimiento de la importancia del momento de la reflexión para el conocimiento moral, que quedaba resaltado mediante el término *συνείδησις*³⁴. Se trata, entonces, de saber conjugar el conocimiento humano con el valor absoluto contenido en la experiencia moral y visto desde la persona concreta en su individualidad, no porque se la separe del influjo de la comunidad de referencia, sino porque aquí se apunta a un destino mayor que su participación en la sociedad, dado que se ha perdido el sentido de absoluto de referencia que tenía la *πόλις* aristotélica.

Se acentúa así la cuestión de la implicación del sujeto en su conocimiento moral y se debate sobre la difícil relación entre una cierta exterioridad que parece venir de lado de la ley y una intimidad que queda del lado de la conciencia. Ambas están vinculadas entre sí por el hecho de ser cognitivas y contener un cierto sentido de absoluto, pero no es fácil determinar el grado de trascendencia que aportan al conocimiento ni tampoco su vinculación a los actos concretos, lo cual repercute en el profundo cambio que va a sufrir el concepto de virtud³⁵.

En todo caso, la importancia que adquieren estos nuevos términos tendrá su influjo directo en el cristianismo, ya que va a percibir aquí un camino expedito para mostrar el modo de la relación con Dios. El primero que lo entendió fue San Pablo en su visión de una verdad cristiana que manifiesta la percepción de una universalidad de destino

³³ Hay que destacar que este rechazo volverá a tener lugar en la Edad Media contra la recepción árabe del pensamiento aristotélico en la disputa que tuvo lugar en la Universidad de París sobre el averroísmo latino que defendió Siger de Brabante: cfr. F. van Steenberghen, *Maître Siger de Brabant*, Publications Universitaires, Louvain-París, 1977.

³⁴ Cfr. H. Chadwick, *Some Reflections on Conscience: Greek, Jewish and Christian*, Council of Christian and Jews, Londres, 1969.

³⁵ La diferencia entre el concepto de virtud aristotélico y el estoico ha sido puesta de manifiesto por G. Abbà, *Felicità, vita buona e virtù*, LAS, Roma, 1991.



para los hombres, sorprendente para una mentalidad judía. Es por ello por lo que articulará una primera relación entre la ley y la conciencia (cfr. *Rom* 2,15), centrada en la providencia divina y que alcanza a todos los hombres por la intención de que “a tuntas le encuentren” (*Hch* 17,27). En tal concepción, destaca con fuerza la presencia divina en ambos términos, hasta el punto de que para él son incomprensibles fuera del plan de salvación de Dios que engloba en sí a todos los hombres.

3. UNA PRIMERA PROPUESTA CRISTIANA

El primer pensamiento cristiano avanzará en este camino contando con la teología del *lóγος*, que se encuentra esbozada en el Prólogo del Evangelio de San Juan y que permitía a la vez conceder un fundamento trascendente al *λόγος φύσεως* (*lex naturalis*) estoico³⁶ como medio para abrir un camino a la libertad individual, a modo de Alianza con Dios. Es el modo de insertar perfectamente los conceptos éticos en el plan de salvación de Dios con un alcance universal, pero al mismo tiempo histórico, bajo la providencia divina.

Emerge entonces la dimensión de absoluto como radicalmente trascendente al hombre, pero a la vez presente en lo íntimo de la acción humana y, por ello, directiva de su vida y garante de su libertad. Se establece una relación entre la creación, la alianza y la redención en Cristo, que se configura como el marco real en el que el absoluto contenido en la experiencia moral encuentra su lugar y su luz más plena.

La relación entre ambas realidades, ley y conciencia, se realiza en la intimidad humana dentro del dinamismo de su libertad. Es así como, a pesar de las dificultades de comprensión que provenían de la filosofía pagana, el pensamiento moral cristiano nunca abandona el fundamento de una presencia afectiva de Dios en el hombre, al reconocer una primacía del amor (*ἀγάπη*) en el corazón del cristiano³⁷.

Para la comprensión de lo que significa esta postura para la epistemología moral, dentro de la brevedad de este artículo, solo puedo hacer mención de dos sistematizaciones que permiten apreciar la variación que, desde un punto teológico, se hacía de la propuesta ética precedente.

³⁶ Cfr. P. Merlo, *Liberi per vivere secondo il Logos. Principi e criteri dell'agire morale in S. Giustino filosofo e martire*, LAS, Roma, 1995.

³⁷ Cfr. D. Barsotti, *La dottrina dell'amore nei Padri della Chiesa fino a Ireneo*, Vita e Pensiero, Milán, 1963.



3.1. San Agustín y su *intellectus fidei*

No es sencillo hacer un somero repaso de la importancia de San Agustín en la doctrina moral cristiana³⁸. Para ello me ceñiré solo a las correcciones que realiza respecto de los términos filosóficos que recibe para poder vislumbrar allí la aportación cristiana que viene de la revelación y el *intellectus fidei* que el obispo de Hipona desarrolló con una inusitada energía.

En este sentido, es relevante que respecto del concepto de ley natural que era usual en el pensamiento cristiano, San Agustín va a ser el que consagre el término de “ley eterna” para explicar su fundamentación última en Dios³⁹. Para él es esencial que se trate de una ley trascendente que impulsa al hombre a algo más grande que sí mismo y no un orden inmanente a las cosas según el concepto estoico que hacía difícil concebir la libertad humana. Al centrar la cuestión de la ley en Dios y ver en ella un fundamento de la acción libre, pone el analogado primero de la ley en Dios, más allá de cualquier ley de la sola naturaleza.

El lugar donde el hombre descubre esa ley no es en la contemplación de las cosas, sino en el propio dinamismo de la intimidad del hombre, según la conocida “ley de la interioridad” que marca el modo cómo el hombre vive la “verdad”: “No vayas fuera, vuelve a ti mismo. En el interior del hombre habita la verdad. Y si encuentras que tu naturaleza es mutable, trasciéndete a ti mismo”⁴⁰. Por tanto, aunque la secuencia que presenta la expresión tiene en cuenta las distintas potencias humanas, el valor real de esa “verdad que habita en el interior” remite a una experiencia que se abre de por sí a un absoluto y que el hombre debe de aceptar para poder vivir en plenitud.

El hecho de que tal secuencia sea la plantilla interna del libro de las *Confesiones*⁴¹ une ese itinerario con su articulada teoría del amor, que ilumina la razón profunda de ese encuentro y que tiene para San Agustín un valor específico de conversión. Es el motivo real de ese “trasciéndete a ti mismo” que es el movimiento final de todo el proceso. Su importante cambio en la terminología sobre el amor en la lengua latina concede, al que podríamos denominar “amor natural”, un valor de fundamento. Cualquier acción

³⁸ Cfr. W. S. Babcock (ed.), *The Ethics of St. Augustine*, Scholars Press, Atlanta, Georgia, 1991.

³⁹ Por la definición que ofrece San Agustín, *Contra Faustum*, 22, c. 27 (PL 42, 418): “Lex vero aeterna est, ratio divina vel voluntas Dei, ordinem naturalem conservari iubens, perturbari vetans”.

⁴⁰ San Agustín, *De Vera Religione*, 39, 72 (CCL 32,234): “Noli foras ire, in teipsum redi. In interiore hominis habitat veritas. Et si tuam naturam mutabilem inueneris, transcede et te ipsum”. Para ver la centralidad de la “via interioritatis”, A. Trapè, “Introduzione”, en *Opere di Sant’Agostino. Le Confessioni*, Città Nuova, Roma, LXVII, 1982: “L’interiorità è il primo grande principio della filosofia agustiniana”.

⁴¹ Cfr. R. Flórez, “Apuntes sobre el libro X de las ‘Confesiones’ de San Agustín”, en *La Ciudad de Dios* 169 (1956), pp. 5-34.



humana está motivada por un amor y es la verdad del amor que contiene la que debe iluminar su dirección⁴². El amor es así el movimiento primero, que luego se divide a partir de la respuesta humana en *caritas* o *cupiditas*⁴³. Con esta explicación está ofreciendo una base antropológica a la experiencia moral más fundamental que se integra sin problemas dentro de un marco más grande, el del don de Dios, de la gracia que supera todo lo que el hombre puede realizar por sus propias fuerzas.

De aquí el correlato que tiene este dinamismo en lo que respecta a la libertad, pues el Doctor de la gracia la comprende en un crecimiento interno en la medida en que responde a la verdad que Dios le ofrece y se deja guiar a impulsos de la gracia. Existe una libertad inicial, la de elegir, que nunca perdemos y pertenece a todo hombre, pero que no es suficiente para elegir el bien final, que es la unión con Dios, sino que requiere la presencia del amor divino. Por tanto, es este el que le hace crecer a modo de una luz que guía internamente la libertad humana. “Libertad parcial, parcial esclavitud: la libertad no es aún completa, aún no es pura ni plena porque todavía no estamos en la eternidad. Conservamos en parte la debilidad y en parte hemos alcanzado la libertad”⁴⁴.

Es cierto que su clara visión de la corrupción que el pecado causa en el hombre le permite rechazar de plano cualquier pretensión pelagiana. Pero le hace tener todavía una cierta visión pesimista de la naturaleza humana, de forma que destaca más el papel terapéutico de la gracia que su calidad de elevación de la naturaleza⁴⁵. Sin embargo, no podemos dejar de advertir el reconocimiento de una cierta experiencia moral básica, sin la cual la gracia no tendría un sentido auténticamente humano.

3.2. *San Máximo y la transformación en Cristo*

Con San Máximo el Confesor nos hallamos ante una perspectiva muy distinta de la acción del hombre, pues parte de consideraciones diversas, aunque sumamente interesantes para nuestra cuestión. El monje se encuentra envuelto en el debate monoteleta, que pone en cuestión la existencia de una voluntad humana en Cristo. El modo de

⁴² Cfr. San Agustín, *Sermo XXXIV*, 2 (CCL 41, 424): “Nemo est qui non amet: sed quaeritur quid amet. Non ergo admonemur, ut non amemus: sed ut eligamus quid amemus. Sed quid eligimus, nisi prius eligamur? Quia nec diligimus, nisi prius diligamur?”.

