

ÉTICA SOCRÁTICA Y MORAL CRISTIANA

LEONARDO POLO

This article compares certain aspects of Socratic ethics and of Christian morality. It stresses what Christian morality adds to Socratic ethics on the basis of Revelation, and surveys certain versions of Christian ethics which its author considers to be misleading. In particular, the author notes defects in Luther's, Kant's and Fenelon's ethical views, and in certain other views which stand in clear opposition to Christian ethics, such as that of Nietzsche and other postmodern authors.

Keywords: Socrates, Christianity, ethics, morals.

Publicamos aquí una síntesis corregida de dos conferencias que, con ese mismo título, pronunció el autor en Sevilla en 1994, y que ha preparado con la colaboración de los Profs. José Ignacio Murillo y Juan Fernando Sellés. Anuario Filosófico agradece al autor y a Ángel Luis González, director del Archivo Leonardo Polo de la Universidad de Navarra, su generosa respuesta a nuestra solicitud de publicar este texto inédito.

1. LA CUMBRE DE LA MORAL OCCIDENTAL ANTES DEL CRISTIANISMO

Para entender la ciencia moral, seguramente lo mejor es aludir a seres humanos que se han ocupado de ella y estuvieron dotados de un fuerte sentido moral. Como advierte Aristóteles, la moral no se aprende en los libros, sino en los hombres buenos, porque la realidad moral es justamente el hombre bueno, y para conocer la realidad conviene acudir adonde se encuentra¹. Los libros no son pro-

1. "La virtud es un hábito electivo que consiste en un término medio relativo a nosotros, determinado por la razón y por aquella por la cual decidiría el hombre prudente". ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco*, l. II, cap. 6 (BK 1107 a 1-3).

piamente morales ni inmorales, sino unos trozos de papel donde se expresan algunas experiencias que se pueden asimilar por empatía o por algún tipo de interpretación. Pero el bloque real de la ética es el ser humano.

Siendo esto así, lo mejor es ocuparse de los grandes descubridores que han vivido de acuerdo con sus convicciones éticas hasta la muerte. En la tradición occidental el primer hombre que ocupa este lugar es Sócrates. Según narra Platón², Sócrates planteó la siguiente pregunta: ¿qué es peor, sufrir un acto injusto, por ejemplo ser apaleado sin motivo, o cometerlo? La respuesta a esta pregunta permite averiguar si el que contesta posee o no conciencia moral.

De acuerdo con lo que parece indicar el sentido común, lo peor es ser apaleado, pues al que apalea no le pasa nada, salvo el esfuerzo físico que requiere el hacerlo. Pero el que acepta esta falsa indicación, se queda fuera de la temática moral, a la que sólo se accede de acuerdo con la respuesta contraria. La peor consecuencia de un acto injusto recae en quien lo comete. El argumento que aduce Sócrates para sostener esta respuesta es rigurosamente ontológico: el que sufre un acto injusto queda sometido a las consecuencias de un acto extrínseco; en cambio, quien ejerce el acto injusto es su autor y, al cometerlo, él mismo se perjudica, volviéndose injusto.

Esta aseveración se ha de sentar incluso en el caso del asesinato. Afecta más negativamente al ser humano cometer el asesinato que ser víctima de él. Lo mismo pasa con los actos buenos. Si el asesinato degrada a quien lo comete, ejercer el acto bueno hace al hombre virtuoso. Cuando el hombre actúa con bondad, su misma índole adquiere un carácter intrínseco de bondad, que llamamos normalmente virtud. Es claro que esto sólo se puede sostener si se admite que la vida no acaba con la muerte.

Aristóteles sostiene que la moral está en el hombre virtuoso y la inmoralidad en el vicioso. Eso es cierto hasta el punto de que el vicioso pierde el control de sí mismo, es decir, incurre en incontinencia y cae víctima de sus propios actos, a los que no puede con-

2. “El mayor mal no es sufrir la injusticia, sino cometerla”, PLATÓN, *Gorgias*, 474 c.

trolar. En esa misma medida pierde su libertad, la cual, según la gran tradición clásica, consiste en la capacidad de controlar la propia conducta, es decir, en ser *causa sibi*. Es la virtud lo que hace al hombre dueño de sí; en cambio, los vicios privan de libertad. Así pues, la alternativa no reside sólo en la elección del acto, sino que afecta al ser mismo del hombre.

Sostener que los actos se determinan ante todo por su objeto conduce a centrar la atención en la moralidad de éste. Al principio de *Veritatis Splendor*, Juan Pablo II centra su interés en el objeto, pero, en última instancia, esto no agota la cuestión. En la constitución ontológica de la moral se ha de tener en cuenta al agente y, por consiguiente, el aumento o la pérdida de posibilidades reales que experimenta de acuerdo con sus actos. Por eso, una moral sin virtudes no es completa.

Sócrates plantea una nueva versión del tema de la *areté* —la virtud³. En la época griega preclásica la *areté* se entiende como el afán humano de inmortalidad, de no ser efímero, sino, por lo menos, perdurar en la memoria de la posteridad. Según esto, tiene *areté* el que no es olvidado, es decir, el hombre famoso. El sentido socrático de la virtud recoge esta primitiva apreciación, pero apunta más allá: la *areté* hay que interiorizarla, pues no consiste simplemente en realizar hechos gloriosos que aseguren el recuerdo en la memoria de la posteridad⁴.

El sentido primitivo de la virtud es expresado por Safo en unos famosos versos: “muerta seré eternamente sepultada, ninguna memoria quedará de mí y la posteridad ignorará mi nombre”. El drama de ser olvidado es definitivo, si después de la muerte el hombre ingresa en el Hades. Vagar sin sombra en la mansión del Hades, también en palabras de Safo, quiere decir ser incapaz de acción alguna. Según el pensamiento griego, los muertos llevan una pervi-

3. Refiere Aristóteles de Sócrates que “ocupábase en cuestiones éticas”. *Metafísica*, I, I, c. 6, (BK 987 b 1-3). Cfr. en este punto, además de los *Diálogos* de Platón, el testimonio de Jenofonte en las *Memorables*, I, I, c. 1, 10-16.

