

NATURALEZA TELEOLÓGICA: ARTICULACIÓN ENTRE SER, DEBER Y VIRTUD¹

Es propio del hombre mantener una activa relación con su propia naturaleza gracias a su razón y por mediación de su libertad. En los seres carentes de razón no cabe hablar de una concordancia o conformidad ni de una disconformidad o discordancia con la propia naturaleza. Lo único operante es la naturaleza y el sujeto no puede adoptar distancia frente a ella. En el hombre, en cambio, si bien la naturaleza no es el único principio de su conducta, la rectitud de su conducta dependerá de su conformidad con la naturaleza. Pero, qué es la naturaleza? Sobre este concepto existe mucha variedad de interpretaciones, una gran oscuridad y no poca ambigüedad. Nuestro propósito no es iluminar este concepto en su devenir histórico —aunque será inevitable referirnos al distinto modo de concebir la naturaleza por parte de Aristóteles y de los modernos como Hobbes y Rousseau— sino de profundizar en la concepción clásica de la naturaleza como dotada de finalidad y de una intrínseca e inmanente teleología, esclarecer el criterio moral de actuar de acuerdo a lo que somos en la libre aceptación de nuestro ser, y mostrar su conexión, a través del despliegue de las virtudes, con el deber. Con ello, creemos que indirectamente contribuimos a unificar y establecer puentes en el panorama de una ética internamente desgarrada entre una moral de virtudes, del deber y de los bienes.

1. EL CONCEPTO DE NATURALEZA: AMBIGÜEDAD Y DEPENDENCIA DE SUS OPUESTOS

Los hombres no son buenos o malos por naturaleza. Dicha calificación moral la obtendrán a lo largo del tiempo y en virtud de sus decisiones y actos. Es posible influir sobre ellos y darles razones para que dirijan sus vidas en un sentido u otro. Según Aristóteles, de lo primero, influir para que obren bien, se ocupa la política; de las razones, la ética. Las virtudes coronan a la naturaleza, llevan a su perfección las tendencias naturales. Sin embargo, «las virtudes no se producen ni por naturaleza ni contra naturaleza, sino por tener aptitud natural para recibirlas y perfeccionarlas mediante la costumbre»². Es densa y llena de significado esta fórmula aristotélica de que existe una aptitud natural para disponer de virtudes. Desde la reflexividad propia de

¹ Este trabajo forma parte de una investigación más amplia patrocinada por FONDECYT (Chile) en el marco del proyecto 1950079.

² *Ética a Nicómaco* III: 1103 a 24-26, trad. de M. Araújo y J. Marías, Centro de Estudios Constitucionales, Madrid 1989.

la razón, el hombre puede comprender su naturaleza y saber qué la conduce a su plenitud y al logro de las virtudes. Sin embargo, esta lucidez se obtiene al precio de poder no orientarse según la naturaleza y según aquello que la perfecciona, sino en dirección distinta y, no raras veces, según lo que la degrada.

En el capítulo 5 del libro IX de la *Metafísica*, Aristóteles muestra la diferencia entre las potencias racionales y las irracionales. Lo propio de estas últimas es la necesidad: «hacen o padecen necesariamente»³ y «limitan su actividad a una sola cosa»⁴. En cambio de las potencias racionales se dice que no actúan de modo necesario, ya que al extenderse a los contrarios implican «el deseo o elección previa»⁵, pues no pueden recibirse ambos simultáneamente. De este modo, no cabe hablar de virtudes en el sistema auditivo (se oye o no se oye) o en el sistema digestivo, pues ambas capacidades tienen una finalidad muy determinada y no requieren de aprendizaje, son unidireccionales, actúan de modo necesario, *ad unum*. En cambio las facultades que se refieren a lo verdadero y lo falso o a lo bueno y lo malo, presentan ambigüedad, son bidireccionales, son *ad opposita*. Los escolásticos, en lograda fórmula, sintetizan esta enseñanza en el adagio *natura ad unum, ratio ad opposita*. Lo natural está orientado en una sola dirección, mientras que lo racional se dirige hacia los contrarios⁶.

Tomás de Aquino, siguiendo a Alejandro de Hales que ha hablado de la *ratio in quantum est naturalis* y de la *ratio in quantum est deliberativa*, estableció la distinción entre la *ratio/voluntas ut natura* y la *ratio/voluntas ut ratio*: «Las facultades racionales se relacionan a cosas opuestas cuando se trata de cosas a las que no están ordenadas por naturaleza. Pero si se trata de algo a la que están por naturaleza, no se relacionan a cosas opuestas. Así, el entendimiento no puede dejar de asentir a los principios que por naturaleza conoce, ni tampoco puede la voluntad dejar de adherirse al bien en cuanto bien, porque por naturaleza está ordenada al bien como a su objeto»⁷. Para denominar aquello que en la razón hay de naturaleza, Tomás de Aquino utiliza el término «sindéresis», que es el hábito que permite al entendimiento práctico conocer los primeros principios de la ley natural. Es un conocimiento directo, infalible y al alcance de todos los hombres⁸. Sin embargo, la ética se mueve en el ámbito de lo que es *ad opposita*, y se requiere el ejercicio de la prudencia, deliberar, pedir consejo, actuar como lo haría un virtuoso, etc.

Con lucidez ha mostrado Spaemann que la equivocidad del término «naturaleza» viene determinada en gran medida por el concepto que se le oponga. Así la concepción de naturaleza variará si el concepto que se le opone es o bien *a*) la razón, *b*) la

³ *Metaf* IX 5: 1048 a 7.

⁴ *Metaf* IX 5: 1048 a 8.

⁵ *Metaf* IX 8: 1050 b 33-34.

⁶ Cfr. J. GARCÍA HUIDOBRO, *Objetividad ética*, edeval, Valparaíso 1995, cap. IV: «Natura ad unum, ratio ad opposita», pp. 55-65. Asimismo sobre este tema es imprescindible F. INCIARTE, «Natura ad unum-ratio ad opposita. Zur Transformation des Aristotelismus bei Duns Scotus», en J. P. BEEKMANN ET ALII (eds.), *Philosophie im Mittelalter. Entwicklungslinien und Paradigmen*, Felix Meiner, Hamburg 1993, pp. 259-273.

⁷ *Summ. theol.* I q. 62 a. 8 ad 2um.

⁸ Cfr. *De verit.* q. 16 a. 1; *Summ. theol.* I q. 79 a. 12c.

gracia, c) la cultura y d) lo artificial. Un mismo concepto tendrá distinto sentido según qué concepto se le contrapona. Si a esto añadimos que el concepto de naturaleza y de lo natural tal como se utiliza en la Edad Media y el vigente en la Edad Moderna, chocan frontalmente y difieren radicalmente entre sí, entonces existe una gran probabilidad, si no se esclarece el terreno que pisamos y definimos precisamente la acepción de naturaleza que estamos utilizando, de incurrir en abundantes confusiones y dificultar mucho su cabal comprensión. Asimismo, tampoco los clásicos —Aristóteles, Tomás de Aquino— brillaron por emplear los términos de modo preciso o más o menos unívoco. De hecho en Tomás de Aquino, que confiaba en la analogía, hay una utilización de la palabra «naturaleza» que no varía en gran medida al modo como lo utiliza un moderno como Hobbes, Rousseau o Kant; tampoco faltan textos en los que identifica lo natural con lo dado o biológico, y, en fin, emplea el término como lo opuesto a lo que más tarde se denominará lo cultural.

Sin embargo estos usos propios del lenguaje ordinario, son derivados y secundarios con respecto a la concepción central de naturaleza que se maneja y que es verdaderamente articuladora. Para Aristóteles y sus discípulos medievales «la naturaleza es fin»⁹, es algo que sólo parcialmente se tiene, y es a lo que se trata de llegar. Si nosotros miramos con ojos modernos el libro primero de la *Política*, en donde se sostiene por una parte que el hombre es un animal político que requiere de la *polis* para su pleno desarrollo, y, por otra parte, que el hombre es un animal dotado de *Logos* para quien es natural el lenguaje, llegaremos a aporías insalvables. Estas características específicas del ser humano sólo se tornarán inteligibles si concebimos la naturaleza de modo teleológico. Puesto que si tenemos en mente la concepción moderna de naturaleza, como lo primitivo, lo dado, lo originario, lo no tocado por la mano del hombre, sería «natural» en el hombre el desconocimiento de la lengua, ya que esta es un producto cultural que se aprende en una cultura determinada. No recuerdo bien si es una leyenda o un hecho histórico lo narrado acerca de un rey que quiso investigar cuál era la lengua natural, la lengua innata —creía que era el latín— y para constatarlo, crió en cautividad solitaria a dos niños, es decir sin contacto lingüístico alguno, sin que nadie les hablase de modo que no pudieran aprender lengua alguna, y de este modo llegaron a expresarse en la lengua originaria, la lengua de Dios. El deceso de ambos niños demostró lo descabellado de tal experimento. El cruel fracaso de tal tentativa manifiesta, entre otras cosas, que ya operaba una concepción moderna de lo natural como lo espontáneo y nativo.

