

Félix Adolfo Lamas

## LA ÉTICA O CIENCIA DEL ORDEN MORAL

UNA INTRODUCCIÓN A LA LECTURA  
DE LA ÉTICA NICOMAQUEA

Instituto de Estudios Filosóficos  
“Santo Tomás de Aquino”

BUENOS AIRES 1999

Versión para la Cátedra de Filosofía del Derecho - UCA

### SUMARIO:

I.- SEGREGACIÓN DEL OBJETO MATERIAL DE LA ÉTICA A PARTIR DE LA EXPERIENCIA: 1. Introducción; 2. El concepto de experiencia; 3. Los fenómenos morales. II.- LOS PROBLEMAS MORALES: 1. Un axioma metodológico de Aristóteles; 2. El problema moral central; 3. Otra perspectiva del problema central; 4. La defectividad del hombre requiere auxilios; 5. Otros problemas morales. III.- LA PERSPECTIVA DEL ORDEN (OBJETO FORMAL): 1. Necesidad de esta perspectiva; 2. Concepto de orden; 3. Digresión acerca de la analogía del concepto de orden. IV.- ESQUEMA DE LA ESTRUCTURA DEL ORDEN MORAL: 1. El esquema de *Soaje Ramos*; 2. Orden moral vivido; 3. Orden disposicional; 4. Orden moral subjetivo; 5. Orden moral normativo; 6. Orden moral de fines; 7. El orden moral en perspectiva causal. V.- PROPIEDADES DE LA ÉTICA: 1. Sus características en el orden epistemológico. 2. La dialecticidad de lo moral y de la Ética; 3. El método.

## PRÓLOGO

La presente es la versión -grabada y corregida- de la primera lección de un seminario sobre la "Ética Nicomaquea" de Aristóteles, dictado por el autor en el Instituto de Estudios Filosóficos "Santo Tomás de Aquino" durante el año académico de 1996. Se examina el objeto de la Ética, a partir de la experiencia moral, y las propiedades y método de esta ciencia.

La *Ética Nicomaquea* de *Aristóteles*, quizás por ser una obra maestra, ha dado lugar a innumerables comentarios e investigaciones de valor diverso. Pero el único comentarista que ha estado a la altura del Filósofo ha sido *Santo Tomás de Aquino* quien, con vuelo propio, ha conducido el pensamiento moral hacia las más altas metas del espíritu.

Este trabajo no pretende hacer una aportación a la exégesis de un texto ilustre, sino más bien iniciar una meditación científica en torno del objeto real de la Ética, de la mano del pensamiento aristotélico, y auxiliado por la luz de los principios del tomismo. Lo que aquí interesa no son los libros ni las opiniones, sino las cosas morales mismas y, dentro de ellas, la Ética como Ciencia del Orden Moral.

La presente versión, asimismo, sirve de introducción a la Filosofía o Ciencia del Derecho, en tanto ésta es una ciencia que se inscribe dentro de la Ética. La caracterización general que se ofrece del orden moral, pues, vale rigurosamente como caracterización genérica del orden jurídico.

### I. SEGREGACIÓN DEL OBJETO MATERIAL DE LA ÉTICA A PARTIR DE LA EXPERIENCIA MORAL

#### *1. Introducción*

Una introducción a la Ética consiste en una primera aproximación y consideración de su objeto -material y formal-, pues, como es sabido, tanto para *Aristóteles* como para *Santo Tomás de Aquino*, las ciencias se especifican por el objeto. Es necesario, además, hacer alguna reflexión sobre ciertas características epistemológicas de esta ciencia.

Respecto del objeto de la Ética o Ciencia Moral, es obvio que se debe partir de la experiencia para obtener un concepto más o menos claro y preciso que sirva como principio y término medio en las demostraciones o en los razonamientos. Esto es común a todas las ciencias según el método de *Aristóteles*; pero aquí se plantea una dificultad, porque el objeto de la Ética no es algo natural como puede ser un animal, una planta, el agua o el dinamismo de las cosas del mundo físico, que de alguna manera se recortan por sí mismos dentro del contexto real que constituye el campo perceptivo del hombre. El objeto de la Ética es algo relativo al hombre y que emana de él, pero no es el hombre mismo inmediatamente; ni es algo que *es* definitivamente, sino más bien que *se hace* o que *se obra*. De ahí que la determinación del objeto resulta más problemática que en el caso de otras ciencias.

La experiencia, pues, tiene como primera función metodológica el señalamiento del objeto y una aproximación al mismo. Esto es lo que se llama aquí "segregación del objeto material de la Ética a partir de la experiencia moral". Se presupone que hay una experiencia moral y que la misma, mediante una reflexión metódica, es idónea para separar o distinguir el objeto de la Ciencia Moral del resto del campo de la experiencia humana.

Es necesario también revisar algunas conclusiones acerca de la experiencia. No sólo debe precisarse qué se entiende por experiencia sino ver, aunque sea muy someramente, el alcance de la experiencia en general y, concretamente, qué posibilidades tiene una experiencia tan peculiar como la que llamamos "experiencia moral". ¿Por qué esto? En primer lugar, porque en el mundo moderno y contemporáneo el concepto de experiencia entra en controversia o en discusión, quizás a partir de la figura medieval de *Roger Bacon*, pero sobre todo a partir de *Locke*, *Hume* y *Kant*. En esta época, por lo menos hasta la aparición de *Franz Brentano*, parece prevalecer la alternativa según la cual la experiencia queda reducida a una experiencia sensible, como en el caso de *Hume*, o a una experiencia de tipo idealista, como en el caso de *Kant*, *Hegel* y sus epígonos respectivos.

## 2. El concepto de experiencia

Si bien no es posible ahora desarrollar el tema de la experiencia, conviene al menos apuntar aquí algunas tesis que recapitulan una doctrina acerca de la misma<sup>1</sup>.

1°.- La experiencia es el primer contacto intencional del hombre con la realidad. Ella se identifica con el aparecer de la realidad (al hombre) en su concreción fenoménica y, de tal modo, certifica la realidad de todo conocimiento posterior originado o fundado en ella. Esto implica la adopción de un método realista o, para decirlo con una expresión más fuerte, la adopción del realismo como método.

2°.- La experiencia, como acto de conocimiento o percepción, en general, pone de manifiesto la continuidad de las funciones perceptivas y cognoscitivas del hombre. Desde la sensación (sentidos externos) hasta la intelección, sin perjuicio de la heterogeneidad de las funciones y facultades, hay una unidad y contigüidad que se explica por la doctrina de la participación. El fenómeno, pues, no es un dato clauso de una conciencia sensible, sino tan sólo un momento provisorio -un signo- de la captación de la verdad del ser.

3°.- Como hábito, la experiencia explica la estabilidad del conocimiento sensible mediante una estructura -el esquema- que es ministro de la inteligencia en la unificación, configuración y significación del objeto. Da cuenta, además, de la posibilidad de la subsunción del esquema perceptivo o empírico bajo el hábito de la ciencia y demás virtudes intelectuales y morales.

4°.- La experiencia permite acceder en forma inmediata al valor concreto del objeto y a su identidad individual (sensibles *per accidens*); de la misma manera, alcanza a determinar ciertos vínculos reales (causalidad), todo lo cual significa una preparación material adecuada para la abstracción e inducción de las ciencias que tengan por objeto

---

<sup>1</sup> Las tesis formuladas en el texto están extraídas, con alguna pequeña modificación, de mi obra: *La Experiencia Jurídica*, Bs.As., IEF "Santo Tomás de Aquino", 1991, págs. 279-281.

el valor, la substancia y la causalidad.

5°.- Existe, además de una experiencia especulativa, y fundada en ésta, una experiencia práctica en sentido estricto, entendida como conocimiento inmediato y directivo del obrar y de la necesidad (normativa) de éste.

6°.- La experiencia humana originaria es la experiencia externa, que tiene por objeto *directo* los fenómenos mundanales materiales (sensibles *per se* y *per accidens*), noética y óticamente anteriores a todo contenido de conciencia; a esto cabe designar como *primo-intencionalidad* de la experiencia externa. La experiencia interna es la reflexión sobre los propios actos del hombre -objetivados, es decir, convertidos en objeto directo precisamente por la reflexión que sobre ellos efectúa la inteligencia- y en la cual los objetos fenoménicos de la anterior experiencia externa pasan a ser objetos *oblicuos*; a esto cabe designar como *secundo-intencionalidad* de la experiencia interna. La experiencia interna, como percepción, se identifica con la conciencia actual. La experiencia interna práctico-moral es, pues, lo mismo que la conciencia moral.

7°.- Quede claro que la experiencia no se reduce a lo sensible, aunque esto constituya su objeto primario. Por el contrario, ella alcanza a lo espiritual en sus manifestaciones concretas, sea los actos propios del sujeto, sea "tangencialmente" (sensibles *per accidens*) la significación espiritual de los actos u obras ajenas.

8°.- Consiguientemente, mediante la experiencia el hombre puede alcanzar la significación concreta no sólo de su propia conducta sino aún de la conducta exterior ajena, y la de los valores, fines, normas y relaciones concretas que en ella, de una u otra manera, se verifican.

9°.- Por su carácter noéticamente originario, la experiencia es necesaria para la constitución de todos los saberes, en desigual medida, en particular de las Ciencias Morales; ella está exigida en la inducción de los principios comunes y propios, en la inducción de los principios secundarios y en la verificación de la realidad de sus objetos.

10°.- Cabe resaltar, en especial, la función de la experiencia como parte de la prudencia, y como constitutiva de la premisa menor del silogismo respectivo.

11°.- Finalmente, debe señalarse la radical insuficiencia e imperfección de la experiencia, y su necesaria ordenación al saber como a su perfección propia.

### 3. Los fenómenos morales

#### 3.1. Semántica y referencia de las palabras "Ética" y "moral"

Como se ha dicho, el objeto de la Ética no es un objeto natural ya constituido antes del obrar humano. A diferencia de lo que pasa con las Ciencias Naturales, el objeto moral, de alguna manera, está constituido por el hombre mismo. No sólo es algo, como ya se dijo, relativo al hombre, sino que es algo realizado por el hombre, que en su existencia depende de la vida humana.

Ahora bien, como el campo de la experiencia y de la vida humana es sumamente amplio, para segregar un sector o un aspecto se debe utilizar algún método. Y este primer momento metodológico está constituido por el análisis del lenguaje. El lenguaje, en efecto, es en sí mismo una manifestación de experiencia, una forma de experiencia, en cuanto es experiencia social condensada. Cada palabra incluye o implica una

determinada experiencia del mundo, de la vida del hombre, etc. Incluso, y más allá de los términos, todo el lenguaje en su conjunto, con sus estructuras morfológicas y sintácticas, es vehículo de experiencia. Pero, por ahora, hemos de limitarnos a tomar como punto de partida las palabras "*ética*" y "*moral*", por su atingencia semántica con el objeto de esta ciencia.

Debe tenerse presente, por lo pronto, que la palabra "*ética*" es de origen griego, mientras que la palabra "*moral*" es de origen latino. Esto, de suyo, parece constituir un indicio de que podría existir alguna diferencia de significación y referencia entre ellas.

La palabra "*ética*" proviene de dos fonemas griegos que suelen ser trascritos en caracteres latinos en forma idéntica: "*ethos*". Se trata de dos palabras diferentes pero que guardan una relación semántica y referencial estrecha. "*Ética*" es un nominativo neutro plural, que en principio quiere decir -según el sentido de un neutro plural griego- "las cosas éticas", que son las cosas relativas al "*ethos*". "*Ética*" es pues una sustantivación de un adjetivo. Lo que tenemos que averiguar, en consecuencia, es qué significa "*ethos*".

Ya se ha advertido que hay dos vocablos griegos que pueden transcribirse en forma idéntica en caracteres latinos. Uno de ellos es *éthos* (con *épsilon*, que es una "e" corta), el otro es *éethos* (con *eta*, es decir, con "e" larga). La etimología de ambas palabras es la misma. *Éthos* (con *épsilon*) significa principalmente costumbre, conducta habitual. *Eéthos* (con *eta*, o "e" larga), significa también costumbre pero, sobre todo a partir de *Aristóteles*, significa el conjunto de las disposiciones y hábitos humanos. Se hace referencia en este contexto a las disposiciones más o menos permanentes del hombre en orden a ciertos actos y conductas y a sus objetos respectivos (recuérdese que tanto para el *Estagirita* como para el *Aquinata* el hábito se especifica por el acto, y el acto se especifica por el objeto; reductivamente, pues, el hábito y las disposiciones en general se especifican por el objeto). Virtudes y vicios, por ejemplo, son hábitos o disposiciones, que inclinan al hombre a ciertas conductas relativas a ciertos objetos. El *eéthos*, para *Aristóteles*, pues, es lo que hoy suele denominarse *carácter moral*.

El hecho de que estas dos palabras tengan la misma etimología parece indicar que originariamente fueron una sola palabra, que significaba conducta habitual, conducta reiterada, costumbre. Sin embargo, los dos vocablos se fueron distinguiendo en la medida en que uno ponía el acento en los actos mismos habituales, es decir, lo que se llama *costumbre* y otro ponía el acento en la estructura disposicional. Hasta aquí las palabras que usaba *Aristóteles*.

El vocablo latino correlativo es quizás menos rico, en cuanto tiene menos precisión (pues no menta originalmente el carácter); pero igualmente abarca un ámbito muy grande de la experiencia. "*Moral*" deriva de *mos-moris*, que designa las conductas habituales, las conductas que constituyen costumbre. En cuanto llegó a designar o calificar el carácter, parece que tuvo en su origen un sentido más bien peyorativo, algo así como "mala gana"<sup>2</sup>. Pero, como contrapartida, tiene en el pensamiento clásico romano un fuerte matiz normativo, asociado a la idea de patria o costumbre de los mayores. Las costumbres patrias o de los mayores constituían reglas obligatorias de conducta. De tal manera, para el romano la palabra *moral* como adjetivo indicaba el conjunto de aquellas conductas que de alguna manera se vinculaban con las costumbres

---

<sup>2</sup> Cfr. ERNOUT-MEILLET, *Dictionnaire Étymologique de la Langue Latine*, Paris, Klincksieck, 1979, voz correspondiente.

y con las reglas de una buena conducta. Repárese en que el sentido de *mos* no era el de costumbre en el sentido sociológico y meramente fáctico que a veces tiene en nuestra lengua. En la medida que las costumbres eran reglas de conducta, en esa misma medida eran criterios de discriminación de valor, de lo bueno y de lo malo, de lo justo y de lo injusto, de lo conveniente y de lo inconveniente, de lo oportuno y de lo inoportuno, de lo prudente y de lo imprudente, de lo valeroso y de lo cobarde, de lo temperante o de lo intemperante, de lo amistoso o de lo inamistoso, etc.