⁴³ Cfr. H. Pétré, *CARITAS. Étude sur le vocabulaire latin de la charité chrétienne*, Spicilegium Sacrum Lovaniense, Louvain, 1948, p. 95.

⁴⁴ San Agustín, *In Iohannis Euangelium Tract.*, tr. 41, 10 (CCL 36,363). Citado en Juan Pablo II, *C. Enc. Veritatis splendour*, n. 17.

⁴⁵ Cfr. G. Philips, *L'union personnelle avec le Dieu vivant. Essai sur l'origine et el sens de la grâce créée*, Leuven University Press-Uitgeverij Peeters, Leuven, 1989.



respuesta que hace San Máximo es el análisis de la experiencia de las acciones de Cristo, que encontramos en el Evangelio. Con ello asume hasta el final la importancia de una revelación que no acaba en una idea, sino que conduce a una profunda transformación del hombre.

Para esto, ha tenido que distinguir entre el *λόγος*, propio de la naturaleza del hombre, y el *τρόπος*, el modo de actuar que incluye la manifestación de la persona. “No son idénticos el querer y el modo de querer, como tampoco el ver y el modo de ver. Así pues, el querer como también el ver, son propios de la naturaleza y característicos de todos aquellos que son de la misma naturaleza o de la misma especie. En cambio, el modo de querer, como también el modo de caminar, el mirar a derecha o a izquierda, (...) es un modo del uso del querer y del ver, propio solo de aquel que lo usa y que lo distingue de los demás”⁴⁶. Es la acción la que abre un camino específico para acceder al misterio de la persona de Cristo, el cual en sus acciones humanas realiza la divinización de los hombres, la redención del corazón. Como es obvio, la raíz profunda de todo el dinamismo no es otro sino las Personas de la Trinidad que intervienen de formas (*τρόποι*) diversas en una única acción: “uno por la *eudokía*, otro por la *synergía*, otro por la *autourgía*”⁴⁷. Aquí se explica de modo muy preciso la manifestación de la persona, única e insustituible, dentro del marco de la acción de Dios.

Junto a esta visión dinámica de la acción de Cristo, nuestro teólogo sabe unir dos referencias que podrían parecer muy alejadas. Por una parte, se refiere a las distintas tensiones que el hombre sufre como principios de ruptura interna y que parecen envolverle de tal modo que le sería imposible una realización plena. Por otra parte, está la acción de Cristo que reúne en unidad esos dualismos superándolos de forma real. Se trata de la intención unificadora de Cristo, en cuanto “ya no hay judío ni griego; ni esclavo ni libre; ni hombre ni mujer, ya que todos vosotros sois uno en Cristo Jesús” (*Ga* 3,28)⁴⁸. Todo ello se concentra en la superación del amor propio, que pasa a transformarse en la pasión del amor que vive Cristo en plenitud. “Al asumir todo lo humano, Cristo experimenta las pasiones naturales, libres de todo pecado, y las conduce por las virtudes a su plenitud. El carácter pasible, que en virtud de la *filautia* condujo al hombre a la perdición, es vivido ahora por Cristo como camino de redención. Él vino de las pasiones

⁴⁶ San Máximo el Confesor, *Disputatio cum Pyrrho*, 6 (PG 91, 292).

⁴⁷ Cfr. S. Máximo el Confesor, *Quaestiones ad Thalassium*, 60 (90, 624 B): “ὁ μὲν εὐδοκῶν, τὸ δε σύνεργον, αὐτουργοῦντι τῷ Υἱῷ τὴν σάρκωσιν”.

⁴⁸ Cfr. M. L. Gatti, *Massimo il Confessore*, Vita e Pensiero, Milán, 1987, p. 404: “Da Cristo sono state superate tutte le divisioni. Con la Sua morte e resurrezione distrugge la separazione fra Paradiso e mondo (‘Oggi sarai con me in Paradiso’, dice Cristo al buon ladrone); con la Sua Ascensione, che esalta il corpo umano, unisce cielo e terra; superando, con anima e corpo umani, gli ordini angelici, unisce mondo sensibile e intelligibile, e restaura l’unità del cosmo; in Lui è superata l’opposizione dei sessi (in Cristo, secondo Paolo, ‘non vi è né uomo né donna’)”.



que embriagó a tantos, llevándolos donde no querían, es bebido ahora por Cristo e integrado en un nuevo *tropos*: la carne de Cristo, una vez divinizada, se convierte en fuente de divinización”⁴⁹.

Con este marco de referencia firme y profundo, recupera la teoría de la acción aristotélica y le da una nueva dimensión para que pueda expresar a la persona en *totalidad*. Es lo que le permite hablar de *voluntad humana natural* (θέλησις) como una auténtica facultad espiritual que tiene por eso su propia finalidad y que cuenta con la característica única de implicar a la persona en su dinamismo⁵⁰. Así lo explica en referencia a la oración en Getsemaní: “El mismo *Logos* demuestra claramente que tiene por naturaleza querer humano, como por esencia el divino, en su petición humana de evitar la muerte, dirigida por nuestra causa según la economía, y que le hace decir: ‘Padre, si es posible, aleja de mí este cáliz’, mostrando así la debilidad de su carne”⁵¹. Es una aportación decisiva por el hecho de que San Máximo asume la estructura básica del acto humano de Aristóteles por medio de Nemesio de Émesa, pero que supo corregir a partir del valor personal de la voluntad una premisa genuinamente cristiana⁵².

La ascensión de esta voluntad por parte de Cristo, no es solo una exigencia de la redención completa del hombre, sino que indica el modo dinámico de alcanzarla por una realización humana del propio Cristo. La relación con Dios debe realizarse en una conversión consciente en donde el absoluto divino se realiza de modo profundamente humano a la medida de Cristo. Todo ello está dominado por la dinámica propia del don de Dios, especialmente en lo que corresponde a su inicio y a su fin, que son divinos, pero vividos en un proceso creciente de divinización. Así se recorren los tres estados propios de las criaturas que presenta Máximo a modo de tres nacimientos:

La tríada que caracteriza a Dios como Creador, Providente y Juez, expresa el amor divino en el mundo y se corresponde con el ser de las cosas que, en virtud de la creación (*genesis*) y a través del movimiento (*kinesis*), se dirigen hacia su reposo (*stasis*); de la presencia, a través del encuentro, hacia la comunión. De un modo singular, estas características se integran en el camino moral del hombre, que por su libertad es capaz del bien moral: Dios

⁴⁹ L. Granados, “La unificación del *Logos* a través del ágape en San Máximo el Confesor”, en J. J. Pérez-Soba y L. Granados (eds.), *Il logos dell’agape. Amore e ragione come principi dell’agire*, Cantagalli, Siena, 2008, p. 263.

⁵⁰ Cfr. S. Máximo el Confesor, *Tractatus primus ad sanctissimum presbyterum Marinum* (PG 91,13); F. Heinzer, “Anmerkungen zum Willensbegriff Maximus’ Confessors”, en *Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie* 28 (1981), pp. 372-392.

⁵¹ San Máximo el Confesor, *Opuscula Theologica et Polemica*, 7 (PG 91,80c): “αὐτὸς ἐπιδείκνυται προδῆλως ὁ Λόγος, διὰ τῆς ἀνθρωποπρεποῦς ὑπ’ αὐτοῦ δι’ ἡμᾶς γενομένης οἰκονομικῆς τοῦ θανάτου παρατήσεως, καθ’ ἣν ἔλεγε. Πάτερ, εἰ δυνατόν, παρελθέτω ἀπ’ ἐμοῦ τὸ ποτήριον. ἵνα δείξῃ τῆς οἰκειᾶς σαρκὸς τὴν ἀσθένειαν”.

⁵² Cfr. R.-A. Gauthier, “Saint Maxime le Confesseur et la psychologie de l’acte humain”, en *Recherches de Théologie Ancienne et Médiévale* 21 (1954), pp. 51-100.



le da el ser (creación), lo guía hacia el ser bueno (providencia) y lo fija en el ser bueno siempre (juicio). Esta tríada, correspondiente a la de “ser –ser bueno– ser bueno siempre” es central para la comprensión del pensamiento de San Máximo⁵³.

De aquí la dimensión agápica que impregna todo su pensamiento y que es también la primera recepción de los presupuestos dionisiacos en una perspectiva más amplia que la del Pseudo-Dionisio, por su valor cristológico y trinitario, en un entramado de relaciones personales que lo convierte en el principio de toda acción y fundamento del proceso de unificación de Cristo⁵⁴. La realidad profunda del *ἀγάπη* divino está al alcance del hombre en la vida sacramental, en la que nuestro Doctor concede un valor único a la Eucaristía que realiza en esta tierra la unificación propia de la acción redentora de Cristo⁵⁵.

4. SANTO TOMÁS, LA RECUPERACIÓN DE LA MORAL COMO CIENCIA

En su profunda investigación, el Confesor a pesar de proponer una síntesis teológica grandiosa, con importantes principios filosóficos, no llegó a plantearse el valor epistemológico de la ética en lo que concierne a la verdad propia de la acción. En cambio, es lo que tiene presente Santo Tomás como una línea fundamental de su pensamiento. Lo hace desde una asunción de la voluntad personal en un sentido fundado en la doctrina de San Máximo, vista desde su perspectiva cristológica, y la considera como el principio para la determinación de la verdad del bien de los actos humanos, tal como Aristóteles lo proponía desde su consideración de la racionalidad práctica. Por eso mismo, el Doctor Angélico es un autor que se propone con radicalidad la cuestión de la relación entre la ética y la moral. Eso sí, lo hace de un modo propio, no siempre comprendido.