Para Hobbes y Rousseau, la naturaleza es lo que está al comienzo; para Aristóteles es lo que fundamentalmente se logra al final, aunque sean naturales también las formas intermedias en pos de la entelequia. Así lo plantea Spaemann: «Aristóteles había escrito que el hombre es por naturaleza un ser que habla y un animal político. Esta afirmación sólo es inteligible si partimos de un concepto teleológico de naturaleza. Pues el niño no empieza a hablar por sí mismo, ni existe una lengua natural, y muchos hombres viven en comunidades que no tienen la forma de la *polis*. Lo que Aristóteles quiso decir es que el hombre, cuando se ha convertido en lo que propia-

⁹ *Política* I 2: 1252 b 31. Cfr. *Física* II 2: 194 a 29.

mente es, habla racionalmente, y vive en una comunidad de ciudadanos libres. El hecho de que para ello necesite la ayuda de otros hombres sólo es una confirmación de la naturaleza comunitaria del hombre»¹⁰.

2. LA CONSIDERACIÓN DE LA NATURALEZA DE MODO TELEOLÓGICO EVITA LOS DUALISMOS DE LA MODERNIDAD

Ha sido, como hemos expuesto en otro lugar¹¹, el proceso de desteleologización de la naturaleza lo que ha conducido y desembocado en clamorosos dualismos entre naturaleza y cultura, naturaleza y persona. Si la dignidad de la persona estriba en la noción de autonomía, fácilmente se pasa a considerar, como de hecho ha acontecido, a la naturaleza como mera materia, pasiva y externa. La idea de dignidad, por muy trascendental que sea su fundamento, ha de reconocerse en la naturaleza corpórea del hombre concreto. Es esto lo que ha devenido problemático en el planteamiento dualista inherente a la modernidad y todavía vigente en la actualidad, que tiende a separar y enfrenar naturaleza y persona, naturaleza y libertad. El desafío es pensar al hombre como naturaleza, sin que ello implique la supresión de la persona a través de reduccionismos naturalistas. La naturaleza del hombre es el lugar en que la persona se representa y manifiesta, y no un mero instrumento en sus manos. Como hemos advertido, «pensamos la naturaleza de modo instrumental cuando la despojamos de toda interioridad, cuando suprimimos el carácter de subjetividad y la concebimos como puro objeto, exterioridad, *res extensa*. Así desde luego es totalmente heterogénea a la *res cogitans* e inevitablemente se le opone. La naturaleza pasará a ser entendida como mero sustrato material que la conciencia empleará para los fines que ella se dé a sí misma. Será un instrumento para fines extrínsecos a ella misma»¹².

El proceso de dominio de la naturaleza ha llegado a un punto que se vuelve contra el hombre y desencadena multitud de efectos perversos. Lo que en un tiempo mereció el nombre de efectos secundarios, debido a la creciente interdependencia tanto de los fenómenos humanos como orgánicos, paulatinamente pasa a ser principales. Si la exaltación de la dignidad de la persona y su libertad conduce a la destrucción de las configuraciones naturales que hacen posible justamente a la persona y su libertad, es necesario repensar el concepto de naturaleza y entenderlo de modo teleológico. El concepto de naturaleza como mera materia y sustrato de la acción humana, que ha conducido sin duda a progresos incontestables de la ciencia y de la técnica, habrá de ser corregido para poder ver, apreciar y respetar a una naturaleza dotada de interioridad e inteligibilidad intrínseca. Sólo un concepto teleológico de

¹⁰ R. SPAEMANN, *Das Natürliche und das Vernünftige: Aufsätze zur Anthropologie*, Piper, München-Zürich 1987, p. 24; *Lo natural y lo racional: Ensayos de antropología*, trad. de D. Innerarity, Rialp, Madrid 1989, p. 34.

¹¹ Cfr. J. PEÑA VIAL, «Hacia una fundamentación de la dignidad humana: una propuesta desde Spaemann»: *Revista de Ciencias Sociales* XLI (1996) 501-538.

¹² *Ibid.*, 516.

naturaleza puede conciliar nuestro ser personal con nuestra naturalidad, permitir trascender la naturaleza en la misma línea de la naturaleza, es decir, sin olvidarla y dejarla atrás. Sin embargo, que el hombre posea una naturaleza teleológica no quiere decir que su teleología sea semejante a la de los seres no humanos o meramente naturales. Se malinterpretaría este concepto si se lo interpreta en el sentido de un férreo determinismo —tanto más rígido cuanto más inferior está en la escala de los seres— o planteando una univocidad entre la teleología natural en el reino de la naturaleza y la teleología del hombre, que naturalmente es libre. Sólo en el caso del hombre, la naturaleza es un insuficiente principio de determinación en el orden operativo. Por encontrarnos con otra causalidad, la procedente del conocimiento intelectual, al lado de la causalidad de la naturaleza, las acciones humanas no son ya por naturaleza, sino según naturaleza. Los procesos por naturaleza son aquéllos en que la naturaleza es la causa total de los mismos, y donde, como hemos visto, la naturaleza está determinada *ad unum*. Por ello es que no sabemos por naturaleza lo que es mejor y más conveniente para nuestra propia naturaleza. «La razón decisiva de que no sepamos por naturaleza, es decir, de por sí, qué es lo mejor, qué es lo más conveniente para nosotros mismos, reside en que para nuestra naturaleza es esencial la mediación racional con nosotros mismos»¹³.

Lo natural, en este sentido teleológico que venimos hablando, no significa lo genético ni lo originario, sino que tiene un sentido normativo y universal que sirve como criterio para enjuiciar nuestros deseos, acciones o estados. Hay en todo hombre una teleología o finalidad en la naturaleza humana a la que libremente se puede ayudar, desplegar y secundar, o, por el contrario, obstruir y desviar. La naturaleza, en el caso del hombre, no es coercitiva de por sí ni su normatividad viene impuesta. Somos nosotros los que advertimos que si la secundamos nos va en ello nuestra dignidad y la plena armonía con nosotros mismos.

Se podría objetar, siguiendo a Kant, que esta consideración teleológica de la naturaleza es una perspectiva que responde más a nuestro modo de conocer la realidad que a la realidad misma. Puestos en esta encrucijada, de considerar la finalidad como algo simplemente derivado de nuestro modo de conocer la realidad o considerar que es la misma realidad la que es inteligible y está dotada de sentido, aunque muchas veces no sepamos en qué consiste esa naturaleza que confiere a cada cosa su fin, hacemos una opción metafísica por esta segunda perspectiva. Precisamente lo racional consiste en descubrir la teleología intrínseca de la naturaleza. En este sentido es cetero Spaemann cuando dice: «Razón no es idéntico a naturaleza. Pero lo racional es también, en primer lugar, el llegar a descubrir la verdad de lo natural, y esta revelación radica en la teleología de la naturaleza»¹⁴. La naturaleza del hombre, si no se concibe teleológicamente, deviene mera exterioridad. En tal caso, toda praxis será reductivamente asimilada a una *poiesis*. Si se declara que no hay ninguna teleología en la naturaleza, a partir de entonces toda finalidad correrá por cuenta de un sujeto o de una conciencia que imponen desde fuera y extrínsecamente los fines a la naturaleza.

¹³ R. SPAEMANN, *Lo natural y lo racional*, pp. 138-139.

¹⁴ *Ibid.*, p. 141.