Con lo hecho se ha cumplido una primera aproximación semántica, es decir, en el orden de la significación de la palabra, hacia nuestro objeto. Aclaremos desde ya que aunque ambos términos puedan usarse indistintamente, hemos de preferir "*Ética*" para designar a la Ciencia Moral, y "*moral*" para nombrar, mediante una calificación, los fenómenos que constituyen nuestro objeto de estudio.

Pero también debe hacerse una alusión a la referencia de este término. La referencia no es algo esencialmente distinto de la significación o de la semántica sino que es tan sólo el concreto señalamiento de la cosa significada por la palabra. Distingo semántica y referencia como dos aspectos de la palabra<sup>3</sup>. El aspecto semántico alude al contenido significativo de la palabra, sobre todo en relación con el concepto respecto del cual la palabra es signo. En cambio, la referencia indica más bien la cosa significada por la palabra y por la idea. No se trata de cosas realmente distintas, porque el concepto es el signo de la cosa, sino que, en el segundo caso, más bien se pone de manifiesto la cosa real, el objeto material real; y cuando se habla de *real*, se pone implícitamente de manifiesto la existencia de la cosa. Mediante la referencia de un término, pues, puede aludirse de alguna manera a la relación de un objeto señalado con el hecho de la existencia. Si la semántica constituye un primer paso en la línea del conocimiento de lo que es un objeto, la referencia es el primer momento en la investigación del ámbito en el que, donde y respecto de que cosas concretas se verifica esa significación. Se trata, como se ve, de un momento fuertemente realista en este análisis lingüístico y empírico.

Por lo pronto la palabra *moral* hace directa referencia a ciertas conductas; pero también puede decirse que hace referencia a disposiciones de la conducta. También parece evidente que no es lo mismo una conducta que una disposición para una conducta; no es lo mismo un acto aislado de justicia que la justicia como virtud, es decir, la disposición habitual para realizar actos justos. Tanto es así que puede haber un acto justo que no implique una disposición justa, o puede haber una disposición habitualmente justa y un acto aislado y casi accidentalmente injusto. Son cosas distintas. Entonces, debemos referirnos tanto a conductas como a disposiciones (virtudes, vicios).

Se ha visto que la palabra "moral" significa un criterio de discernimiento de lo bueno y de lo malo, de lo valioso y lo disvalioso. Consiguientemente, esta palabra también puede hacer referencia a ciertos principios prácticos de discernimiento que son las reglas, pautas o modelos de conductas que llamamos *normas*.

Ahora bien, si "moral" se refiere a conductas, disposiciones y normas, es lógico que su referencia se extienda a aquellas *cosas* que son objetos de dichas conductas, disposiciones y normas. Ya sea objetos inmediatos, y hablaremos de objetos morales, ya

---

<sup>3</sup> En rigor, podría expresarse con la distinción escolástica entre *significatio* y *suppositio*, pero ello implicaría establecer las distinciones y precisiones que hicieron al respecto los medievales, lo cual nos alejaría de nuestro objetivo.

sea de objetos mediatos o últimos, y hablaremos de fines morales. Y si hablamos de fines, que pueden ser calificados de morales o de éticos, forzosamente estamos implicando *medios*. Fines y medios son bienes o valores. Se ve, pues, cómo se ha ampliado el ámbito de referencia.

Podría quizás haber, además, fenómenos cognoscitivos de algún modo desinteresados o puramente teóricos, y que podrían ser calificados como "morales" si su objeto fuera también moral. Pero en materia moral la conducta presupone unos momentos cognoscitivos que son constitutivos de la misma, porque sin conocimiento no hay conducta o, lo que es lo mismo, no hay acto consciente, y mucho menos responsable. Por lo tanto, el momento cognoscitivo no sólo puede ser un momento posterior a los hechos morales y desinteresado respecto de los mismos, sino que puede ser -y de hecho lo es siempre- un momento constitutivo de estos fenómenos morales. Incluso cuando pensamos en la norma como discernimiento o regla de lo bueno y de lo malo, de lo valioso y de lo disvalioso, de lo justo y de lo injusto, ella misma no tiene sentido si no es en función de un conocimiento. La norma misma -en tanto se expresa en un enunciado- es fruto del conocimiento práctico, y el acto moral o jurídico que se conforma con ella es un cierto efecto del conocimiento. En todo caso la norma implica un conocimiento. Estos momentos cognoscitivos, pues, son también morales o éticos. Y habrá entonces conocimientos éticos empíricos, conocimientos morales de conciencia, conocimientos práctico-normativos inmediatos (que es el caso del conocimiento prudencial), conocimientos normativos generales, incluso principios normativos que para el pensamiento aristotélico son sapienciales y que *Santo Tomás* llamará principios de *sindéresis*, todos los cuales son fenómenos morales.

De otra parte, hay ciertos aspectos de la estructura disposicional del hombre que si bien no son hábitos, influyen en las disposiciones del sujeto, por ejemplo las pasiones. Las pasiones, que son fenómenos psicológicos, constituyen también fenómenos morales en tanto guardan alguna relación con la conducta y con las disposiciones morales. Y así las pasiones pueden ser también ellas morales o inmorales, es decir, tiene sentido predicar de ellas el adjetivo *moral* o *ético*.

Incluso, puede preguntarse por el conjunto de las facultades humanas que están implicadas en la conducta moral; desde este punto de vista las facultades pueden ser también sujeto de predicación del término *moral*, por ejemplo la voluntad, la libertad, etc.; y así se habla de voluntad moral, de libertad moral, etc.

### *3.2. El ámbito empírico de lo moral*

Puede intentarse ahora una breve recapitulación de lo alcanzado. En primer lugar, se ha puesto de manifiesto que el ámbito empírico de lo moral aparece denotado por los términos *moral* y *ético*, adjetivos que sirven para demarcar el campo, señalando los objetos que están dentro de este ámbito inmenso de la experiencia humana. Y al irlos señalando, los van distinguiendo del resto de los fenómenos humanos; en cierto modo los van poniendo aparte en la consideración científica, sin que esto signifique juzgar que en la realidad están separados como cosas o entes autónomos. Nada impide, en efecto, que un fenómeno formalmente psicológico, lógico o metafísico, sea a la vez moral bajo otro respecto formal.

En segundo lugar, se advierte que en este campo segregado provisoriamente, o

el conjunto que resulta de esta segregación -que se puede calificar como *moral-*, es en realidad un conjunto de cosas heterogéneas, esencialmente distintas. Es evidente que una norma es algo distinto que una conducta; un acto es algo distinto que una virtud o una disposición; un fin o un valor es algo distinto que una norma o una disposición, y tampoco puede identificarse sin más con una conducta. Son cosas esencialmente distintas que tienen una calificación común: son *morales*. Esta diversidad esencial de significaciones o de referencias posibles, y la evidente vinculación de las mismas entre sí, sugiere que el término *moral* es analógico.

En tercer lugar, la propia palabra está indicando, como pasa con el término *jurídico* -tal como lo ha mostrado *Soaje Ramos*<sup>4</sup>-, dos grandes niveles de significación, y por lo tanto dos grandes franjas de la referencia correspondiente. Una significación amplia y una estricta o restringida:

a) *En sentido amplio*, parece que la palabra *moral* significa lo relativo al *ethos*, a la conducta, a los principios de ésta (fines y normas) y, en general, como dice *Soaje*, todo lo que está en el campo moral o, para ser más precisos, todo lo que guarda algún tipo de relación, cualquiera que ésta sea, lógica o real, de congruencia o no, con el *ethos*, con la conducta, con los fines y normas, etc. El término tendría, en este sentido, su máxima amplitud significativa. A este sentido amplio que tiene la palabra *moral* se le opone -con oposición lógica de contradicción- lo *amoral*, que es aquello que no tiene significación moral, que está fuera del campo de lo moral, que no guarda ninguna relación lógica o semántica con lo moral. Desde este punto de vista la palabra *moral* puede incluir cosas contrarias, positivas o negativas; por ejemplo, el mentir es un fenómeno moral, el delito es un fenómeno moral; porque sobre ambos cabe una calificación moral, aunque constituyan fenómenos morales negativos.

b) *En sentido estricto*, la palabra *moral* indica algo valioso, algo que en sí mismo parece un bien, como el fin, como la virtud, como la norma o regla de conducta, o una relación de congruencia, de conformidad con ese fin o norma. En este caso su opuesto ya no es de índole meramente lógica; es un opuesto contrario o privativo, es un opuesto real, y es lo *inmoral*.

Quede aquí esta primera aproximación empírica, realizada de la mano del significado de las palabras.

## II. LOS PROBLEMAS MORALES

### *1. Un axioma metodológico de Aristóteles*

Puede avanzarse ahora un poco más, dentro de esta presentación empírica, para dirigir la atención hacia los problemas que surgen en el marco de la experiencia humana y que de algún modo contribuyen a precisar la especificidad del objeto de la Ética.

Para *Aristóteles* constituye un axioma metodológico que quien quiera investigar un objeto debe comenzar planteando con precisión los problemas, las dudas o las dificultades que el mismo suscita, a efectos de poder obtener las respuestas adecuadas:

---

4 En un fascículo -no impreso- acerca del concepto de Derecho.

*"Los que quieren investigar con éxito han de comenzar por plantear bien las dificultades, pues el éxito posterior consiste en la solución de las dudas anteriores, y no es posible soltar, si se desconoce la atadura. Pero la dificultad del pensamiento pone de manifiesto la atadura en relación con el objeto; pues, en la medida en que siente la dificultad, le ocurre así como a los que están atados; en ninguno de los dos casos, efectivamente, es posible seguir adelante. Por eso es preciso considerar bien, antes, todas las dificultades, por las razones expuestas y porque los que investigan sin haberse planteado antes las dificultades son semejantes a los que desconocen adónde se debe ir, y, además, ni siquiera conocen si alguna vez han encontrado o no lo buscado; pues el fin no es manifiesto para quien así procede, pero para el que se ha planteado antes las dificultades sí es manifiesto"<sup>5</sup>.*

Ahora bien, los problemas que se verifican en materia práctica son de índole distinta a los propios del pensamiento teórico o especulativo. Los problemas éticos o morales, antes que constituir dificultades o dudas para la ciencia o el científico, y sin perjuicio de éstas, son cuestiones vitales, aporías reales del vivir humano. Y así, aunque sin dudas el pensamiento ético-científico debe formularse esta pregunta fundamental: ¿por qué hay en la vida humana una dimensión moral, y no la hay -o al menos parece no haberla- en la vida animal o de las plantas?, en el plano de la acción los hombres se interrogan en su conciencia, en los tribunales y a la hora de los premios y castigos sociales, acerca de la verdad y rectitud de sus juicios morales, y la eficacia de estos últimos en orden a la vida feliz.

Aquí deberán distinguirse dos grandes planos. Uno, que es el problema fundamental, tanto para la ciencia como para la vida moral. Otro, que viene a ser como la explicación de este problema central.

## *2. El problema moral central*

El problema que podría calificarse como originario o fundamental de la moral, es decir, del que surgen todos los demás problemas éticos, deriva de una propiedad específica del hombre, que permite definir a éste como un "animal moral" (de modo análogo a como pueden hacerse otras definiciones tomando una propiedad específica del hombre: "animal social y político", "animal que habla", "animal histórico y tradicional", "animal económico", etc.). Lo moral no se verifica *per se y directamente* ni en el animal, ni en el ángel, ni en Dios. En estos casos no hay problema moral.

La moral aparece empíricamente respecto del hombre a partir de un problema específico que deriva de dos hechos:

a) En primer lugar el hombre, como todo animal, como todo lo que existe, tiene una naturaleza. Y toda naturaleza tiene unos fines perfectivos, una entelequia que es la plenitud perfecta, máximamente desarrollada, de su forma natural o específica. Esto constituye una afirmación metafísica que no es otra cosa que la constatación de un hecho. Lo mismo que un animal o que una planta, el hombre tiene una naturaleza que tiene que desarrollarse a partir de un modo originario (que corresponde al momento de

---

5 *Metafísica*, L.III, cap.1, 995 a27-b2.

la generación y del nacimiento) en el que la forma específica sólo está actualizada en un grado apenas suficiente para vivir, para existir como tal ente.

b) Pero, a diferencia de lo que pasa con el hombre, el animal y la planta están dotados de una cierta infalibilidad disposicional hacia el fin; en el caso de las plantas, éstas están vegetativa o ejecutivamente orientadas hacia el fin natural; y en el caso de los animales, están dotados de unos esquemas, más o menos rígidos y automáticos de conducta como respuestas frente a estímulos determinados; esquemas disposicionales complejos que suelen ser llamados instintos. Ahora bien, a diferencia del animal, en el hombre existe el fenómeno de la libertad, que provisoriamente puede considerarse como un fenómeno de indeterminación o de contingencia respecto de los medios ordenados a alcanzar el fin. De ahí que en el hombre se suscite la posibilidad de que la conducta se desordene intencionalmente respecto del fin natural. Existe por esta razón la posibilidad de que el hombre, como animal o como sujeto de una especie, fracase en la consecución del fin específico. Si cada conducta de un animal, si cada acto vegetativo de una planta o cada acto de un hombre son momentos tentativos de alcanzar un fin, o en dirección a un fin, resulta que, mientras en el animal y en la planta -supuesto la normalidad biológica- desde el punto de vista intrínseco no suele verse frustración, sino que ésta suele provenir más bien de un elemento extrínseco a su naturaleza respectiva, en el hombre pueden haber tentativas intrínsecamente equivocadas de alcanzar el fin. Y éste es el problema moral central u original, que puede analizarse desde muchos puntos de vista.

Uno de ellos es el punto de vista del valor o del bien. Y así puede decirse que, a diferencia de un animal, aunque en cada conducta del hombre se intenta la realización electiva de un bien o valor, de hecho puede resultar algo malo o disvalioso; es decir, en cada conducta del hombre se actualiza la posibilidad de la elección entre un bien real o un bien aparente. Y dado que el hombre puede equivocarse en la elección de ciertos objetos inmediatos que parecen buenos o valiosos pero que -aunque desde algún punto de vista lo sean- resultan malos o disvaliosos en función del bien íntegro de su naturaleza y de su personalidad, en cada elección de hecho se ve comprometido su fin natural, su *entelequia*, que, como se verá, puede identificarse con su felicidad. Para entender mejor esto anticipemos algunas ideas. Todo fin se alcanza a través de ciertos medios. El fin es, pues, principio intencional y *especificante* de ciertos medios, pero éstos constituyen principios eficientes de aquél -eficientes porque conducen a su realización-. En consecuencia, el fin se realiza y se concreta (se determina como resultado de una totalidad dinámica) por los medios, de tal modo que al equivocarse el hombre en la elección de los medios equivoca en concreto el fin, de hecho elige en concreto otro fin. Ahora bien, al elegir un fin concreto equivocado -y en tanto persevera en la elección del medio equivocado- puede verse frustrado en la consecución de su fin natural y personal.