4. Cfr. mi trabajo: “La vida buena o la buena vida: una confusión posible”, *La persona humana y su crecimiento*, Pamplona, Eunsa, 2ª ed., 1999, 161-196.

vencia fantasmal. Téngase en cuenta también que el paso al Hades requiere atravesar el río Leteo, el río del olvido.

Se entiende, por tanto, que la gran aspiración griega primitiva sea mantenerse vivo en la posteridad según la fama. Ser virtuoso es acrecentarse como viviente, de manera que ese crecimiento libere al hombre de la pasividad del Hades. De este modo, el aprecio griego por la virtud es elevado hasta el plano propiamente moral. Para Sócrates la inmortalidad del alma exige que ésta tras la muerte no carezca de actividad. Esta tesis socrática es recogida por Platón⁵.

Con todo, los griegos se negaron siempre a admitir que el alma pueda ser unida a su cuerpo después de la muerte, como muestra netamente la conocida resistencia para admitir la resurrección de la carne que San Pablo encontró con ocasión de su predicación en Atenas⁶.

A continuación intentaré llevar adelante la apreciación griega según la cual ser mejor no es una denominación extrínseca, sino un fortalecimiento de la condición humana que la libera del carácter devorador del tiempo. Alcmeón de Crotona ya dijo que la diferencia entre los dioses y los hombres reside en que los dioses pueden unir el inicio con el fin, lo que para el hombre es imposible, pues es un ser que transcurre y acaba. Tal como Sócrates entiende el núcleo de la virtud, con ella el alma humana se libera de su condición mortal, dotándose a sí misma de una densidad que atraviesa la muerte y asegura una actividad eterna.

Otra de las características de la moral socrática, enmendada posteriormente por Aristóteles, es su excesivo intelectualismo. Según Sócrates, el mal se comete siempre por ignorancia⁷. Es claro que la ignorancia es el origen de muchos males, pero la interpretación de la moralidad del acto como mero error teórico es desacertada. No obstante, la limitación de la perspectiva socrática no

5. Cfr. PLATÓN, *Fedón*, 64a-65a; 81a; 82c-84b; etc.

6. Cfr. *Hechos*, XVII, 32.

7. “La virtud es sabiduría (*frónesis*) en todo o en parte”. PLATÓN, *Menón*, 73 d – 74 b. Cfr. asimismo: 77 b – 79 a; *Eutidemo*, 278 e – 282 e.

elimina su acierto fundamental, que le hace digna de su recepción por el cristianismo.

2. LA CONTINUACIÓN CRISTIANA DE LA POSTURA SOCRÁTICA

Desde Sócrates se abre una alternativa: el hombre es un ser capaz de perfeccionarse o degradarse en su propia naturaleza; o, dicho de otro modo, el hombre se especifica como hombre por su virtud y se degrada con el vicio, cayendo en una situación de incontinencia, que destruye su orden interior y su capacidad de auto-control. Un ser capaz de hacerse o de deshacerse de acuerdo con un resultado no sólo exterior, sino interior, es una realidad que va más allá de lo que se entiende por naturaleza.

Sostener que lo importante es la acción productiva con resultado externo es una característica del activismo moderno, que comporta la pérdida del valor ontológico de la virtud, por lo que actualmente es importante recuperar su sentido socrático, es decir, notar que la acción humana tiene un resultado doble. Esto le sucede incluso a un zapatero, que cuando actúa produce zapatos, pero ¿qué le pasa a él mismo al trabajar? Ningún ser humano queda invariado cuando actúa. Su acción refluye en él y, por tanto, le hace mejor o peor intrínsecamente. Si esto no se admite, la moral se transforma en una cuestión sujeta a opinión, o consecuencia de una actitud obsesiva.

Se debe sostener que la moral no constriñe, sino que permite al hombre aumentar su libertad. En efecto, ser *causa sibi* comporta fortalecer suficientemente las propias capacidades. El *feedback* de la acción en la facultad es la virtud. Las dos facultades superiores del alma, la inteligencia y la voluntad, no son dotaciones fijas. Por eso son más que naturaleza. El hombre no es sólo un ser que tiene principios operativos, pues sus facultades son realimentables.

Puede decirse que hay dos versiones de la noción de potencia. Los modernos suelen poner la potencia antes que el acto, lo que conduce a su interpretación infinitista: el dinamismo humano es in-

finito. Por eso Hegel define al yo como potencia infinita⁸. Esta postura es antecedida por el vuelco que sufre la filosofía griega en el neoplatonismo. En cambio, el sentido clásico de la virtud se encuentra en Aristóteles, que pone de relieve que, siendo el acto anterior a la potencia y superior a ella, la potencia tiene que ser finita. De acuerdo con esto, naturaleza significa potencia finita. Ahora bien, puede admitirse que la naturaleza humana es potencialmente infinita, no en el sentido moderno, sino por su capacidad de obtener virtudes. Si el hombre es capaz de un perfeccionamiento irrestricto, es más que un mero ser natural.

Antes del ejercicio de sus acciones y, por tanto, antes de la consecución de virtudes, el hombre no está dotado de infinitud potencial, y debe ser considerado como un ser natural en su espíritu y en su cuerpo. Los pensadores modernos no aceptan la noción de naturaleza, porque no admiten la finitud de lo real. Pero la filosofía moderna se rectifica si se acepta que la infinitud de la potencia equivale a su crecimiento intrínseco⁹. En esta línea podría aceptarse la sentencia de Rilke: el hombre es un ser que está más allá del fin¹⁰.

