

CAPÍTULO I

EL ESTATUTO DE “LO MORAL”. REFLEXIÓN HISTÓRICO-CRÍTICA

Los *lugares comunes* son necesarios para enmarcar cualquier discusión, pero con el transcurso del tiempo presentan también el peligro de ocultar lo evidente, a fuerza de darlo por supuesto. Es un lugar común referirse a la ética aristotélica como una ética eudemonista, al mismo tiempo que se la tiene como paradigma de la ética de la virtud. Que la virtud tiene que ver con la moralidad es algo que podemos asumir a pesar de las dificultades que presenta el equiparar la idea moderna de moralidad con la antigua¹. Más problemático podría resultar, en cambio, entender que la felicidad consista en vivir según la virtud², como lo prueba el hecho de que el propio Aristóteles considere oportuno argumentar esta postura frente a otras también eudemonistas. De ahí que las dos tesis unidas definan bas-

1. «Ancient ethics, further, is not based on the idea that morality is essentially punitive or corrective (...) Its leading notions are not those of obligation, duty and rule following; instead of these imperative notions it uses attractive notions like those of goodness and worth. Ancient ethical theories do not assume that morality is essentially demanding, the only interesting question being, how much does it demand; rather, the moral point of view is seen as one that the agent will naturally come to accept in the course of a normal unrepressed development». J. ANNAS, *The Morality of Happiness*, Oxford University Press, New York, Oxford, 1993, p. 4. Cf. pp. 120-131. Cf. E. G. M. ANSCOMBE, «Modern Moral Philosophy», en *The Collected Philosophical Papers*, Oxford, 1981, pp. 26-42.

2. Cf. H. V. JAFFA, *Thomism and Aristotelianism. A Study of the Commentary by Thomas Aquinas on the Nicomachean Ethics*, The University of Chicago Press, 1952, p. 170.

tante bien en un primer momento la posición aristotélica³, y permitan diferenciarla de las éticas eudemonistas de orientación hedonista⁴.

1. MORALIDAD Y FELICIDAD EN ARISTÓTELES

Así, en la *Ética a Nicómaco*, tras discutir dialécticamente las opiniones más comunes acerca de la felicidad, Aristóteles defiende la suya y concluye que «la felicidad es una actividad según la virtud perfecta»⁵. En este caso, el *peligro* del lugar común aparece como una sutil inclinación a confundir felicidad y virtud, y en consecuencia felicidad y moralidad, olvidando que esta tesis —que la vida feliz es la vida según la virtud— es para Aristóteles una conclusión, y no un punto de partida. Y es que, sin llegar al extremo de Kant, que desvincula ambos conceptos, Aristóteles

3. Si bien no sean suficientes para distinguirla, sin entrar en más detalles, de la platónica. De ésta, la ética aristotélica se distingue ante todo por su comprensión de la naturaleza misma del bien moral y del conocimiento práctico.

4. Se ha discutido mucho, en efecto, la cercanía de Aristóteles a posiciones hedonistas, apoyándose en su tratamiento del placer, al que describe como candidato privilegiado para realizar la noción de *telos* (Cf. A. MACINTYRE, *Historia de la Ética*, Paidós, Buenos Aires, pp. 85-88). Sin embargo esta discusión, más que apoyar la visión de un Aristóteles hedonista —lo cual parece insostenible— sirve más para confirmar la distancia existente entre Aristóteles y una posición estoica: «In fact, both Stoicism and Epicurianism emphasize aspects of the vision of the good life that we saw developed by Plato and Aristotle, and both fail to unify these aspects into a coherent whole. The defects of each can be seen by comparing their views with the position of Aristotle (though much of what I say about Aristotle may be attributed to Plato as well). I believe Epicurianism actually captures more of Aristotle's insight than does Stoicism but both are more to be faulted for what they exclude than praised for what they include. Aristotle had described the life of reason as both the most rational and the most pleasant form of life, and had noted that the activity of thought and the pleasure that completes it are so linked that it is both impossible and unnecessary to determine which is our intended end. It is impossible, because both are essential aspects of the best life. It is unnecessary, because pleasure is never found apart from activity, and pleasant activity never occurs without producing pleasure. Now the Stoics and Epicureans attempted to bring about the very separation Aristotle had thought impossible. Though the Epicureans valued phronesis, practical wisdom, and philosophy, theoretical wisdom, as we have seen, they valued both merely as means to the separate goal of a pleasant life; they answered the question Aristotle had said needn't be answered by deciding in favor of pleasure. The Stoics on the other hand, attempted to banish pleasure altogether from the good life, as I have noted, in favor of rationality. Aristotle would find both positions unintelligible». W. J. PRIOR, *Virtue and knowledge. An introduction to Ancient Greek Ethics*, Routledge, London & New York, 1991, pp. 221-222.

5. *EN* I, 13, 1102 a 5; X, 7, 1177 a 12.

mismo no cae en el error contrario de asimilarlos por entero⁶; esto explica, por ejemplo, que dedique serios esfuerzos a discutir las relaciones entre fortuna y felicidad⁷. Es decir: a la vez que subraya la íntima conexión entre virtud y felicidad, deja bien clara la diferencia entre una y otra.

La virtud es un hábito electivo⁸, dice Aristóteles. En contrapartida, la felicidad propiamente no se elige, sino que simplemente se desea: es un primer principio, «ya que todos hacemos por ella todas las demás cosas»⁹. Por eso también, *elogiamos* la virtud, pero *ensalzamos* la felicidad. En efecto, «nadie elogia la felicidad como elogia lo justo, sino que la ensalza como algo más divino y mejor»¹⁰, «y el principio y la causa de los bienes lo consideramos algo precioso y divino»¹¹. Por eso tampoco cabe propiamente *elogiar* a los dioses, sino en todo caso *ensalzarlos*¹². Esta observación es muy sugerente. Concretamente nos permite asegurar que los dioses son *amoraes*, y afirmar de ellos que están «más allá del bien y del mal», no sin aclarar previamente que ese «más allá del bien y del mal» es más certero aplicado al dios que Aristóteles sitúa como causa final de todo movimiento –el Bien de la *Metafísica*– que a los dioses de la tradición homérica¹³.

6. Recurso posible únicamente si previamente caracterizamos la felicidad por criterios extramORALES, como hace Platón apelando a la idea metafísica de Bien o, de otro modo, el utilitarismo cuando sugiere como criterio de moralidad el resultado que arroja el cálculo de bienes extramORALES, dirigido a descubrir qué opción favorece la felicidad de la mayoría.