Así lo ha visto Alejandro Llano cuando dice: «El interés del sujeto no es ahora dejar ser a la realidad y perfeccionarla de acuerdo a sus internas inclinaciones naturales, sino imponer su propia soberanía sobre las cosas. La acción consiste entonces, en la efectuación de los fines de la razón por medio de la estructuración causal del mundo. Ajeno al mundo por el dominado, el hombre queda aislado en su humanidad»¹⁵.

En cambio, cuando se reconocen fines y sentido en la naturaleza, nuestra relación con ella adopta el carácter de lo que Spaemann ha denominado *trato*¹⁶. Si antiguamente el hombre se veía a sí mismo como parte de la naturaleza, la cumbre de una creación llena de inteligibilidad y *logos*, es muy diverso el espíritu moderno desplegado bajo la escisión de la *res cogitans* y la *res extensa* y bajo el lema de la «conquista de la naturaleza». Hoy no hace falta hacer eco a las reivindicaciones ecologistas para darnos cuenta que junto a los grandes desarrollos científicos no se ha logrado «humanizar» la naturaleza, sino que se la ha instrumentalizado y aquello ha degradado a su degradador.

La pregunta que nos vemos obligados a plantearnos es: ¿cómo se ha de pensar la naturaleza para que ésta alcance su plenitud y sea el ámbito donde la persona se manifieste y el respeto a su dignidad se concrete? Contestarla de modo correcto y equilibrado requiere tener en cuenta que por una parte el hombre es «más» que naturaleza, y por otra, que sigue siendo un ser natural. El hombre que muestra su máxima trascendencia a través de la praxis benevolente frente a la realidad, no debe olvidar su condición natural. Como hemos dicho, sólo un concepto teleológico de naturaleza puede conciliar nuestro ser personal con nuestra naturalidad, trascender la naturaleza en la línea abierta por la misma naturaleza y tenerla siempre en cuenta.

En la base de la dificultad moderna para entender la teleología está el olvido de la noción de potencia, o, al menos, su unilateral reducción a potencia pasiva o a la posibilidad. En este sentido es interesante lo señalado por Joaquín García Huidobro: «Hablar de teleología es admitir que existen potencias, y no sólo posibilidades. Es decir, que con la estructura misma de los seres hay algo que apunta hacia una determinada dirección, en la que se desarrolla hasta «llegar a ser lo que es»¹⁷. Cuando no se tiene en cuenta esta dirección interna de las cosas hacia sus fines, esas «semillas» que pueden desplegarse hacia su maduración, la potencialidad será reducida a mera posibilidad, y ésta estará sólo a merced del proyecto del hombre respecto de ella. Sólo el proyecto del hombre, los fines que el mismo se impone, pueden hacer salir a la materia de su estado de mera posibilidad para finalmente constituirse en realidad. No extraña que la modernidad haya tenido una visión mecanicista del mundo y haya concebido a Dios como un gran relojero.

Los dualismos modernos proceden de esta desteleologización de la naturaleza que lleva a dividir la realidad en dos reinos independientes y autónomos entre sí: el reino de la libertad y el de la necesidad, del espíritu y la materia, el mundo de las causas y el de los fines, el ser y el deber, naturaleza y cultura, hechos y valores. «He-

¹⁵ A. LLANO, *La nueva sensibilidad*, Espasa Universidad, Madrid 1988, p. 83.

¹⁶ R. SPAEMANN, *op. cit.*, loc. cit.,

¹⁷ J. GARCÍA HUIDOBRO, «Natura ad unum, ratio ad opposita...», 64.

chos desprovistos de valor y un reino de valores opuestos a estos hechos es el producto de la desintegración de la entelequia precedente»¹⁸. Olvidar o suprimir esta teleología conduce a la absoluta desconexión de las normas y deberes respecto de las tendencias o inclinaciones del sujeto. Por una parte, la naturaleza no cultivada, y, por otra, unos incomprensibles mandatos morales desprovistos del contexto teleológico en el que encuentran su sentido e inteligibilidad. Sobre esto ha llamado la atención Alasdair MacIntyre: «Dentro de ese esquema teleológico es fundamental el contraste entre “el-hombre-tal-como-es” y “el-hombre-tal-como-podría-ser-si-realizara-su-naturaleza-esencial”. La ética es la ciencia que hace a los hombres capaces de entender cómo realizar la transición del primer estado al segundo [...] Pero la conjunción del rechazo laico de las teologías protestante y católica y el rechazo científico y filosófico del aristotelismo iba a eliminar cualquier noción del hombre-como-podría-ser-si-realizara-su-telos. Dado que toda la ética, teórica y práctica, consiste en capacitar al hombre para pasarlo del estadio presente a su verdadero fin, el eliminar cualquier noción de naturaleza humana esencial y con ello el abandono de cualquier noción de *telos* deja como residuo un esquema moral compuesto de dos elementos remanentes cuya relación se vuelve completamente oscura. Está, por una parte, un cierto contenido de la moral: un conjunto de mandatos privados de su contexto teleológico. Por otra, cierta visión de una naturaleza humana ineducada tal-como-es»¹⁹.

Pero ya hemos visto, y aquí radica la aparente complejidad del asunto, que el hombre se comporta según su naturaleza precisamente cuando se trasciende a sí mismo y va más allá de sí mismo como mera realidad natural. Precisamente, como tendremos ocasión de ver, la prosecución armónica de las tendencias naturales humanas —naturales y racionales— bajo la dirección de la razón, es lo que se denomina *virtud*. De este modo, la acción natural al hombre, la acción que trasciende la mera naturaleza en la misma medida en que la secunda y continúa, es la acción virtuosa.

3. SÍNTESIS ENTRE NATURALEZA Y LIBERTAD: «LA LIBRE AFIRMACIÓN DE NUESTRO SER»

Ha sido Antonio Millán Puelles quien ha hecho un relevante esfuerzo especulativo por conectar los *disjecta membra* que la modernidad ha separado entre ser y deber, entre lo que suele denominarse moral de virtudes —que en Aristóteles encuentra su paradigma— y la moral del deber, cuyo máximo exponente es Kant. Fue temprana su preocupación por este tema, aunque previo al que adquiere en ética, cuando comprobó la antítesis que suele darse entre naturaleza y libertad: «Cuando el materialismo del siglo XIX negaba la libertad o la reducía a simple epifenómeno, se apoyaba en el hecho de que el hombre posee una “naturaleza”. Inversamente, el historicis-

¹⁸ R. SPAEMANN, *Crítica de las utopías políticas*, trad. de R. Clavería, EUNSA, Pamplona 1980, p. 325.

¹⁹ A. MACINTYRE, *Tras la virtud*, trad. de A. Valcárcel, Crítica, Barcelona 1987, pp. 76 y 78; *After Virtue. A Study in Moral Theory*, 2a. ed., University of Notre Dame Press, Notre Dame 1984, pp. 53-54.

ta de nuestro tiempo, como el existencialista también, partiendo de la evidencia o del presupuesto de la libertad humana, no puede admitir que tenga nuestro ser naturaleza alguna [...] De los términos de la antítesis, es el de “naturaleza” el que ha sufrido la más aguda inflexión. Al oponerlo al de “libertad”, se le confiere el sentido de algo estático y rígido, capaz tan sólo de un comportamiento uniforme, esencialmente monótono. Sería el plomo en las alas de la libre agilidad de nuestro ser [...] [Se olvida que] en esta metafísica radicalmente teleológica y dinámica, la “naturaleza” es, ante todo, un principio de actividad²⁰.

Millán Puelles fundamenta la ética en una densa y bella fórmula: «la libre afirmación de nuestro ser». Primero fue una tesis esbozada en una nota de su libro *La formación de la personalidad humana*²¹; luego alude a ella en *Economía y libertad*²², para finalmente desplegarla en toda su amplitud y fundamentación precisamente en *La libre afirmación de nuestro ser*²³. En esta obra emprende una fundamentación metafísica de la moral, radicada en la libre afirmación de nuestro ser y en coherencia con su filosofía de la objetividad y la libertad. El hombre es un ser creado dotado de una libertad que es también una dimensión de su naturaleza. El valor de la auténtica libertad se mide de un modo objetivo por su adecuación o conformidad con las exigencias que dimanan de nuestro ser natural, no entendido de modo naturalista, sino fundamentado en última instancia en el Creador de nuestra naturaleza, quien ha hecho del hombre un ser naturalmente libre. Esas exigencias son deberes que no son constricciones físicas, sino apelaciones a una libertad originariamente reflexiva. Si no tenemos el poder de crearnos a nosotros mismos, sí está en nuestro poder ratificar nuestro ser o traicionarlo, según la libre actitud que adoptemos ante Él. En esta dirección, siguiendo a Tomás de Aquino, mostrará que la ética es algo exigido por la integridad de la naturaleza humana, a diferencia de Kant, quien plantea la moral exclusivamente en nombre de la autonomía de la razón.