Hay que tener en cuenta que han sido mucho los autores que han sabido destacar la originalidad del Aquinate por tomar como una verdad fundamental de la ética, la *racionalidad práctica* aristotélica, esto es, la intencionalidad de los actos humanos que el hombre dirige en vista de una plenitud, pues no acaba en un conocimiento sino en la

⁵³ Cfr. L. Granados, “La unificación del *Logos* a través del ágape en San Máximo el Confesor”, en J. J. Pérez-Soba y L. Granados (eds.), *Illogos dell'agape*, art. cit., p. 258, n. 26.

⁵⁴ Cfr. J.-M. Garrigues, *Maxime le Confesseur: la charité, avenir divin de l'homme*, Beauchesne, París, 1976.

⁵⁵ Cfr. H. U. von Balthasar, *Kosmische Liturgie. Das Weltbild Maximus' des Bekenner*, Johannes-Verlag, Einsiedeln-Trier, 1988³, p. 321: “Deshalb ist zuletzt die Liturgie bei Maximus - wiederum im Gegensatz sowohl zu Evagrius wie zu Dionysius- von vornherein Kosmische Liturgie: Einbeziehung der Gesamtwelt aufgrund des christologischen Fundaments beider, der Welt wie der kirchlichen Liturgie, in die hypostatische Einheit. Das ist neu und original und muß als leistung des Bekenner gebucht werden”.



realización de una acción buena⁵⁶. Es en este sentido por lo que llega a afirmar: “El fin de esta doctrina no es el conocimiento de la verdad, sino que lleguemos a ser buenos”⁵⁷. Pero hay que añadir a este punto la novedad de la voluntad que propone, derivada de la aportación maximiana⁵⁸, con un valor eminente de revelación personal, que tiene como expresión dinámica el amor. Es el aspecto que no siempre se ha tenido en cuenta al estudiar la ética tomista, porque se partía de la ignorancia de la existencia de una verdad del amor que hace nacer y guía la acción del hombre⁵⁹.

Santo Tomás reivindica el valor del amor en el corazón de todo hombre como la verdad y la fuerza inicial de cualquier acción. He aquí una afirmación clara y tajante: “todo agente, quienquiera que sea, obra cualquier acción por un amor”⁶⁰. Un estudio adecuado de cómo el teólogo llega a esta concepción tan radical del amor lleva a ver en esto un análisis profundo de la experiencia moral. Comprende el amor como una verdad experiencial que implica a la persona que la vive⁶¹. Es por ello por lo que ha podido desarrollar una doctrina muy novedosa sobre el amor que va a iluminar aspectos muy variados de la teología con una coherencia interna admirable⁶².

Según el Doctor Angélico, la luz fundamental que el amor concede al acto humano depende de modo particular de la adecuada comprensión de los afectos que ocupa la tercera parte de la I-II de la *Summa Theologiae* y que no tiene precedentes en la teología⁶³. No es fácil apreciar la importancia enorme que encierra este tratado tomista, por lo ar-

⁵⁶ Así lo hace W. Kluxen, *Philosophische Ethik bei Thomas von Aquin*, F. Meiner, Hamburgo, 1980. Sigue esta interpretación M. Rhonheimer, *Praktische Vernunft und Vernünftigkeit der Praxis. Handlungstheorie bei Thomas von Aquin in ihrer Entstehung aus dem Problemkontext der aristotelischen Ethik*, Akademie Verlag, Berlín, 1994.

⁵⁷ Santo Tomás de Aquino, *Sententia libri Ethicorum*, l. 2, lec. 11, 4-5: “finis huius doctrinae non est cognitio veritatis, sed ut boni efficiamur”.

⁵⁸ Cfr. T. Alvira, *Naturaleza y libertad. Estudio de los conceptos tomistas de Voluntas ut natura y Voluntas ut ratio*, EUNSA, Pamplona, 1985.

⁵⁹ Para introducirse a las cuestiones derivadas de la existencia de una auténtica verdad del amor, cfr. J. J. Pérez-Soba Diez del Corral, “La verdad del amor: una luz para caminar. Experiencia, metafísica y fundamentación de la moral”, en *ibíd.*, *La gloria de Dios y el camino del hombre. Jalones para la renovación moral*, Edicep, Valencia, 2010, pp. 97-160.

⁶⁰ Santo Tomás de Aquino, *STh.*, q. 28, a. 6: “omne agens, quodcumque sit, agit quamcumque actionem ex aliquo amore”.

⁶¹ Es la conclusión a la que llego en J. J. Pérez-Soba Diez del Corral, *Amor es nombre de persona (I, q. 37, a. 1). Estudio sobre la interpersonalidad en el amor en Santo Tomás de Aquino*, Mursia, Roma, 2001, pp. 69-88.

⁶² Así lo demuestra el estudio de A. Prieto Lucena, *De la experiencia de la amistad al misterio de la caridad. Estudio sobre la evolución histórica de la amistad como analogía teológica desde Elredo de Rieval hasta Santo Tomás de Aquino*, Publicaciones de la Facultad de Teología “San Dámaso”, Madrid, 2007.

⁶³ Cfr. O. Lottin en *Bulletin de Théologie Ancienne et Médiévale* 2 (1933-1935), p. 1028: “C’est dans la Somme Théologique de S. Thomas d’Aquin que l’on rencontre le premier exposé systématique sur les passions en général”.



duo de rastrear sus fuentes⁶⁴ y, sobre todo, por la amplitud del horizonte que abre como se comprueba al analizar su modo de afrontar el misterio de la Trinidad desde el valor afectivo del amor a partir de la *Summa contra gentiles*⁶⁵. Todo ello conduce a afirmar la existencia de una *verdad del amor* ya incoada en el afecto y que ha de ser la guía interna de la acción humana, es un elemento básico que no está presente en Aristóteles que parte, en cambio, desde una consideración de una apetibilidad sensitiva más que desde una concepción personal del amor en cuanto tal. Tal verdad amorosa tampoco había sido suficientemente elaborada por los teólogos anteriores a él, por lo que nos hallamos ante un camino propio de nuestro Doctor que descubre en ella una luz poderosa para nuestro tema. Esta verdad, dentro de su doctrina, se inscribe fácilmente dentro del dinamismo propio de la *razón práctica* al cual concede un horizonte más amplio que el de la acción concreta, pues la enmarca directamente en la formación de una comunión de personas que se convierte así en el fin real de la acción humana⁶⁶.

El Aquinate aprecia en el afecto una dinámica que se conoce experiencialmente y que tiene un valor interpersonal y extático, algo que no se mide por la dinámica del solo deseo⁶⁷. De aquí se desprende la posibilidad que el amor abre de un modo propio: cómo Dios obra en el hombre desde el hombre mismo transformando sus dinanismos, pero sin variar el “modo humano” de obrar que cuenta por su propia naturaleza con una primacía del amor⁶⁸.

En particular, se constata la fecundidad de esta visión en la articulación que realiza entre el amor de amistad y la amistad propiamente dicha. Son dos modos de amar diferentes pero interrelacionados. El primero es el gran motor del acto en cuanto humano, pues define un amor completo que no se puede nunca determinar desde la mera consideración de la concupiscencia⁶⁹; el segundo, la amistad, requiere una acción común

⁶⁴ Un estudio de M. Meier, *Die Lehre des Thomas von Aquino De Passionibus Animae. In quellenanalytischer Darstellung*, Aschendorffsche Verlagsbuchhandlung, “Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters, 11/2”, Münster i. W., 1912.

⁶⁵ En Santo Tomás de Aquino, *Summa contra gentiles*, l. 4, c. 19 (n. 3560). Cfr. E. Durand, *La péricorèse des personnes divines. Immanence mutuelle, réciprocité et communion*, Les Éditions du Cerf, Paris, 2005.

⁶⁶ Cfr. L. Melina, “Actuar por el bien de la comunión”, en L. Melina, J. Noriega y J. J. Pérez-Soba, *La plenitud del obrar cristiano*, Palabra, Madrid, 2001, pp. 379-401.

⁶⁷ Cfr. L. Melina, “Amor, deseo y acción”, en L. Melina, J. Noriega y J. J. Pérez-Soba, *La plenitud del obrar cristiano*, cit., pp. 319-344.

⁶⁸ Es uno de los presupuestos que señala R. Carpentier, “Le primat de l’amour dans la vie morale”, en *Nouvelle Revue Théologique* 83 (1961), p. 5: “Nous sommes invités à accepter provisoirement le terrain *naturel* où elle croit devoir confiner le théologien moraliste, dès qu’il s’agit de vertus proprement morales, et à établir d’abord la primauté qui déjà *sur ce terrain* reviendrait à l’amour”.

⁶⁹ Cfr. J. A. Talens Herrandis, “El ‘primum analogatum’ del amor. Aproximación a la estructura analógica del amor a través de un análisis de la q. 26 de la I-II”, en G. Marengo y B. Ognibeni (eds.), *Dialoghi sul mistero nuziale. Studi offerti al Cardinale Angelo Scola*, Lateran University Press, Roma, 2003, pp. 383-395.



entre *dos* personas con unas condiciones afectivas especiales⁷⁰. Todo esto que en el plano humano sostiene el amor es el sustrato de la acción de Dios en el hombre por la gracia que engendra la caridad y que Santo Tomás define como: “una amistad con Dios”⁷¹.