### *3. Otra perspectiva del problema central*

Otra perspectiva posible, que en rigor es una variante del mismo problema central, surge del análisis de las pasiones o, dicho de otro modo, de la dualidad natural que se verifica en el hombre, que es a la vez animal y espiritual. En efecto, de una parte, el hombre parece espiritual; hay muchos elementos empíricos que lo indican: la

conciencia, la capacidad de abstracción, la propia capacidad de elección o libertad, la posibilidad de querer bienes generales y no sólo bienes particulares; todo esto indica algo que llamamos *espíritu*, sin que ahora nos detengamos a ver qué significa categorialmente<sup>6</sup>. De otra, el hombre tiene una naturaleza animal que implica las inmutaciones propias de ciertas operaciones que se llaman *pasiones*.

De esta doble naturaleza -o, mejor dicho, de esta duplicidad de aspectos de la única naturaleza humana- surge una duplicidad de apetitos. Hay un apetito racional y unos apetitos sensibles. Es un hecho que hay actos dirigidos a bienes generales, universales o comunes; por ejemplo, puede querer el bien de la patria; y es obvio que la patria no es algo que pueda tocarse, pues aunque es algo concreto no es un fenómeno inmediatamente sensible; el bien de la patria o el del Estado es algo general y común, con generalidad causal. Pero también se quiere el bien del cuerpo, de la vida individual. Entonces, en un soldado, por ejemplo, aparece el conflicto: por una parte el amor al bien general, y por otra parte el amor de la propia vida, del propio cuerpo; aparece el miedo a la muerte, en conflicto con el amor a la patria o con el deber de defenderla. Este conflicto, típico conflicto moral, es fruto de una duplicidad de querer, que deriva de la duplicidad constitutiva de la naturaleza humana.

La pasión es, según se dijo, la inmutación del apetito sensible, el movimiento tendencial o intencional producido por el conocimiento sensible de un objeto correlativo a la tendencia del apetito sensible. Tómese como ejemplo la sed, cuyo objeto tendencial es saciar una necesidad de agua. La sed -considerada como pasión- es la conciencia sensible de la necesidad del agua y el deseo consiguiente. Tal necesidad genera en el organismo animal una inmutación, un movimiento. Lo mismo el hambre, el deseo sexual o lo que fuere. Pues bien, todos estos movimientos o estas inmutaciones del apetito sensible que llamamos *pasiones*, pueden o no coincidir con el apetito racional, como a su vez el apetito racional -la voluntad, o la libertad- puede coincidir o no con la regla de razón; es decir, en ambos casos puede o no haber conformidad del querer humano con el fin natural y personal del hombre.

Consiguientemente, no sólo debe ordenarse la libertad y la elección en dirección al fin, sino que se plantea este otro problema: qué hacer con estas pasiones, que en principio no están ordenadas a un bien general sino que están dirigidas a un bien particular, dado que a menudo puede haber conflicto entre el bien particular y el bien universal. Las pasiones no son sólo ni principalmente un fenómeno moral; son un fenómeno psicológico. Pero constituyen un fenómeno -y un problema- moral en la medida en que pueden ser juzgadas en función de la regla moral y del querer de la voluntad ajustado a la razón. Pero no basta con juzgarlas, sino que de alguna manera aparece la necesidad de ordenarlas con alguna eficacia.

En resumen: hay un orden de tendencias instintivas que dan origen a movimientos fuertes de la sensibilidad -que se llaman *pasiones*- que amenazan con arrastrar la conducta humana, y hay un orden racional del querer, donde reina propiamente la libertad. La existencia de estas dos esferas tendenciales plantea de suyo la posibilidad de un conflicto, de un contraste. La libertad humana se tiene que entender, pues, no sólo consigo misma, sino con pasiones que no siempre son fácilmente gobernables y ante las cuales puede sucumbir. Éste es otro aspecto de la falibilidad de la

---

<sup>6</sup> Entiendo por *espiritual* o *espíritu* la referencia a un fin universal y absoluto, la referencia al Ser, al Bien, al Uno en su infinitud intensiva. Esto es lo que caracteriza el fin humano.

libertad humana.

Ahora bien, el acto de elección, aunque implica un juicio, no es un mero juicio; es la posición de un querer de la voluntad que realiza el bien o el mal para el hombre; y en tanto es causa del mal, no es sólo falible sino también defectiva.

#### *4. La defectividad del hombre requiere auxilios*

En el hombre verificamos, pues, el fenómeno de la libertad, que es una cierta contingencia o indeterminación respecto de los actos humanos y de sus objetos correlativos. Esta indeterminación -que es una propiedad que deriva de la espiritualidad del hombre y que en tanto tal es buena y uno de los signos de su dignidad- no es necesariamente buena desde todos los puntos de vista. Esta indeterminación es buena en tanto el hombre es dueño del propio acto para alcanzar su bien personal, pero es defectiva en la medida en que esa indeterminación es fuente de error y de la posibilidad de malas elecciones. La posibilidad del mal y del pecado, y de la consiguiente frustración del fin, no es -desde este punto de vista- una perfección.

Dado que es amplia la indeterminación de la libertad humana, la probabilidad, tanto en sentido lógico como en sentido estadístico-matemático de equivocarse, es muy grande. La experiencia personal y la historia dan cuenta suficientemente de esto. Entonces, parece que es necesario que haya algo que ayude a determinar racionalmente esa indeterminación, orientando las propias facultades en la línea de su propia naturaleza, pero conservando siempre la libertad, que es el modo humano de obrar.

Del hecho, pues, de que el hombre es defectivo -es decir, de que puede equivocarse e introducir el mal en su vida y en el mundo- en orden a la consecución de su propia perfección natural, personal y social, se sigue que el hombre necesita de ciertos auxilios que le aseguren la elección. Se habla aquí, en primer lugar, de una *necesidad de indigencia*. Pero habida cuenta del hecho de la existencia de un fin, que no es otra cosa que la propia entelequia humana, se habla también de una cierta necesidad natural y de una *necesidad deóntica*.

Dichos auxilios son múltiples:

a) Uno es la norma, que es una regla racional e imperativa de conducta, un camino que la razón y la voluntad asociada a la razón mandan seguir, un modelo de conducta recta y eficaz en orden a la consecución del fin.

b) Otro auxilio está constituido por las disposiciones del sujeto, sus virtudes morales, que son inclinaciones hacia objetos buenos o moralmente valiosos, y que en general son *rectificaciones* de los apetitos, de las facultades y de las pasiones humanas en orden al fin natural y personal.

c) Existen también otros auxilios exteriores, vinculados con los anteriores, y que son las *instituciones* sociales, políticas, jurídicas, morales en general; por ejemplo, el matrimonio es una institución social, jurídica y moral; análogamente, el Estado, el Derecho, los tribunales, son auxilios exteriores, y en general la autoridad y los sistemas de premios y castigos.

Cada uno de estos auxilios constituye un gran capítulo de la problemática específicamente moral.

## 5. Otros problemas morales

Aunque podría continuarse indefinidamente con la formulación de otros problemas morales, hemos de limitarnos a enumerar unos pocos más, propios de esta ciencia.

El primero de ellos se reduce a saber qué es o cuál es el fin moral; ese fin natural que además de ser natural aparece como un fin exigido de un modo distinto al de los demás entes naturales (plantas y animales). Un fin que puede o no alcanzarse y cuya exigencia natural, por lo tanto, parece tener ribetes misteriosos. La Ética se topa así con una necesidad distinta de la meramente natural. En el animal hay una necesidad instintiva de alcanzar el fin; en el hombre, en cambio, no, pues puede equivocarse en la elección de los medios y en la consecución del fin. ¿Qué clase de necesidad es ésta, de índole moral, que es distinta de la necesidad psicológica de un animal? ¿Qué es la obligación moral, la jurídica, la política, etc.? ¿Qué es el bien moral, o el bien de la persona, que de alguna manera se liga con esta nueva forma de necesidad? ¿Qué eficacia tienen estas reglas de conducta que llamamos *normas*? ¿Qué eficacia tienen estas virtudes morales que llamamos *justicia, fortaleza, templanza y prudencia*? ¿Cuál es la propia función de la Ética o de la Ciencia Moral en la elección correcta, y en qué relación se encuentra en especial con la prudencia? Son otros tantos problemas que constituyen el punto de partida de la ciencia.

Con esto finaliza una primera indagación en torno del objeto material de la Ética. La conclusión es que éste no es un objeto meramente dado, que simplemente está ahí, sino que es algo propio de la vida del hombre y que es problemático. Es decir, los fenómenos morales tienen en común con los fenómenos psicológicos que son fenómenos constituidos en y por la vida del hombre. Pero se distinguen porque a lo psicológico le agregan una nueva formalidad y un orden de problemas específico.

### III. LA PERSPECTIVA DEL ORDEN (EL OBJETO FORMAL)

#### 1. Necesidad de esta perspectiva

Hablar del objeto formal de la experiencia moral, y por lo tanto de la Ética, es aludir al tema del orden, por dos razones que han de considerarse por separado.

##### 1.1. Desde el punto de vista del objeto mismo

De una parte, hay una necesidad de tipo objetivo, es decir, que emana del propio objeto de la Ética.

Se ha visto que el objeto material de la Ética no es una cosa natural, como puede ser un ente vivo, tal como lo estudia la Biología, ni el movimiento natural, tal como lo estudia la Física. Tampoco es un objeto natural que esté ya constituido previamente a la conducta humana. El objeto material de la Ética aparece constituido por una referencia a la consecución del fin de la vida del hombre, de su perfección como persona. Es un fenómeno —el moral— siempre relativo al fin, al bien, al valor. Si se vuelven a examinar con un poco de atención cada uno de los fenómenos calificados como morales, se

observa que el orden es un factor necesariamente constitutivo de los mismos. Tómese por ejemplo el fin; dado que todo fin implica algún medio, se verifica un fenómeno de *ordenación* del medio en función del fin (se trata, pues, de un fenómeno de relación o de orden). Consideremos ahora la norma; cuando se habla de norma como fenómeno moral, parece evidente que ella no es algo en sí misma; no es una cosa, como un gato o un perro; no es una substancia. La norma dice esencialmente una referencia, una ordenación a la conducta de la cual es regla. Una norma que no esté referida a una conducta no es norma. Pero, por otra parte, la norma misma regla o regula en función de un fin. Luego, en la norma encontramos una doble ordenación, ordenación de la norma al fin y ordenación de la norma a la conducta. Son dos ordenaciones distintas. Dos referencias distintas. Pero las dos son constitutivas de la norma. Tomemos el caso de las virtudes, de los vicios, de las disposiciones, de las pasiones. Son todos fenómenos referidos a conductas u objetos de conductas. La disposición es disposición a algo, referencia a algo. La propia conducta se entiende en función del objeto. Algo semejante pasa con todos los fenómenos morales.

El orden, pues, es un factor que, por decirlo de alguna manera, salta a los ojos en una experiencia atenta de los fenómenos morales, como un aspecto constitutivo de los mismos.

### *1.2. Desde el punto de vista de la fenomenología y la ciencia*

Hay un segundo aspecto, que es propiamente científico, en virtud del cual la perspectiva del orden aparece como necesaria.

Se han enumerado una pluralidad de fenómenos esencialmente disímiles calificados como morales. Es moral una norma, una conducta, una disposición, una pasión, un fin, un medio, etc. Ante esa multiplicidad disímil, ¿cómo puede tenerse una perspectiva científica sobre la cualificación común de *moral*? ¿cómo es posible una reducción a la unidad, sin violentar la esencial disimilitud de fenómenos? La perspectiva científica, si es posible una ciencia sobre esta materia, exige que se establezca una cierta unidad en la pluralidad de aspectos. Una unidad que no sea amorfa, que no sea la unidad de una mera agregación. Una unidad que forzosamente será una unidad de orden.

En conclusión, la perspectiva del orden como punto de vista formal está exigida, en primer lugar, por el propio objeto, de acuerdo con los principios epistemológicos y metodológicos de la filosofía aristotélica. Y en segundo lugar, está dada por la propia función de la ciencia, que es función ordenadora y unificadora.

## *2. Concepto de orden*

### *2.1. Aclaración previa sobre la palabra "orden"*

Con la palabra *orden* se pueden significar dos cosas distintas:

a) Un todo ordenado, es decir, un conjunto, una pluralidad de cosas, que constituyen una unidad. En este caso se dice que hay un orden con referencia al todo, al conjunto mismo, que conforma una unidad precisamente porque está ordenado.

b) O se puede indicar lo que es el elemento formal de ese todo ordenado<sup>7</sup>, es decir, aquello en virtud de lo cual se dice que constituye una unidad y está ordenado, su principio estructural.

En ambos casos, a su vez, la palabra "orden" puede referirse a algo concreto (por ejemplo, tal todo de orden que es tal familia particular, o la disposición recíproca de las partes de esa familia), o bien a algo abstracto. A diferencia de otras palabras, que forman parejas de términos concretos y abstractos (v.gr., hombre-humanidad, bello-belleza, etc.), esta palabra puede tener valor concreto o abstracto, según sea su ámbito de referencia y su contexto.

Debe advertirse asimismo que muchas veces "orden" tiene un sentido equivalente a "ordenación"<sup>8</sup>. Ahora bien, la palabra *ordenación* puede referirse al acto mismo de ordenar o al efecto de dicho acto. De aquí se sigue que, cuando "ordenación" hace referencia al efecto de ordenar, puede ser equivalente a "orden" (en el sentido de principio formal). "Ordenación" como acción de ordenar, en cambio, nunca puede asimilarse con propiedad "orden" en ninguna de sus significaciones. Lo que se dice de estos vocablos castellanos vale también para el latín (*ordo* y *ordinatio*).

## *2.2. Concepto general (análogo) de orden*

Intentemos ahora formular una definición general de orden que, como se aplica a cosas esencialmente diversas, será forzosamente una definición análoga.

El orden es la conveniente disposición de una pluralidad que conforma una cierta unidad, en función de un principio de ordenación. Tenemos así cuatro elementos analíticos:

a) Se trata, en primer lugar, de una multiplicidad, que constituye lo que podría denominarse el "elemento material". No hay orden sin una multiplicidad.

b) Como elemento formal consignamos "una conveniente disposición". ¿Qué es una conveniente disposición? Se trata, por lo pronto, de una cierta relación, que se llama "conveniente" en la medida en que esta disposición sea congruente con un principio de ordenación.

c) Y en tercer lugar está el resultado de esta disposición relativa, que es una cierta unidad.