²⁰ A. MILLÁN PUELLES, «La síntesis humana de naturaleza y libertad», conferencia pronunciada el 21 de agosto de 1959 en Santander en la Universidad Internacional Menéndez Pelayo; publicado posteriormente en la colección «O Crece O Muere» n. 160, Madrid 1961, y recogido en el libro *Sobre el hombre y la sociedad*, Rialp, ibi 1976, pp. 34-35 y 36.

²¹ «Sería sumamente sugestivo un estudio de la ética desde el punto de vista de la libre aceptación de nuestro ser. Sólo esta aceptación libremente ejercida nos hace entrar en posesión propia, y en cierto modo reduplicativamente humana, del ser que por naturaleza poseemos [...] El imperativo de Píndaro “llega a ser el que eres” tiene esta traducción en términos de naturaleza y libertad: llega a ser libremente, y por tu actividad, el que eres de un modo natural y por tu misma esencia. En el ámbito de la libertad puede el hombre fallar su propio ser» (A. MILLÁN PUELLES, *La formación de la personalidad humana*, 2a. ed., Rialp, Madrid 1973, nota en pp. 61-62).

²² «Quiéralo o no, el hombre es para sí mismo una tarea [...] Somos libres, o sea, no estamos hechos del todo; pero somos, o sea tampoco lo tenemos todo por hacer [...] Es menester que ya seamos de algún modo unos seres reales, algo en lo que ya existe un cierto haber natural: una naturaleza y, por lo tanto, unas inclinaciones naturales [...] Es un abuso increíble, o bien una ingenuidad superlativa, el prescindir de nuestro haber natural cuando nos veamos ante la tarea que más radicalmente nos concierne» (A. MILLÁN PUELLES, *Economía y libertad*, ed. Confederación Española de Cajas de Ahorro, Madrid 1972, pp. 304-305).

²³ Cfr. A. MILLÁN PUELLES, *La libre afirmación de nuestro ser. Una fundamentación de la ética realista*, Rialp, Madrid 1994.

La persona, en virtud de sus potencias racionales que suponen reflexividad, puede tener una activa relación con su propia naturaleza. Precisamente a través de la autoconciencia, puede activamente asumir o hacerse cargo del ser en que acontece. Este hacerse cargo de su propio ser, posibilitado por la reflexividad y la libertad, es distinto de la mera identidad de la persona, puesto que esta última no supone ninguna relación, enlace o vínculo.

Millán Puelles encabeza el prólogo de su obra con una cita de Albert Camus: «El hombre es la única criatura que se niega a ser lo que ella es»²⁴. Parece innegable que el hombre puede actuar contra su propio ser. Y esto se pone de manifiesto no sólo en la posibilidad del suicidio —que al oponerse a la primera de las inclinaciones naturales denota su carácter radicalmente antinatural—, sino en todos los actos que la moral rechaza y que no exclusivamente atañen a los considerados como hechos *contra naturam*. A su vez, los actos éticamente válidos son todos aquellos conformes con la naturaleza que siempre serán una libre afirmación de nuestro ser, aunque no siempre lo sean de modo explícito. Éste es el esquema de rectitud moral adoptado por Millán Puelles. Lo que enlaza con nuestra naturaleza no es nuestra libertad, sino su ejercicio, y no en todas las ocasiones, sino cuando éste concuerda con lo que ya naturalmente somos²⁵. Es decir, la libre afirmación de nuestro ser presupone la realidad de un ser que es nuestro, independientemente de que por nuestro modo de actuar lo aceptemos o rechacemos. Hay una prioridad de nuestra naturaleza respecto de nuestra libertad operativa. Dirá Millán Puelles: «En su carácter de esquema de la rectitud moral de nuestro comportamiento, la libre afirmación de nuestro ser —no la del tuyo o la del mío, en particular, sino cabalmente la del nuestro, la del ser específico de todo yo humano— constituye el centro y la sustancia de toda posible ética realista. Llamo “realista” a la ética donde la realidad de lo que somos (es decir independientemente de lo que queramos ser, o hacer, o tal vez tener) sirve de fundamento general e inmediato del contenido de nuestros deberes»²⁶. De este modo, una ética de pretensiones normativas tiene un fundamento real.

Gracias a la libertad, el hombre puede comportarse en congruencia con su propio ser natural o, por el contrario, en disconformidad con él, pero ambas posibilidades no se darían si el hombre se encontrase desprovisto de todo ser natural. El hombre es el único ser que libremente puede negarse a ser lo que él es, o, más exactamente, que libremente puede negarse a serlo. Pero para esto, la posibilidad de actuar contra su misma naturaleza, es requisito previo ser hombre y disponer ya de naturaleza humana. Por tanto es la propia naturaleza humana la que nos permite ir contra ella en nuestro libre modo de comportarnos. Al respecto afirmará Millán Puelles: «La necesidad de que en resolución sea nuestra propia naturaleza la que nos permite ir contra ella, de tal suerte que un ser humano pueda tener una conducta inhumana, hace claramente perceptible la superficialidad, no sólo la falsedad, de todas las concepcio-

²⁴ «L'homme est la seule créature qui refuse d'être ce qu'elle est» (A. CAMUS, *L'homme révolté*, Gallimard, Paris 1951, p. 22). Hay trad. castellana de L. Echávarri, Losada, Buenos Aires 1953.

²⁵ Cfr. A. MILLÁN PUELLES, *La libre afirmación de nuestro ser*, pp. 21-39.

²⁶ *Ibid.*, pp. 194-195.

nes según las cuales, para poder afirmar la libertad del hombre, es menester negar que éste tenga naturaleza²⁷.

La articulación y complementación entre naturaleza y libertad presupone una distinción que en términos metafísicos existe entre el nivel ontológico de la sustancia —el que corresponde a nuestra naturaleza— y el del accidente predicamental en que se desenvuelve nuestra libertad. El fundamento y raíz de la libertad es nuestra naturaleza, y por ello nunca la libertad es un fin en sí mismo, sino que es un medio para la realización y pleno desenvolvimiento de nuestra naturaleza. Esto contraría a muchas teorías que absolutizan la libertad, sobre todo la libertad electiva, haciendo que lo decisivo sea simplemente elegir, sea lo que sea, y se prescinde de aquello que se elige, y si beneficia o enriquece nuestro ser o degrada y va en desmedro del mismo.

Por esta vía se puede rescatar un término clave en la ética, casi siempre asociado a la filosofía de Kant, y que Millán Puelles reinterpreta conectándolo con una ontología y ética realistas. Me refiero al deber: «La libre afirmación de nuestro ser acontece en nuestra conducta éticamente recta, es decir, es exigido —obligado, debido— y ello precisamente de una manera absoluta, no condicionada o relativa. O lo que es lo mismo: afirmamos libremente nuestro ser en el cumplimiento del deber²⁸». La forma del deber es absoluta, incondicionada e independiente de la voluntad del sujeto; es su materia la que puede quedar afectada por la relatividad de la obligación a su sujeto. Dicho de otro modo, el deber es fundado, vivido y justificado de una manera objetiva.

4. EL DEBER FUNDADO EN EL SER EN CUANTO QUE BUENO, EN EL SER EN SU PLENITUD

El fundamento inmediato del deber es el valor moral positivo que encierra, la bondad moral del mismo. «El fundamento estrictamente fenomenológico del deber, lo que en la experiencia inmediata de éste percibimos como la razón que nos lo justifica, es el ser, en una de sus flexiones axiológicas: el ser-moralmente-bueno, lo moralmente exigido en cada concreta ocasión²⁹». No es que lo bueno sea tal en virtud de su deber-ser, sino que debe-ser en virtud precisamente de que es bueno, ni el mal es tal por su deber-no-ser, sino que debe-no-ser precisamente por ser mal.