Estar subordinado al fin es lo característico de la naturaleza. Y estar más allá de él es lo característico de la virtud, es decir, de la potencia infinita correctamente entendida. Si los modernos hubiesen sido más socráticos, no habrían olvidado este corolario de la noción de virtud. Pero, por otra parte, el que se conforme con su

8. Cfr. mi estudio *Hegel y el posthegelianismo*, Pamplona, Eunsa, 3ª ed., corregida, 2006. cap. I, I, apartado C.

9. Expongo este punto más detenidamente en mi trabajo: *El yo*, Cuadernos de Anuario Filosófico, Serie Universitaria, nº 170, Pamplona, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, 2004, cap. II.

10. “Si nos fuese posible ver más allá del término a que alcanza nuestro saber, y aun algo más allá de las avanzadas de nuestros presentimientos, tal vez sobrellevaríamos nuestras tristezas con mayor confianza que nuestras alegrías. Pues aquéllas son momentos en que algo nuevo, algo desconocido ha entrado en nosotros; nuestros sentidos enmudecen sobrecogidos de temor; todo en nosotros se retrae; se produce una tregua, y lo nuevo, lo que nadie conoce, se yergue en medio y calla...”. *Cartas a un joven poeta*, Carta VIII, 12 de agosto de 1904, Siglo XX, Buenos Aires, 1965, p. 100.

ser natural, y reduzca la moral a su naturaleza, cae en la falacia naturalista, que, en último término, conduce al desconocimiento de la moral. No es que la moral no esté de acuerdo con la naturaleza, sino que lleva más allá de ella, en el sentido de constituir su desarrollo. Tal crecimiento no tiene un sentido meramente extensivo, sino que consiste en la bondad del hombre; por eso la moral se debe aprender en los hombres buenos.

Podría pensarse incluso que la sentencia socrática que estamos comentando fue debida a la acción del Espíritu Santo, que sopla donde quiere, y no se limita al pueblo de Israel. En efecto, si un hombre puede llegar a advertir que es menos malo ser asesinado que ser asesino, es decir, que los actos afectan intrínsecamente al hombre, nota que el hombre se premia o se castiga intrínsecamente. Como dice San Agustín, el castigo de un ánimo desordenado es su propio desorden¹¹, y el castigo de quien ha cometido el mal es que se hace malo. Según un viejo refrán castellano, “Dios castiga sin piedra ni palo”.

Platón retoma el asunto hasta el extremo de sostener que de los actos malos surge el sentido de la culpa. En último extremo, el hombre se sabe responsable de sus actos. Si el punto de vista del juez permite emitir un juicio externo con el cual se imputa un acto a un agente, existe también un juicio interno en el que uno es juez de sí mismo. Así pues, ser malo significa ser menos, desrealizarse. En esta línea Tomás de Aquino señala que el condenado es *prope nihil*¹². Aunque no esté aniquilado, está lo más cerca posible de la

11. Téngase también en cuenta al respecto esta referencia de Tomás de Aquino: “En un pecado pueden concurrir varios movimientos, entre los cuales posee la primacía aquel en el que primero se halla el desorden. Es claro, por otra parte, que el desorden se encuentra en el movimiento interno del alma antes que en el acto externo del cuerpo, porque, como dice San Agustín en *I De Civ. Dei*, *no se pierde la santidad del cuerpo mientras se conserve la del alma*”. *S. Theol.*, q. 163, a. 1, co.

12. Tomás de Aquino refiere que la persona que está cerca de Dios se sabe casi nada: “quanto enim aliquis magis afficitur ad Deum, et ipsum cognoscit, tanto videt eum maiorem et se minorem; imo prope nihil, in comparatione ad Deum”. *Super Eph.*, cap. 5, l. 7. Pero para él quienes verdaderamente son casi nada son los condenados.

nada, situación que es peor que estar encerrado en el Hades. Como dice también el Doctor Angélico, un condenado no puede ni hablar; no se interesa por nada distinto de él, de su lastimosa situación, que no puede remediar y ha de aceptar forzosamente. El diálogo en el infierno es puro rumor; nadie intercambia ideas, ni se interesa por lo demás, pues está encerrado en sí mismo.

Algunos críticos sostienen que el cristianismo es un platonismo para el vulgo. Pero las distinciones entre ambas doctrinas son muy marcadas. En el campo de la moral indicaré las siguientes. En primer lugar, que Platón considera imborrable la culpa moral. La única indicación en sentido positivo podría ser su idea de la metempsi-cosis, la cual, por otra parte, coloca en solfa, en buena medida, la inmortalidad del alma de los injustos. En segundo lugar, que, como pensador griego, desconoce la resurrección de la carne, lo cual es una de las razones por las que puede admitir la transmigración de las almas. En tercer lugar, que, por desconocer la redención, excluye también la elevación del hombre al orden sobrenatural. Paralela-mente, la reencarnación es una débil versión de la desgracia que comporta el negarse a la redención.

Este desarrollo de la postura socrática es posible en virtud de la visión cristiana de la vida. Como he dicho, Sócrates acierta de un modo tajante, y su tesis no es propia del ser humano estropeado, el cual se inclinaría a pensar, más bien, que lo más importante es librarse del estacazo y aceptaría que lo mejor es que se lo peguen a otro. Esta opinión, desgraciadamente, es propia de los miembros de una sociedad con conciencia moral oscurecida, es decir, que fue cristiana y ha olvidado sus raíces, y que admite como valor supremo la posesión sin tasa de bienes exteriores. De todas maneras, aunque sin saberlo, hay mucha gente que adquiere virtudes. Gracias a ello la sociedad no se ha hundido completamente.

3. LA DIMENSIÓN ÉTICA DEL CRISTIANISMO

El factor que frena la crisis moral de la sociedad actual es la Iglesia Católica. La revelación cristiana es una fuente de la moral que considera lo alcanzado por los griegos de una manera más se-

ria e intensa. Según esto, con sus acciones, el hombre se juega su vida respecto de Dios, es decir, hacerse mejor significa parecerse más a Dios, actuar de acuerdo con el propio carácter de imagen suya, mientras que en otro caso se hace mentira y merece el juicio condenatorio de Dios que declara: no te conozco. Esta sentencia divina sólo puede decirse al hombre que ha borrado en sí la imagen divina. En cambio, Sócrates hablaba del alma referida únicamente a sí misma, es decir, en orden a su supervivencia activa. En este sentido es importante la sentencia de San Agustín: saber que eres inmortal no es bastante, pues la inmortalidad puede tener sentido positivo y también negativo¹³.