A su vez, la conveniente disposición constitutiva formalmente del orden que, como se vio, se trata de una relación, tiene una estructura triple. Es decir, se integra por tres grandes relaciones que, para ser breves, las vamos a denominar de acuerdo con el esquema de las relaciones sociales según *Gurvitch* y *Legaz y Lacambra*: "relaciones de integración", "relaciones de subordinación" y "relaciones de coordinación".

Las relaciones de integración son aquellas que vinculan o integran la parte con el todo; podrían llamarse también "relaciones de pertenencia", y que se expresan lógicamente con el binomio "todo-parte".

---

<sup>7</sup> La palabra "formal" significa en lenguaje aristotélico *aquello en virtud de lo que algo es tal cosa y no tal otra*.

<sup>8</sup> Cfr., en el *Diccionario de la Lengua Española*, edición de 1984, las voces *orden* (primera acepción) y *ordenación* (tercera acepción): "Colocación de las cosas en el lugar que les corresponde".

Las relaciones de subordinación, o relaciones jerárquicas, son las relaciones de anterioridad y posterioridad, es decir relaciones de jerarquías recíprocas y relativas de las partes entre sí.

Las relaciones de coordinación son las que vinculan las partes entre sí, haciendo abstracción de su diferencia de valor y de jerarquía.

Para que se comprenda mejor el sentido de esta distinción lógica de tres clases de relaciones en su aplicación al orden ético, pongamos el caso de la justicia. La justicia general, según *Aristóteles*, es la justicia propia de las relaciones de integración de la pólis. La justicia distributiva es la justicia propia de las relaciones de subordinación. La justicia correctiva, que *Santo Tomás* llama *conmutativa*, se corresponde con las relaciones de coordinación.

Un todo de orden puede ser -y lo es si se habla de un todo de orden en sentido estricto- algo constituido por cosas real e individualmente distintas; en tal caso no es un todo substantivo, sino un todo accidental. Por ejemplo, el Estado, la familia, un hormiguero, una manada, una casa, no son respectivamente una substancia. También se podría decir en cierto sentido, y analógicamente, que una substancia constituye un todo de orden, en la medida que en un todo substantivo se distinguen partes realmente distintas, aunque ninguna de ellas pueda existir individualmente sin las otras o sin integrar la substancia. Pero en este caso, si bien hablamos también de un orden, porque hablamos de una unidad a partir de una multiplicidad, estamos hablando *simpliciter* de un todo substancial. Cuando se habla, pues, del orden de un todo substancial, debe hacerse la advertencia de que en rigor no se trata de un todo de orden. Al todo substancial lo llamamos "todo" pero significando que tiene una unidad ontológica fuerte, porque existe en sí mismo y consigo mismo. En cambio, en el todo de orden tenemos un todo que sólo existe como algo uno por el orden y en un substrato óntico.

### *3.- Digresión acerca de la analogía del concepto de orden*

A modo de corolario, conviene volver a considerar el carácter analógico del concepto de orden, respecto del objeto formal de la Ética. Como ya se vio, con la palabra *orden* puede designarse la disposición misma o el todo ordenado. Pero hay una analogía más profunda, de índole metafísica. El concepto de orden es analógico en el sentido de que hay órdenes que son esencial y aún categorialmente distintos. Suele pensarse que el orden es algo que está siempre en la categoría de relación, pues siendo *la conveniente disposición de las partes que constituyen una unidad en virtud de un principio de ordenación*, se asocia la noción de disposición con la de relación. De ahí que se afirme que el orden consiste en definitiva en una relación, lo cual es cierto si se piensa en la estructura formal del orden. Pero no es del todo cierto si se piensa en el todo de orden, pues éste no es una relación. El todo de orden es lo que resulta de las relaciones, pero no es una relación. El orden se resuelve en una relación desde el punto de vista formal, pero no desde el punto de vista del todo de orden. Valga esto como primera observación.

En segundo lugar, no todas las relaciones se integran en la categoría de relación, que es uno de los nueve accidentes, porque no todas las relaciones son accidentes. Hay relaciones que no son relaciones accidentales sino que se llaman *trascendentales* (en la terminología de la Escolástica tardía) o *constitutivas*, en la terminología de *Cornelio*

*Fabro*; como ejemplo, pueden mencionarse las relaciones de la materia y la forma, de la esencia y el acto de ser, del bien con un apetito, etc. Estas relaciones son constitutivas de la substancia o de un determinado accidente (v.gr. la cualidad), sin ser ellas mismas relaciones accidentales. En cambio, la relación del padre con el hijo es una relación accidental que no afecta la esencia humana; algo semejante puede decirse de las relaciones espaciales. Las relaciones trascendentales o constitutivas no son relaciones categoriales, no están incluidas en la categoría de relación (que es un accidente del ente). Con esto queda de manifiesto que el de relación es un concepto análogo.

Hay, pues, relaciones categoriales y relaciones trascendentales. Cuando se habla de un orden, éste puede resultar de relaciones constitutivas o trascendentales (y en tal caso podría tratarse de un todo substantivo), o puede hablarse de un todo accidental de orden, constituido formalmente por relaciones categoriales. El Estado, por ejemplo, desde el punto de vista categorial no es una substancia, es un accidente. Si fuese una substancia los hombres que lo integran no serían substancias, porque una substancia no puede ser parte de otra substancia. Precisamente el error del colectivismo o del organicismo exagerado consiste en considerar el Estado como una substancia, con la consecuencia inevitable de que entonces el hombre dejaría de ser un sujeto substancial. El Estado es un todo accidental de orden; aquí el concepto de orden tiene un sentido claro, preciso, como relación categorial. Pero cuando se habla del orden constitutivo de una substancia, en cambio, dicho orden ya no es categorial.

El concepto de orden es un concepto analógico, que se aplica de una manera esencialmente diversa en el plano trascendental y en el plano categorial. Ahora bien, debe advertirse que incluso en el propio plano de los accidentes hay relaciones que tampoco son categoriales. Este caso se verifica en la Ética y en el orden moral. El orden moral tiene como materia operaciones humanas y sujetos que se integran en todos accidentales. Formal y propiamente el orden moral se constituye por una relación al fin y *consiguientemente* por una relación a la norma. Estas relaciones no son categoriales, son constitutivas o trascendentales. De modo semejante, la relación intencional entre el sujeto y el objeto tampoco es una relación categorial, porque es la que constituye el acto mismo. Lo mismo pasa con un acto de justicia. La relación que se establece entre las partes y el objeto, en el acto de justicia, mas allá de que materialmente pueda incluir una relación categorial, desde el punto de vista formal es constitutiva. Entonces, cuando se habla de orden moral, formalmente se alude a un orden constitutivo y no a un orden categorial. El orden moral puede tener como materia, por ejemplo si se trata de la Ética Social, relaciones categoriales, pero formalmente considerado no es categorial, sino que se trata de un orden trascendental o constitutivo. No puede desvincularse el acto moral de las relaciones con la norma y con el fin, pues éstas son formalmente constitutivas del acto moral.

#### IV. ESQUEMA DE LA ESTRUCTURA DEL ORDEN MORAL

Conviene intentar profundizar ahora la estructura compleja que integra el objeto formal de la Ética.

### 1. El esquema de Soaje Ramos

Es mérito de *Soaje Ramos* haber advertido la insuficiencia de toda exposición de la Ética que no tenga en cuenta la compleja estructura del orden moral<sup>9</sup>. Frente a la aludida insuficiencia, *Soaje* propone el siguiente esquema:

- Hay un orden moral normativo,
- un orden moral vivido,
- y un orden moral conocido.

Esos tres órdenes se articulan en función del fin como principio de ordenación, y suponen un substrato antropológico que, propiamente, está fuera del esquema del orden moral.

En este esquema el orden moral vivido parece incluir -además del orden de las conductas- el orden de las disposiciones y hábitos (virtudes y vicios). Pero creo que es mejor distinguirlos, pues aunque las disposiciones se ordenan a las conductas, tienen un estructura formal distinta.

Además, en el esquema de *Soaje* el orden moral conocido incluye el conocimiento empírico práctico, el prudencial, el científico-moral y el propio de la sindéresis (o principios). La norma -y el orden respectivo- se considera aparte. Ahora bien, el conocimiento moral -que, por definición, es práctico- no puede distinguirse adecuadamente del orden moral normativo; aunque pueda haber un conocimiento práctico estimativo, su practicidad sería de entidad e intensidad menor y, además, estaría ordenado al conocimiento normativo. De otra parte, el conocimiento moral práctico carente de imperio -como puede ser el caso del consejo- también tiene menor practicidad que el imperativo y está en definitiva ordenado a éste. Y si bien propiamente hablando la norma no es tanto un acto de conocimiento, cuanto el fruto objetivo de éste -como la definición o la especie expresa lo es de la especie impresa, o como el enunciado lo es del juicio-, su índole noética no puede ser negada.

Por último debe tenerse en cuenta que hay también un orden moral propio del sujeto, en tanto causa material fundamental, así como un orden de fines.

En consecuencia, propongo en sustitución el siguiente esquema:

- Hay un orden moral vivido,
- un orden moral disposicional,
- un orden moral subjetivo,
- un orden moral normativo y
- un orden moral de fines.

---

<sup>9</sup> V.gr., DE FINANCE reduce el orden moral a dos: el orden moral objetivo y el orden moral subjetivo, entendiendo por el primero el orden normativo y por el segundo el de los actos humanos, la conciencia y las virtudes (cfr. *Éthique Générale*, PUG, Roma, 1967, págs. 237-386). Ahora bien, reducir el orden moral objetivo al orden de las normas constituye un error, porque a su vez la norma tiene un objeto. Consiguientemente, la norma misma no constituye un objeto adecuado de la Moral. LECLERCQ, por su parte, dedica un largo capítulo titulado "El orden moral", pero sin definir qué entiende por tal (cfr. *La Philosophie Morale de Saint Thomas devant la Pensée Contemporaine*, Paris, Vrin, 1955, págs.221 y ss).

## 2.- *El orden moral vivido*

Es el orden de la conducta moral. Se trata del plano que podría considerarse central o fundamental, entendiendo por "fundamental" el que se corresponde más inmediatamente con el objeto material.

En efecto, la materia de la Ética está constituida en definitiva por la vida o conducta humana. Lo moral es, en su primera y más fuerte significación fenoménica, un aspecto, una formalidad de la conducta humana. Se ha visto ya que el concepto de lo moral, tal como el mismo emerge de la experiencia, es análogo. Y siempre que hay analogía debe haber, resolutivamente, un analogante. En este caso, el analogante es la conducta moral. *Per se primo*<sup>10</sup>, pues, el adjetivo *moral* se predica como una cualidad de la conducta. Ahora bien, dado que -como se dijo- la conducta humana se dice moral por una referencia al fin del hombre y a la norma, y ésta a su vez no es otra cosa que ordenación racional al fin, cabe concluir que lo moral, reductivamente, es una cualificación en función del fin humano.

Cuando se habla del orden de la conducta se piensa en una cierta multiplicidad que tiene una cierta unidad, en algo complejo y máximamente determinado que tiene una unidad de orden. Miremos esto con un poco de atención.

No debe entenderse que un acto humano -en el sentido que tiene esta expresión en la Ética- consiste en una operación puramente singular del hombre o en un acto elícito de una facultad, aisladamente considerado. Las operaciones puramente singulares y aisladas de las demás, no existen. No está de más repetir esta afirmación con insistencia. En todo acto humano se verifica una cierta pluralidad, una estructura, una unidad de orden. En el más simple y puro acto humano interior, al menos debe haber actos elícitos de la voluntad y de la inteligencia; pero, a su vez, la inteligencia no opera sin previas percepciones sensibles y sin volver sobre las mismas (*conversio ad phantasmata*); y la voluntad no puede operar sin que de algún modo se hagan presentes los apetitos sensibles.

Pero además de ser ellos mismos complejos, los actos humanos se integran en series de actos de las que resulta su significación precisamente como actos humanos. Lo que explica o da sentido al acto y lo que le otorga en definitiva su calificación moral reside, entre otras cosas, en su inserción en una serie ordenada de actos en función de un fin, que opera como principio de ordenación de toda la serie. Lo que llamamos, pues, *orden moral vivido*, u *orden moral ejercido*, no es sólo el orden de un acto humano, sino que es un orden dinámico de una serie de actos.

Pero tampoco una serie lineal de actos es suficiente para comprender en concreto una conducta. Las conductas se integran en series sucesivas y concomitantes de actos, entre las cuales puede haber conformidad u oposición. Es un hecho de experiencia que hay fines contrarios que prevalecen de una manera precaria en la vida del hombre. Es el caso que *Aristóteles* va a llamar del continente o del incontinente. Tanto en el continente como en el incontinente, un fin prevalece precariamente sobre otros fines. En el continente, los fines valiosos prevalecen de una manera precaria sobre los fines disvaliosos; en el incontinente, al revés. Ahora bien, de hecho pueden haber series

---

<sup>10</sup> *Per se*, en la terminología técnica de la escolástica tomista quiere decir: "de predicación necesaria"; *primo*, en primer lugar.

contrarias, incluso series contrarias sucesivas (la conversión es el caso de una serie contraria sucesiva; lo mismo, pero en sentido inverso, es el caso de la perversión). Incluso puede haber series contrarias concomitantes, en tanto todavía no está resuelta la prevalencia del fin. De hecho, muchas veces la gente parece querer aislar un sector de su vida de otro sector, y desarrolla concomitantemente las dos o más series, porque no tiene resuelto en definitiva el fin electivo que prevalezca en su vida. Entonces, como los fines concretos de muchas personas no sólo son precarios, sino que todavía no están definidos, hay una cierta oscilación en los fines y hay una concomitancia de series contrarias.

Se ha descrito sucintamente el orden estructural, altamente complejo, que constituye la vida moral, para que se entienda a qué nos referimos cuando hablamos de *orden moral vivido*. No pensamos sólo en el orden y estructura de un acto humano, ni en eso que constituye una cierta totalidad que suele llamarse "acto concreto", sino en las series de actos vitales, con significación moral, que se integran a su vez en series más amplias, las que por último se inscriben en totalidades concretas que pueden ser no sólo sucesivas, sino concomitantes. Esa enorme y complicada estructura es lo que hemos designado propia, formalmente y en primer lugar, *orden moral*.

### 3.- *El orden moral disposicional*

En segundo lugar llamamos *orden moral* a un orden de disposiciones morales.