A este respecto, es un lugar común apelar a la «ley de Hume», según la cual no es válida la inferencia que va del ser al deber³⁰. Este planteamiento ampliamente difundido en la filosofía analítica anglosajona, recientemente ha sido refrendado por R. M. Hare en los siguientes términos: «Ninguna conclusión imperativa se puede inferir válidamente de un conjunto de premisas que no contenga al menos una que sea imperativa³¹». Ello implica que los imperativos sólo se derivan válidamente de otros

²⁷ *Ibid.*, p. 41.

²⁸ *Ibid.*, p. 277.

²⁹ A. MILLÁN PUELLES, *La libre afirmación de nuestro ser*, p. 293.

³⁰ Cfr. D. HUME, *An Enquiry Concerning the Principles of Morals*, Clarendon Press, Oxford 1972.

³¹ R. M. HARE, *The Language of Morals*, Oxford University Press, Oxford 1970, pp. 28-29.

imperativos. Esto podría ser válido si el único modo de fundamentar fuese el razonamiento teórico y no el práctico. Sin embargo, con claridad advierte Millán Puelles: «La verdad de la ley de Hume se reduce a la imposibilidad de fundamentar el deber en el mero ser, pero esta evidente imposibilidad no excluye de manera alguna la necesidad de fundamentar el deber en el ser de lo bueno en cuanto bueno o, lo que es lo mismo, en la verdad de que tal o tal cosa es buena»³².

En conformidad con los primeros principios de la razón práctica, la razón de que lo bueno sea *faciendum* está en su propia bondad, y la razón de que se debe *vitare* lo malo está en su propia maldad. Por ser inmediata y evidente esta bondad es por lo que es evidente la exigencia propia del deber.

Con las explicaciones dadas, se quiere poner de manifiesto la necesidad y la posibilidad de fundamentar el deber en el ser, con la condición de que el ser de que se trata no es el meramente fáctico, en cuanto mero ser o mera facticidad, sino en el ser en su sentido axiológico, en cuanto que es bueno, en cuanto que es ser en plenitud. No es posible pensar que lo que algo es no tenga nada que ver con lo que es bueno para ese mismo algo; ni cabe admitir que lo debido (el contenido o materia del deber) no tenga nada que ver con lo que es bueno para el ser al cual se le debe. Los imperativos de nuestra razón no serían razonables, sino caprichosos o tiránicos, si no tuviesen en la bondad moral de lo mandado su inmediata «razón de ser», su fundamento ontológico más próximo. El deber es un concepto central en la ética, pero junto con señalar su carácter derivativamente imperativo, ha de atribuírsele, como hemos ya advertido, un significado originariamente teleológico.

Lo que Millán Puelles denomina «el principio de la congruencia del deber con el ser del sujeto respectivo, no significa que todo ser tenga algún deber sino que los deberes que determinados seres tienen son dependientes, en su materia o contenido, de lo que son esos seres. O dicho de otra manera: lo que es un deber depende de lo que es el ser al cual compete. Esta dependencia es, pues, una congruencia, en la cual el deber se subordina al ser del respectivo sujeto. Con lo cual queda dicho que el ser con el cual el deber es congruente no es el ser "en general y en cuanto tal" ni el mero "hecho de ser", sino un ser bien determinado y concreto, cosa que en primer lugar ha de entenderse en relación a la índole específica del sujeto propio del deber y, en segundo lugar, en relación a la individualidad de ese sujeto»³³.

En todo caso, conviene reconocer el estatuto ontológico y epistemológico propio de lo moral. Es lo que hace M. Rhonheimer al abordar la también famosa «falacia naturalista» de G. E. Moore³⁴, heredera de la ley de Hume: «En qué consiste exactamente una falacia naturalista es cosa no enteramente clara en Moore, por cuanto él

³² *Ibid.*, p. 294.

³³ *Ibid.*, p. 453.

³⁴ «Puede ser verdad que todas las cosas que son buenas sean algo más también, tal como es verdad que todas las cosas amarillas producen una cierta clase de vibración en la luz [...] Pero demasiados filósofos han pensado que, al nombrar esas otras propiedades, estaban realmente definiendo lo bueno, y que esas otras propiedades no eran, en verdad, simplemente distintas, sino absoluta y enteramente las mismas que la bondad. A este modo de pensar me propongo llamarlo la falacia naturalista» (G. E. MOORE, *Principia Ethica*, Cambridge University Press, Cambridge 1903, p. 10).

nunca fue capaz de hacer ver con exactitud lo designado al llamar al bien (“the good”) una propiedad no natural (“a no natural property”). No obstante, a mí me parece que la manera de pensar de Moore surge de una intuición acertada [...] El bien moral (y, por ende, el “deber”, “the ought”) tiene un estatuto ontológico y epistemológico propio, no reductible al simple “ser” (“the is”), ni identificable con él, ni derivable de él³⁵. Pero esta observación no significa una radical separación entre el ser, por un lado, y el bien moral y el deber, por otro. Se trata simplemente de distinguir, sin separar, lo natural de lo moral. Y, como ya hemos indicado, el conocimiento tanto del bien moral como del deber no es un cometido de la razón teórica, sino una tarea de la razón práctica.

Asimismo, las tendencias naturales que son claves para determinar el contenido de la ley natural³⁶, no son propiamente fácticas ni son un simple hecho, sino que constituyen una necesidad. Y dado esto, la pregunta que brota espontánea es: «Qué índole han de tener unas tendencias humanas naturales para que en ellas está basado el contenido de la moralidad?, o «cómo es posible que lo naturalmente necesario sea también necesario moralmente? Pero, antes de toda otra consideración, aclaremos que el concepto de necesario no implica el seguirlas de modo inevitable y que se nos imponga de una manera infalible. A estas preguntas responde Millán Puelles: «Es el caso que nuestras tendencias naturales no determinan nuestro comportamiento de ese modo, y no lo hacen porque no nos privan de toda libertad respecto de ellas. Su naturalidad es compatible con el hecho de que en el hombre es natural también el tener libertad [...] Pero fuera de ello tenemos, en primer lugar, la libertad de seguirlas o no seguirlas (cumplirlas o no cumplirlas) en nuestro comportamiento, y, en segundo lugar, también contamos con una cierta capacidad de elegir la manera de darles satisfacción. La posibilidad de asumir libremente nuestro ser implica fundamentalmente la libertad de seguir, o de no seguir, nuestras propias tendencias naturales»³⁷.

³⁵ M. RHONHEIMER, *Natur als Grundlage der Moral*, Tyrolia Verlag, Innsbruck-Wien 1987, pp. 26-27, en nota; citado por Millán Puelles.

³⁶ «Pues en el hombre, en primer lugar, hay una inclinación hacia el bien según la naturaleza en la cual comunica con todas las sustancias, entanto que toda sustancia tiende a la conservación de su ser según su naturaleza; y en conformidad con esta inclinación pertenece a la ley natural todo aquello por lo que la vida se conserva y se impide lo contrario. En segundo lugar, hay en el hombre una inclinación hacia algunas cosas especiales, según la naturaleza en la cual comunica con los demás animales; y de acuerdo con ello se dice que es de ley natural lo que la naturaleza enseñó a todos los animales, como la conjunción de macho y hembra y la crianza de los hijos, y cosas semejantes. En un tercer modo hay en el hombre inclinación a lo bueno según la naturaleza racional que le es propia, tal como el hombre tiene inclinación natural a conocer la verdad sobre Dios y a vivir en sociedad; y de acuerdo con ello pertenece a la ley natural lo concerniente a esta inclinación, como es que el hombre evite la ignorancia, no ofenda a los otros, con los que ha de convivir, y todo cuanto por este estilo atañe a ello» (*Summ. theol.* I-II q. 94 a. 2). Sin embargo, de acuerdo a la misma concepción tomista del hombre, todas las actividades del hombre, por comunes y triviales que sean, están penetradas de libertad y espiritualidad, por lo cual no se conserva como cualquier otro ente, ni se reproduce como un animal cualquiera y, además, busca la verdad.

³⁷ *Ibid.*, p. 491.