El cielo platónico, la Isla de los Bienaventurados, es un paraíso pequeño en el que las almas contemplan las Ideas¹⁴. La diferencia con la visión cristiana en este punto es neta: el Cielo cristiano es un aumento de la semejanza con Dios que consiste en revestirse de Cristo. Más allá también de Aristóteles, el hombre bueno es Jesucristo, quien revela la bondad de Dios al hombre. El Estagirita no llega a darse cuenta de que Dios es más que un ser infinito, es decir, la intimidad absoluta, la identidad originaria, respecto de la cual las criaturas son, a la vez, obras *ad extra* y mantenidas en su presencia.

Ya en el primer libro de la Biblia el planteamiento revelado se puede comparar con el socrático. Se dice que el hombre está hecho para dominar la tierra¹⁵, y cumple lo que le es asignado en el contexto del bien, pues el mundo es bueno, y el hombre lo es más. Así pues, la relación que el hombre guarda con el universo es estrictamente activa, por ser la de lo muy bueno con lo bueno. Dicha relación comporta el mejoramiento de lo bueno por lo muy bueno. San Agustín alude a este punto cuando dice que Dios ha reservado al hombre la obra de ornar el universo. El hombre no es el creador del universo, pero éste ha sido creado de tal modo que no es in-

13. Cfr. *De immortalitate animae*, Vindobonae, Hoelder-Pichler-Tempsky, 1986.

14. Cfr. *República*, 508 b.

15. Cfr. *Génesis*, I, 26; *ibid.*, II, 15.

compatible con la actividad del hombre: sólo lo sería si no dejara espacio a la actuación humana.

La teoría de la evolución es insuficiente para la antropología, aunque tiene que ver con una dimensión del hombre. Es claro que el hombre está en una relación muy estrecha con el resto de la creación y que, además, procede del universo material, por estar hecho de barro. Pero no por ello es un mero ente intracósmico, ya que, como dominador del universo, guarda con él una relación predominantemente activa. En este sentido, para él el cosmos viene a ser como una casa y, más que un nicho ecológico, es su propio mundo¹⁶.

Seguramente, hoy este planteamiento puede estimarse problemático, pues, según el movimiento ecologista, la acción del hombre es perturbadora del equilibrio biológico. La caracterización ética de este problema hace ver hasta qué punto el puesto del hombre en el cosmos ha sido perturbado. No tiene sentido sostener que Dios ha creado al hombre y al universo estableciendo entre ellos una relación conflictiva. Si esa relación ha llegado a ser problemática, es debido a que el hombre ha traicionado su relación con el Origen. La dificultad de la situación se expresa en el *Génesis* diciendo que la relación del hombre con la tierra es dura, pues, para ganar el pan, se precisa el sudor de la frente y en esa tarea se encuentran abrojos¹⁷. Aquí se advierte que al trabajar el hombre muchas veces tiene que hacer una cierta violencia a las cosas; como dice San Pablo, las criaturas están sometidas a vanidad mientras no acontezca la manifestación de la gloria de los hijos de Dios¹⁸.

16. Trato de esto en mi libro *Ética: hacia una versión moderna de temas clásicos*, Madrid, Aedos, 1997, caps. I-III

17. Cfr. *Génesis*, III, 18-19.

18. Cfr. *Romanos*, VIII, 19.

4. ALGUNAS VERSIONES EQUIVOCADAS DE LA DIMENSIÓN ÉTICA DEL CRISTIANISMO

Lutero sostiene que el hombre se ha estropeado por completo. Frente a esta tesis, hay que mantener que la relación del hombre con el universo es productiva, inventiva, incluso, de alguna manera, creadora. Por tanto, el hombre es colaborador de Dios en cuanto que no se separa de él. Está dotado de unas capacidades que, aunque con quiebras, siguen añadiendo ornato al universo. En definitiva, lo propio del hombre es añadir realidad, es decir, producir lo que el cosmos no puede darse a sí mismo. Este carácter mediador es lo que le especifica como ser creado. O, dicho rápidamente, el hombre es el perfeccionador perfectible: en cuanto el hombre añade perfección, se perfecciona a sí mismo. En este punto vuelve a aparecer la virtud. Así pues, no puede decirse que el hombre se limite a acomodarse a los ritmos del universo, y tampoco que no tenga nada que ver con él: antes que nada el hombre es un hacedor cara al universo.

Si, en general, con la acción no perversa se adquieren virtudes, se debe admitir que el hombre logra virtudes también con el trabajo. En el pensamiento clásico este extremo no es visto con suficiente claridad. No basta decir que el hombre tiende al bien con su voluntad. Se debe sostener que perfecciona, es decir, que hace el bien. Tomás de Aquino sostiene esta idea cuando manifiesta que la bondad ética es la bondad de la acción¹⁹. Ahora bien, si la acción en cuanto que tal es buena, si no es enteramente interna, su resultado externo, es decir, productivo, será también bueno. Evidentemente, el universo no es capaz de producir, pero posee una efectividad propia que se suele llamar causa eficiente. En ese sentido incluso se puede admitir que el universo tiene una historia natural. Pero el hombre instaura en el universo una actividad nueva y más intensa, que redunde en él. Aunque seguramente algo ha omitido,

19. Cfr. “Sed sicut in aliis fecimus, tentabimus ponere nomina, ut fiat manifestum quod dicitur et propter bonum quod inde consequitur. Quia finis huius scientiae non est manifestatio veritatis, sed bonum operis”, *Sententia Ethic.*, lib. 2, l. 9, n. 7.

la doctrina del progreso indefinido es una forma de apreciar el valor de la acción humana, cuya efectividad ha aumentado en la época moderna.