La caridad constituye así la clave de bóveda de todo el edificio de la moral cristiana, y se sostiene en la roca del amor humano como principio de todas sus acciones, también en su dimensión de racionalidad. No se puede entender la primacía caritativa tomista únicamente a nivel de relación entre virtudes, porque esto sería ignorar su aportación primera dentro del acto humano en el momento afectivo, o incluso supondría no percatarnos de su valor cognoscitivo, que es esencial para el Aquinate, para el cual: “por el ardor de la caridad se da el conocimiento de la verdad”⁷². Lo que es propio de la verdad del afecto queda así reforzado en el caso del don de la caridad, que cuenta en cuanto tal con un principio afectivo de carácter sobrenatural: la presencia del Espíritu Santo por la gracia⁷³. Nuestro Doctor une así el carácter directivo de la razón práctica que conducía a Aristóteles a una moral de la virtud, con el don divino de la caridad del que destaca siempre su valor *epistemológico*. De hecho, establece continuamente un paralelo entre la virtud de la prudencia y la caridad como un nuevo modo de alcanzar la verdad moral de la acción⁷⁴. La primacía que se concede por la caridad a la dinámica del don en la acción del hombre está en el Angélico unida directamente a la cuestión de la bienaventuranza⁷⁵. Con ello, además, aporta la resolución definitiva de la doble felicidad aristotélica que habíamos visto.

No nos corresponde aquí ni siquiera delinear la riqueza de la doctrina tomista sobre la caridad. Simplemente hemos de destacar su aportación en la relación entre ética y moral por la novedad del enfoque que ofrece, centrado en la experiencia y con consecuencias muy directas en los más diversos campos de la vida⁷⁶. Son claves por las que nuestro Doctor, asumiendo el sentido de ciencia ética de Aristóteles, elabora una teología moral que responde incluso a las deficiencias que percibe en el filósofo. Es necesario, por tanto, insistir en el conocimiento del pensamiento de Santo Tomás porque en él encontramos

⁷⁰ Cfr. D. Da Cunha, *A amizade segundo São Tomás de Aquino*, Principia, Cascais, 2000.

⁷¹ Cfr. Santo Tomás de Aquino, *STh.*, II-II, q. 23, a. 1.

⁷² Santo Tomás de Aquino, *Super Evangelium S. Ioannis lectura*, c. 5, lec. 6 (n. 812): “per ardorem caritatis datur cognitio veritatis”.

⁷³ Como lo afirma en Santo Tomás de Aquino, *STh.*, II-II, q. 27, a. 2.

⁷⁴ Cfr. C. A. J. Ouwerkerk, *Caritas et ratio. Etude sur le double principe de la vie morale chrétienne d'après s. Thomas d'Aquin*, Drukkerij Gebr. Janssen, Nijmegen, 1956.

⁷⁵ Cfr. O. Bonnewijn, *La béatitude et les béatitudes. Une approche thomiste de l'éthique*, PUL, Roma, 2001.

⁷⁶ Cfr. L. Melina, *Azione, epifania dell'amore. La morale cristiana oltre il moralismo e l'antimoralismo*, Cantagalli, Siena, 2008.



un sistema que tiene una clara coherencia y una aportación esencial en lo que respecta a su valor de ciencia.

5. LA RUPTURA POSTERIOR, DE NUEVO UN ABSOLUTO MERAMENTE RACIONAL

Desde el primer intento filosófico griego, nos aparecía la diferencia epistemológica entre la física y la ética. Tal diferenciación conllevaba la imposibilidad de un marco de comprensión de la experiencia moral que se reduzca al mundo físico. Extrañamente, esto es lo que ocurrió después de la gran escolástica, cuando por la reducción de la certeza a la simplemente deductiva se tomó como único modelo científico, primero, el de la matemática y, después, el de la física⁷⁷.

5.1. *El problema de la ley entre la razón y la autoridad*

Es así como hemos de considerar el intento de Grocio, que quiere unir en su iusnaturalismo la comprensión de la búsqueda de un absoluto meramente racional, producto de la deducción, con la necesidad de fundamentar una ética universal. En el fondo, su propuesta era incompleta desde un principio, porque no respondía al dinamismo intrínseco de la experiencia moral y convertía la ética en un simple sistema racional para determinar las “leyes del obrar humano”. No solo toma la perspectiva de un observador exterior a la acción, sino que parte de un concepto de naturaleza mecanicista, que era el que le servía a Descartes para poder fundar una ciencia exacta en el orden de las cosas, olvidando el sentido específico de naturaleza respecto de la *acción humana*⁷⁸. Su propuesta está influida por la concepción legalista de Francisco Suárez que asienta la razón de ley en la voluntad imperativa del legislador⁷⁹. Todo ello supone la pérdida del carácter directivo de la razón⁸⁰, que era lo que Aristóteles había puesto como fundamento epistemológico de la ética. Si se llega hasta la raíz de este modo de pensar, vemos que coordina de forma inadecuada la razón como fuente de obligación con la voluntad impositiva de

⁷⁷ Cfr. E. Gilson, *The Unity of Philosophical Experience*, Charles Scribner's Sons, Nueva York, 1937.

⁷⁸ Así lo destaca R. Spaemann, “Sul concetto di natura dell'uomo”, en *Hermeneutica* 26 (2006), pp. 151-168.

⁷⁹ Cfr. F. Suárez, *De Legibus*, I, c. 5, § 4-5, 12, 15, 16, 24; II, c. 6, § 6-7, 8, 12, 13, 17, 22; II, c. 7, § 4-7. S. Pinckaers, “Le problème de l'«intrinsece malum»”, en S. Pinckaers y C. J. Pinto de Oliveira (eds.), *Universalité et permanence des Lois morales*, Éd.U. Fribourg Suisse-Éd. du Cerf, Fribourg-Paris, 1986, p. 286.

⁸⁰ Lo ha estudiado en el caso de Suárez J. Finnis, *Natural Law and Natural Rights*, Clarendon Press, Oxford, 1980, pp. 42-48.



la autoridad como fundamento del deber. Este dualismo inteligencia-voluntad, nunca resuelto, recorre el nacimiento de la “ética moderna”⁸¹.

Pero se comprende bien de qué forma la manualística, centrada en la determinación exacta de los deberes morales, se reconocerá siempre muy próxima a la propuesta de este iusnaturalismo radical, aunque no se corresponda realmente con la idea cristiana de ley natural, tal como la Comisión Teológica Internacional explica del siguiente modo: “Entonces, la ley natural no debería presentarse como un conjunto ya constituido de reglas que se imponen *a priori* al sujeto moral, sino que es una fuente de inspiración objetiva para su tarea, eminentemente personal, de toma de decisión”⁸².

Caer en una fundamentación aparente implica la consecuencia de desprestigiar lo que de este modo queda mal fundamentado. Esto tiene consecuencias muy graves en lo que corresponde a la ética, porque hace abandonarse de nuevo a la opinión de que se trata de un ámbito en el que no se puede llegar a certezas científicas. La insistencia en un método común entre la ciencia empírica y la verdad del hombre conduce a errores graves por una consideración unilateral de lo humano: “el método que nos permite conocer cada vez más a fondo las estructuras racionales de la materia nos hace cada vez menos capaces de ver la fuente de esta racionalidad, la Razón creadora. La capacidad de ver las leyes del ser material nos incapacita para ver el mensaje ético contenido en el ser, un mensaje que la tradición ha llamado *lex naturalis*, ley moral natural. Hoy, esta palabra para muchos es casi incomprensible a causa de un concepto de naturaleza que ya no es metafísico, sino solo empírico”⁸³.

Es aquí donde el papel de Hume será esencial, por su crítica radical a cualquier propuesta naturalista, según la conocida “ley de Hume” por la cual no se puede deducir el “deber ser” a partir del “ser”⁸⁴. En verdad, lo razonable de esta crítica es señalar la diferencia entre un juicio de hecho y un juicio de valor. Tal división en rigor conlleva la reivindicación de que el “deber ser” no proviene de una deducción, sino de un modo de dirigir la acción. Pero esto es precisamente lo que ignora Hume, quien al quitar todo valor a la deducción de hechos reduce la razón a un puesto meramente utilitario de llevar

⁸¹ Analiza muy bien este dualismo C. Cardona, *La metafísica de la opción intelectual*, Rialp, Madrid, 1973.

⁸² Commission Théologique Internationale, *A la recherche d'une éthique universelle: nouveau regard sur la loi naturelle*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano, 2009, n. 59: “La loi naturelle ne saurait donc être présentée comme un ensemble déjà constitué de règles qui s'imposent *a priori* au sujet moral, mais elle est une source d'inspiration objective pour sa démarche”. Una afirmación semejante en *ibid.*, nn. 27, 86, 89 y 113. Sin duda, es una de las afirmaciones clave del documento.

⁸³ Benedicto XVI, *Discurso al Congreso Internacional sobre la ley natural de la U.P. Lateranense* (12-II-2007).

⁸⁴ Aunque aparece insinuada en el libro tercero de *A Treatise of Human Nature*, no se encuentra en cuanto tal en su obra. Para una valoración, N. Capaldi, *Hume's place in Moral Philosophy*, Peter Lang, Nueva York-Bern-Frankfurt in Main-París, 1989, pp. 55-95.



a cabo los imperativos de los afectos. Así, “la razón es esclava de las pasiones”⁸⁵ no tiene carácter directivo alguno y la ética no es una ciencia en sentido estricto, sino el producto de una cierta prudencia calculadora en lo que corresponde a las costumbres, a la luz de una vaga relación de simpatía.

Esta crítica radical al pretendido absoluto procedente de la fuerza de la deducción hizo que aparentemente solo quedase lugar para un absoluto “subjetivo”. Esta era la posición, dentro de la tradición manualística, de la conciencia. Un ejemplo de esta postura es cómo el pensamiento anglosajón, que deja el campo público a la racionalidad de los acuerdos, exalta las “virtudes domésticas” a modo de una “moralidad privada” que se mide por una vida armoniosa de buenos sentimientos⁸⁶.

Este es el sustrato en el que nace el utilitarismo, que, sin abandonar el cálculo de resultados objetivos como “corrección de la acción”, encontrará la salida de centrarse en una “buena voluntad subjetiva” consistente en la intención de querer “el mundo mejor”, definido a modo de “el mejor estado de cosas en el mundo”⁸⁷. El absoluto subjetivo encuentra así una proyección exterior a nivel social, pero sin comprender la dinámica interna de la intimidad humana, que permanece enclaustrada en una concepción solipista e hipostasiada de la conciencia.