Las conductas fluyen, por así decirlo, de las potencias del hombre. Pero las potencias humanas -sobre todo las superiores y, como consecuencia de la redundancia de las superiores en las inferiores, éstas también- están determinadas *ad plura* y no *ad unum*. Es decir, no están determinadas a un solo objeto sino a muchas cosas indeterminadas e incluso a objetos posibles contrarios. De tal indeterminación surge la necesaria existencia en el hombre de ciertas disposiciones que orienten en un sentido o en otro la actividad, la conducta o la vida. Estas disposiciones o inclinaciones, constituyen una determinación de la estructura operativa humana natural.

Las disposiciones humanas son de muy variada índole. Conocemos a través de nuestro lenguaje familiar inclinaciones que llamamos *virtudes* y sus contrarios, los vicios. Pero más allá de las virtudes y de los vicios, hay otras fuerzas disposicionales que incluso están en el orden de la causalidad, a veces eficiente, de las virtudes, como la costumbre, no sólo individual, sino también la costumbre social. Asimismo, constituyen disposiciones ciertas instituciones sociales, que vienen a dar una fijeza social a la costumbre.

Tampoco podemos dejar fuera de consideración los movimientos de la sensibilidad que la tradición aristotélica y tomista designa como *pasiones*. Estas inmutaciones del apetito sensible, consideradas en sí mismas, constituyen ciertos actos elícitos del apetito respectivo (v.gr., el amor sensible de la concupiscencia, el temor de la irascibilidad). Pero, propiamente hablando, no son actos humanos. Respecto de la conducta moral o acto libre del que el sujeto es responsable, estas pasiones constituyen disposiciones, más o menos intensas e inestables.

Ahora bien, en el hombre que tiene uso de razón y conciencia, las pasiones nunca existen como puras inmutaciones del apetito sensible, por la misma razón que no existen conocimientos puramente sensibles. En mayor o en menor medida, siempre hay

-según *Aristóteles*- una cierta *participación de la parte racional en la parte irracional sujeta al imperio posible de la razón*<sup>11</sup>. De esta composición de factores racionales y sensibles surgen ciertos estados, no tan estables como los hábitos, pero no tan inestables como las pasiones, que suelen denominarse *sentimientos*, estados afectivos o, en los casos de mayor intensidad, estados pasionales o emocionales. El estar enamorado, la tristeza originada en situaciones más o menos permanentes, el afecto amistoso, etc., son estados afectivos que constituyen otras tantas disposiciones que influyen en la conducta.

Esas costumbres individuales y sociales, esas instituciones, esos estados emocionales, además de los hábitos o disposiciones propiamente dichas llamadas *virtudes* y *vicios*, todo eso constituye un orden que dispone para la acción. Es un orden que en cierto sentido determina la acción ejerciendo alguna causalidad sobre la misma. Veamos brevemente esto.

Por lo pronto, parece claro que una disposición, en cuanto es una cierta inclinación de las facultades humanas en función de ciertos actos, ejerce una causalidad eficiente. Hay, pues, una relación de causalidad eficiente entre el orden disposicional y el orden moral vivido. Pero, a su vez, el conjunto de las disposiciones que inhieren en las facultades humanas, en tanto no determinan completamente los actos y están sujetas a la libertad y a la regla de la razón, integran la materia de la Ética y de la vida moral en general. Por último, de la relación al fin y a la regla de cada disposición y del conjunto de disposiciones, resulta el orden disposicional; consiguientemente, en tanto constituye un orden, implica también una determinación en el plano de la especificación del objeto, que supone hablar de una cierta causalidad formal.

Se sigue de lo dicho que el orden de cada una de las disposiciones morales y del conjunto de las mismas integra el objeto formal de la Ética. De ahí que nada impide que pueda hacerse una exposición íntegra de esta ciencia desde el punto de vista de las disposiciones (virtudes, vicios, pasiones). Y de hecho es el criterio que usó preferentemente *Aristóteles*, articulando la exposición de la Ética en torno de las virtudes.

Hay pues un orden disposicional que a partir de *Platón* gira en torno a cuatro grandes disposiciones centrales que son las llamadas *virtudes cardinales*, que pueden considerarse desde dos puntos de vista: como virtudes especiales principales, en torno de las que se estructuran las demás virtudes y disposiciones morales, y como ciertas estructuras disposicionales fundamentales y generales. Ahora bien, aún a riesgo de hacer una introducción casi abrupta en uno de los núcleos de esta ciencia, conviene tratar de aclarar desde ya en qué medida las virtudes cardinales (templanza, fortaleza, justicia y prudencia) son virtudes particulares, pero a la vez, en otro sentido y desde otro punto de vista, realizan, cada una de ellas, un aspecto general de toda virtud.

*La templanza*, por ejemplo, es una cierta moderación u orden en el apetito de los bienes gratos, que rectifica el apetito concupiscible. En cuanto virtud especial, tiene de específico o propio su materia, integrada por los apetitos y las pasiones referidas a los bienes gratos, y su forma, que es ordenación de esos apetitos y de esas pasiones. Pero, además, la templanza realiza un aspecto general, común a toda virtud, que es la moderación. Aparece aquí la teoría aristotélica del *término medio* entre dos extremos viciosos y contrarios, que se expone en el Libro II, como una nota esencial de la virtud moral. Entonces, aunque sea abusivo decir que la templanza constituya una virtud

---

11 Cfr. *Et. Nic., L.I, c.13, 1102b13-1103a10.*

general, pues es siempre una virtud particular, es virtud cardinal en tanto ella realiza, de una manera prototípica, un aspecto general de la virtud, pues toda virtud moral consiste en una cierta moderación.

La virtud de *la fortaleza* tiene una materia especial: el apetito irascible y todos aquellos bienes arduos o difíciles de conseguir (o males difíciles de evitar); y, por lo tanto, todas las conductas que tienen que ver con el irascible, con el bien arduo, el bien que no se alcanza fácilmente, el bien difícil; su objeto formal es el orden racional que rectifica dicha materia en función del fin y de la norma. Esto que es lo específico de la virtud de la fortaleza es lo que la hace una virtud particular. Pero hay en la fortaleza algo que es de la naturaleza de toda virtud, que es la firmeza. La firmeza, la estabilidad, una cierta reciedumbre de la disposición y de la estructura racional que inhiere en todo apetito, resulta necesaria para toda virtud; sin ella el hombre sería moralmente un molusco, carecería de algo así como una columna vertebral en su vida moral. Entonces, la fortaleza, pese a que es una virtud particular, realiza un aspecto general de la virtud.

Consideremos *la justicia*. La justicia radica en la voluntad y tiene por materia ciertos actos exteriores dirigidos a otra persona (y por objeto o materia secundaria las cosas que se deben al otro). *Aristóteles*, al comienzo del Libro V, distingue la justicia como virtud general (es *toda la virtud en cuanto se trata de acciones dirigidas a otro*) en cuanto tiene por objeto el bien común, y como virtud particular, cuyo objeto formal es una cierta igualdad entre la deuda de uno y la acreencia de otro. Consiguientemente, ni en cuanto virtud general, ni en tanto virtud particular, es *simpliciter* "toda la virtud". Sin embargo, en la medida en que la justicia es una ordenación de la voluntad al bien común, realiza un aspecto general de toda la virtud y en ese sentido no sólo es virtud general con la restricción que hace el *Filósofo*. Este aspecto general es doble: de una parte, la subordinación de todas las pasiones y apetitos a la voluntad y mediante el imperio de ésta a la razón, en la concreción de la conducta humana; de otra, la ordenación de la voluntad al bien en general y, en especial al bien general por excelencia que es el bien común, fin último de la vida humana, sea que se lo considere como fin político, sea que se lo considere como el Bien Trascendente, objeto de contemplación y amor, como se indica en el Libro X.

Por último, aludamos a *la prudencia*, a la que *Aristóteles* dedica todo el Libro VI. La prudencia, formalmente hablando, es virtud intelectual práctica. Es decir, como virtud específica, es virtud intelectual. Pero es virtud moral por su materia, y en tanto tal se integra en el conjunto de las virtudes cardinales. Pero, ¿qué es lo que agrega la prudencia como elemento general de toda virtud? La respuesta es clara: una medida racional, que es lo que constituye formalmente a cada virtud. Lo específico de la prudencia es constituir la regla y medida racional determinante del término medio, que es el constitutivo formal de toda virtud. La prudencia no es una virtud general en el sentido estricto que esta expresión tiene para *Aristóteles* o *Santo Tomás*, sino una virtud particular. Pero la prudencia, como virtud cardinal, realiza un aspecto general formal de toda la virtud, a punto tal que ninguna virtud se constituye en acto si no es en síntesis con la prudencia. Y en esta síntesis la prudencia adquiere el rango de principio formal.

En conclusión, las cuatro virtudes cardinales, además de ser cada una de ellas una virtud particular -o, en el caso de la justicia, además, una virtud general-, realizan respectivamente cuatro aspectos formales y universales de toda virtud moral, y por lo tanto de todo el *ethos* humano. Esa es la razón por la cual en torno de ellas se integran

en este todo concreto las otras virtudes y demás disposiciones, incluyendo las disposiciones pasionales, las de la costumbre, las sociales, etc. Resulta posible, de este modo, articular toda la vida humana -en cuanto es moral- en función de las cuatro virtudes cardinales. Luego, así como se puso de manifiesto antes que toda la Ética podía resumirse en la estructura del orden moral vivido, se advierte ahora que también se la puede resumir en la estructura del orden moral disposicional. Ha quedado a la vista, a su vez, la relación que existe entre el orden moral disposicional y el orden moral vivido.

#### 4.- *El orden moral subjetivo*

Es un error identificar el orden moral disposicional con el orden moral subjetivo. Es cierto que las disposiciones inhiere en el sujeto, y desde este punto de vista el orden disposicional –o el *ethos*, para hablar con una fórmula abreviada– integra la estructura moral de la persona. Pero lo mismo cabe decir del orden moral vivido.

Por *orden moral subjetivo* debe entenderse, por lo pronto, las dimensiones fundamentales del hombre como sujeto moral, a las que se aludiera más arriba: como sujeto individual, como sujeto de relaciones familiares y económicas, y como sujeto de la comunidad política. Cuando se habla aquí de *orden subjetivo* se hace referencia al orden que se da entre esas tres dimensiones de la vida del hombre como sujeto moral. Esta es la primera idea.

En segundo lugar, en cada uno de estos tres planos, también se advierte una pluralidad:

a) *El hombre como sujeto moral individual.* Debe tenerse presente, ante todo, el orden natural, es decir, el orden de la naturaleza humana; se trata del orden que constituye el substrato psíquico, que incluye sus componentes naturales, las potencias o facultades, la relación de esas facultades con el substrato biológico, etc. Respecto de esto parece abusivo hablar de *orden moral*, salvo que se considere precisamente bajo la formalidad de sujeto moral. Aclaremos esto. Se señaló ya que las disposiciones y las conductas inhiere en el sujeto. Ahora bien, inhiere como funciones de sus facultades, de su peculiar naturaleza, espiritual, racional, libre, sensitiva, conformando un todo concreto que podría designarse como *personalidad moral*, que no es otra cosa que el *ethos* y la vida moral -con sus *tipos*, como se verá en otra lección- *de la persona, en la persona, o la persona misma* como *suposito* moral concreto.

b) El hombre como sujeto moral social. Con el calificativo *social* aludimos en primer lugar a una dimensión de la vida del hombre: vida grupal, vida convivida, vida interactiva, etc. Los fenómenos sociales incluyen las costumbres, la historia, la tradición, las instituciones, la cultura, y todas estas cosas constituyen materia moral, pues son ordenables en función de fines y según normas, y pueden ser rectificadas por las virtudes sociales. Ahora bien, esta dimensión de la vida humana, de las disposiciones, fines, normas, etc., tiene un substrato que es el hombre, su naturaleza y su personalidad. Hay aspectos psicológicos o antropológicos que fundan inmediatamente la vida social -v.gr., la indigencia natural, la difusividad de los bienes espirituales- y hay otros que la manifiestan y actúan, como el lenguaje. Un aspecto especialmente importante de esto que llamamos *orden moral subjetivo social* es la sexualidad humana, en la que se funda el matrimonio y la familia y, en esa medida, toda

la vida social y un capítulo enorme de la moralidad humana. Temas como el sujeto de Derecho y el derecho subjetivo en el campo jurídico, o el orden de los grupos infrapolíticos en la Ética Social, o de los Estados entre sí en la Política (o el Derecho Internacional) son suficientemente indicativos de la extensión que cabe asignar a esta parte del orden moral.

En definitiva, el orden moral subjetivo es toda la moral vista desde el ángulo del sujeto, en cuya perfección se resumen –en cierto sentido– todos los fines morales.

#### 5.- *El orden moral normativo*

El orden moral normativo, como su nombre lo indica, es el orden de las normas morales.

Adelantemos provisoriamente una noción de norma, a partir de la significación originaria de este vocablo latino. *Norma*, en su primera acepción, quiere decir regla. En este caso, se trata de una regla de conducta moral. Y, para distinguirla del enunciado práctico que expresa un mero consejo, agreguemos la nota del imperio. Una norma es, pues, una regla imperativa de conducta moral. Esta noción, que todavía no pretende ser una definición rigurosa, es de cuño aristotélico. En efecto, aunque *Aristóteles* –según el nomenclador de sus obras, tal como nos ha llegado– no escribió ningún tratado especial sobre el tema de la ley, dedica el Libro VI de la *Ética* a la prudencia, virtud cuyo objeto es el acto de imperio, que termina y se expresa en una norma, que será singular o general según el ámbito de aplicación, su materia o su objeto. Respecto de la ley (*nómos*), entendida como norma general, hay un rico tratado implícito, en el que la norma aparece con las siguientes notas: Es orden u ordenación propiamente imperativa<sup>12</sup>; el imperio, a su vez, es acto de la razón (la ley es razón sin apetito) y, más aún, de una cierta sabiduría<sup>13</sup>; su fin es el bien común<sup>14</sup>; en cuanto ley, debe ser general<sup>15</sup>, tanto con una generalidad lógico-predicamental, propia de los enunciados, como con una generalidad real-causal, propia de las causas generales que influyen sobre muchos; por ser imperativa, es resultado de un acto de mando o imperio de quien ejerce la primacía o autoridad, y debe ser congruente con el régimen político<sup>16</sup>; debe tener alguna estabilidad y arraigo en la costumbre (que es lo que hoy llamaríamos *vigencia social*)<sup>17</sup>. En cuanto su fundamento de validez, *Aristóteles* continúa la tradición recibida del platonismo e identifica, como su maestro, estos dos enunciados prácticos: "debe obrarse de acuerdo con la razón" (*katá lógon*) y "debe obrarse conforme con la naturaleza" (*katá phýsin*)<sup>18</sup>. Y tanto la razón como la naturaleza están ordenadas al fin del hombre, a su perfección o *eudemonía*, que resulta ser así el principio último de validez.