Aunque la cosmología de Newton no es físicamente definitiva, cabe recordar que, en el prólogo a los *Principia*, se sostiene que lo que los antiguos llamaban arte mecánica hay que extenderlo al cosmos²⁰. Este agudo sentido de la producción es uno de los presupuestos que hemos heredado de la Edad Moderna, si bien, como ya hemos indicado, en la posmodernidad se da una fuerte reacción frente a los efectos adversos de la técnica. A pesar de estos reparos, el carácter productivo de la acción humana cubre el horizonte actual. Incluso la medicina ha llegado a ser algo más que un arte y ha pasado a ser un tipo de ingeniería. En definitiva, el saber acerca del universo se centra actualmente en la técnica.

La acentuación del aspecto productivo de la acción humana, aunque remedia pasados olvidos, lleva consigo una falta de cuidado, que los ecologistas han sacado a relucir. Con todo, el ecologismo, siendo una denuncia de abusos, no es una auténtica propuesta de solución a ellos. Además, su acusación no tiene alcance general.

El hombre, además de ejercer su actividad en el universo material, se relaciona también con sus semejantes. Y en esa relación también su acción es perfecta y perfectible. Aristóteles se refiere a esto al distinguir dos tipos de relaciones, que no llama técnicas sino de dominio²¹. El dominio despótico es una relación del hombre con el universo en la que éste es pasivo; pero existe también el dominio político, caracterizado por establecerse entre seres que son todos ellos activos. Por eso en el dominio político aparece la colaboración.

Cabe añadir que la relación entre los seres humanos es dualmente fructífera. En cada uno de los sujetos hay una doble entrada y una doble salida. En este sentido, la acción social es interacción. El desarrollo que en el estudio de la acción humana logró José

20. Cfr. *Principios matemáticos de la filosofía natural*, Madrid, Alianza, 1998.

21. Cfr. *Política*, Madrid, Gredos, 1988, lib. I.

Antonio Pérez López²², profesor del IESE, se puede describir según la noción de acción política de Aristóteles. En definitiva, el carácter perfeccionador y perfectible de la relación con otros hombres es más vinculante y más intenso que la relación técnica con las cosas; además, es recíproco. Los abusos que denuncia la doctrina ecologista son valorados con mayor objetividad por el pensador griego al sostener que la razón práctica es intrínsecamente susceptible de corrección.

Antes del pecado de origen, la acción práctica de Adán y Eva, más que corregible, era correcta. La primera de estas acciones es descrita en la Biblia como “poner nombre a las cosas”²³. Es obvio que las cosas no pueden nombrarse a sí mismas. En definitiva, la acción primaria es el lenguaje, y también la más perfeccionadora entre las humanas. Paralelamente, lo peor que desde el punto de vista de la acción puede suceder es la corrupción del lenguaje²⁴. Un lenguaje equivocado respecto de las cosas las estropea y un lenguaje equivocado respecto de las personas destroza la sociedad. Por eso en el Evangelio se señala el carácter profundamente pecaminoso de algunas actividades lingüísticas. Por ejemplo, el escándalo es a menudo lingüístico²⁵; la mentira es intrínsecamente mala. Tanto la acción despótica como la política son primariamente lingüísticas. En la epístola de Santiago se subraya la importancia de la corrupción del lenguaje²⁶.

El estudio de este tema llevaría mucho tiempo, pero aquí basta decir que el “padre de la mentira” es el diablo²⁷, y que la primera tentación consistió en una mentira acerca de lo que Dios había entregado al hombre²⁸. Por eso Tomás de Aquino dice que el pecado

22. Cfr. *Teoría de la acción humana en las organizaciones: la acción personal*, Madrid, Rialp, 1991.

23. Cfr. *Génesis*, II, 19-20.

24. Atiendo a este punto en mi citado libro de *Ética*, cap. I.

25. Cfr. *Mc.* VI, 1-6.

26. Cfr. *Ep. de Santiago*, III, 1-12.

27. Cfr. *Jn.*, VIII, 44-47.

28. Cfr. *Génesis*, III, 1-6.

original es un pecado de ciencia²⁹. Pero hay que señalar también que la negación de información, es decir, excluir a alguien con el silencio, es también antiético. El silencio sólo tiene validez ética cuando se emplea en hablar con Dios. Pero ha de tenerse en cuenta que sin comunicación lingüística el trabajo en común es imposible. Tomás de Aquino sostiene que el error es inmoral³⁰, pues no solo puede pecar la voluntad, sino también la inteligencia; el error consiste en atreverse a afirmar lo que no se sabe.

Sin base ontológica la moral, como diría Nietzsche, es mera moralina³¹. Quizá la equivocación más grande que se ha cometido es admitir como propia la ciencia del bien y del mal³², que no corresponde al hombre sino sólo a Dios. El hombre no está calculado para declarar desde sí mismo qué es lo bueno y qué es lo malo. El carácter perfectivo y perfectible le corresponde a la ciencia del bien y de lo mejor, pero la alternativa “ciencia del bien y del mal” no es humana. Lo mismo que Dios no da su gloria a nadie, tampoco le concede la ciencia del bien y del mal³³, ya que la tarea del hombre en el cosmos es incrementar el bien.

Según advierte Tomás de Aquino, el pecado original es la razón misma de pecado. En efecto, cuando aparece la idea de mal, que sólo acontece porque uno se ha apoderado de la ciencia del bien y del mal, aparece ante todo la mentira, es decir, estimar que hay algo malo, lo cual es falso, porque nada de lo que Dios ha hecho es malo. Además el pecado de ciencia conlleva que los problemas que plantea el mal los debe resolver el hombre sólo. De este modo el hombre se transforma en un «arreglador». Desde luego, cuando aparece el mal en la historia, hay que tratar, entre otras cosas, de arreglarlo. Pero, esencialmente, la acción humana no es arreglar, porque apreciar algo primariamente como malo equivale a sostener

29. Cfr. *In II Sent.*, d. 32, q. 9.

30. Cfr. *S. Theol.*, I-II, q. 19 a. 6 co. *De Ver.*, q. 18, a. 6, ad 1; *In II Sent.*, lib. 2, d. 39, q. 3, a. 2 ad 5. *Ibid.*, d. 43 q. 1 a. 1 ad 3.