Pero en la posición humeana latía otro problema más grave que no todos tuvieron en cuenta. Su modo de vincular la conciencia a las pasiones desintegraba el sujeto, el “yo” humano, que se comprendía a modo de un simple correlato subjetivo de una impresión emotiva. La conciencia dejaba de ser una voz de Dios para ser una especie de constructo emotivo, por lo que perdería su valor interno de absoluto.

El que se percató de esta amenaza radical fue Kant, que comprendió que la construcción científica de la ética debía defender un absoluto cuya caracterización no sería sino su propia “universalidad”. Así lo expresa en su conocida expresión del imperativo categórico: “obra como si la máxima de tu acción tuviera que ser por medio de tu voluntad una ley universal de la naturaleza”⁸⁸. Quiere preservar el valor absoluto de la conciencia, pero para ello debe distinguir la conciencia “trascendental”, cuyo objeto es la “razón pura”, de

⁸⁵ Cfr. D. Hume, *A Treatise of Human Nature*, Book II, Part III, Sec. III, L. A. Selby Biggs, Oxford, 1951, p. 415; cfr. n. 28: “Reason is, and ought only to be the slave of the passions, and can never pretend to any other office than to serve and obey them”.

⁸⁶ Crítica esta postura burguesa Ch. Taylor, *Sources of the Self: The Making of the Modern Identity*, Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts, 1989.

⁸⁷ Todo ello se consagra en la distinción radical entre la corrección (*rightness*) de la acción y la bondad (*goodness*) de la persona que desarrolla de forma sistemática W. D. Ross, *The Right and the Good*, Clarendon, Oxford, 1930.

⁸⁸ I. Kant, *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, 2.^a Abschnitt, KGS IV, 421: “handle so, als ob die Maxime deiner Handlung durch deinen Willen zum allgemeinen Naturgesetze werden sollte”.



la conciencia sensitiva que toma en el sentido humano. Así, concibe el absoluto como la autorreferencia de la voluntad a sí misma mediante el hecho de conciencia del “deber puro”: actuar por el deber como única intención moral. No hay más bien que el de la “buena voluntad”, que sería la única expresión genuina de la conciencia trascendental⁸⁹. El método ético se deduce desde las condiciones apriorísticas de la “razón pura práctica” y no tiene nada que ver con la experiencia, sin ninguna referencia a bien alguno o a la felicidad.

Ninguno de estos intentos de fundamentación ética se percató de los dos defectos originarios que impedían una solución satisfactoria: la pérdida del sujeto agente y la separación de la experiencia. Es vano un intento de determinar el valor absoluto en la moral si no se comprende en tanto que enmarcado en la experiencia en la que el hombre lo descubre. En cambio, toda la “ética moderna” está volcada en los términos de “deber” y “autoridad”, que se sitúan fuera de la acción, sin *sujeto* alguno que actúe. Se ha llegado así a una forma de entender la ciencia ética del todo opuesta a la que entendió Aristóteles. Pero, para descargo del griego, no es difícil constatar en la “hipótesis moderna” un modo inadecuado de análisis de la experiencia.

5.2. *La conflictividad de la experiencia*

Lo anteriormente expuesto nos lleva a afirmar que la principal consecuencia del racionalismo moderno en sus distintas vertientes es el abandono de la experiencia como modo de fundamentar la epistemología ética. Todo se hace depender, al fin y al cabo, en un método racional concebido fuera de tal experiencia y que se impondría como interpretación de la misma por la voluntad del sujeto.

Este hecho hace que la ética quede separada casi radicalmente de la posibilidad de relación efectiva con la moral. De hecho, en la manualística ocurrió más bien lo contrario. La moral teológica se llegó a considerar casi como un apéndice de la ética, como una mera cuestión de deducción de normas que ayudasen a considerar la razón interna de lo conocido por la revelación⁹⁰. Si se leen las páginas de los manuales de moral desde el siglo XVII hasta principios del siglo XX, no aparecen casi los argumentos teológicos o bíblicos. Se llegó a concebir la ética como una parte autónoma de la moral, sin un contacto

⁸⁹ Cfr. I. Kant, *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, 1.ª Abschnitt, KGS IV, 393: “Es ist überall nichts in der Welt, ja überhaupt auch außer derselben zu denken möglich, was ohne Einschränkung für gut könnte gehalten werden, als allein ein guter Wille”. Para el análisis de la conciencia que supone, cfr. G. Abbà, *Quale impostazione per la filosofia morale?*, LAS, Roma, 1996, pp. 96-102.

⁹⁰ Cfr. J. A. Gallagher, *Time Past, Time Future. An Historical Study of Catholic Moral Theology*, Paulist Press, Mahwah, N.J., 1990.



real con la dogmática⁹¹. Una fragmentación fatal que condujo después a la separación de la moral con la espiritualidad y en esta a la distinción radical entre la mística y la ascética. El método racional previo pasa a determinar la epistemología de los tratados y su división interior. Es lo que ya hemos comprobado en las propuestas tanto utilitarista como kantiana, que por supuesto proponen teóricamente un método científico que se impone con posterioridad a la moral desde fuera de la realización de su acto. De este modo, la moral como ciencia de la fe nada aportaría a esta ética laica en cuanto “puramente” racional. La importancia social que han alcanzado los sistemas éticos anteriores en nuestra cultura contemporánea no ha hecho sino abrir una brecha mayor entre ambas disciplinas.

Con la aparición cultural de lo romántico, la cuestión de la experiencia moral se subjetivizó y aquella se llenó del mundo de los sentimientos sin más distinción. El despertar del romanticismo influyó en la teología con la aparición del pensamiento liberal protestante, que causa una cierta disolución de la fe en un planteamiento del “sentimiento religioso”. En el proceso de su formación se produjo la emotivización progresiva de la conciencia, tal como denunció proféticamente John Henry Newman⁹².

Ante la dificultad extrema de sistematizar este “sentimiento” de un modo solo cultural, como pretendía el vitalismo, ya que lo que se observaba era una disolución de lo genuinamente cristiano en una cierta comprensión culturalista⁹³, aparece la “teología kerigmática” en el intento de reivindicar una experiencia religiosa subjetiva, la cual centró el absoluto en un acto puro de libertad que condujo a la ética de situación contemporánea al existencialismo⁹⁴. Se trata de un emerger de la experiencia en su relación con lo absoluto como respuesta al racionalismo y al emotivismo anteriores, pero se procedía a esta desde un análisis inadecuado de la acción, porque se absolutizaba impropriadamente, ya sea el momento de la libre elección, ya sea el juicio interno de la conciencia. Se producía aquí una especial mezcla entre la filosofía existencial y la experiencia religiosa dentro de un cierto análisis de la conciencia. La asunción de estos principios en el ámbito teológico ha conducido a diversos tipos de acercamiento de posturas a partir de análisis metodológicos que han tenido como punto fundamental la relación entre la conciencia

⁹¹ Cfr. J. Theiner, *Die Entwicklung der Moralthologie zur eigenständigen Disziplin*, Verlag Friedrich Pustet, Regensburg, 1970.

⁹² Pues califica el fenómeno anterior como J. H. Newman, *Carta al Duque de Norfolk*, c. 5, Rialp, Madrid, 1966, p. 74: “una campaña deliberada, casi diría conspiración, contra los derechos de la conciencia”.

⁹³ Como se hace obvio ya en Harnack: cfr. A. von Harnack, *Das Wesen des Christentums*, Christian Keiser Verlag, Gütersloh, 1999.

⁹⁴ Para su estudio, cfr. A. Fernández, *La reforma de la teología moral. Medio siglo de historia*, Aldecoa, Burgos, 1997.



y la libertad⁹⁵. Pero estos estudios no tenían un interés moral inmediato porque se centraron más en la cuestión de la posibilidad del conocimiento de Dios y la teoría de la religión⁹⁶. No es extraña esta insistencia, dado que el problema irresuelto en la teología desde el siglo XVII era la relación libertad y gracia, sobre el que se vuelcan estos análisis y la cuestión del sobrenatural⁹⁷.

Por su parte, las ciencias humanas se abandonaron a una metodología empírica con una visión naturalista horizontal. De aquí el gran peligro de no dar razón cumplida de la libertad humana. La experiencia moral queda afectada por el dualismo de una subjetividad pura y de un racionalismo exterior cientificista que contiene latente un determinismo sin concesiones⁹⁸.

La ciencia teológica, tras la Segunda Guerra Mundial, comprendió la necesidad de que una mejor fundamentación de la fe requería un análisis más profundo de la experiencia⁹⁹. Representa la forma de superación del racionalismo anterior, que no solo estaba afectado por el deductivismo manualístico, sino también por un concepto de razón ajeno a los afectos. Este camino iniciado en los años cincuenta ha permanecido como una tendencia siempre resurgente, pero no fue aplicado en cambio a la teología moral. De hecho, las disputas posconciliares se centraron más bien en los debates sobre la fundamentación racional de las normas, la creatividad de la conciencia y la opción fundamental, cuestiones que no eran sino las consecuencias de la división anterior entre la ética y la moral aplicada de forma directa a la moral teológica¹⁰⁰. Hay que reconocer que en esta época los métodos apriorísticos éticos eran utilizados sin más en la moral y sin profundizar en la experiencia de la vida cristiana, lo cual dio lugar a la pretendida “autonomía teónoma”, que es sin duda una metodología inadecuada para la moral¹⁰¹.

⁹⁵ Así es el eje de pensamiento que comienza con J. Marechal, *Le point de départ de la métaphysique: leçons sur le développement historique et théorique du problème de la connaissance, Cahier V: Le thomisme devant la philosophie critique*, Desclée de Brouwer, Bruselas, 1949².