12 Cfr. *Política*, L.III, c.11, 1287a19; *Ét. Nic.*, L.V. c.1, 1129b19.

13 Cfr. *Política*, L.III, cap. 11, 1287a28-33. Cfr. también, *Metafísica*, L.I, cap. 2, donde se afirma que es propio de la sabiduría el ordenar y, por lo tanto, del sabio mandar. Téngase en cuenta, sobre todo, el final del L.I de la *Ética*, donde se desarrolla en general la doctrina del imperio de la razón.

14 Cfr. *Et. Nic.*, L.V., cap. 1.

15 Cfr. *Ibid.*, cap. 10.

16 Cfr. *Política*, L.III, 1289a15 y 1282b8-13.

17 Cfr. *Política*, L.II, 1269a.

18 Cfr. el concepto de ley natural en *Retórica*, L.I. cap.7, paralelo al concepto de justo natural que ofrece en la *Et.Nic.*, L.V, cap.7.

Dado que la norma es regla de la conducta moral, y que por lo tanto ésta es objeto y materia de aquélla, habrá tantas clases de normas como de conductas reguladas. Sin entrar aquí en el tema de las divisiones posibles de la ley, en el que descollaron -y quizás exageraron los autores escolásticos, en especial los de la Segunda Escolástica-, es evidente que hay muchas normas morales, económicas, jurídicas y políticas.

El orden moral normativo aparece caracterizado como de muy alta complejidad porque en él se acumula la complejidad de cada uno de los órdenes anteriores. Hay un orden moral normativo del hombre como individuo, hay un orden moral normativo del hombre como sujeto socioeconómico y hay un orden moral normativo del hombre como ciudadano. En cada ámbito, y aún respecto de cada hombre y de cada conducta, hay un plexo de normas que van desde las más generales o universales a las más particulares.

Toda esta varia multiplicidad de normas encuentra su principio de unificación, no sólo en función del fin, sino en relación con ciertas normas o principios normativos máximamente universales, que son esas normas naturales o comunísimas –según la terminología aristotélica– y que corresponden al objeto del hábito práctico-intelectual que *Santo Tomás* llamó *sindéresis*. La formulación de estos principios puede variar. Puede decirse, con el pensamiento cristiano: "debe hacerse el bien y evitarse el mal"; o en formulación ético-social: "debe hacerse lo justo y evitarse lo injusto" o "debe hacerse lo que promueve o protege el bien común y evitarse lo contrario". Puede pensarse incluso, como lo hace *Santo Tomás*, que los *Diez Mandamientos* no son otra cosa que una formulación de estos principios.

Entre los principios normativos más generales y la norma prudencial que regula una conducta o una situación concreta hay una gran distancia lógica, en el orden de la determinación de los contenidos. A esa distancia corresponde una cantidad de normas intermedias que van determinando la regla de conducta en un proceso de concreción siempre abierto de las normas morales y jurídicas. De lo dicho se desprende que puede haber diversos criterios de ordenación de este plexo inabarcable. Pero en todo caso, dado que la norma no es otra cosa que una disposición u ordenación racional en función de un fin, éste será en definitiva su principio de ordenación.

Al llegar a este punto se podría formular una objeción: ¿si la norma misma es disposición, no está comprendida en el orden moral disposicional? Pero la objeción se deshace si se considera que no se trata de una disposición inviscerada en el sujeto sino de una disposición racional que opera como regla, en cierto modo extrínseca a la conducta. Una cosa es el *lógos* que se participa en los apetitos, pasiones y conductas, y otra el enunciado racional práctico que expresa la ordenación debida. Consiguientemente la norma, en tanto es disposición u ordenación racional, constituye un aspecto de lo formal en la Ética. Tiene una índole formal evidente porque es el orden racional mismo, considerado con abstracción de su efectiva participación en la conducta y en el *éthos*.

Sin embargo, la norma no es lo más inmediata o principalmente formal de la Ética porque, si bien es ordenación, se trata de una ordenación modélica, que tiene como objeto y función ser encarnada en la conducta y en la disposición del sujeto moral. Como enunciado práctico, la norma es el resultado de un acto mental de ordenación que se plasma en los signos correspondientes. Así, pues, la norma misma no es la forma de la conducta sino una cierta regla extrínseca de la vida moral, la que se

constituye como tal por un orden intrínseco, por una concreta disposición u ordenación efectiva al fin.

En consecuencia, nada impide que se examine toda la moral desde el punto de vista normativo, como hacen algunos manuales de Teología Moral, que la exponen en torno de los *Mandamientos*, como tampoco nada impide que se enseñe el Derecho en función de los códigos, leyes, reglamentos, y sus respectivas exégesis, sistematizaciones, etc. Pero esa perspectiva será incompleta, y puede llegar a ser unilateral y, por lo tanto, científicamente inválida, en la medida en que se deje de lado el meollo del objeto de la Ética (o del Derecho): su materia, que son las conductas, disposiciones, etc., y su estructura formal intrínseca, que en definitiva es un orden a la vez racional y vital, cuyo principio de ordenación es el fin (resolutivamente, el bien común).

## *6.- El orden moral de fines*

### *6.1.- La integración necesaria de los órdenes expuestos*

Es posible, según se vio, intentar una investigación o exposición de la Ética tomando como punto de vista las virtudes, las normas, y aún las conductas (éste es el camino elegido por ciertas corrientes inspiradas en el existencialismo, y que suelen denominarse "éticas de situación"). Pero se ha visto que una actitud metódica unilateral o reduccionista, no se justifica. Es necesario integrar estas perspectivas.

No es posible una visión adecuada de la moral sólo desde la conducta, pues si bien es cierto que en ella se realiza el orden moral más inmediato, también es cierto que no se entiende la conducta moral sino a partir del orden disposicional, de normas y de fines. De manera análoga, no resulta posible captar la significación del orden disposicional si no es en función del orden subjetivo, fines, normas y, en definitiva, de las conductas. Ahora bien, no sólo la conducta moral, sino el orden moral en su conjunto, es formalmente moral en cuanto se ordena al fin y en cuanto se ordena a la norma. De esta doble ordenación al fin y a la norma resulta la formalidad moral, según ya se dijo.

### *6.2. El problema del último principio ordenador*

Esta multiplicidad de perspectivas, a su vez, sólo puede integrarse ordenadamente en virtud de un principio de ordenación, que en el caso es el fin. Pero tampoco los fines del hombre admiten una visión puramente unitaria, pues si bien hay un fin último, el calificativo *último* indica a la vez que hay fines anteriores o intermedios. Si alguien dijera que hay un solo fin del hombre cometería un error. La prueba está en que hay hombres que subalternan unos fines en función de otros. Hay muchos fines. No todos los fines subordinados son medios. El medio se caracteriza por no ser un bien en sí. El medio es un bien que sólo es bien en función de un fin. Sólo tiene valor de bien porque es apto para procurar otro bien. Pero cuando algo en sí mismo es un bien, sin perjuicio de que se lo ordene a otro, y sin perjuicio de que en cierto aspecto se convierta en medio, el que se ordene a otro fin superior no lo convierte en un *mero medio*. Pongamos un ejemplo. Nada impide que se ponga la salud o el

bienestar corporal como un medio para una cosa más importante, como puede ser la virtud moral, la contemplación, etc. Pero de ahí no se sigue que el sentirse bien, el bienestar físico, sea algo valioso sólo como medio, porque es una cierta perfección de la naturaleza del hombre. Si el hombre no fuese naturalmente animal, la salud no sería un bien natural. El bienestar corporal, la integridad biológica del cuerpo, integra la entelequia humana, aunque como fin secundario, pues el fin principal debe ser correspondiente a la perfección de la parte racional del alma humana. *Aristóteles* –en el Libro Primero de la *Ética*– distingue tres dimensiones de la vida humana, a la que corresponden tres órdenes de fines: la vida biológica, la vida ético-social y la vida teórica<sup>19</sup>.

Por otra parte, a cada dimensión subjetiva de la *Ética* -el hombre como sujeto individual, como sujeto de una comunidad doméstica y como ciudadano- han de corresponder sendos fines, que deberán tener en cuenta la anterior división en tres planos de la vida humana.

Pero aquí se presenta un problema especialmente difícil. Debe haber un fin último de la vida humana, que sea el principio de ordenación supremo. Dicho fin es la entelequia o perfección humana, que *Aristóteles* designa con la palabra *eudemonía* y que podríamos traducir como *felicidad* o *beatitud*, siempre que no reduzcamos la significación del término a la resonancia afectiva o subjetiva de la perfección vital poseída y que, por el contrario, mente principalmente la dimensión objetiva. Ahora bien, en rigor, hay para el *Filósofo*, dos fines últimos. En primer lugar, parece evidente que el fin último se identifica con el bien común político, que es el fin inmediatamente adecuado de la vida ético-social (*bíos praktikós*). Pero además debe considerarse la perfección propia del *bíos theoretikós* (vida contemplativa, vida espiritual del *noús*), cuyo objeto último es Dios. Adelantemos aquí una de las ideas más sorprendentes del *Aristóteles*: en el *De Anima*, el conocimiento es caracterizado como un hacerse otro en cuanto otro; no se trata tanto de una asimilación del objeto, sino, a la inversa, de una asimilación del alma por parte del objeto; el alma se hace -objetiva o intencionalmente- el objeto que conoce, que se hace presente inmaterialmente en el signo formal que elabora el alma misma; a su vez, en los dos libros *de la Ética* que dedica a la amistad, el amor es caracterizado por su función unitiva y transformadora del amante en el amado. Teniendo en cuenta esto, si el *bíos theoretikós* tiene por objeto último el conocimiento y el amor de Dios, el fin último de la vida humana consistirá en divinizarse, en hacerse -en la medida de lo posible- Dios, en los actos intencionales de conocimiento y amor. En el Libro X de la *Ética* se afirma explícitamente esto e incluso se alude a un cierto instinto divino en el hombre.

### 7.- *El orden moral en perspectiva causal*

Con lo dicho puede colegirse la complejidad del orden moral y las dificultades que se suscitan en una investigación que pretenda a la vez respetar la integridad del objeto y un cierto orden sistemático<sup>20</sup>.

---

19 Cfr. 1095 b15-1096 a10.

20 *SANTO TOMÁS DE AQUINO*, en la *Suma Teológica*, responde a este orden. Ha sido un gran mérito del *Aquiniano* el haber visto esta complejidad estructural, que no pudo desarrollar plenamente en el comentario de la *Ética*, pero sí de una manera analítica en la *Suma*, en perspectiva teológica, integrándolo en una perspectiva todavía mucho más compleja, que incluye las virtudes teologales, las

Ahora bien, conviene intentar ordenar esta multiplicidad de perspectivas, para lo que -en buen aristotelismo- debe recurrirse al punto de vista causal.

Desde este punto de vista, podría afirmarse que la totalidad de la perspectiva del orden responde al objeto formal y de alguna manera lo expresa. Pero hay que advertir matices. Si bien el orden moral vivido indica el objeto formal, lo hace con una inmediata referencia al objeto material; se implica la forma en una específica e inmediata relación a la materia. En el orden moral disposicional hay una especial relación entre el orden formal de la Ética y el orden eficaz, de una parte, y el objeto material, de otra. En el orden moral subjetivo hay asimismo una referencia al objeto material. El orden normativo tiene naturaleza puramente formal, pero extrínseca o ejemplar, pues la norma es causa formal extrínseca del orden moral. Por último, el fin es el principio del orden formal; es la causa final, principio de articulación de todo el orden.

Hay, pues, una perspectiva causal que permite que la multiplicidad de aspectos del orden de la Ética sea a su vez ordenada. Sirve, además, para poner de manifiesto que las dimensiones reseñadas del orden moral no sólo son necesarias sino que además se complementan, sin que resulte posible atender a una sola perspectiva desatendiendo a las demás.

## V. PROPIEDADES DE LA ÉTICA

Luego de haber explorado el objeto material y formal de la Ciencia Moral, y para dar acabamiento a esta introducción al estudio de la *Ética Nicomaquea*, parece conveniente hacer una reflexión acerca de la ciencia misma en la que incursionamos de la mano de *Aristóteles*.

### *1. Sus características en el orden epistemológico*

En primer lugar, debe ubicarse a la Ética en el orden epistemológico, es decir, en el cuadro de las ciencias. Respecto de esto, el pensamiento de *Aristóteles* y el de *Santo Tomás de Aquino* es claro<sup>21</sup>.

#### *1.1. La Ética es filosofía segunda (o ciencia) práctica*

La Ética es una filosofía segunda o, lo que es lo mismo en el lenguaje aristotélico, una ciencia. Se trata, en efecto, de un saber universal y necesario. Universal, porque no tiene por objeto las cosas humanas en su singularidad, sino en general, haciendo uso de conceptos y proposiciones universales. Sus enunciados, además, no son meramente contingentes (no constituyen *modi dicendi per accidens*), sino en gran parte necesarios (*modi dicendi per se*), con principios propios (el concepto de bien y fin humanos, y *propositiones per se notae* como: "debe obrarse de acuerdo

---

bienaventuranzas, los dones y frutos del Espíritu Santo, la gracia santificante, las gracias actuales, etc.

21 El tema parece claro en los textos del propio *ARISTÓTELES* y en el comentario tomista. Se complica con la posición de algunos autores como *MARITAIN* o alguno de sus secuaces contemporáneos. Una visión epistemológica tradicional de esta ciencia, dentro del pensamiento tomista, puede encontrarse en la obra de *SANTIAGO RAMÍREZ: De ipsa Philosophia in universum*, Madrid, CSIC, 1970.

con la razón y con la naturaleza", "debe hacerse el bien (o alcanzar el fin o entelequia humana) y evitarse el mal". Ahora bien, ésta es precisamente la definición de ciencia (*epistème*) de *Aristóteles*: un saber universal y necesario.

En tanto es una ciencia del obrar humano, se distingue de la técnica y de la prudencia. De la primera, porque, además de ser un saber universal, la Ética tiene por objeto material las acciones voluntarias en cuanto tales, y no las *praxis poiéticas* o acciones transeúntes productoras de cosas; la técnica, por otra parte, no constituye un saber necesario, pues sus fines (las cosas hechas por el hombre) son siempre contingentes, y versa además sobre lo particular. Se distingue de la prudencia porque si bien tienen la misma materia, ésta regula la conducta singular, mientras que la Ética es general o universal.