31. Cfr. *Ecce Homo*, 36.

32. Cfr. *Génesis*, II, 9.

33. Cfr. *Génesis*, III, 21.

que Dios es torpe, lo cual es una blasfemia. El *quid* de la gnosis es esta desorientada apreciación.

Ha de tenerse en cuenta que la gnosis es una línea que atraviesa toda la humanidad y, por otra parte, es el núcleo de cualquier herejía, incluso de la de Lutero, como se ve en su comentario a *Fil.*, 2, 5-11, en que sostiene que la redención es la autojustificación de Dios. Es propia de toda gnosis la idea de que existe un dios creador cuya torpeza ha de ser remediada por un dios salvador. Ahora bien, si Dios ha creado un ser que se puede pervertir radicalmente, Dios creador se ha equivocado. La redención es la subsanación de un error divino y, sólo extrínsecamente la justificación del hombre. Este en el cielo sigue siendo pecador, pues Dios no elimina el pecado humano, sino que se limita a ocultarlo.

Es evidente que esta tesis gnóstica es blasfema, pues equivale a negar la omnisciencia, la omnipotencia y la santidad divinas. Pero también es claro que esta blasfemia se encuentra ya en el pecado original. Al desencadenarse el mal, el hombre tiende a arreglarlo sin contar con Dios. Con ello se separa de Dios y recaba una acción en la que ya no colabora con él, sino que por así decirlo le enmienda la plana.

Esta interpretación de Dios como ser capaz de equivocarse aparece algunas veces en la historia. Como Nietzsche señala, la gran osadía del idealismo alemán es poner el mal en Dios³⁴. Esta tesis es propia del gnosticismo hegeliano y, en el fondo, es inevitable si se admite que Dios es la síntesis culminar de verdades limitadas y, por lo tanto, falsas.

Según Tomás de Aquino, el pecado original contiene todas las razones de pecado: la soberbia, la falta de esperanza, la pretensión de autosuficiencia, la blasfemia y la mentira³⁵. Esta manera de en-

34. Cfr. Mi aludido libro *Hegel y el posthegelianismo*, cap. III, apar. II, E: *El gnosticismo de Hegel*.

35. Cfr. "Sciendum tamen quod carentia prudentiae et cuiuslibet virtutis includitur in carentia originalis iustitiae, quae totam animam perficiebat. Et secundum hoc omnes isti defectus virtutum possunt reduci ad originale peccatum". *S. Theol.*, II-II, q. 53, a. 1, ad 2.

focar el pecado de origen pone de manifiesto lo que sucede cuando el hombre, ser destinado a trabajar cumpliendo la obra de ornato, no es fiel a su misión. Las consecuencias de esta infidelidad son comprobables a lo largo de la historia. El mal se desencadena porque, al ser el hombre una criatura sumamente activa, se desarrolla en una u otra dirección. Por eso la primera comprobación histórica del pecado es la lucha entre el bien y el mal.

La expresión del orden moral cambia al aparecer algo que nunca se hubiera dado sin el pecado: el despliegue de acciones incorrectas que exigen ser prohibidas. A la prohibición solo referida al principio a la alternativa entre el bien y el mal, se añaden otras muchas, como la de matar, mentir, fornicar, robar, etc. En la situación *post peccatum* aparece la posibilidad de que el hombre cometa actos malos de muchos tipos, porque la conducta humana se ha desorganizado.

Pero la ampliación de la conciencia moral a la prohibición de las malas conductas, no impide que el hombre siga manteniendo su condición de ser activo. Todo esto es desvelado por una instancia humana más profunda que la conciencia moral, a la que se suele llamar *sindéresis*, que no es sólo la comprensión innata de las normas negativas, sino ante todo de los primeros principios morales. En rigor, la *sindéresis* es el conocimiento del carácter radicalmente activo del hombre³⁶.

Tal como lo capta la *sindéresis*, el primer principio moral se suele formular así: haz el bien y evita el mal. Pero este principio es, sobre todo, impulsor, y mira más a lo positivo que a lo negativo. Por tanto, la *sindéresis* se centra en hacer el bien: no te conformes con ser inútil; no te quites de en medio, porque a pesar de tu situación vulnerada, lo primordial en tu condición humana es actuar. En la moral cristiana esto se expresa diciendo que el mal se vence con la superabundancia del bien. Es conveniente, por lo tanto, asumir las responsabilidades y, en la medida de lo posible, evitar el miedo. En este sentido se comprueba la importancia de la virtud, es decir,

36. Desarrollo más este extremo en mi trabajo *Antropología trascendental*, II. *La esencia de la persona humana*, Pamplona, Eunsa, 2003, Iª y IIª parte.

el desarrollo de la capacidad de realizar obras buenas. En definitiva, de la *sindéresis* se desprende la indicación de que es deber humano desarrollar la imagen de Dios. De esta manera disminuyen los temores y las inhibiciones humanas. Incluso en la exposición clásica del temor como don del Espíritu Santo se destaca que lleva consigo la eliminación de los demás temores. El hombre solo debe tener miedo a ofender a Dios.

Así se esclarece la obligación humana, que consiste en el deber de desarrollar el propio proyecto vital, centrándose en la realización de aquellos actos que cada uno, de acuerdo con su educación, sus habilidades y sus aptitudes, está capacitado para llevar a cabo.

Una de las formulaciones más drásticas del deber humano es la kantiana. Kant propone que de la voluntad emana un imperativo categórico³⁷, es decir, que obliga por sí mismo, y no por motivos distintos, como podrían ser las ventajas, los resultados, el placer, etc. En definitiva, el planteamiento kantiano es antihedonista: estoy obligado a no actuar nunca por debajo del nivel de mi propia voluntad; en el mundo, lo santo es una buena voluntad³⁸. La voluntad está por encima de todo, y subordinarla a algo inferior a ella es inmoral, porque de esa manera la voluntad no se mantendría en su propio nivel. Fichte lo formula de otro modo, pero de acuerdo con la perspectiva kantiana: sé el que eres; no te dejes dominar por nada³⁹.