7. No hay que olvidar las vacilaciones de Aristóteles cuando en el libro I discute el lugar de la fortuna en la felicidad. Cf. M. NUSSBAUM, *The fragility of goodness: luck and ethics in Greek tragedy and philosophy*, Cambridge University Press, Cambridge, 1988 (1ed. 1986), pp. 318-343. Cf. A. QUEVEDO, *Ens per accidens: Contingencia e indeterminación en Aristóteles*, Eunsa, Pamplona, 1989.

8. EN II, 6, 1106 b 35.

9. EN I, 12, 1102 a 3. Existe una polémica acerca de si esta afirmación de Aristóteles debe entenderse en indicativo –todo lo que hacemos lo hacemos por la felicidad– o en gerundivo –todo lo que hacemos ha de hacerse por la felicidad–. Cf. J. MCDOWELL, «The role of Eudaimonia in Aristotle's Ethics», en *Essays on Aristotle's Ethics*, ed. Amélie Oksenberg Rorty, University of California Press, Berkeley, Los Angeles, London, 1980, pp. 359-376. Considero que la argumentación de Aristóteles se sostiene sólo con la primera tesis.

10. EN I, 12, 1101 b 25-27.

11. EN I, 12, 1102 a 3-4.

12. EN I, 12, 1101 b 23-25.

13. Entiendo que esta precisión es oportuna, porque no faltaron tampoco entre los griegos críticas –Jenófanes de Colofón, concretamente– a las concepciones de los dioses que Homero y Hesíodo presentaban en sus obras, donde éstos aparecían a menudo enzarzados en disputas y cometiendo toda clase de ultrajes.

Desde luego, el Bien que es causa final de todo movimiento en el Universo aristotélico no es el bien moral. El bien moral es exclusivo del hombre¹⁴, se origina en las elecciones concretas de éste, y a éste perfecciona, precisamente porque lo aproxima esencialmente a su fin, que es la felicidad. Sin olvidar que para Aristóteles el bien moral no cubre todo el espectro de la vida feliz¹⁵, cabe establecer una relación metafísica entre el bien moral, que es *per se* perfectivo del hombre concreto, y el Bien que, en la línea de las causas *per se*, mueve a cada ser natural –incluido el hombre– atrayéndolo a su perfección propia¹⁶.

Sin embargo, para el griego, la ética es, ante todo, una disciplina práctica, y por ello no consiste tanto en reflexionar sobre esa relación metafísica entre el bien moral y la perfección del hombre, como en explorar las posibilidades concretas que el hombre tiene de alcanzar la felicidad mediante sus elecciones. En este contexto, el hombre es definido, no sin profundidad, como un cierto principio que consiste en ser «inteligencia deseosa o deseo inteligente»¹⁷.

El hombre es un ser *elector*, podríamos decir. Definirlo en estos términos es algo distinto de concederle una autonomía absoluta, como si fuera competencia del hombre decidir qué es lo bueno y qué es lo malo (pocas líneas antes Aristóteles se había referido a la verdad práctica en unos términos que excluyen tal interpretación)¹⁸; muy al contrario, definir

14. Cf. D. M. GALLAGHER, «Aquinas on Goodness and Moral Goodness», en *Studies in Philosophy and the History of Philosophy*, vol. 28: *Thomas Aquinas and his legacy*. Ed. David M. Gallagher, The Catholic University of America Press, Washington, D. C., 1994, pp. 37-60.

15. Como ya se ha advertido no hay que olvidar el papel de la fortuna. En su libro, Nussbaum se refiere en concreto a la vulnerabilidad de la vida buena a causa de la fragilidad de los bienes relacionales que Aristóteles considera que han de acompañar la vida del hombre feliz.

16. De modo análogo a como la obra más natural a los vivientes perfectos «consiste en hacer otro viviente semejante a sí mismos (...) con el fin de participar de lo eterno y lo divino en la medida en que les es posible» (De an. II, 4, 415 a 29-415 b 1), así también se puede interpretar el deseo natural de felicidad en el hombre como un modo de asimilarse a lo divino: «todos los seres, desde luego, aspiran a ello y con tal fin realizan cuantas acciones realizan naturalmente» (De an. II, 4, 415 b 1-3. Cf. R. SPAEMANN & R. LÖW, *Die Frage Wozu? Geschichte und Wiederentdeckung des teleologischen Denkens*, Piper, München, Zürich, 1985, p. 74.

17. «Por eso la elección es o inteligencia deseosa o deseo inteligente, y esta clase de principio es el hombre». EN VI, 2, 1139 b 4-6. Inciarte describe la *prohairesis* como una «colaboración entre un saber que uno no sabe y un querer saber lo que no se sabe»: F. INCIARTE, «Ética y política en la filosofía práctica», en *El reto del positivismo lógico*, Rialp, Madrid, 1974, p. 206.

18. «Puesto que la virtud moral es una disposición relativa a la elección y la elección es un deseo deliberado, el razonamiento tiene que ser verdadero y el deseo recto para que la elección sea buena, y tiene que ser lo mismo lo que la razón diga y lo que el deseo persiga. Esta clase de entendimiento y de verdad es práctica. Del entendimiento teórico y no práctico ni creador, el bien y el

al hombre por la *prohairesis* equivale a declarar utópica la pretensión de constituir al hombre más allá del bien y del mal, declarando asimismo inmoral la pretensión de sustraerse de la moralidad¹⁹; equivale a situarlo desde el principio –por naturaleza– ante la alternativa entre el bien y el mal propiamente humanos, es decir, ante el bien de una cierta clase de ser cuya característica esencial es el *poseer* razón²⁰ y, consiguientemente, estar abierto a contrarios²¹, motivo por el cual su bien propio no comparece por necesidad natural sino mediante el ejercicio de la libertad.

Tal bien –el bien moral– es, en primer término, algo *práctico*, relativo al perfeccionamiento de la capacidad tendencial humana²² y que finalmente redundará en la perfección de sus obras²³. De ahí que la ética sea en primer término una «cosa humana», algo –insisto– radicalmente *práctico*, porque tiene que ver con las acciones libres de los hombres, mediante las cuales –eso sí– el hombre puede adquirir o realizar²⁴ la felicidad que

mal son, respectivamente, la verdad y la falsedad (pues en esto consiste la operación de todo lo intelectual), mientras que el bien de la parte intelectual pero práctica es la verdad que está de acuerdo con el deseo recto». *EN* VI, 2, 1139 a 22-30. Cf. F. INCIARTE, «Discovery and Verification of Practical Truth», en *Moral Truth and Moral Tradition. Essays in Honour of Peter Geach and Elizabeth Anscombe*, ed. Luke Gormally, Four Courts Press, Trowbridge, Wiltshire, 1994, pp. 25-53.