5. FUNDAMENTO DEL DEBER

El hombre corriente, en el transcurso de la experiencia moral, en ningún momento se plantea por qué se le exige a él y a todo hombre el ser moralmente bueno. Esa exigencia se le aparece como evidente y no necesitada de demostración, explicación o fundamentación. Sólo cuando adopta una actitud reflexiva puede que se haga estas preguntas radicales: ¿por qué he de ser moralmente bueno?, ¿de dónde proviene esta exigencia? y ¿quién las hace? Se podría responder que esa exigencia proviene y emana de la bondad moral misma; a pesar de que la bondad moral no es una persona, pareciera que se comportase como tal. Sin embargo, aunque nuestra experiencia moral atestigua que en el cumplimiento del deber nos sentimos mandados e imperados por la bondad moral misma, es una respuesta que se queda corta en cuanto a su fundamentación última. Es lo que piensa Millán Puelles: «Sólo es posible un modo de que estas dos evidencias resulten conciliadas entre sí: a saber, que la bondad moral sea el medio a cuyo través una persona, la Persona Absoluta, nos dicte los imperativos categóricos en los cuales consisten los mandatos morales. Como cualquier otro imperativo, estos mandatos han de tener su origen, su imperante o autor, en cualquier persona, y, por ser mandatos categóricos, sólo pueden estar dictados por una persona no sujeta a ningún condicionamiento, vale decir, por Dios, cabalmente tomado como la Persona Absoluta [...] El razonamiento que acabamos de hacer no presupone la existencia de Dios, sino que es una prueba de que Dios existe en tanto que es Él el último fundamento del imperativo moral»³⁸.

La conexión entre los mandatos morales y la Persona Absoluta deriva de la reflexión filosófica en torno a la experiencia del deber; esta experiencia exige y remite a un fundamento último. Se trata de algo objetivo en el que no se tiene para nada en cuenta las probables y diversos anhelos subjetivos (necesidad de orden, claridad, confianza o lo que sea). El que impone las exigencias del deber, el que las dicta, no somos nosotros mismos, ni tampoco la razón humana en cuanto que humana, ni la razón consensuada de Pedro, Juan y Santiago, sino la Razón absoluta, pues antes y por encima de la razón hay la Razón. El poder que tiene nuestra razón de dictarnos nuestros deberes los tiene —esto lo vió Kant, aunque no lo dice— en cuanto que participa de la Razón pura y absoluta, es decir, únicamente en cuanto es reflejo o imagen de una Razón totalmente incondicionada en el que tiene su origen nuestra naturaleza y nuestro *logos*. Dicho de otro modo, la legislación universal, en la que se expresa el deber, no puede tener un origen en la razón humana si la razón humana no tiene, a su vez, su origen en la razón divina, de la cual es un eco o semejanza.

Evitando racionalismos y voluntarismos, Millán Puelles concluye al respecto: «De este modo nos encontramos con que, en resolución, los mandatos morales son exigencias del libre amor de Dios al ser humano. Libremente, Dios quiere al hombre, mas por el hecho mismo de quererlo no puede por menos de querer para Él la perfección que en tanto que hombre le conviene. Así, pues, Dios requiere efectivamente al ser humano porque realmente le quiere, y los mandatos morales son todos ellos

³⁸ *Ibid.*, pp. 404-405.

manifestación de ese exigente amor (Un amor desprovisto de exigencias, sólo “complaciente” y “permisivo”, no es —no puede ser— el amor de quien de veras quiere la perfección del amado que depende de Él)³⁹.

El sentirnos instados por la “voz” del deber no es encontrarnos requeridos por una conminación *ab extra ad intra*. Nos habla desde el interior de nuestro propio ser y, en este sentido, el deber se nos muestra como una reclamación que nuestra naturaleza le hace a nuestro albedrío.

En la perspectiva que hemos adoptado, el deber no se nos impone con absoluta y ciega constricción. Externamente pueden ser vistos como imperativos categóricos en su modo de requerirnos. Y, sin embargo, aquello a lo que ante todo me requieren es a que yo los quiera con adherencia personal y gustosa. Yo, en cuanto ser libre que tiene y es instado por deberes, puedo solidarizarme con la naturaleza que poseo y experimentar su interpelación categórica por la que se ve instada mi libertad. Nos parece falsa, como Kant proclama, que tenga que haber una absoluta carencia de inclinación a actuar por deber⁴⁰. Kant rechazaba toda tendencia natural, puesto que consideraba que toda actividad humana, fuera del respeto a la ley ética formal y racional, es motivada por un hombre que se concibe como naturalmente egoísta consumado y hedonista absoluto.

Para terminar con estas consideraciones en torno al fundamento último del deber, recojo un texto anterior de Millán Puelles —de 1975— que seguramente constituyó su fuente de inspiración de esta obra más madura, completa y sistemática que hemos comentado en sus rasgos esenciales: «Así como hay para el hombre la posibilidad de una libre correspondencia a la gracia divina, también hay que decir, desde el punto de vista de la moral pura y simplemente filosófica, que el hombre puede corresponder, con su libre conducta, a la misma naturaleza que él posee. Por lo demás, la libre correspondencia a nuestro ser natural es también fidelidad al mismo Ser que nos concede su gracia, ya que de Él viene nuestra naturaleza. Todo lo cual significa que los deberes del hombre para consigo mismo nos ponen de manifiesto la posibilidad de una síntesis *operativa o activa* de nuestro libre albedrío con nuestro ser natural, en el sentido de una libre aceptación de nuestro ser o, equivalentemente de un “sí”, por parte del hombre, a la voluntad de Dios respecto de Él, manifestada en la naturaleza que le ha dado»⁴¹.

³⁹ *Ibid.*, p. 421.

⁴⁰ Millán Puelles hace un exhaustivo análisis de la ética kantiana y su rechazo a toda inclinación natural (*Ibid.*, pp. 222-274): «El deber puede ser amargo en no pocas ocasiones, tal como Kant lo dice, pero sólo lo puede ser por su contenido o materia, no por su forma. En tanto que deber está dotado de una especial nobleza que le confiere un atractivo peculiar, y así se explica que en nombre del deber y por su causa puedan tener lugar unas acciones y unas omisiones que de otro modo resultarían inexplicables» (p. 267). Y con humor y sensatez añade: «Innegablemente se dan casos en los que el cumplimiento del deber se hace “muy cuesta arriba” o en los cuales no es nada apetecible; pero también resultaría desmesurado el sostener que es eso lo que nos suele ocurrir a la mayoría de los hombres con todos nuestros deberes. La psicología de la moral no autoriza el *tragedias agere* con las obligaciones cotidianas, y un mínimo de buen gusto lo rechaza en cualquier ocasión. Pero, sobre todo, ha de tenerse en cuenta que, si un deber es cumplido, el llevarlo a la práctica supone que ese deber ha sido objeto de una genuina complacencia; de lo contrario, no habría sido posible la conducta atenida a él» (*Ibid.*, p. 268).

⁴¹ A. MILLÁN PUELLES, «El ser y el deber», en *Veritas et sapientia*, obra colectiva editada con motivo del VII centenario del fallecimiento de Tomás de Aquino, EUNSA, Pamplona 1975, pp. 63-94; recogido

6. LA DIGNIDAD PROPIA DE LA LIBERTAD

Hasta ahora hemos considerado como se requiere conectar y enlazar el ejercicio de nuestra libertad con la naturaleza de nuestro ser («asumir electivamente nuestro ser») en la conducta recta. Asimismo, se ha explicitado el principio de la congruencia del deber con el ser propio del sujeto respectivo. La perspectiva asumida entiende que si bien es propio del hombre trascender la naturaleza, no debe ser olvidada ni dejada definitivamente atrás. Esto es posible si se entiende la naturaleza teleológicamente y como una naturaleza abierta a su prosecución racional. Sólo podemos entender lo que el hombre es a la luz de lo que puede y debe llegar a ser. Proseguir y secundar nuestra teleología natural es una exigencia moral a nuestra libertad porque esto no está dado naturalmente.