Parece indudable que la formulación kantiana no es sólo plausible, sino una muestra de grandeza moral. Con todo, este planteamiento es insuficiente porque es fijista, estático, pues actuar de acuerdo con la ley implica prescindir de cualquier interés particular. Con ello se elimina el progreso moral. Realmente el imperativo categórico sustituye a la virtud y, en rigor, no es práctico, porque no dice lo que uno tiene que hacer. Ser fiel a sí mismo no consiste en mantenerse en el nivel de la voluntad, sino en animarse

37. Cfr. *Crítica de la razón práctica*, AK, V 31.

38. Cfr. *Ibid.*, AK V, 109.

39. “La única verdad pura es mi autodeterminación”, *Doctrina moral*, Introducción, párrafo 9. *Werke*, vol. II, 18.

a mejorar la propia actividad. El imperativo kantiano no indica nada, en realidad, de este progreso. Por eso el kantismo deriva hacia el formalismo moral. Con el prurito de pureza absoluta, o de voluntad no contaminada, se hace imposible la acción concreta, pues el ejercicio de alguna acción parece inevitable que requiera algo además de la voluntad.

En Kant se ha detectado la influencia de Sócrates y de Fénelon; la de este último es muy reveladora del auténtico sentido del imperativo categórico, pues Fénelon sostiene que el hombre debe actuar por puro amor: es el famoso tema del amor puro. Actuar de entrada por puro amor es mucho pedir. Quizá después de adquirir virtudes muy profundas uno se puede aproximar a cumplir esa exigencia, pero en definitiva, al amor no se le puede quitar la esperanza. Mantener la vida moral en términos de puro amor no parece posible, pues equivaldría a declarar impura cualquier acción concreta y, por tanto, se terminaría en la imposibilidad de actuar.

Así pues, el imperativo categórico no es una buena interpretación del primer principio de la sindéresis, sino una crispación que sólo parece explicable como un ajuste de cuentas con el pesimismo luterano. En cambio, el primer principio de la sindéresis mira a la aportación, que lleva al incremento del actuar. Con él se evita también conculcar las normas negativas, pues de este modo se alcanza el perfeccionamiento de la propia voluntad, así como algo provechoso para los demás. Además, el planteamiento kantiano también es insuficiente en teología, pues la voluntad de Dios es santa porque Dios es el Santo de los santos; de manera que hablar de una pura voluntad santa, como sujeto trascendental, viene a ser como coger el rábano por las hojas.

Para parecerse a Dios en santidad, el hombre tiene que mejorar. El destino del hombre es la santidad; es preciso darse cuenta de que en cada quién hay una semilla de santidad que reside en su capacidad de actuar, es decir, de aportar. Así pues, en vez de imperativo categórico, es conveniente hacer, aportar. De esta manera no

se toma como centro la voluntad, sino el acto de ser personal⁴⁰. En este sentido la persona se puede describir como el ser aportante, que incrementa la realidad, porque de él depende que algo nuevo sea. En consecuencia, ocuparse obsesivamente por la santidad de la voluntad conduce a no hacer nada.

Sin negar la grandeza del punto de vista kantiano, se ha de sostener que la perfección del hombre reside en querer mejor, es decir, más; “querer mejor” significa no sólo querer lo que se quiere, sino mejorar el querer. En Tomás de Aquino esta actitud se expresa de una manera breve según lo que él llama la curvatura de la voluntad⁴¹. Esta se puede describir según dos líneas: ante todo, la voluntad es curva porque compromete a nuestra subjetividad, pues, a distinción de lo que ocurre en el conocimiento, el yo tiene que apoyar el querer para que éste exista⁴².

Desde el punto de vista del carácter reflexivo de la voluntad, se puede dar cuenta también del modo cómo surgen las virtudes. El hombre no se puede conformar con ningún querer suyo. Está insatisfecho con todos sus querereres. Pero también advierte que la mejora de la voluntad no lo realiza exhaustivamente. Es necesario querer mejor queriendo más. Por tanto, en la intención del acto voluntario hay dos instancias: lo amado, lo querido, y el yo, que al comprometerse al querer lo amado mira también a querer más. El

40. Trato del acto de ser personal humano en *Antropología trascendental*, I. *La persona humana*, Pamplona, Eunsa, 1999.

41. Cfr. *S. Theol.*, I-II, q. 1, a. 4, ad 3

42. En Nietzsche hay una cierta recuperación de lo que Tomás de Aquino llama curvatura de la voluntad. Por eso dice nítidamente que si yo no me acepto como el que desprecia, el acto de despreciar no se lleva a cabo.

No es preciso aceptarse como ser pensante porque el ser humano no entra en la constitución de su acto de conocer. Ahora bien, si no tenemos que ponernos como el que piensa para pensar, eso no acontece con el acto de la voluntad, el cual arrastra, compromete el yo humano.

En este sentido, de acuerdo con lo que decía Sócrates, quien comete un asesinato se convierte en un asesino. Esto ocurre con todos los actos, sean buenos o malos. Así pues, que la voluntad es curva significa ante todo que el yo se inmiscuye en la voluntad. Con todo, también es cierto que el yo percibe que aceptarse en un querer no es suficiente para él, pues querer tiene como objetivo, ante todo, querer más.

acto voluntario no es simplemente un querer lo querido, sino un querer-querer, y de este modo aspira a más, es decir, a querer mejor. Aquí encontramos de nuevo que lo primario en el hombre no es la ciencia del bien y del mal, sino la del bien y sólo del bien.