19. Cf. J. DE FINANCE, *Ensayo sobre el obrar humano*, Gredos, Madrid, 1966, p. 314.

20. *EN* I, 7, 1098 a 1-20.

21. «Unas cosas pueden mover racionalmente y sus potencias son racionales, mientras que otras son irracionales e irracionales también sus potencias, y aquéllas están necesariamente en un ser inanimado, mientras que éstas pueden estar en uno animado o en uno inanimado, estas últimas potencias, cuando el agente y el paciente se aproximan en las condiciones requeridas por ellas, hacen o padecen necesariamente, mientras que aquellas no necesariamente. Pues todas éstas limitan su actividad a un solo objeto, mientras que aquéllas lo extienden a los contrarios, de suerte que producirán al mismo tiempo efectos contrarios; pero esto es imposible. Por tanto, necesariamente habrá otra cosa que sea la que decida; por ejemplo, el deseo o la elección previa». *Met* IX, 5, 1048 a 3-11.

22. «‘Moral goodness’, like the general term ‘good’, is analogous. When used differently, the term has different senses; yet, as is characteristic of analogy, there is one sense to which all the rest are related and from which they take their meaning. In the case of moral goodness, this primary instance is the goodness of the will’s acts which arises from their conformity to the rule of reason. In all its other senses, the term gains meaning by reference to this central case. Thus the moral virtues are so called precisely because of their ordination to choice». D. M. GALLAGHER, «Aquinas on Goodness and Moral Goodness», en *Thomas Aquinas and his legacy*, p. 56.

23. «Toda virtud perfecciona la condición de aquello de lo cual es virtud y hace que ejecute bien su operación». *EN* II, 6, 1106 a 14-17.

24. Cf. su crítica a la concepción platónica que pone la felicidad en el Bien separado: «si lo que se predica en común como bien fuera algo uno, o algo separado que existiera por sí mismo, el hombre no podría realizarlo ni adquirirlo; y busquemos algo de esta naturaleza». *EN* I, 6, 1096 b

Aristóteles adscribe a los seres humanos, y que distingue de la felicidad puramente contemplativa de los dioses²⁵.

2. MORALIDAD Y FELICIDAD EN TOMÁS DE AQUINO

Tomás de Aquino asimila la ética aristotélica dentro de una tradición cristiana. También él asume que la moral es ante todo una cosa humana, hasta el extremo de identificar acto moral y acto humano²⁶. Como ha señalado McInerny, nada tiene esto que ver con una moralización asfixiante de la vida²⁷; Tomás de Aquino no es un estoico; el bien moral no es para él el único bien. Con todo, Santo Tomás entiende que si la bondad de la voluntad está ausente, las restantes buenas cualidades que eventualmente pueda tener un ser humano no hacen de ella un hombre bueno *simpliciter*²⁸.

31-34. Cf. P. SIMPSON, *Goodness and Nature. A Defence of Ethical Naturalism*, Martinus Nijhoff Publishers, Dordrecht, Boston, Lancaster, 1987, p. 31.

25. Cf. EN X, 8, 1178 b 9-34. Naturalmente esto no se ha de interpretar en el sentido de que la teoría esté absolutamente ausente de la vida práctica. (Cf. A. O. RORTY, «The Place of Contemplation in Aristotle's Ethics», en *Essays on Aristotle's Ethics*, pp. 377-394). Sin embargo entiendo con Spaemann que la *Ética a Nicómaco* concluye como un cierto compromiso entre vida activa y vida contemplativa, en el sentido de que Aristóteles intuye que sólo la contemplación realiza perfectamente las notas propias de la felicidad, y al mismo tiempo comprueba que en el caso del hombre la teoría no puede ser sino *parte* de la vida, pues el hombre, en cuanto tal, no es sólo un teórico, sino precisamente lo que ha afirmado antes: inteligencia deseosa o deseo inteligente (Cf. R. SPAEMANN, «El compromiso aristotélico» en *Felicidad y Benevolencia*, Rialp, Madrid, 1991, pp. 94-106).

26. «Nam idem sunt actus morales et actus humani». *S. Th.* I-IIae, Q. 1, a. 3, sol.

27. En efecto: De otro modo estaríamos a un paso de identificar moral e historia. La vida de los hombres está hecha de decisiones, de las que son responsables, y de eventos que acontecen sin su intervención. Cf. R. MCINERNY, *Ethica Thomistica. The Moral Philosophy of Thomas Aquinas*, The Catholic University of America Press, Washington D. C., p. 10.

28. «Good, unlike being, is said simply of something which possesses its ultimate perfection. The ultimate perfection of any being lies in its operations (...) This dependency of goodness on operations holds true for human beings just as it does for all other beings. A person will be good or bad simply according to the goodness or badness of his proper operations, and the proper operations of human beings are always human acts (...) The goodness of these acts depends upon the goodness of the will which is their source. Hence the operations of human beings are good operations *simpliciter* when they are done in a morally good way. Such a view does not imply that moral goodness is the only goodness a man can have. Each person possesses a wide range of goods

La asimilación de la ética aristotélica por parte de Santo Tomás no comporta negar el hecho –por lo demás patente– de que con Santo Tomás el horizonte de la vida moral se amplía. Así, cuando comente la *Ética a Nicómaco*, la interpretará como una teoría de la felicidad imperfecta²⁹, en parte siguiendo una sugerencia del propio Aristóteles en el libro X de esta obra, donde el griego observa, con un cierto tono resignado, que la felicidad puramente contemplativa realizaría mejor las notas que reconocemos en la noción de felicidad, pero que a nosotros, seres humanos, no nos es dada una felicidad tan perfecta (lo cual no debe disuadirnos, sin embargo, de aspirar a ella)³⁰. Ahí, efectivamente, encuentra Santo Tomás una

(...) These goods, however, seen in relation to the operations or actions a person carries out, are only potential; in themselves they are not activities or operations (...) Thus, whether or not all the good qualities other than goodness of the will in fact give rise to activities which are perfections of the person as such, that is to say, whether they give rise to some good human action, depends ultimately on how that action is willed». D. M. GALLAGHER, «Aquinas on Goodness and Moral Goodness», en *Thomas Aquinas and His Legacy*, pp. 57-58.