En tanto es una ciencia -saber universal y necesario- la Ética tiene, sin dudas, una dimensión especulativa o de conocimiento puro. Pero no es una ciencia meramente especulativa, sino *práctica*. Su objeto material es práctico, pues está constituido por la praxis humana misma, en cuanto es voluntaria. Y su objeto formal, como hemos visto, es un orden al fin del hombre; orden que es necesario -con una necesidad propia de la Ética, que se llama *obligación*- realizar en la conducta y en las disposiciones, y que se expresa racionalmente como *norma*. *La Ética, pues, es ciencia práctico-normativa*.

### *1.2. Su subalternación a la Psicología Humana o Antropología*

Como segunda propiedad puede enunciarse que la Ética está subalternada a la Psicología Humana o a la Antropología.

Todo saber se constituye como tal en virtud de ciertos principios que son las definiciones de los objetos respectivos y las *propositiones per se notae* o enunciados autoevidentes<sup>22</sup>. Son los principios propios que, a diferencia de los principios comunísimos -llamados propiamente *axiomas*- que constituyen tema de la Metafísica o Filosofía Primera, se identifican con el objeto formal de cada ciencia específica. Las ciencias, por lo general, no reciben sus principios propios de ninguna otra ciencia o saber, ni siquiera de la Metafísica, pues éstos no son algo distinto de la inteligibilidad misma de su objeto. Sin embargo, la excepción la constituyen las llamadas *ciencias subalternadas*. Se dice que una ciencia está subalternada a otra cuando sus principios propios dependen de alguna manera -y según esa "alguna manera" será el grado o el modo de la subalternación- de otra ciencia.

En el caso de la Ética, dado que es una ciencia práctica, su principio es el fin, que no es otra cosa que la felicidad o perfección del hombre o, en términos ontológicos, la entelequia humana, la realización plena de la forma o naturaleza del hombre. Esto quiere decir que el conocimiento del fin último del hombre -en cuanto principio de la Ética- depende de la consideración teórica de la naturaleza humana, de su perfección o entelequia; y esto es tema psicológico o antropológico. Por esta razón *Aristóteles*, en el comienzo de la *Ética Nicomaquea*, al final del Libro Primero, ofrece una síntesis acerca de las partes del alma humana y nos da la clave para comprender, en la terminología contemporánea, los planos de la conciencia psicológica del hombre. Por lo demás, la

---

<sup>22</sup> Al tema de los principios *ARISTÓTELES* le dedica algunos párrafos muy densos del Libro VI de la *Ética Nicomaquea* y, en general -con especial relación a su origen en la experiencia y la inducción- todos los *Segundos Analíticos*. Por mi parte, he tratado este asunto en *La Experiencia Jurídica*, Buenos Aires, 1991, en sus Libros I y II (en sus respectivos capítulos VII).

materia misma de esta ciencia -las pasiones, los actos humanos, los hábitos- está necesariamente constituída por fenómenos psíquicos.

A los efectos de que se perciba mejor esta necesaria dependencia de la Filosofía Moral respecto de la Ciencia Antropológica, al menos respecto de *Aristóteles*, traigamos a colación algunos devaneos de ciertos especialistas contemporáneos. En este siglo, las exégesis "evolutivas" del pensamiento aristotélico<sup>23</sup>, inauguradas por *Jaeger*, han dado lugar a polémicas acerca de cuál es la Psicología implicada, y en gran medida expresada, en las *Éticas Nicomaquea y Eudemia*, y sobre todo, acerca de la congruencia de la misma en relación con la doctrina del *De Anima*. En un libro que en poco tiempo se hizo célebre<sup>24</sup>, *F. Nuyens* afirmó que la Psicología que está en la base de ambas *Éticas* corresponde a un período intermedio entre un primitivo platonismo (dualismo de cuerpo y alma) y el pensamiento maduro expresado en el *De Anima* (doctrina hilemórfica: el alma es la forma vital del cuerpo). En este período intermedio el *Estagirita* habría sustentado un dualismo moderado que *Nuyens* denomina "instrumentalismo vitalista" (el cuerpo es instrumento del alma). Esta posición fue seguida, entre otros, por *Gauthier*<sup>25</sup>, en el campo de la *Ética*. Pero posteriormente, en una obra que originalmente fue pensada como homenaje e introducción a la obra de *Nuyens*, *Charles Lefèvre* demuestra no sólo la madurez del pensamiento de las *Éticas*, sino también la estricta coherencia de éstas con la psicología del *De Anima*; este último aspecto había sido ya plenamente advertido por *Santo Tomás de Aquino*.

Establecida la necesaria dependencia de la *Ética* respecto de la Psicología, debe precisarse esta relación de subalternación. Por lo pronto, no debe pensarse que la Psicología pueda conferirle a la *Ética* sus principios ya enunciados formalmente de modo práctico. Para ello, la propia Psicología debería ser ciencia práctica; pero el hecho es que -pese a las posibilidades de aplicación práctica, v.gr. en el orden clínico o terapéutico- ella es un saber especulativo acerca del hombre. La relación entre ambas ciencias es proporcional a la que media entre conocimiento especulativo y práctico. Así como todo conocimiento práctico se funda en un conocimiento especulativo, así los principios de la *Ética* encuentran su *fundamento* en principios o conclusiones de la Psicología o Antropología. Esto quiere decir que la Psicología o Antropología confiere a la *Ética* el *contenido* de los principios de ésta o le da *materialmente* sus principios.

Volvamos ahora a considerar los principios prácticos antes enunciados:

*Debe obrarse de acuerdo con la razón y con la naturaleza*: Se trata de un principio platónico que *Aristóteles* hace suyo. En esta expresión, los conceptos de "razón" y "naturaleza" tienen un sentido práctico-normativo, y pueden ser traducidos con los respectivos vocablos complejos "regla de la razón (o recta razón)" y "regla o norma natural". Ahora bien, el contenido de estas normas se refiere necesaria y principalmente a un concepto de la razón y de la naturaleza humana, que se identifica con la definición de hombre. Pero aquí debe advertirse que esta referencia a los conceptos de razón y naturaleza humana a secas no es suficiente para entender la significación normativa de los enunciados prácticos de la *Ética*. En efecto, decir que el hombre debe actuar como hombre parece no agregar nada a una necesidad óntica que

---

23 El método evolutivo de interpretación del pensamiento aristotélico, ya suficientemente desacreditado por los resultados contradictorios a los que ha arribado, ha recibido un duro golpe con la obra de *DÜRING: Aristóteles*, México, UNAM, 1990.

24 *L'évolution de la Psychologie d'Aristote*, Paris, Vrin, 1948.

25 Cfr. *La morale d'Aristote*, Paris, P.U.F., 1958.

puede expresarse con el aforismo *el obrar sigue a ser*, pues el hombre no puede actuar sino como hombre. Así, pues, estos conceptos antropológicos, en tanto contenidos de la norma moral primaria, deben ser entendidos además con la connotación de la idea de perfección; se trata de la *razón recta* o perfecta, identificada con la razón verdadera; y se trata de la naturaleza humana perfecta, es decir, de la *entelequia humana*, como desarrollo perfectivo de las potencialidades del hombre. Y esto nos conduce a la segunda formulación, que es la más adecuada:

*Debe hacerse el bien (o alcanzar el fin o entelequia humana) y evitarse el mal:*

El bien del que se habla es el que puede realizarse mediante la acción del hombre. Y, como se trata de un principio de acción moral -que es una acción inmanente-, es evidente que se hace referencia al bien del o para el hombre. En consecuencia, toca a la Antropología o Psicología Humana, en cuanto ciencia del hombre, determinar materialmente el contenido de este principio.

La especificidad de la Ética, respecto de la Antropología, reside en la formalidad práctica de la primera. Para aclarar mejor esto piénsese en el *hecho* psicológico de la aspiración del hombre a la felicidad o en el *hecho* natural de la tendencia del hombre, en tanto tiene una naturaleza, a alcanzar su plena perfección. O, para decirlo desde otra perspectiva, adviértase la completa estructura *potencial* del hombre, que en tanto tal es relación disposicional al acto. Esto todavía no pasa de ser un dato antropológico o psicológico. El problema moral surge, como se vio, del hecho de que, pese a esta tendencia natural, el hombre puede desviarse con su conducta de su finalidad. Es decir, frente al hecho de la necesidad de una tendencia, se tiene a la vez el hecho de la libertad o contingencia de la conducta humana que puede desviarse en concreto del fin, sin dejar de tender abstractamente a éste. El problema moral se resuelve en el de la *rectificación* de la conducta, pasiones, disposiciones, etc., y en la incorporación de una nueva clase de necesidad -la *obligación*- donde hay contingencia natural. Por eso, lo propio de la esfera práctica es esta idea de *deber*, como una forma específica de necesidad de fin, que se expresa a través de un enunciado práctico o de una *regla*.

En la Ética no puede prescindirse del concepto de libertad y de voluntad, del concepto de inteligencia, de sus funciones y de su relación con la voluntad. Si se habla de virtudes humanas deben considerarse los hábitos, el orden disposicional pasional o las pasiones como constitutivos psicológicos, etc. La vida moral se realiza en actos humanos o voluntarios. Y así podría seguirse hasta agotar la materia de la Ciencia Moral. Cada uno de estos temas tiene un correlato antropológico que opera como fundamento; y adquiere en la Ética la formalidad propia de ésta, que es práctica.

Esta subalternación de la Ética -y en general de los saberes prácticos- a la Antropología -o, en general, a los saberes teóricos- constituye una de las características fundamentales del pensamiento de *Platón*, *Aristóteles* y de *Santo Tomás de Aquino*. En el extremo opuesto cabe citar el caso de *Hume*, y después el de *Kant*, quienes pretenden constituir la Ética y la Política como saberes completamente autónomos. En sentido análogo, *Scheler* pretende que el valor sea discernido por el sentimiento, puesto que no está fundado en el ser (“el valor vale pero no es”).

### *1.3. Su atingencia metafísica*

¿Por qué se dice que la Ética “toca” la Metafísica? Por lo pronto, por el hecho

mismo de que está subalternada a la Psicología humana o a la Antropología. La Psicología animal, por ejemplo, no tiene porqué tocar la Metafísica; es una parte específica o una ciencia especial dentro de la Biología; los temas metafísicos, en principio, son ajenos a su objeto formal. En cambio, la Psicología Humana debe encarar el tema del espíritu, pues las funciones psíquicas superiores son espirituales. Ahora bien, el espíritu es algo que, por definición, parece exceder la materia, en tanto incluye una ordenación o aptitud al ser, la verdad, el bien y la unidad en general y, en definitiva, al Absoluto. El espíritu –el *nous*– es algo “separado”, dice *Aristóteles* en el *De Anima*; separado en el sentido de que el espíritu no depende necesariamente, ni en su existencia ni en sus funciones, de la materia. Y eso es tema metafísico.

Tampoco la Ética puede prescindir de una teoría del espíritu, que incluye una teoría de la inteligencia y de la voluntad; ni de una teoría del bien, del fin, de la verdad práctica. Entonces, más allá de la subordinación de todas las ciencias a la Metafísica en tanto Filosofía Primera -pues es propio del sabio ordenar, dice *Aristóteles* en el Libro I de la *Metafísica*, y la Filosofía Primera es la sabiduría suprema en el orden natural-, hay una ordenación especial de la Ética a la Metafísica, una subordinación especial.

Pongamos como ejemplo el tema del fin. Dice *Aristóteles* que en materia práctica el fin es el principio de toda demostración, como los primeros principios en las Matemáticas<sup>26</sup>, y que sobre él no cabe el razonamiento, precisamente porque es principio. El fin es establecido por la naturaleza y por la virtud, y es objeto del *nous*, que es el hábito de los primeros principios. Es evidente, pues, que el primerísimo principio formal de la Ética es también -o al menos está implicado en- uno de los primeros principios comunes, lo cual es tema metafísico. La cuestión que algunos pensadores, al margen de la tradición tomista, han suscitado acerca de si hay propiamente un “principio de finalidad”<sup>27</sup>, en consecuencia, no resulta indiferente a la Ética, porque de ella depende que esta ciencia tenga o no un firme fundamento teórico.

A su vez, el tema del fin es subsidiario del tema del bien, cuyo concepto, como dice *Santo Tomás*, por ser el más general en materia práctica –como el de ente lo es en materia teórica– da origen a los primeros enunciados prácticos que se identifican con la ley natural<sup>28</sup>. Por eso *Aristóteles* comienza la Ética con una importante referencia al concepto de bien, para luego discutir la pertinencia del uso en esta ciencia de la idea platónica de Bien. Asimismo, el concepto de verdad práctica constituye otro tema metafísico que está a la vez en el fundamento de la Ética y del que ésta depende en su propia conformación como ciencia.

En el campo del Derecho, por ejemplo, el tema del Derecho Natural espanta a los positivistas, porque dicen que es de naturaleza metafísica. Y tienen razón en esto último, pero no en escandalizarse, pues no puede prescindirse de este problema metafísico. El último criterio de validez de la Ética, de la Política, del Derecho, no se encuentra sino ascendiendo al orden metafísico. Así, el último principio y criterio de validez en materia práctica es algo meta-ético, meta-político y meta-jurídico, que es el Bien y el Fin del hombre, cuya exigencia de realización en esta vida se expresa en un *nómos* que necesariamente hace referencia en definitiva a un bien universal, a una verdad universal, a un ser universal, a algo uno universal. El positivismo jurídico no es

26 Libro VII, cap.8, 1151 a15-18.

27 Cuestión a la que he respondido en “*El principio de finalidad*”, en la obra conjunta de Homenaje al Padre *LIRA*, Santiago de Chile, 1995.

28 Cfr. *Suma Teológica*, I-II, q. 94.

otra cosa que la realización del principio de inmanencia en el Derecho, y la pretensión más aguda y coherente de hacer de las ciencias prácticas “ciencias autónomas”, respecto de todo saber teórico fundamental y, en rigor, de toda Metafísica. Los griegos, en cambio, y en especial *Platón* y *Aristóteles*, pretendieron encontrar el fundamento de la moral, del Derecho, de la Política, más allá de los meros fenómenos prácticos. Todo el pensamiento griego gira en torno de la inserción del orden humano en el orden cósmico y en el orden divino. Eso es lo que también caracteriza al pensamiento cristiano, como continuación natural, histórica, del pensamiento griego.

## *2. La dialécticidad de lo moral y de la Ética*

Si bien cabe afirmar que tanto la materia moral como la ciencia correspondiente son dialécticas, se debe tener cuidado con el sentido y el alcance de esta expresión. Por lo pronto, no se usa aquí la palabra *dialéctica* en el sentido platónico, ni estoico, ni kantiano, ni hegeliano, ni marxista del término, sino en sentido aristotélico, y de acuerdo con su significación originaria.