⁹⁶ Aquí hay que incluir la famosa disputa sobre los cristianos anónimos que propuso K. Rahner, dentro de una cuestión en la que estaban implicados otros autores: cfr. A. Nello Figa, *Teorema de la opción fundamental. Bases para su adecuada utilización en teología moral*, Editrice Pontificia Università Gregoriana, Roma, 1995, pp. 164-177.

⁹⁷ Cfr. G. Colombo, *Del soprannaturale*, Glossa, Milano, 1996.

⁹⁸ Así lo describe W. Pannenberg, *Teoría de la ciencia y Teología*, Cristiandad, Madrid, 1981.

⁹⁹ En este sentido son muy interesantes los estudios contenidos en G. Colombo (ed.), *L'evidenza e la fede*, Glossa, Milán, en especial para nuestro tema moral: G. Angelini, “Il senso orientato al sapere”, en *ibíd.*, 1988, pp. 387-443.

¹⁰⁰ Así lo explica J. Ratzinger, “Il rinnovamento della teologia morale: prospettive del Vaticano II e di *Veritatis splendor*”, en L. Melina y J. Noriega (eds.), *Camminare nella Luce. Prospettive della teologia morale a partire da Veritatis splendor*, Lateran University Press, Roma, 2004, pp. 35-45.

¹⁰¹ Surge con J. Auer, *Autonome Moral und Christlicher Glaube*, Patmos, Düsseldorf. La crítica Juan Pablo II, C.Enc. *Veritatis splendor*, 1971, nn. 36-41.



6. UNA VÍA DE DIÁLOGO

En definitiva, el recorrido que hemos realizado no ha querido sino mostrar la riqueza que esconde la vuelta a la experiencia moral como el lugar donde fundar un método adecuado, tanto para una ciencia ética como para la moral cristiana. La diferencia entre ambas procede entonces de la forma en que se descubren en esta distintos niveles de profundización¹⁰². Las características que permiten valorar esta distinción se fundan en el dinamismo propio de la experiencia moral, en cuanto que incluye el significado de implicación del sujeto, de trascendencia en el bien y de llamada a un don de sí¹⁰³. Todas estas son dimensiones que pueden alcanzar significados diversos, según el marco interpersonal en el que se sitúen, por lo que tienen una importancia decisiva en lo que respecta a nuestro tema¹⁰⁴.

En todo caso, es necesario profundizar en ese camino para poder aclarar con más precisión el método característico de cada una. Así, en nuestra exposición anterior nos ha aparecido con gran fuerza la riqueza que supone la centralidad del amor con la que la tradición cristiana, en sus raíces más genuinas, ha intentado investigar la esencia de la moralidad, lo cual es un hecho que afirma la importancia humana del amor y que es el camino privilegiado de la revelación de Dios¹⁰⁵.

No ha sido difícil comprobar que, a pesar del indudable genio del pensamiento pagano, que como es lógico no dejó de pensar sobre la fuerza del amor, fue incapaz de descubrir la importancia real de este en el campo de la ética, pues no se le concede el puesto central. En verdad, resulta más sorprendente constatar que ha sido un cierto pensamiento “moderno” el que volvió a destronar al amor de este puesto y que ha sido un lastre para poder recuperar esta centralidad¹⁰⁶.

¹⁰² Para esta cuestión es recomendable J. Mouroux, *L'expérience chrétienne. Introduction a une théologie*, Aubier Montaigne, París, 1952.

¹⁰³ Para estas dimensiones: cfr. J. J. Pérez-Soba Diez del Corral, “La experiencia moral”, en L. Melina, J. Noriega y J. J. Pérez-Soba, *Una luz para el obrar. Experiencia moral, caridad y acción cristiana*, Ediciones Palabra, Madrid, 2006, pp. 29-48.

¹⁰⁴ Cfr. para el análisis de la experiencia en cuanto moral, L. Melina y O. Bonnewijn (eds.), *La Sequela Christi. Dimensione morale e spirituale dell'esperienza cristiana*, Lateran University Press, Roma, 2003.

¹⁰⁵ Para esta centralidad, cfr. L. Melina, *Imparare ad amare. Alla scuola di Giovanni Paolo II e di Benedetto XVI*, Cantagalli, Siena, 2009.

¹⁰⁶ Así lo demuestra, en lo que concierne a la pérdida de profundidad del amor en la teología, L. Cacciabue, *La carità soprannaturale come amicizia con Dio. Studio storico sui Commentatori di S. Tommaso dal Gaetano ai Salamanticensi*, Pontificia Universitas Gregoriana, Brixiae, 1972. Lo ha estudiado en lo que corresponde al pensamiento de Kant y el utilitarismo M. C. Nussbaum, *Love's Knowledge. Essays on Philosophy and Literature*, Oxford University Press, Nueva York-Oxford, 1990, pero no aprecia la novedad cristiana respecto a la doctrina del amor.



El obstáculo que ha encontrado el amor para que se le reconozca su auténtico puesto en la moral ha sido sobre todo que plantea sin duda una epistemología propia que se aleja del todo del idealismo y de la dialéctica que le sigue, y se funda en un modo específico de acceso a la experiencia que es del todo fundamental¹⁰⁷. Me parece que solo la asunción profunda del valor experiencial del amor permite de verdad afrontar la cuestión de la relación entre la ciencia ética y la ciencia moral. Tomar esta perspectiva de la experiencia es un modo de destacar las insuficiencias de planteamiento de muchas propuestas contemporáneas que no llegan a responder a las cuestiones fundamentales de la epistemología moral, tal como afirma con gran razón Abbà: “La filosofía moral no es y no puede ser la experiencia moral, pero puede y debe referirse a la experiencia moral para responder de forma argumentativa a los interrogantes que surgen de esta”¹⁰⁸. No podemos sino recordar que sus análisis le conducen a afirmar con toda firmeza: “Concluimos por tanto que *la experiencia moral moderna en cuanto secularizada en la autonomía es intrínsecamente inadecuada*”¹⁰⁹.

La vuelta a la experiencia alcanza una nueva dimensión en la medida en que se aplica el amor por la razón de ultimidad y de vinculación personal que incluye y en la que la persona humana encuentra su propio reconocimiento: “La persona es un bien respecto del cual solo el amor constituye la actitud apropiada y válida”¹¹⁰. Sin duda, es esta percepción la que condujo a Benedicto XVI a afirmar en la encíclica *Deus caritas est*: “*Hemos creído en el amor de Dios*: así puede expresar el cristiano la opción fundamental de su vida. No se comienza a ser cristiano por una decisión ética o una gran idea, sino por el encuentro con un acontecimiento, con una Persona, que da un nuevo horizonte a la vida y, con ello, una orientación decisiva”¹¹¹.

¹⁰⁷ El autor que mejor ha tratado esto es sin duda Nédoncelle, en especial M. Nédoncelle, *Conscience et logos. Horizons et méthodes d'une philosophie personaliste*, Éditions de l'Épi, París, 1961.

¹⁰⁸ G. Abbà, *Costituzione epistemica della filosofia morale. Ricerche di filosofia morale -2*, LAS, Roma, 2009, p. 20: “La filosofia morale non è e non può essere l'esperienza morale, ma può e deve riferirsi all'esperienza morale per rispondere in modo argomentativo agli interrogativi che questa solleva”.

¹⁰⁹ *Ibid.*, pp. 85-86: “Concludiamo perciò che *l'esperienza morale moderna, in quanto secolarizzata nell' autonomia, è intrinsecamente incongrua*”. Por la razón de que (*ibid.*, p. 65): “In questo modo danno alla legge morale dei fondamenti ambigui: l'autonomia, il proprio interesse, il sentimento, i desideri, il giudizio di un ipotetico osservatore imparziale, l'evoluzione storica, ecc. Con questi fondamenti non si riesce più a dare ragione della legge morale così come il Cristianesimo, tramite la Chiesa cattolica, la sostiene”.

¹¹⁰ K. Wojtyła, *Amor y responsabilidad*, Palabra, Madrid, 2008, p. 52. Cfr. U. Ferrer, “La conversión del imperativo kantiano en norma personalista”, en J. M. Burgos (ed.), *La filosofía personalista de Karol Wojtyła*, Palabra, Madrid, 2007, pp. 57-68.

¹¹¹ Benedicto XVI, C. Enc. *Deus caritas est*, n. 1. Lo explica L. Melina, “El amor: encuentro con un acontecimiento”, en L. Melina y C. Anderson (eds.), *La vía del amor. Reflexiones sobre la encíclica Deus caritas est de Benedicto XVI*, Monte Carmelo - Instituto Juan Pablo II, Burgos, 2006, pp. 1-12.



6.1. A la luz del amor

Tomar el amor como principio de conocimiento¹¹² y en referencia a la experiencia moral nos exige fijarnos en dos dimensiones fundamentales de esta, entrelazadas. El amor no añade nuevas ideas. Más bien implica darse cuenta de qué modo supone la asunción de un dinamismo interno de la acción cuyo reconocimiento es de una importancia decisiva para la ética y la moral.

La primera de estas dimensiones es la referencia necesaria a un *don* como motor primero de la acción humana. El amor humano nace de la respuesta a un amor anterior ofrecido, lo cual requiere, en último término, la existencia de un amor que no es respuesta sino que es *originario* y que solo puede tener la forma de ser *un don creativo*¹¹³. En la medida en que el amor es el principio de cualquier acto humano, como hemos visto que afirma Santo Tomás, se ha de incluir la presencia de un don en cualquier acto humano y, a partir de ella, en todo lo que afecte a la vida humana en cuanto tal¹¹⁴.

La segunda es entrar en la inteligibilidad del don en sí mismo, pues obedece siempre a la razón interna de construir una cierta comunión, basada en el hecho de que el donante en su intención busca que el receptor reciba de verdad el don¹¹⁵. Se comprende bien de qué forma el receptor del don, por este mismo hecho, no llega a conocer plenamente la intención completa del donante y que no es posible acceder a la verdad del contenido completo del donante si este no lo revela, pues reside en su intimidad.