29. La obra de H. V. JAFFA, *Thomism and Aristotelianism* (1952) marcó en su momento un hito en el estudio de las relaciones entre la ética aristotélica y la tomista, porque subrayando diferencias importantes entre ambas llegaba a concluir que la ética pagana de Aristóteles y la ética cristiana de Santo Tomás descansaban en principios incompatibles. Por su parte, Gauthier y Jolif en la introducción a su comentario a la *Ética a Nicómaco* han subrayado asimismo las deficiencias histórico-interpretativas del comentario de Tomás a esta obra aristotélica. Recientemente, en la introducción a su libro *Praktische Vernunft und die Vernünftigkeit der Praxis*. M. Rhonheimer, aun advirtiendo expresamente que no es su intención contradecir a estos dos autores, sino únicamente mostrar la continuidad de problemas que existe entre la ética aristotélica y la tomista (Cf. *o.c.*, p. 4), propone, sin embargo, una interpretación distinta, que permite poner de manifiesto la precisión, si no histórica, sí en cambio filosófica, que tiene el comentario de Tomás a Aristóteles, revalorizándolo para la ética. Afirma Rhonheimer que le interesa atender a los problemas estructurales que plantea la ética de Aristóteles y a partir de ahí ver las soluciones que Santo Tomás ofrece: «Dabei gehe ich davon aus, daß die aristotelische Ethik –trotz ihrer kulturellen und zeitlichen Distanz und den daraus unweigerlich sich ergebenden und unübersehbaren Eigenheiten, Beschränktheiten und sachlichen sowie ‚perspektivischen‘ Implikationen– eine Fülle von nicht an den historischen und kulturellen Kontext gebundenen Grundproblemen der menschlichen Praxis und ihrer wissenschaftlichen Reflexion –der Ethik– aufwirft und dafür Lösungen bietet, denen ein von ihrem geschichtlichen Kontext unabhängig beurteilungsfähiger Wahrheitsgehalt zuzusprechen ist. Die aristotelische Ethik, so können wir sagen, besitzt damit eine genau identifizierbare Problemstruktur und bietet ein Ensemble von Aussagen zur Lösung dieser Probleme –Aussagen, die wir wiederum auf ihren ‚Wahrheitsgehalt‘ hin befragen können (...) Auf diese Weise soll die aristotelische ‚Tiefenstruktur‘ der thomasischen Ethik durchleuchtet werden; denn diese selbst wird in der Rückfrage an die aristotelische Ethik, d.h. durch die Analyse ihres Entstehungszusammenhanges aus dem Problem– und Lösungskontext der aristotelischen Ethik transparenter». M. RHONHEIMER, *Praktische Vernunft und die Vernünftigkeit der Praxis. Handlungstheorie bei Thomas von Aquin in ihrer Entstehung aus dem Problemkontext der aristotelischen Ethik*, Akademie Verlag, Berlin, 1994, pp. 4-5.

30. Pues «no hemos de tener, como algunos nos aconsejan, pensamientos humanos puesto que somos hombres, ni mortales puesto que somos mortales, sino en la medida de lo posible

oportunidad para interpretar la ética aristotélica como una doctrina de la precaria felicidad posible en esta vida³¹, y al mismo tiempo dejar una puerta abierta a la felicidad perfecta –posible únicamente en la otra–, y que hace consistir en la contemplación de la esencia divina³².

Para el Aquinate la vida moral se convierte en un presupuesto humano, previsto por Dios³³, para llegar a la felicidad perfecta del más allá. De esta manera, con él, la ética aristotélica traspasa su horizonte intramundano; la felicidad se convierte en una realidad que excede todas las expectativas de la naturaleza humana³⁴, no sólo en un más allá por venir, sino ya en esta vida. En efecto, la identificación de la felicidad perfecta con la visión de la divina esencia, aun siendo acorde con la teleología de la razón humana excede, sin embargo, las posibilidades de la sola naturaleza, de manera que, si se ha de salvar la proporción medios-fin, es precisa la elevación de la naturaleza humana por la gracia.

En este sentido, ya no puede considerarse sin más que el bien conatural al hombre coincida con el último fin³⁵. Muy al contrario, Santo Tomás afirma expresamente que para tal fin, el entendimiento humano ha de ser elevado sobrenaturalmente³⁶. Y, con todo, Santo Tomás se atreve a

inmortalizarnos y hacer todo lo que está a nuestro alcance por vivir de acuerdo con lo más excelente que hay en nosotros». *EN X*, 7, 1177 b 32-35.

31. «The natural happiness which serves for Aristotle as the human end Aquinas finds wanting, 'imperfect'. It does not satisfy even Aristotle's own formal requirements for a fit telos, on Aquinas's view: it is not complete, not sufficient. Neither is it permanent or invulnerable to disruption, stipulations which are Thomas's own». P. M. HALL, *Narrative and the Natural Law. An Interpretation of Thomistic Ethics*, Notre Dame University Press, Notre Dame, 1994, p. 67.

32. Cf. *S. Th.* I-IIae, Q. 3, a. 8.

33. Cf. *S. Th.* I-IIae, Q. 5, a. 7; Cf. *S. Th.* I-IIae, Q. 4, a. 4, sol.

34. Cf. *S. Th.* I-IIae, Q. 5, a. 5, sol.

35. Cf. P. HALL, *Narrative and the Natural Law*, p. 73.

36. «Grace is the gift of God's love which enables to enjoy God in a way that otherwise would be impossible. It is through grace, which is always pure gift, that we are made capable of relationship with God. Grace, in Aquinas's language, 'elevates' us so we can seek God, love God, and have communion with God. It is through God, and not ourselves, that this is made possible for us; the gift of God's love empowers us to love in return. Second, if grace comes from God's side, desire comes from ours. Thomas grants that if we were finite in every way God could not be our joy, for we cannot 'reach out to more good' than we can hold. But there is, he contends, one way we are not finite: we have unlimited desire. We are limited in every way but one –we have unlimited desire, unlimited longing. Our desire is the one thing about us that is not restricted and we know this. We feel the ongoing hunger for something infinitely good, we are stalked by the longing for something perfectly blessed and precious. Though we are limited, we want unlimited good, though we are restricted, we want to love unrestrictedly. This is why we can never settle with created goods; they are too limited and restrictive for the boundlessness of our spirit. And so we

ensayar un argumento racional, en el que, llevando a Aristóteles más allá de lo que el griego pudiera jamás imaginar, considera que la insatisfacción metafísica³⁷ del intelecto que conoce la existencia de un ser sin conocer su esencia, es indicio suficiente de que el fin del hombre consiste en la contemplación de la esencia divina³⁸.