La palabra *dialéctica*, según su sentido etimológico, alude en definitiva al hecho del discurrir del pensamiento, es decir, a ese cierto movimiento del pensamiento, que no alcanza un reposo definitivo. En la raíz de la palabra se encuentra el verbo griego *légo*, que significa *hablar* -y de ahí *discurrir*- o el sustantivo *lógos*, que quiere decir *palabra, palabra pensada, razón objetiva, razón discursiva*, etc. A esa raíz principal se le agrega como prefijo la preposición *diá*, que da idea de tránsito, de “a través”. Por su parte, el reposo definitivo del pensamiento no es otra cosa que la verdad cierta.

En este contexto, se hace referencia a la dialéctica tal como *Aristóteles* la define en los *Tópicos* y en la *Retórica*, es decir, como esa forma del pensamiento en torno de lo probable, de lo que no es apodíctico. En la vida moral y en la Ética hay muchas cosas que no son necesarias, en el sentido en que un enunciado físico, lógico o metafísico puede decirse necesario. La materia moral no admite siempre certeza y, en todo, caso, su certeza posible es de otra índole de la que pueda darse en materia especulativa.

La razón de la falta de necesidad que afecta a la materia moral y, consiguientemente, a la Ética reside en que la vida moral es vida de la libertad, y la libertad es contingencia. Lo estrictamente necesario en la vida moral son sus fines y los principios. Los fines son necesarios en la misma medida en que es necesaria la naturaleza humana; pero se concretan a través de medios electivos.

Esta marcada contingencia exige al pensamiento moral tener en cuenta que la verdad se encuentra en la mayor parte de los casos afectada por la probabilidad. Fuera, pues, de los fines naturales, los principios y los razonamientos morales que giran próximamente en torno a los principios, el hombre debe conformarse con una clase de certeza especial -la llamada “certeza moral”- que acierta en la mayor parte de los casos, pero que no puede excluir la posibilidad del error. Dicen al respecto *Aristóteles* y *Santo Tomás* que no se puede exigir la misma *akríbeia* o certeza en todas las materias, sino que cada materia tiene la propia o adecuada. Pero esto no significa que la Ética sea *total y meramente dialéctica*, pues existen cosas morales indudablemente ciertas, aunque hay que reconocer que, a medida que el discurso moral se aproxima a la concreción de la vida, aumenta la posibilidad de error.

Este mismo tema puede verse desde otra perspectiva, cercana al pensamiento

metafísico. La vida moral emana del hombre, y por eso es *humana*, pero no es el hombre mismo. El hombre es un todo substancial, un sujeto *–hipóstasis–* que existe en sí mismo y consigo mismo, y en tanto tal tiene y -en cierto sentido es- una naturaleza específica e individual. En cambio, la vida moral existe en el hombre como en su sujeto, lo afecta o determina haciéndolo un buen o un mal hombre, sin que éste deje de ser lo que substancial y naturalmente es: un hombre; la vida moral, en otras palabras, es lo que *Aristóteles* denomina un *accidente*. Ahora bien, cuando *Aristóteles* explica qué se entiende por *per se* o *secundum se -tó kath' autò-* en la predicación (los modi dicendi *per se*, o modos de predicación necesaria)<sup>29</sup> enumera cuatro modos: primero, la necesidad de todo aquello que pertenece a la definición misma de algo, a su esencia o naturaleza; segundo, la necesidad de todo aquello que inhiere en algo como en su sujeto primario (v.gr., un accidente implica necesariamente una substancia como sujeto); tercero, la necesidad de las causas; y cuarto, la necesidad de aquellos accidentes que emanan de la naturaleza específica y que son exclusivos de la misma, que se llaman *propiedades* (o accidentes *proprios*) . De aquí se sigue que todos los accidentes meramente individuales -y una conducta particular es un caso de ellos- carecen de necesidad.

Por otra parte, y también dentro de esta perspectiva metafísica, debe tenerse en cuenta que los bienes morales en cuanto tales (en el lenguaje contemporáneo se hablaría de "valores" morales) son categorialmente *cualidades*. Ahora bien, la cualidad es un accidente que tiene dos características que es interesante destacar:

a) En primer lugar, toda cualidad radica en un sujeto, respecto del cual necesariamente hay en potencia otra cualidad contraria por privación (por ejemplo, la salud presupone como contraria la enfermedad, que está en potencia en el organismo sano); es decir, la cualidad siempre admite, en el sujeto, la posibilidad del contrario. En el orden de los hábitos, que constituyen una sub-especie de la categoría de cualidad, especialmente interesantes para la Ética, la virtud admite la posibilidad del vicio y éste la posibilidad de la virtud. La cualidad se define como una cierta conmensuración de algo, en función de la naturaleza misma, de la forma o de la entelequia de ese algo. Se trata de una afección del ente que, en definitiva, es una determinación en función de la entelequia; determinación que puede ser positiva *–de conformidad–* o negativa *–de disconformidad–* con el fin perfectivo natural. Por eso la cualidad es una forma secundaria, porque es una afección del ente que afecta a éste en el grado de su actualización o realización formal. Si la naturaleza de algo adviniese a la existencia enteramente determinada o desarrollada, no sería necesaria esta determinación accidental. Pero tampoco habría movimiento o dinamismo alguno. Las cualidades morales, por su parte, admiten más radicalmente esta posibilidad de la contrariedad en razón del fenómeno de la libertad. En consecuencia, como la cualidad -en especial la moral- siempre admite contrarios y la Ética es ciencia del bien humano, forzosamente tendrá que considerar el mal humano y, dicho más generalmente, siempre que se considera un aspecto moral debe considerarse el contrario, y esto no sólo teóricamente, sino prácticamente. Así, una Ética que sólo considerara las virtudes y no tuviera en cuenta los vicios, ni el tránsito del uno a la otra, sería algo más que una Ética

---

<sup>29</sup> Cfr. *Metafísica*, L.V, cap.17, 1022 a24 y ss., y el respectivo comentario de *SANTO TOMÁS* (nn.1054-1057).

incompleta; sería un falso saber práctico, un conocimiento deforme e inadecuado de su objeto. Esta cierta inestabilidad del objeto moral, esta posibilidad siempre abierta al contrario, es lo que hace que este objeto, en relación con la inteligencia humana, se constituya en algo dialéctico.

b) Pero además la cualidad admite grados. En este mundo, las cualidades, por definición, no realizan un grado máximo o absoluto. Por ejemplo, no hay ninguna bondad moral absoluta. *Maestro bueno*, le dice alguien a Nuestro Señor. La respuesta es tajante: “—¿Por qué me dices bueno? Sólo Dios es bueno”. Sólo Dios es la Bondad absoluta; aquí ya no se trata de cualidad, en sentido ontológico o categorial, pues Dios está más allá de las categorías. No hay, pues, ninguna virtud que se pueda dar en esta vida mortal en un grado absoluto. Todas las cualidades -y entre ellas las virtudes y los bienes humanos- admiten más o menos intensidad, en dos órdenes: 1) en el plano objetivo, y 2) en el plano de la inhesión. Una cualidad puede ser objetivamente mejor que otra, pero puede estar menos enraizada en el sujeto; puede ser más superficial y más fácilmente mudable. Alguien puede tener una virtud menos excelsa objetivamente que otra, aunque teniendo esa cualidad bien arraigada.

Entonces, dado que no puede hablarse de una cualidad absoluta, ya que la cualidad por definición es un accidente, que además de admitir contrarios se da con diversa intensidad, el pensamiento moral debe adaptarse a esta realidad y debe modalizar sus afirmaciones. Por ejemplo, se dice que el Derecho es lo justo; y es cierto; pero un Derecho válido puede ser más o menos justo. Para que algo valga como Derecho tiene que realizar un cierto mínimo de justicia, en el marco de las posibilidades de tiempo, lugar y demás circunstancias sociales. De ahí la distinción clásica entre un enunciado *de lege data* y uno *de lege ferenda*, siempre y cuando la ley dada tenga un mínimo suficiente de validez. La pretensión de que el Derecho realice siempre un máximo de justicia significa, de hecho, un pretexto revolucionario que, por lo general, conduce a la crisis del Derecho vigente y realmente posible. En definitiva, así como la vida es en cierto modo fluctuante, así el pensamiento debe adaptarse a ella. La vida moral y la Ética, pues, son dialécticas en cuanto materia y en cuanto modo de conocer y pensar, respectivamente. Esto, por lo tanto, constituye un factor determinante del método.

### 3. El método

El método de la Ética aristotélica es tan complejo como el objeto de esta ciencia. El punto de partida —como en todo saber— es la experiencia<sup>30</sup>; en el caso, la experiencia moral, que es por antonomasia experiencia humana práctica, tanto externa como interna (o conciencia moral), tanto estrictamente personal como social. Merece especial atención, en el momento empírico, el análisis del lenguaje, que a más de constituir una cierta experiencia social, acompaña necesariamente toda experiencia humana madura. Reiteremos además, para evitar toda confusión empirista, que el fenómeno moral, en cuanto tal, excede el marco estrecho de los sensibles *per se*; se trata de un *sensible per accidens*.

---

30 Respecto de este tema, cfr. la Introducción y todo el Libro Primero de mi *Experiencia Jurídica*, ya citada.

Pero la experiencia que integra el método de la Ética no es una mera experiencia vulgar o confusa. Ella está gobernada por el objeto formal o los principios morales, que le confieren inteligibilidad concreta<sup>31</sup>. *Aristóteles* ofrece, como base de la abstracción moral, una aguda descripción fenotípica de hábitos, pasiones, conductas, disposiciones temperamentales, etc., que implica poner en forma metódica el inmenso material empírico con el que trabaja. A esta descripción metódica del fenómeno cabe denominarla con propiedad como *Fenomenología Moral*.

Hay, en este método, una doble inducción moral. De una parte, está la inducción de los principios o inducción moral en materia necesaria que termina en enunciados evidentes (*per se notae*). De otra, está la inducción de otros enunciados generales, que si bien originariamente no tienen una necesidad intrínseca absoluta, admiten una progresiva verificación. Dentro de los principios deben incluirse, como ya se vio, ciertos enunciados de la Psicología Humana o Antropología<sup>32</sup>.

*Aristóteles* ha prestado atención a las peculiaridades del razonamiento práctico, en especial respecto del discurso deliberativo que precede a la elección (*proairésis*). El razonamiento práctico puede verse según dos esquemas aparentemente distintos: uno, el razonamiento que parte del fin como de su principio, y que tiene como conclusión la elección del medio; otro, el razonamiento en forma de silogismo práctico que va de lo general a lo particular. Pero la aparente diferencia se disipa si se tiene en cuenta que para el Estagirita el fin es proporcional al todo, como el medio lo es a la parte<sup>33</sup>.

En todo caso, es evidente que *Aristóteles* usa en la Ética el método dialéctico, tal como se explicó más arriba. La dialéctica, como método de esta ciencia, incluye no sólo los esquemas de razonamiento que *Aristóteles* trata en la *Tópica* y la *Retórica*, sino también los modos de definición y de enunciados (*thésis*), los ejemplos (algo que el Filósofo declara semejante a una cierta inducción), el estudio de los lugares (*tópoi*) comunes o no de los que pueden extraerse enunciados (v.gr., las máximas de los poetas), las disposiciones caracterológicas –de las que hace uso tanto en la *Ética* como en la *Retórica*–, el planteo de los problemas, la discusión de otras opiniones, la defensa contra los impugnantes de los principios, la valoración de las costumbres y de la legislación y, por último, la eficacia didáctica y persuasiva de la doctrina moral en orden a sus fines prácticos<sup>34</sup>.

Pero establecida la dialecticidad de la Ética y de su método, conviene precisar sus límites. Por lo pronto, debe advertirse que hay una evidente exageración en las

---

31 Sobre este punto cfr. de *DELIA MARÍA ALBISU: Experiencia y verdad práctica*, en MOENIA XXXIV, Bs. As., marzo de 1991, págs. 35-91.

32 Cfr., v.gr., los últimos párrafos del Libro I.

33 AUBENQUE pretende que se trata de dos teorías del razonamiento moral divergentes e incompatibles (cfr. *La Prudence chez Aristote*, Paris, Puf, 1976, págs. 139-143). Pero creo que, además de haberse escapado en su intelección de los textos aristotélicos lo ya señalado, su posición se explica por su tentativa de reducir todo el pensamiento del Filósofo a un pensamiento aporético o problemático (cfr., en esta línea, su otra obra: *Le problème de l'être chez Aristote*, Paris, Puf., 1977).

34 Las funciones de la dialéctica, según ARISTÓTELES (cfr. *Tópica*, I, 2, y *Retórica*, I, 2, 1355 b25-34), son las siguientes: a) como ejercicio del pensamiento; b) como forma del pensamiento en la vida cotidiana; c) como método de investigación científica (1º, demarcación del campo o del objeto, 2º discusión de opiniones, 3º planteo de problemas y enunciación de hipótesis); d) como método de argumentación en defensa de los principios (que por definición son indemostrables) frente a sus impugnantes; e) la posibilidad de persuasión, sea en la vida política y forense, sea en la enseñanza.

posturas de quienes, como *Aubenque*, *Le Blond*<sup>35</sup> y otros, enfatizan el carácter aporético del pensamiento aristotélico y reducen al mínimo la coherencia y el sistema de su doctrina como respuesta a los problemas planteados. También parece exagerado el ámbito que otorga *Régis* a la opinión en el pensamiento científico de *Aristóteles*<sup>36</sup>. La dialéctica tiene una función predominante -aunque no exclusiva- en la *via inventionis*, y en la deliberación que precede a la elección y al juicio prudencial, sobre todo en virtud de la contingencia de la materia de éstos; pero en estos dos últimos casos no hablamos de un saber ético sino, precisamente, de un saber prudencial. Pero, además de los enunciados prácticos que constituyen principios morales en sentido estricto, la Ética incluye razonamientos y conclusiones apodícticos, rigurosamente científicos, que no son materia de opinión o de mera probabilidad. Por ejemplo, establecido por vía dialéctico-inductiva el concepto de virtud, *Aristóteles* alcanza una categorización precisa de ésta y enuncia las propiedades que derivan de su naturaleza. Luego, este concepto y estas propiedades se usan como términos medios de sucesivos razonamientos.

---

35 Cfr. *Logique et méthode chez Aristote*, Paris, Vrin, 1973.

36 En su obra *L'opinion selon Aristote*, Paris-Otawa, Vrin, 1935.