Con estas observaciones la ética de las virtudes queda ratificada desde el acto de ser personal. La connotación personal del acto voluntario, por no agotar el ser personal, exige un querer mejor. Por tanto, más que un acto de querer puro, existe algo mayor: la generosidad del acto que no se satisface con querer. El acto voluntario indica directamente la persona. Por el contrario, en el entendimiento, debido a su límite, no aparece.

El abandono del límite es un método que posee cuatro dimensiones⁴³. La primera es eficaz respecto del conocimiento del ser no personal, como es el del universo⁴⁴; en la segunda, el abandono permite acceder a la esencia del universo de acuerdo con su carácter tetracausal⁴⁵. Pero también cabe abandonar el límite respecto del propio ser y la propia esencia. En la cuarta dimensión del abandono del límite la esencia humana comparece como dependiente de la persona⁴⁶. Esa dependencia comporta, sobre todo, la noción de disposición esencial. Esta última noción permite describir la esencia humana como dependiente de la libertad personal. Como yo no puedo disponer de mí mismo, debo querer aumentar el disponer, que es el trabajo y, por tanto, la cultura. En la visión beatífica es sobrepasado el disponer cultural. En la tercera dimensión se debe hablar de trascendentales personales⁴⁷, que redundan en la esencia humana, pero esa redundancia no colma a la persona, sino que, para colmarla, es precisa la posesión de Dios.

43. De ellas me ocupo en *El acceso al ser*, Pamplona, Eunsa, 2ª ed., 2004.

44. Este tema se expone en *El ser*, I. *La existencia extramental*, Pamplona, Eunsa, 2ª ed. 1997.

45. Tema que se desarrolla en mi *Curso de teoría del conocimiento*, Pamplona, Eunsa, 1984-2004.

46. De ella se trata en el vol. II de mi aludida *Antropología trascendental*.

47. De ellos se trata en el vol. I de la *Antropología trascendental*.

El deber es compatible con la felicidad porque esta radica en la posesión del bien absoluto. En la *Crítica de la razón práctica* se sostiene que la voluntad engendra mérito, y por eso ha de ser premiada con la felicidad eterna, lo que constituye una auténtica prueba de la existencia de Dios. Pero de esta manera se admite que el que otorga el mérito es superior a la voluntad.

5. UNA APROXIMACIÓN A LA AUTÉNTICA ÉTICA CRISTIANA

La moral cristiana mira a la felicidad. Ahora bien, la felicidad es una noción más bien vaga. Según Tomás de Aquino, si se entiende como equivalente a la fruición, aparecen todo tipo de errores⁴⁸, pues el disfrute humano puede cifrarse en bienes de distintos tipos. Por tanto, la fruición exige control, para que el bien apetecido esté en el orden del ser. Según Tomás de Aquino, el acto que colma la voluntad es aquel en que ésta descansa. En consecuencia, el bien ha de ser indefectible. Pero también es necesario que a la firmeza del bien corresponda la certeza de la adhesión a él, lo que sin la virtud no se puede lograr.

Ahora bien, la moral cristiana subordina la felicidad al amor. A Dios hay que amarlo por encima de todas las cosas y, además, con todo el corazón, con toda la mente y con todas las fuerzas; y al prójimo como a uno mismo⁴⁹. En especial, el amor es superior a cualquier otro acto de piedad.

Otra característica del cristianismo es la necesidad de la fe para la salvación. En especial, la fe ha de confesar la divinidad del Salvador, tal cual está atestiguada de muchos modos en el Nuevo Testamento. Alguna de las sentencias de la divinidad del Señor son directas: Hijo de Dios⁵⁰, Emmanuel⁵¹. Otras sentencias dentro del

48. Tomás dice que “no se descansa *simpliciter* a no ser en el (fin) último”. *S. Theol.*, I-II, 11, 4 co. Cfr también: *In I Sent.*, d. 2, q. 1, a. 2 co; *In III Sent.*, d. 2, q. 1. a. 3, qc. a, ad 3. Por eso si se toma como fin uno que no es último, y se hace versar la *fruitio* sobre él, se incurre en un error moral.

49. Cfr. *Mt.*, XXII, 37-38.

50. Cfr. *Mt.*, XXVII, 43.

51. Cfr. *Mt.*, I, 23.

contexto bíblico también son alusivas a la divinidad de Cristo: antes que Abraham yo soy⁵², hijo del hombre⁵³ —pues, según Daniel, a él Dios le da todo honor y reino—, siervo del Señor⁵⁴ —profetizado por Isaías, como el que cumple el designio salvador de Dios—. El ápice de la moral revelada es el cumplimiento perfecto de la ley mosaica, como se ve en la declaración: no he venido a abolir la ley, sino a darle cumplimiento⁵⁵.

El amor es un trascendental que invita al encuentro del otro. Quien en definitiva empuja hacia el otro es el Espíritu Santo, que por eso se entiende como mediador. En definitiva, la soledad de la persona ha de ser eliminada por otra persona, pues una existencia monádica sería para la persona la desgracia pura.

En el amor cristiano están unificados y elevados los tres sentidos griegos del amor: *eros*, *filía* y *ágape*. El primero, para los griegos, era el amor a lo superior; el segundo, el amor de amistad, es decir, el amor entre iguales. El *ágape* es el amor a lo inferior. El amor cristiano es, desde luego, la síntesis de estas tres versiones griegas del amor, como se ve en la exposición evangélica. Si para los griegos el amor de amistad no podía ser todavía un amor a Dios, por ausencia completa de igualdad⁵⁶, Jesús llama a sus discípulos amigos en atención a que les ha comunicado todo lo que ha oído a su Padre.

Leonardo Polo
Universidad de Navarra

52. Cfr. *Jn.*, VIII, 58.

53. Cfr. *Mc.*, XIV, 62.

54. Cfr. *Ep. Santiago*, I, 1.

55. Cfr. *Mt.*, V, 17.

56. Cfr. mi trabajo: “La amistad en Aristóteles”, en S. RUS RUFINO (coord.), “Aristóteles. El pensamiento político y jurídico”, Universidades de León y Sevilla, León, 1999, 11-16.