Se trata de uno de los puntos más difíciles del pensamiento del Aquinate³⁹: un fin *secundum naturam* –puesto que es acorde con la teleología propia de la razón humana–, que es, sin embargo, *praeter naturam*. –ya que sólo un principio distinto de la propia naturaleza puede cumplir efectivamente dicha teleología–. Sin entrar en profundidad en la relación entre lo natural y lo sobrenatural, es indudable el interés que para la ética filosófica reviste su inserción en un contexto teológico. Desde el punto de vista de la teología moral, en efecto, las implicaciones son enormes. Pero aquí me interesa únicamente fijarme en lo que desde un punto de vista histórico, la Revelación cristiana aporta a la ética filosófica. Según lo entiendo, la ampliación del horizonte de la felicidad⁴⁰, no modifica sustancialmente los contenidos de la ética aristotélica⁴¹: la ética tomista, de modo particular en la *Prima Secundae*, puede considerarse también una ética de virtudes, tal y como ha recordado últimamente Giuseppe Abbà⁴². La modificación, sin embargo, es radical desde el momento en que la referencia explícita a Dios como fin último de los

keep searching for more, we continue to move to what seems forever beyond us because we know nothing less will satisfy us, nothing less will bring us peace». P. J. WADELL, C. P., *The primacy of love. An Introduction to the Ethics of Thomas Aquinas*, Paulist Press, New York, Mahawah, pp. 60-61.

37. Como consecuencia de tener un fin sobrenatural, sin embargo, «The achievement of our good in strictly natural terms leaves us, according to the structure of our powers of intellect and will, 'metaphysically' unsatisfied; beyond this, the happiness accessible to men and women in this life is itself flawed». P. HALL, *Narrative and the Natural Law*, pp. 66-67.

38. Cf. *S. Th.* I-IIae, Q. 3, a. 8.

39. Cf. H. DE LUBAC, *Surnaturel. Études Historiques*, Aubier, Éditions Montaigne, Paris, 1946.

40. Cf. H. KLEBER, *Glück als Lebesziel. Untersuchungen zur Philosophie des Glücks bei Thomas von Aquin*, Münster, Aschendorf, 1988.

41. Como ya se ha apuntado, la posición contraria ha sido defendida por Jaffa (*Thomism and Aristotelianism*, pp. 32-34).

42. G. ABBÀ (*Lex et virtus. Studi sull'evoluzione della dottrina morale di san Tommaso d'Aquino*, Las, Roma, 1983) argumenta cómo puede advertirse una cierta evolución en el pensamiento moral de Sto. Tomás desde sus primeras posiciones en los *Comentarios a las Sentencias de Pedro Lombardo*, donde la ley tiene más peso, a los últimos de la *Suma Teológica*, donde cobra importancia el tema de la virtud.

actos humanos⁴³ se propone como *forma* de aquellas mismas acciones, y –dicho sea con toda claridad– precisamente por obra de otra virtud: la caridad.

Ahora bien: precisamente porque la aportación específica de la caridad es de orden formal, la ampliación de horizonte ni desvirtúa el objeto específico de las demás virtudes, ni constituye una amenaza para la autonomía metodológica de la ética, como si la elevación sobrenatural del fin del hombre significara una esencial alteración de su naturaleza, y por ello del modo natural de conocer lo bueno y lo malo⁴⁴. Ciertamente la elevación a un fin sobrenatural no está exenta de consecuencias y requerimientos, de los que se ocupa la teología moral⁴⁵, pero como ha argumentado Kluxen, es posible defender mantener una relativa autonomía de la ética tomista dentro de la síntesis teológica que le es característica⁴⁶.

43. No por casualidad he escrito en condicional «añadiría», porque es el pensamiento de Santo Tomás que en el estado de naturaleza íntegra es natural al hombre amar a Dios más que a sí mismo, pero tal estado de naturaleza no se ha dado históricamente, sino tan sólo una naturaleza elevada a un fin sobrenatural, caída y redimida. Cf. *S. Th. I-IIae. Q. 109, a. 5, sol.*

44. «Thomas does not deny the goodness of natural goods; he simply argues that they cannot constitute the ultimate end for men and women. Indeed, he denies a constitutive place to all goods other than God in the ultimate end. Both friends and external goods are needful for the ‘imperfect happiness’ of which Aristotle speaks, but neither is necessary for union with God which is the whole and perfect happiness of men and women. We are in fact satisfied by God alone; but this ultimate end we cannot apprehend in this life». P. HALL, *Narrative and the Natural Law*, p. 67.

45. Ahí corresponde abordar el tema de la Nueva Ley –la ley de la gracia–, las virtudes infusas, (teológicas y morales), así como los dones del Espíritu Santo.

46. «Natürliches praktisches Wissen geht vom Menschen als dem Handelnden aus, der sein Tun durch Vernunft regelt. Theologie ist aber gerade dann praktisch, wenn sie gleichfalls den Menschen als durch Vernunft handelnden, als ‘Herrn seiner Akte’ begreift. Daß sie es von Gott her tut, bedeutet nicht eine Änderung der Blickrichtung, sonder eine Erweiterung des Blickfeldes. Die natürliche Hinsicht des praktischen Wissens ist in der Sicht von Gott her enthalten; ihr Blickfeld bedeutet nur einen Ausschnitt aus dem, was von Gott her in voller Ausdehnung sichtbar ist. Natürliches praktisches Wissen wird in seiner letzten Gründung und auch in seinem natürlichen ‘Recht’ durchschaut; zugleich zeigt es sich aber als beschränkt und in sich selbst nicht genügend, sondern der Vollendung sowohl bedürftig als auch fähig. So wird die natürliche Perspektive von der übernatürlichen voll umschlossen; nichts gibt es im Bereich menschlichen Handelns, was nicht dem Blick von Gott her ebenso offenläge wie dem vom Menschen her, was nicht als zu Regelndes dem theologischen Wissen um das Gesetz Gottes ebenso unterläge wie dem ‘moralischen’ (um die Vernunftregel). Das gesamte natürliche Verständnis des menschlichen Handelns wird vom übernatürlichen überhöht und vollendet –die gesamte Moralphilosophie wird von der Theologie aufgenommen, eingeordnet und überformet». W. KLUXEN, *Philosophische Ethik bei Thomas von Aquin*, Matthias-Grünwald-Verlag, Mainz, 1964, pp. 82, 83.

Es de notar, sin embargo, que al recordar al hombre que Dios ha de ser el fin último de sus actos humanos, y capacitarle, mediante la gracia⁴⁷, para vivir desde esa perspectiva, el cristianismo concederá al agente moral más independencia respecto a la sociedad en la que desarrolla su vida, en la medida en que –sin anularla– relativiza la función reductiva de la contingencia que la comunidad política desempeñaba en Aristóteles⁴⁸, sentando una base más firme para la superación de la «fragilidad del bien» propiamente humano, tan evidente en la reflexión griega.