Sólo un ser reflexivo y autoconsciente puede reconocer el sentido y la finalidad de los procesos naturales. El animal tiene hambre, pero no conoce ni reflexiona sobre el fin natural del hambre vinculado a la conservación de la especie. Como seres racionales sabemos cómo la humanidad está vinculada a esos procesos naturales; pero también podemos modificarlos, cuestionarlos o separar cosas naturalmente unidas, como, por ejemplo, separar en el acto de comer el cumplimiento de la función objetiva del placer subjetivo que trae aparejado. Cabe, por tanto, que en esa separación se dé una destrucción de lo natural o la pérdida de su significación. Pero, ¿acaso la afirmación de nuestra libertad y racionalidad que permite modificar y separar lo que naturalmente está unido no es más digno de ser seguido y aplicado que secundar pasivamente nuestros dinamismos naturales? En la pregunta, late implícitamente el dualismo que ya hemos denunciado y contraría el criterio que hemos establecido de trascender la naturaleza en la misma línea abierta por ella sin olvidarla ni prescindir de ella. Además, el hombre corriente adivina, siguiendo el ejemplo antes puesto, que si bien una persona puede alimentarse por sonda, y por tanto cumplir con la función objetiva del comer, lo hace así porque está enfermo y confiamos que pronto volverá a la normalidad, que en este caso viene dada por la natural unidad del placer subjetivo con la función objetiva de alimentarse.

Tras los desastres ecológicos hemos tomado conciencia que de continuar un dominio despótico y arbitrario de la naturaleza, el orden del cosmos se torna inviable y se vuelve contra el mismo hombre, que lejos de humanizar la naturaleza, se naturaliza él mismo y pierde su dignidad. La cuestión decisiva para Spaemann es «si el problema ecológico se entiende como problema teleológico o como un nuevo problema tecnológico»⁴². Se hace necesario revisar nuestro modo de estar en la naturaleza y nuestro modo de verla. Considerarla no sólo como exterioridad, mera materia prima dispuesta para nuestros fines, sino verla teleológicamente, reconociendo en ella cierta interioridad. Con lucidez afirma Spaemann: «En el futuro todo dependerá de que consigamos ver en los límites a la expansión de nuestra dominación sobre la natura-

posteriormente en *Sobre el hombre y la sociedad*, pp. 85-86.

⁴² R. SPAEMANN, «Ontología de derechas e izquierdas», trad. D. Innerarity: *Anuario Filosófico* XXIV (1990) 82.

leza algo así como unos límites plenos de sentido, es decir, un telos, unos límites cuyo respeto nos conduce a la realización de lo que propiamente somos como hombres»⁴³.

El concepto de lo natural o norma natural, ciertamente apunta a un límite, pero a su vez, establece el marco de una acción humana con sentido. Ya tenemos abundante experiencia que el límite de lo humano, cuando es traspuesto, es lo inhumano. Admitir esta teleología immanente a la misma naturaleza impide el nihilismo de la acción y lo artificioso de una conducta que se pretende sola y exclusivamente técnica. Hay un sentido que antecede a toda acción nuestra, y ser capaz de apreciarlo, nos permite vernos a nosotros mismos simultáneamente como personas y como naturaleza, como personas dotadas de una naturaleza.

El fundamento de la cultura no es sólo la libertad sino también la naturaleza: «Cultura es naturaleza humanizada, no naturaleza abolida»⁴⁴. Las distintas culturas son diversas modalizaciones de esta misma naturaleza y se debe intentar evitar concebir naturaleza y cultura, naturaleza y razón como elementos contrapuestos y en relación dialéctica. Más aún cuando lo natural en el hombre es lo racional, pues sólo a él se le aparece lo natural como tal, y sabe que teniendo en cuenta sus límites es capaz de ver toda su finalidad y sentido.

La cultura, y el hombre como ser naturalmente cultural, no puede prescindir de la naturaleza como base de su acción sino quiere ver comprometida su dignidad o desencadenar multiplicidad de efectos perversos que no logra ni dirigir ni orientar. La ganancia en libertad y el incremento de la misma no se obtiene por vía de liberación u olvido de la naturaleza, ni tampoco modificando arbitrariamente las condiciones naturales de origen. Por eso dirá Spaemann, en frase densa y llena de sentido: «La libertad sólo tiene realidad como naturaleza recordada»⁴⁵. El hombre tiene el terrible privilegio de poder usar de su libertad para destruir, en él y alrededor de él, ese orden que es el fundamento de su libertad. Dinamitado el fundamento natural de la libertad, no se accede a un ámbito más amplio de acción, sino que se lo libera precisamente de su facultad de ser libre o se restringe y naturaliza.

La acción libre, por una parte, cuenta y construye a partir de la naturaleza, pero por otra, mantiene cierta libertad respecto de la naturaleza. El hombre puede, contrariamente al animal, no querer comer, iniciar una huelga de hambre y mantenerse voluntariamente en vigilia. Tanto el suicidio como el martirio contrarían frontalmente la tendencia biológica a la supervivencia, y, de este modo, ponen de manifiesto que la tendencia natural no se basta a sí misma ni se constituye en criterio moral. Moralidad no equivale a la mera identificación con lo tendencial de la naturaleza. Sin embargo, esto no convierte a las tendencias naturales en irrelevantes, tampoco desde la perspectiva moral, que considera como bueno conservar y proteger la vida biológica. El martirio, como hecho de excepción, no lleva consigo un desprecio de la vida, sino que se quiere testimoniar sobre aquello que otorga un sentido a la vida. Por lo

⁴³ R. SPAEMANN, «Teología natural y acción», trad. U. Ferrer: *Anuario Filosófico* XXIV (1990) 286.

⁴⁴ R. SPAEMANN, *Felicidad y benevolencia*, trad. J. L. del Barco, Rialp 1991, p. 245.

⁴⁵ R. SPAEMANN, *Crítica de las utopías políticas*, p. 196.

tanto, si bien las tendencias naturales son del todo insuficientes para la orientación global de la vida moral, y requieren de su fortalecimiento y dirección por parte de la razón, constituyen en toda caso una pista, precaria si se quiere, pero decisiva, para determinar de modo negativo los tipos de acción que destruyen o dañan la dignidad de la persona en su integridad.

7. LIBERTAD MORAL Y VIRTUDES

Se puede afirmar, teniendo en cuenta lo ya dicho, que ciertos modos de hacer uso de la libertad humana son discordantes respecto de esa misma libertad. Lo cual viene a querer decir, afirma Millán Puelles, «que la libertad humana es de tal índole que está dotada de la extraña posibilidad de traicionarse a sí misma, cosa que no es verdaderamente más incomprensible o inexplicable que la posibilidad, asimismo poseída por el hombre, de comportarse de una manera inhumana, vale decir impropia o indigna de su índole y rango de persona»⁴⁶. En estos casos el hombre se comporta como si no tuviera libertad o abdicando de su capacidad de ser libre. Añadirá Millán Puelles: «No otra cosa sucede cuando nos dejamos llevar por las pasiones y del exclusivo amor a nuestro propio bien»⁴⁷. Cuando simplemente «nos dejamos llevar» y una pasión se ha impuesto, no hay libertad en la conducta que ella rige. Esto acontece no en su origen, pero sí en el modo en el que se lleva a cabo. En estos casos queda impedido el uso de la razón, cuestión que no sucede en el segundo caso, en el atenerse exclusivamente al bien propio. Si bien el egoísmo no excluye por sí solo todo uso efectivo de la libertad, se ha de reconocer que el horizonte de la libertad queda muy recortado y atado a un bien tan parco que apenas basta para sí mismo. «Querer exclusivamente el propio bien es privarse a sí mismo de la máxima libertad que la índole intelectual del ser humano permite y que consiste en querer libremente el bien común, donde el bien propio o particular está incluido»⁴⁸. En este sentido, el comportamiento que caracteriza al egoísmo aparece como efectivamente discordante de la plenitud del sentido de la libertad de elegir y de la naturaleza de la facultad de querer.

Uno de los mayores aportes filosóficos realizados por Millán Puelles es la distinción y análisis de las cuatro modalidades de la libertad (libertad fundamental o trascendental, libertad electiva, libertad moral y libertad política), siendo de gran interés en el dominio de la ética todo lo referente a la libertad moral⁴⁹. «Con la expresión “libertad moral” designo algo que no es condición de posibilidad de la conducta moralmente calificable, sino, a la inversa, un efecto de esta conducta cuando es moralmente buena de un modo habitual, no ocasional. A diferencia de la libertad trascendental y de la libertad de opción o libre arbitrio, las cuales son enteramente

⁴⁶ *La libre afirmación de nuestro ser*, p. 449.

⁴⁷ *Ibid.*, p. 450.

⁴⁸ *Ibid.*, p. 451.