Se plantea aquí la existencia de un doble nivel de inteligibilidad que nace de la dinámica interna del don. En él se ha de distinguir el regalo que se da y que se percibe en general de forma consciente, del don de sí del donante que se realiza, puesto que desea ser recibido en la intimidad del amado y del cual el don concreto recibido no es sino su signo. Se aprecia entonces que en la unión que se establece en la donación entre el donante y el receptor existe una tensión hacia una unión más profunda, que depende de forma directa del modo cómo el donante se ofrece a sí mismo, esto es, de la libre decisión del donante que ha iniciado todo el proceso y que en su interior esconde el significado pleno de este.

Estas dos dimensiones permiten establecer planos distintos para la ética y la moral dentro de una misma experiencia amorosa. El análisis ético no puede sino tomar en consideración lo que la conciencia humana percibe que ha recibido, una verdad del bien

¹¹² Para este tema, cfr. J. J. Pérez-Soba y L. Granados (eds.), *Il logos dell'agape. Amore e ragione come principi dell'agire*, Cantagalli, Siena, 2008.

¹¹³ Cfr. K. L. Schmitz, *The Gift: Creation*, Marquette University Press, Milwaukee, 1982.

¹¹⁴ Cfr. Benedicto XVI, C.Enc. *Caritas in veritate*, n. 8.

¹¹⁵ Nos introduce en el conjunto de la discusión actual sobre el don P. Gilbert, "Gratuité", en *Nouvelle Revue Théologique* 127 (2005), pp. 251-265.



en orden a una perfección, eso sí, dentro de una dimensión interpersonal que expresa la tensión entre el donante y el receptor, y que de por sí no se puede determinar desde la perspectiva restringida que tiene el receptor. No puede saber completamente Quién es el que se lo ha dado y el porqué de dicho don. Esta posición le exige una apertura intencional hacia una iluminación por parte del donante que le permita crecer en tal conocimiento.

Por su parte, la teología no puede sino comprender la revelación de Dios como un auténtico don de su amor. Tal como lo expone el Concilio Vaticano II: “En esta revelación, Dios invisible, movido de amor, habla a los hombres como amigos, trata con ellos para invitarlos y recibirlos en su compañía”¹¹⁶. Sobre esta comunicación amorosa que se recibe con fe, se ha de fundar cualquier metodología propiamente teológica. Es más, se puede apuntar que el objeto propio de la fe no es otro que el del Amor del Padre revelado en el Hijo¹¹⁷. Es un aspecto del conocimiento de Dios en su plan salvador, que ha sido destacado en la estructura misma de la encíclica *Deus caritas est* y que supone un principio apologetico de máxima importancia¹¹⁸.

El camino de acceso al misterio que esto supone desde la fe se apoya en el hecho de que Dios, por su libre voluntad, se ha dado a sí mismo en Cristo. El don de sí amoroso expresa siempre a la persona, y es por eso la vía por la cual llegamos a la intimidad de Dios, que es Padre, Hijo y Espíritu Santo. Esto se nos da en la experiencia de la donación y exige entonces como respuesta el propio don de sí del hombre. Así se une entonces radicalmente el plan de Dios con la plenitud de vida del hombre, como lo expresa magistralmente la *Gaudium et spes* en su número 24: “el Señor, cuando ruega al Padre que *todos sean uno, como nosotros también somos uno* (Jn 17,21-22), abriendo perspectivas cerradas a la razón humana, sugiere una cierta semejanza entre la unión de las personas divinas y la unión de los hijos de Dios en la verdad y en la caridad. Esta semejanza demuestra que el hombre, única criatura en la tierra que Dios ha amado por sí misma, no puede encontrarse plenamente a sí mismo sino en el sincero don de sí”¹¹⁹.

El don de sí, entonces, nos ilumina una enorme cantidad de realidades humanas en las que este don es necesario. Solo en él se descubre la auténtica verdad que ha de guiar

¹¹⁶ Concilio Vaticano II, Cons. Dog. *Dei Verbum*, n. 2; Benedicto XVI, Ex.ap. *Verbum Domini*, n. 6.

¹¹⁷ Cfr. Concilio Vaticano II, Cons. Pas. *Gaudium et spes*, n. 22: “Realmente, el misterio del hombre solo se esclarece en el misterio del Verbo encarnado. Pues, Adán, el primer hombre, era figura del que había de venir, es decir, de Cristo, el Señor. Cristo, el nuevo Adán, en la misma revelación del misterio del Padre y de su amor, manifiesta plenamente el hombre al propio hombre y le descubre la grandeza de su vocación”.

¹¹⁸ Cfr. J. J. Pérez-Soba, “Una nuova apologetica: la testimonianza dell’amore. L’enciclica ‘Deus Caritas est’ di Benedetto XVI”, en *Anthropotes* 22 (2006), pp. 145-169.

¹¹⁹ Cfr. P. Ide, “Une Théologie du don. Les occurrences de *Gaudium et spes*, n. 24, §3 chez Jean Paul II”, en *Anthropotes* 17 (2001), pp. 149-178 y 313-344.



las acciones humanas que conciernen a estas dimensiones. Lo hace de un modo tal porque Dios mismo se puede servir de estas realidades para revelar su plan de salvación.

6.2. Una nueva dimensión desde el hecho de ser imagen de Dios

En este momento podemos dar un paso más en nuestra intención. Hemos de preguntarnos: ¿qué es lo que puede aportar la revelación de Dios, en su dinámica amorosa al acto humano en el que hay que centrar cualquier ciencia moral? La respuesta es sencilla: en primer lugar, abre a un nuevo fin: *la comunión con Dios*. Para comprender la diferencia que esto plantea, hemos de tomar en cuenta que el amor concede un fin distinto del simple *deseo*, puesto que apunta directamente a una unión personal que puede tener una profundidad mayor, más allá de ser el término del movimiento desiderativo.

La moral no presenta a Dios solo como un último fin que atrae todo lo creado hacia sí y al que se han de dirigir conscientemente todos los actos apetitivos humanos, sino como el principio de todo don que permite al hombre unirse íntimamente a Dios. La fe nos revela al Padre como Aquel que, por amor y desde un impulso interior, invita al hombre a participar de un plan inmenso en el que descubre la felicidad única de una comunión sin fin. Es fácil en este sentido comprender la vida cristiana a partir de la parábola de hijo pródigo¹²⁰, como una vuelta a la casa paterna, desde la atracción misteriosa que obra en nosotros la misericordia del Padre.

El cristianismo ha sabido leer este doble nivel del amor de donación desde la asunción de una antropología centrada en que el hombre es “imagen de Dios” (*Gen 1,26*), pero que solo la realiza plenamente en relación con la “Imagen” perfecta que es Cristo¹²¹. Lo cual se puede traducir del siguiente modo: el hombre por ser creado “para Dios” es “*capax Dei*”, solo Dios puede ser su fin auténtico. Cualquier otro modo de comprensión del hombre es reductivo y no le hace justicia. Una ética que no sepa integrar esta verdad del don inicial del amor divino en su sistema será siempre inadecuada para explicar la grandeza última de la experiencia moral¹²². Pero esto no significa que el hombre sea por

¹²⁰ Así lo hace A. Chapelle, *Les fondements de l'éthique. La Symbolique de l'action*, Éditions de l'Institut d'Études Théologiques, Bruselas, 1987.

¹²¹ Así aparece con la distinción que realiza entre imagen y semejanza San Ireneo de: cfr. A. Orbe, *Antropología de San Ireneo*, BAC, Madrid, 1969. Para el tema actual de la imagen, cfr. A. Scola, G. Marengo y J. Prades, *Antropología Teológica. La persona humana*, “AMATECA, 15”, Edicep, Valencia, 2003, pp. 152-161.

¹²² Cfr. Benedicto XVI, C.Enc. *Caritas in veritate*, n. 11: “Este desarrollo exige, además, una visión trascendente de la persona, necesita a Dios: sin Él, o se niega el desarrollo, o se le deja únicamente en manos del hombre, que cede a la presunción de la auto-salvación y termina por promover un desarrollo deshumanizado. Por lo demás, solo el encuentro con Dios permite no ‘ver siempre en el prójimo solamente al otro’, sino reconocer en él la



eso mismo *hijo de Dios*, pues no lo es por naturaleza, y solo lo puede recibir como un don conversivo que reclama la aceptación rendida del plan de Dios en la propia fe. Llamado a la unión con Dios, de hecho el hombre no puede alcanzarla por sí solo y requiere la acción previa divina que le eleva a conseguirlo¹²³.

Así lo expone con precisión Santo Tomás cuando, al final de su tratado sobre la bienaventuranza, se expresa con estas misteriosas palabras:

Lo mismo que la naturaleza no falla al hombre en lo necesario, no le dio armas ni vestido como a los otros animales, porque le dio razón y manos para conseguir estas cosas; así tampoco le falla al hombre en lo necesario, aunque no le diera un principio con el que pudiera conseguir la bienaventuranza, pues esto era imposible. No obstante, le dio libre albedrío, con el que puede convertirse a Dios, para que le haga bienaventurado. Pues, como dice el Filósofo, *lo que podemos mediante los amigos, de algún modo lo podemos por nosotros mismos*¹²⁴.

En esta frase se condensa toda una teología moral, que parte de una profunda comprensión finalística del acto humano dentro de la paradoja profunda del deseo del hombre de un fin que por sí solo no puede alcanzar. La última mención de la amistad que sostiene todo el razonamiento apunta a Cristo: “máximo sabio y amigo”¹²⁵, que, por el don de la caridad, es luz y camino para que el hombre viva en plenitud.