Por lo demás, sin llegar a separar ambos conceptos, tampoco para el cristiano felicidad y moralidad se identifican. Pero a diferencia de lo que sucedía en Aristóteles, la razón de la discrepancia entre felicidad y moralidad no ha de buscarse esta vez en los avatares de la fortuna. La felicidad humana no consiste ahora en la frágil conjunción de virtud (moral e intelectual) y fortuna, sino estrictamente en una actividad del alma, que, incoada en esta vida, sólo puede realizarse de modo perfecto en la otra. Estrictamente hablando, por consiguiente, no estamos ante dos conceptos de felicidad: la divina (puramente contemplativa) y la humana (que vive del compromiso entre contemplación y acción), sino esencialmente ante el mismo concepto de felicidad que se realiza imperfectamente en esta vida y perfectamente en la otra. Si la elevación a un fin sobrenatural comporta para Santo Tomás ampliar el elenco de virtudes hasta incluir las teologales y los dones, subrayando así con más fuerza que Aristóteles el carácter medial de las virtudes morales con respecto al fin que es la felicidad, tal insistencia no conlleva en modo alguno la disolución del objeto propio de las virtudes morales⁴⁹, y mucho menos su transformación en puros medios técnicos para un fin externo a ellas. Muy al contrario, la felicidad humana viene posibilitada intrínsecamente por las virtudes –humanas y sobrenaturales–, hasta el punto de que, también ahora, la felicidad humana sigue consistiendo esencialmente en su ejercicio. Por eso está fuera de lugar in-

47. «The grace of Christ which is the New Law Thomas understands as essentially a 'special love, which draws the rational creature above the condition of its nature to a participation in the divine good'. The gift of grace is a quality of the soul; it provides a kind of supernatural principle of action, enabling the rational creature possessing it to move, and to move 'sweetly and promptly', to its supernatural end. God alone is the cause of this gift, Thomas argues; only God can 'deify' the creature in making it share in a special way in God's own nature». P. HALL, *Narrative and the Natural Law*, p. 69.

48. Cf. R. SPAEMANN, *Felicidad y Benevolencia*, p. 103.

49. Dicho de otro modo: la virtud teologal de la caridad no anula los objetos propios de las virtudes morales, sino que los ordena al último fin de una manera radical. Cf. S. Th. II-IIae, Q. 23, a. 8; Cf. S. Th. I-IIae, Q. 65, a. 2.

interpretar la moral tomista como una moral instrumental. Evidentemente, la elevación al fin sobrenatural no está exenta de consecuencias para la vida práctica. Pero entre esas consecuencias no se cuenta la perversión de lo humano, sino su asunción por un principio más alto⁵⁰, de tal manera que la felicidad terrena sigue consistiendo en la vida según la virtud, pero con una intención trascendente, ahora posible por las virtudes sobrenaturales.

Las reflexiones anteriores no tienen más objeto que subrayar una idea muy elemental: en Tomás de Aquino, la moral sigue conservando el estatuto que tenía en Aristóteles, relativo al dinamismo tendencial humano, permitiendo interpretar el pensamiento moral del Aquinate también como una doctrina acerca de la perfección del tender humano⁵¹. Incluso su concepción de la ley –sapiencial, en absoluto voluntarista–⁵² viene en auxilio de lo que considera primario: la ordenación del hombre a la virtud⁵³.

50. La consecuencia más importante desde el punto de vista práctico es la que expresa San Josemaría Escrivá de Balaguer con estas palabras: «Sólo son posibles dos modos de vivir en la tierra: o se vive vida sobrenatural o vida animal». Cf. *Amigos de Dios*, Rialp, Madrid, 1988, 14ª ed., n. 200.

51. «La ética es el modo de reforzar al máximo las tendencias humanas. El intento de reducir el alcance de las tendencias humanas no pasa de moralina». L. POLO, *Quién es el hombre. Un espíritu en el mundo*, Rialp, Madrid, 1991 (1ªed.), p. 113.

52. Cf. K. HEDWIG, «Das Isaak-Opfer: Über den Status des Naturgesetzes bei Thomas von Aquin, Duns Scotus und Ockham», pp. 645-661; Cf. B. WALD, «Die Bestimmung der *ratio legis* bei Thomas von Aquin und Duns Scotus. Zur Frage der Inkompatibilität oder Kontinuität mittelalterlicher Naturrechtstheorien», pp. 662-681. Ambos artículos en *Mensch und Natur im Mittelalter* (Miscellanea Mediaevalia, Bd. 21/1), ed. A. Zimmermann, Walter de Gruyter, Berlin, New York, 1991.

53. Cf. *S.Th.* I-IIae, Q. 92, a. 1. «Il principio generale che comanda il rapporto tra legge e virtù è che la legge intende fare buono l'uomo e quindi condurlo alla virtù. Con tale principio s. Tommaso non solo recepisce una tesi 'della filosofia precristiana del diritto, la quale non distingue ancora tra ordine morale e ordine giuridico' (Pesch, *Das Gesetz*, p. 589), e in particolare una tesi dell'etica e della politica aristotelica, ma esprime anche una preoccupazione tipica della II Pars. Se infatti il bene morale è definito come bene virtuoso, e non principalmente in funzione de'una legge (anzi, la nozione di legge è sottomessa a revisione e ridotta ad essere norma per una collettività), è ovvio che il ruolo della legge nella condotta umana debba esser valutato in funzione del contributo che la legge può dare per la condotta virtuosa. Anche il secondo scopo della legge, che s. Tommaso riprende da s. Agostino, e cioè garantire la pace e la tranquillità sociale, è ordinato all'educazione alla virtù». G. ABBA, *Lex et virtus*, p. 241.

3. LA DISOLUCIÓN DE LO MORAL, EN LA ÉTICA CONTEMPORÁNEA

Frente a esta concepción de lo moral, en la ética contemporánea –incluso la cultivada por autores tomistas, acaso influidos por el olvido moderno de las virtudes denunciado hace pocos años por MacIntyre⁵⁴, se observa una marcada tendencia a privilegiar a una razón desarraigada de las tendencias que constituyen la base natural de la conducta humana. Se trata de un aspecto común a la razón intuitiva de la ética material de los valores y a la razón calculadora de la ética utilitarista. Como ha visto Inciarte, en ambos casos nos hallamos ante dos versiones racionalistas de la ética, resultantes de la escisión de la razón clásica, que, reuniendo función intuitiva y función calculadora en una única potencia, permitía razonar –deliberar– guardando ciertos principios que podían llamarse naturales⁵⁵. Una escisión, por lo demás, paralela a la contraposición kantiana entre moralidad y felicidad a la que ya hemos hecho referencia. En ella, efectivamente, se encontraba implícito la retirada de lo moral al ámbito de la razón pura, con la paradoja, señalada por Llano, de que la misma presencia de lo moral se consignase en términos de un *Faktum*⁵⁶; es decir: precisamente el punto de vista inverso al del método utilitarista, que partiendo de los bienes presentados de manera fáctica, decía llegar a «lo moral» como resultado de un cálculo operado por la razón.

Para Aristóteles y Tomás de Aquino, en contrapartida, lo moral no era simplemente un hecho, ni tampoco un fruto simplemente de la razón. Esta oscilación es precisamente lo que se evita cuando se comprende bien la naturaleza de la razón práctica, o lo que es lo mismo: la conexión de razón y naturaleza. Para ello, en efecto, es necesario apreciar la importancia primordial que lo *orético*⁵⁷ tiene en ambos autores, un punto posiblemente oscurecido a causa de la acusación de intelectualismo de que a menudo son objeto. Ciertamente la referencia a la razón es en ambos capital e ineludible, pero finalmente la razón en su uso práctico se encuentra al

54. Cf. A. MACINTYRE, *After Virtue. A study in moral theory*, Duckworth, London, 1981.

55. Cf. F. INCIARTE, «Naturrecht oder Vernunftethik», en *Rechtstheorie. Zeitschrift für Logik, Methodenlehre, Kybernetik und Soziologie des Rechts*, ed. K. Engisch, H. L. A. Hart, H. Kelsen, U. Klug, K. Popper, Duncker & Humblot, Berlin, 18 Bd, 3, 1987, p. 291.

56. Cf. A. LLANO, «Subjetividad moderna y acción trascendental», en *Razón y Libertad: homenaje a Millán Puelles*, coord. R. Alvira, Rialp, Madrid, 1991, pp. 63-75.

57. A propósito de la presencia de este término –*órexis*– en Aristóteles, Cf. M. NUSSBAUM, *The fragility of goodness*, pp. 273 y ss.

servicio de la acción, y en último término al servicio de la perfección del propio agente en cuanto tal (*simpliciter*), esto es, de la perfección de su querer. Así, para Santo Tomás la importancia medial de las virtudes morales reside en último término en que a través de ellas se rectifica en parte la voluntad, lo cual es requisito necesario para disponerse hacia el último fin⁵⁸. En esto consiste básicamente la profundización de Santo Tomás en la ética aristotélica, desde el planteamiento agustiniano.

Entre las muchas diferencias existentes entre un planteamiento clásico como el de Santo Tomás y un planteamiento contemporáneo de la ética, parece claro que la anterior es una de las más importantes. La desnaturalización de la razón –su desarraigo de las tendencias– es responsable de aquella escisión entre hechos y deberes (o hechos y valores), tan familiar a la ética moderna, y que perdura en el fondo de los planteamientos éticos contemporáneos, con la particularidad de que la inevitable dialéctica hechos-deberes se decanta hoy del lado de los primeros. Tal cosa, sin embargo, equivale a la disolución misma de lo moral.

Efectivamente, el modo en que hoy se aborda el *fenómeno* moral –la misma designación de lo moral como «fenómeno» no deja de ser significativa– es sin duda muy distinto al ensayado por Aristóteles, y que Santo Tomás asumía como decisiva aportación de la ética filosófica a su teología moral. Lejos de formular el problema en términos de la *perfección de la capacidad tendencial humana*, en nuestros días el punto de partida de muchos filósofos morales es, a primera vista, de orden sociológico: el pluralismo ético, y, en sintonía con éste, la pluralidad de lenguajes éticos⁵⁹.

58. «Rectitudo voluntatis requiritur ad beatitudinem et antecedenter et concomitanter. Antecedenter quidem, quia rectitudo voluntatis est per debitum ordinem ad finem ultimum. Finis autem comparatur ad id quod ordinatur ad finem, sicut forma ad materiam. Unde sicut materia non potest consequi formam, nisi sit debitomodo disposita ad ipsam, ita nihil consequitur finem, nisi sit debito modo ordinatum ad ipsum. Et ideo nullus potest ad beatitudinem pervenire, nisi habeat rectitudinem voluntatis». *S. Th.* I-IIae, Q. 4, a. 4. Ya Aristóteles había dicho que la virtud es lo que rectifica el apetito, pero el apetito en cuestión se encuentra diversificado en distintas inclinaciones, cada una de las cuales tiene un fin propio. Santo Tomás añade sobre eso una rectificación radical de la voluntad debida a la virtud teologal de la caridad. Lo específico de las virtudes teologales frente a las virtudes morales es precisamente que tienen como objeto directamente el fin último. Cf. *S. Th.* II-IIae, Q. 81, a. 5.

59. Acceder al «fenómeno moral» desde el lenguaje es una vía abierta por la filosofía del lenguaje de este siglo, que, como el propio Wittgenstein («Vortrag über Ethik», Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1989. Hrsg. Joachim Schulte) y de otro modo G. E. MOORE («Principia Ethica», Cambridge, University Press, 1ª ed. 1903) han puesto de relieve, está marcada por intrínsecas limitaciones, a la vista de las cuales se puede optar por elaborar una metaética, renunciando entonces como apunta R. SPAEMANN (*Ethik-Lesebuch: von Platon bis heute*, Piper, München, Zürich, 1987, p. 10.), a la tarea que la filosofía moral se había propuesto desde Sócrates, o se puede

Digo «a primera vista», porque el *hecho* del pluralismo, que parece responder sin más a una variedad de «concepciones del bien» o a una variedad de códigos de conducta, en absoluto es considerado un *puro hecho*, ni sólo tampoco un signo de la libertad que está en la base de la ética, sino que es valorado *a priori* como poseyendo en sí mismo ya una calificación moral positiva. En esto precisamente estriba la carga ideológica del liberalismo. De acuerdo con ello, la afirmación de Aristóteles en los *Tópicos* según la cual «hay opiniones que merecen ser reprimidas»⁶⁰ sería la única opinión merecedora de reprensión, ya que el único principio inviolable sería precisamente la libertad autónoma.