Cristo, que en su don de sí, nos ha concedido el Don de Dios que es el Espíritu Santo, se define a sí mismo como: “el camino, la verdad y la vida” (*Jn* 14,6), pues “nadie va al Padre sino por mí” (*Jn* 14,6). El cristiano no solo responde a un más o menos intuido amor originario, sino que se le ha revelado y transmitido en el Hijo “el amor del Padre”. Por ello, lo descubre en plenitud en el encuentro con Cristo y en la transformación en Él. Así se puede comprender la afirmación de la *Veritatis splendor*: “seguir a Cristo es el fundamento esencial y original de la moral cristiana”¹²⁶.

imagen divina, llegando así a descubrir verdaderamente al otro y a madurar un amor que ‘es ocuparse del otro y preocuparse por el otro’”.

¹²³ Cfr. J. Larrú, “La dinámica conversiva de la acción en Sto. Tomás de Aquino”, en J. J. Pérez-Soba y E. Stefanyan (eds.), *Lazione, fonte di novità. Teoria dell'azione e compimento della persona: ermeneutiche a confronto*, Cantagalli, Siena, 2010, pp. 327-337.

¹²⁴ Santo Tomás de Aquino, *STh.*, I-II, q. 5, a. 5, ad 1. La he citado según la traducción que aparece en A. Ruiz Retegui, *Pulchrum. Reflexiones sobre la belleza desde la antropología cristiana*, Rialp, Madrid, 1998, p. 76 (también en n. 72, p. 183). La última parte es una cita de Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, l. 3, c. 3 (1112b27 s.).

¹²⁵ Santo Tomás de Aquino, *STh.*, I-II, q. 108, a. 4, s.c. Cfr. J. Larrú Ramos, *La amistad luz de la redención. Estudio en el Comentario al Evangelio de S. Juan de Sto. Tomás de Aquino*, Siquem, Valencia, 2002.

¹²⁶ Juan Pablo II, C. Enc. *Veritatis splendor*, n. 19.



La realidad del don cristológico que constituye a la Iglesia por su amor esponsal (cfr. *Ef* 5,25-33) concede a la acción humana un valor sacramental, que le abre a una nueva dimensión de máxima importancia relativa a la permanencia en la Iglesia y que tiene a la Eucaristía como referente final¹²⁷. Todo ello se sitúa en continuidad con el misterio de la encarnación, en el que la corporalidad de Cristo introduce un dinamismo de comunicación de amor con todos los hombres¹²⁸.

Junto con ello, aparece el valor del testimonio, porque el cristiano en sus acciones hace presente un amor y una verdad mayores que él mismo. Esto supone de por sí una lógica propia de la transmisión de la fe¹²⁹. Esta dimensión tan esencial se incluye en la racionalidad interna de estas acciones del cristiano y tiene su correlato máximo en la figura del mártir que entrega su vida por su fe. “A través de toda la historia humana los mártires representan la verdadera apología del hombre y demuestran que la criatura humana no es un fallo del Creador, sino que, aun con todos los aspectos negativos que se han verificado en la historia, el Creador ilumina realmente al hombre. En el testimonio hasta la muerte, se demuestra la fuerza de la vida y del amor divino. Así precisamente los mártires nos indican al mismo tiempo el camino para comprender a Cristo y para entender qué significa ser hombre”¹³⁰.

Estas dimensiones que la fe ilumina en la experiencia moral solo se perciben desde el dinamismo interno del hombre que responde a un amor. Desde luego, esto no se puede descubrir si se reduce el campo de la ética a la mera determinación de normas, porque en ella no caben estas disquisiciones. En cambio, este fue el modo como erróneamente se planteó esta relación en las disputas posconciliares, en lo que se pasó a llamar la cuestión de la especificidad de la moral cristiana¹³¹.

En cambio, esta perspectiva nos ilumina una última dimensión del todo esencial: la cuestión del *mal*. La existencia del mal despierta una serie de preguntas que han sido

¹²⁷ Cfr. A. M. Z. Igirukwayo, *L'Eucaristia. Fondamento cristologico della vita morale*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano, 2006. Para el aspecto eclesiológico, cfr. L. Melina y P. Zanor (eds.), *Quale dimora per l'agire? Dimensioni ecclesologiche della morale*, PUL- Mursia, Roma, 2000.

¹²⁸ Cfr. J. Granados García, *La carne si fa amore. Il corpo, cardine della storia della salvezza*, Cantagalli, Siena, 2010.

¹²⁹ Cfr. J. Prades López, “Notas para la recepción teológica de la enseñanza magisterial sobre el testimonio”, en J. J. Pérez-Soba Diez del Corral, A. García de la Cuerda y A. Castaño Félix (eds.), *En la escuela del Logos. A Pablo Domínguez in memoriam, II: La fecundidad de una amistad. Testimonios y artículos en memoria de Pablo Domínguez*, Publicaciones “San Dámaso”, Madrid, 2010, pp. 355-376.

¹³⁰ J. Ratzinger, “Il rinnovamento della teologia morale: prospettive del Vaticano II e di *Veritatis splendor*”, en L. Melina y J. Noriega (eds.), *“Camminare nella Luce”*, art. cit., p. 45.

¹³¹ Como se evidencia en el título tan significativo de J. Fuchs, *Esiste una morale cristiana? Questioni critiche in un tempo di secolarizzazione*, Herder-Morcelliana, Roma-Brescia, 1970. Para esta cuestión T. Trigo, *El debate sobre la especificidad de la moral cristiana*, EUNSA, Pamplona, 2003.



esenciales para el nacimiento de la ética como ciencia, a modo de una forma de dar sentido a este mal y prevenir al hombre respecto a un sufrimiento excesivo¹³². Frente a esta urgente petición de una respuesta, la revelación ilumina al hombre con el ofrecimiento de la vida de Cristo que culmina con su muerte en la Cruz, esto es, un misterio de amor hasta el fin (*Jn* 13,1). Es una luz poderosísima de una importancia decisiva para la vida del hombre. En este orden, hay que tener en cuenta que: “no hay un rasgo del mensaje cristiano que no sea en parte una respuesta a la cuestión del mal”¹³³.

6.3. *Una ética del amor, una moral de la caridad*

Si el amor es fundamento de diálogo entre los hombres, el medio por el que se puede articular la relación fructífera entre la ética y la moral es sin duda la virtud de la caridad. De hecho, solo cuando perdió en los estudios de los teólogos su valor de motor de la moral cristiana, la relación entre ambas pasó de una pretendida identidad, que es una solución reductiva respecto de la moral, pues siempre tiende a adaptarse al método filosófico, a una yuxtaposición de niveles sin conexión alguna. Esto se podía hacer en la medida en que se seguía hablando de caridad, pero se la marginaba al ámbito de la mera espiritualidad, lo que suponía en correspondencia enmarcar la ética como una ciencia exclusivamente normativa que, como hemos visto, era una interpretación parcial de la “ley natural”. De aquí un distanciamiento progresivo de posturas que ha hecho compleja esta relación.

La renovación que a lo largo del siglo xx se ha hecho de la caridad como el contenido esencial del cristianismo¹³⁴ es una llamada poderosa a poder recuperar un pensamiento enraizado en el valor genuino del amor en la vida cristiana¹³⁵.

Ya en la encíclica *Deus caritas est* se proponía la correspondencia entre la caridad y la justicia dentro del marco de la relación de fe y razón. El modo de comprender adecuadamente esta comparación es precisamente abandonar un sistema dialéctico de relacionar ideas para volver a la experiencia fundamental que las vincula íntimamente en el interior del sujeto que obra. Todavía está por desarrollar un estudio más completo del significado

¹³² Cfr. J. Nabert, *Essai sur le mal*, Éditions du Cerf, París, 1955; P. Ricoeur, *Philosophie de la volonté, II: Finitude et culpabilité*, Aubier, París, 1960; M. C. Nussbaum, *The Fragility of Goodness. Luck and Ethics in Greek Tragedy and Philosophy*, Cambridge University Press, Cambridge, 1986.

¹³³ CCE, n. 309.

¹³⁴ Cfr. R. Caseri, *Il principio della carità in Teologia morale. Dal contributo di G. Gillemán a una via riproposta*, Glossa, Milán, 1995.

¹³⁵ Cfr. G. Angelini, “*Deus caritas est*. Una preziosa sollecitazione al pensiero teologico”, en *Teologia* 31 (2006), pp. 3-10.



real de la experiencia ética que incluya las aportaciones claves de la filosofía del último siglo¹³⁶. Esto tiene que ver particularmente en lo que respecta al amor, pues todavía son extraños los estudios filosóficos que lo ponen en su puesto central a pesar de la importancia enorme que se da a los afectos en los últimos años¹³⁷.

Igualmente, la renovación actual de la teoría de las virtudes puede permitir una revisión de la doctrina de la *caritas forma virtutum*. Un punto esencial para ello es la dimensión cognoscitiva de la virtud con relación a la del amor, que se ha de vincular al modo específico de conocimiento afectivo. Junto a ello, se ha de investigar el valor integrativo de las virtudes respecto a la totalidad de la persona que tiene un valor de amor específico.

No se puede perder la perspectiva última de esta cuestión que no es teórica, sino esencial para la nueva evangelización, en la que los temas morales están en la primera línea para mostrar la vida cristiana como una vida humana en plenitud, porque en verdad: “la mejor defensa de Dios y del hombre consiste precisamente en el amor”¹³⁸.

¹³⁶ Cfr. P. Valori, *L'esperienza morale. Saggio di una fondazione fenomenologica dell'etica*, Brescia, 1976²; R. Dell'Oro, *Esperienza morale e persona. Per una reinterpretazione dell'etica fenomenologica di Dietrich von Hildebrand*, Editrice Pontificia Università Gregoriana, Roma, 1996.

¹³⁷ Cfr. P. Salovey y D. Sluyter (eds.), *Emotional Development and Emotional Intelligence: Educational Implications*, Basic Books, Nueva York, 1997.

¹³⁸ Benedicto XVI, C. Enc. *Deus caritas est*, n. 31.