Siendo este el tenor general de la ética contemporánea, es «comprensible» que plantear una ética como doctrina de la perfección del tender humano despierte sospechas por anticipado, pues supone aceptar tácitamente que hay *un* tender humano, y por tanto una naturaleza que limita *a priori*

tomar otro camino. En este último sentido, advertir que la experiencia moral no es lingüística significa advertir que apela a una instancia del hombre que ya no es meramente discursiva. De ahí que los razonamientos morales tengan también sus límites, que son precisamente sus principios. Para entenderlos es preciso poseer los principios morales, con la particularidad de que en el caso de la moral, la vigencia práctica de tales principios depende del propio compromiso vital con ellos. Esto pone en cuestión cualquier intento de presentar la ética en términos de sujeto-objeto: el sujeto que actúa se ve modificado por su acción, también en la línea de su conocimiento. Indirectamente – ya que él mismo no elaboró una ética – en nuestro siglo Heidegger ha contribuido a la comprensión de este punto. Pero ha sido Lèvinas quien ha procurado investigar el sentido de la ética desde estos presupuestos: «El rostro es significación, y significación sin contexto. Quiero decir que el otro, en la rectitud de su rostro, no es un personaje en un contexto. Por lo general, somos un ‘personaje’: se es profesor en la Sorbona, vicepresidente del Consejo de Estado, hijo de Fulano de Tal, todo lo que está en el pasaporte, la manera de vestirse, de presentarse. Y toda significación, en el sentido habitual del término, es relativa a un contexto tal: el sentido de algo depende, en su relación, de otra cosa. Aquí, por el contrario, el rostro es, en él solo, sentido. Tú eres tú. En este sentido, puede decirse que el rostro no es ‘visto’. Es lo que no puede convertirse en un contenido que vuestro pensamiento abarcaría; es lo incontinente, os lleva más allá. En esto es lo que consiste el que la significación del rostro lo hace salir del ser en tanto que correlativo de un saber. Por el contrario, la visión es búsqueda de una adecuación; es lo que por excelencia absorbe al ser. Pero la relación con el rostro es desde un principio ética. El rostro es lo que no se puede matar, o, al menos, eso cuyo sentido consiste en decir: ‘No matarás’. El asesinato, bien es verdad, es un hecho banal: se puede matar al otro; la exigencia ética no es una necesidad ontológica». E. LÈVINAS, *Ética e Infinito*, Visor, Madrid, 1991, pp. 80-81. La contraposición entre ética y ontología presente en este texto de Lèvinas, merecería un estudio aparte.

60. «No es preciso examinar todo problema ni toda tesis, sino aquella en la que encuentre dificultad alguien que precise de un argumento y no de una corrección o una sensación; en efecto, los que dudan sobre si es preciso honrar a los dioses y amar a los padres o no, precisan de una corrección, y los que dudan de si la nieve es blanca o no, precisan de una sensación. Tampoco hay que examinar aquellos cuya demostración es inmediata o demasiado larga: pues los unos no tienen dificultad y los otros tienen más de la que conviene a una ejercitación». ARISTÓTELES, *Tópicos*, I, 11, 105 a 3-9.

la libertad así entendida (como pura autonomía). Nótese que esta objeción que podríamos calificar liberal-extrema –común, por otra parte, a la ideología socialista⁶¹ no se limita a promover la emancipación de cualquier sistema totalitario proclive a moralizar el orden político; su alcance es mucho mayor, pues abogando por la emancipación de la naturaleza, aboga por la emancipación de *un* orden moral. De ahí que sus sospechas se extiendan a todo discurso acerca de algo así como un «fin último».

Dejando a un lado los posibles equívocos en el modo de interpretar el tema del fin último, lo cierto es que ni Aristóteles ni Santo Tomás niegan de entrada la existencia de tal pluralidad de concepciones del bien; únicamente se resisten a valorarlas *a priori* e indiscriminadamente de modo positivo, entre otras cosas porque lo que es bueno o malo se comprueba en la vida, no en la teoría. Lo que hacen, por tanto, es discutir dialécticamente cuál de ellas parece más consistente con las condiciones *reales* de la vida humana⁶². En el inicio de su ética no encontramos una teoría sobre la libertad, sino más bien una aceptación realista de la pluralidad de concepciones sobre la felicidad, y la tesis más o menos explícita de que, si alguna de ellas se muestra más satisfactoria, será porque responde mejor a las expectativas de la naturaleza humana, que ya para Platón constituían las expectativas más profundas de cada hombre⁶³.

Por esta razón, si bien no está de más destacar los «peligros» de orden moral y político implícitos en la política aristotélica –cifrables básicamente en la tendencia a convertir en norma universal un sistema histórico

61. Cf. A. CORTINA, *Ética mínima. Introducción a la filosofía práctica*, Tecnos, Madrid, 1986, p. 268.

62. «Nos contentaremos con dilucidar esto en la medida en que lo permite su materia; porque no se ha de buscar el rigor por igual en todos los razonamientos, como tampoco en todos los trabajos manuales; la nobleza y la justicia que la política considera presentan tantas diferencias y desviaciones, *que parecen ser sólo por convención y no por naturaleza*. Una incertidumbre semejante tienen también los bienes, por haber sobrevenido males a muchos a consecuencia de ellos; pues algunos han perecido a causa de la riqueza, y otros por su valor. Por consiguiente, hablando de cosas de esta índole y con tales puntos de partida, hemos de darnos por contentos con mostrar la verdad de un modo tosco y esquemático; hablando sólo de lo que ocurre *por lo general* y partiendo de tales datos, basta con llegar a conclusiones semejantes». *EN* I, 3, 1094 b 11-24.

63. Cf. PLATÓN, *Gorgias*, Gredos, Madrid, 1983. En su controversia con Polo y Calicles, Sócrates deja entrever un concepto peculiar de lo natural, como equivalente a «lo que de verdad y en el fondo queremos» (Cf. R. SPAEMANN, *Ética: cuestiones fundamentales*, EunsA, Pamplona, 1987), y que él, a diferencia de sus oponentes, identifica con la justicia. (Cf. PLATÓN, *República* I, en *Diálogos* IV, Madrid, Gredos, 1986).

concreto—⁶⁴ no es menos cierto que la concepción liberal-extrema tiene también los suyos, igualmente de orden moral y político⁶⁵. Encontrar el término medio ciertamente no es tarea de estas páginas. En cambio considero que tal confrontación de teorías políticas no tiene por qué afectar a la relevancia moral que la naturaleza tiene para cada individuo, y, en general a su función de criterio de moralidad; pienso que la ética puede esquivar la utopía y el relativismo sólo en la medida en que se afianza en este suelo humano natural, ya que únicamente por referencia a la naturaleza es posible afirmar de modo categórico la diferencia moral entre lo bueno y lo malo.

64. Cf. F. INCIARTE, «Ética y política en la filosofía práctica», en *El reto del positivismo lógico*, pp. 188-216.

65. Por ahí se plantea en la actualidad la polémica liberal-comunitarista. Para una visión del debate Cf. R. FORST, *Kontexte der Gerechtigkeit. Politische Philosophie jenseits von Liberalismus und Kommunitarismus*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1996. Cf. S. MULHALL, & A. SWIFT, *El individuo frente a la comunidad*, Ed. Temas de Hoy, 1996.