⁴⁹ Cfr. A. MILLÁN PUELLES, *El valor de la libertad*, Rialp, Madrid 1995, pp. 181-231.

innatas, la libertad moral es adquirida, es decir, llega a serlo, viene a ser conquistada, si en nuestro modo de ejercer el libre arbitrio evitamos la servidumbre a los fines de índole material y sabemos sobreponernos a estrechez mental de las apetencias egoístas. Fácilmente se advierte cómo la libertad así adquirida es la proporcionada por las virtudes morales, identificándose, por tanto, con el *status virtutis*, para cuya adquisición son necesarias, aunque no suficientes por sí solas, tanto la libertad trascendental como la de opción o libre arbitrio⁵⁰.

La libertad moral radica en el ámbito de lo que Aristóteles llamó *eupraxia*, la praxis lograda, que se da en la práctica de las virtudes. Como es propio de la virtud, implica por una parte cierta estabilidad y permanencia, es decir la índole de un hábito, y, por otro, supone un valor positivo y perfectivo del hombre en cuanto tal.

Josef Pieper, en la introducción a su libro ya clásico *Las virtudes fundamentales* traza la imagen del hombre cristiano en función de siete virtudes —las tres teológicas y las cuatro cardinales— con la intención de recuperar la verdadera grandeza del hombre en momentos históricos en que la imagen del hombre se torna desfigurada y descolorida. Siguiendo a Tomás de Aquino considera que la «moral trata de la verdadera idea del hombre»: «Virtud, en términos completamente generales, es la elevación del ser en la persona humana. La virtud es, como dice Santo Tomás, *ultimum potentiae*, lo máximo a que puede aspirar el hombre, o sea, la realización de las posibilidades humanas en el aspecto natural y sobrenatural. El hombre virtuoso es tal que realiza el bien obedeciendo a sus inclinaciones más íntimas⁵¹.

Una naturaleza teleológica orientada a las virtudes, a la actualización de las máximas virtualidades presentes en el hombre, no es un imperativo externo a la misma naturaleza sino su más cabal desarrollo y su máxima plenitud. El deber no debe ser considerado como algo extrínseco, sino como guía y pauta de orientación para su pleno desenvolvimiento. Por eso, entre otras cosas, la ética no puede limitarse a ser una «ética de mínimos», ya que para eso está el derecho. La ética procura el fortalecimiento intrínseco y real del hombre, y esto se logra por mediación de las virtudes. A su vez, como dirá Leonardo Polo, «las normas ellas mismas también son amables, y así lo dice Tomás de Aquino, pero esto sólo se sabe cuando se tienen virtudes⁵².

⁵⁰ A. MILLÁN PUELLES, *La libre afirmación de nuestro ser*, p. 200. «Es cosa que resulta bien patente si se comprende que el señorío sobre los bienes materiales —nuestro ser dueños de ellos, sin que ellos se adueñen de nosotros— y la superación del egoísmo —la expansión del yo hacia el bien común, en vez de la retracción del yo sobre sí mismo y su puntiforme bien particular— son auténticas libertades» (*Ibid.*, p. 201). Antes, en *Economía y libertad*, había dicho: «Estas dos dimensiones de la libertad moral —el señorío sobre los bienes materiales y la elevación o apertura al bien común— se corresponden con la doble clase de contexto en que el hombre individual se halla instalado: por una parte, el ámbito material en donde vive, y, por otra, la realidad social en que convive. En el primer contexto es moralmente libre el ser humano si acierta a comportarse como el dueño, y no como el esclavo, de sus propios bienes materiales; y en el segundo contexto es el hombre libre moralmente si se deshace de la servidumbre al exclusivo bien particular» (*Economía y libertad*, p. 236).

⁵¹ J. PIEPER, *Las virtudes fundamentales*, trad. C. Melches, Rialp, Madrid 1976, p. 15.

⁵² L. POLO, *Ética: hacia una versión moderna de los temas clásicos*, Unión Editorial, Madrid 1996, p. 114. Polo ha definido al hombre en términos de donación y de crecimiento irrestricto como «perfeccionador perfeccionable»: «Este carácter del ser humano según el cual puede ir a más o a menos; puede desvitalizarse o aumentar su vitalidad [...] Lo que aumenta la vitalidad humana, eso es ética. Lo que dis-

En este sentido es sintomática la evolución del conocido lógico y filósofo analítico Peter Geach con respecto al deber y las virtudes. Tanto en sus ensayos *Good and Evil* como en *The Moral Law and the Law of God*⁵³ sostenía que no tiene sentido apelar a una inclinación al sentido del deber. Según Geach, un hombre puede muy bien *sentir* que *debe* hacer algo, sin razonar por qué, o, por el contrario, que debe evitar algo. Pero estos sentimientos podrían claramente estar inducidos por traumas infantiles o estar dirigidos a hacer o a evitar, al modo de Skinner, cualquier tipo de acción por medio de la educación. En la medida que actúa por tales inhibiciones, no es un agente racional. Sin embargo, posteriormente en *The Virtues* rectifica en alguna medida e introduce una distinción clarificadora: «Hasta ahora, no tengo nada de lo que retractarme; aunque en mis escritos previos no llegué a utilizar una importante distinción concerniente a las inclinaciones. La distinción que admito haber difuminado es la de los dos sentidos de querer o inclinación: a saber, el sentido de “deseo” y el sentido de “necesidad”. Por eso estoy tratando ahora de hacer algunas mejoras, y por eso también he puesto “necesitan” en el título [el capítulo se llama “Por qué necesitamos las virtudes”]. Si rechazamos el sentido de Sentido-del-Deber de “tener que” como una posible explicación de tal palabra, entonces “necesitar” es una noción teleológica: necesidad para el logro de un fin»⁵⁴. Mantiene que la forma teleológica de pensar, conducida a partir de principios esencialmente aristotélicos, es del todo respetable aunque muestre obsolescencia en el ámbito de las ciencias naturales. Por eso concluirá: «He tratado de exponer la necesidad que los hombres tienen de las virtudes en términos de aquello para lo que los hombres están, de la teleología ínsita a ellos. Una réplica a esto podría ser: “¿y qué sacamos de esto?”. Sólo se ha descrito lo que metafóricamente podrían llamar las intenciones de la naturaleza para los hombres. Pero, ¿por qué deberíamos ocuparnos de ellas si entran en conflicto con las intenciones y los valores que hemos adoptado libremente? La naturaleza, como lo expresa el radical victoriano, es un sapo viejo y sucio»⁵⁵.

minuye la vitalidad humana, eso es antiético, malo» (*Ibid.*, p. 86).

⁵³ Cfr. P. GEACH, *How I See Philosophy*, Macmillan, New York 1968.

⁵⁴ Ambos ensayos han sido reimpresos en P. GEACH, *The Virtues*, Cambridge University Press, Cambridge 1977, trad. J. V. Arregui y C. Rodríguez, *Las virtudes*, EUNSA, Pamplona 1993, pp. 46-47.

⁵⁵ P. GEACH, *Las virtudes*, p. 55. Es interesante mostrar cómo Geach pone de manifiesto como la realidad práctica cotidiana supone y exige la necesidad de las virtudes: «Excluyo perentoriamente de la discusión las posturas morales descabelladas, sobre la misma base que las posturas teóricas descabelladas. Hay un consenso teórico y práctico suficiente entre los hombres, una vez hechas estas exclusiones, para que gente de diversas opiniones coopere en la construcción de casas, carreteras, ferrocarriles, hospitales, etc. Y sobre la base de este consenso podemos ver la necesidad de las cuatro virtudes cardinales para los hombres: se necesitan estas virtudes para cualquier empresa que tenga mucho valor, del mismo modo que se necesita salud y sanidad. Necesitamos prudencia o sabiduría práctica para cualquier plan a gran escala. Necesitamos justicia para asegurar la cooperación y la confianza mutua entre los hombres, sin las que nuestra vida sería fea, brutal y corta. necesitamos la templanza a fin de no desviarnos de nuestras metas a largo plazo y gran escala por la búsqueda de satisfacciones inmediatas. Y necesitamos fortaleza a fin de perseverar frente a los reveses, fatigas, dificultades y peligros [...] La necesidad humana de la fe, la esperanza y la caridad podría establecerse sólo mediante una determinación mucho más específica del fin del hombre [...] De hecho, McTaggart, cuya visión del hombre era muy distinta de la de un cristiano medieval, empleó el nombre de “fe” para la virtud que nos hace capaces de

Sin embargo, en la ética cristiana el asunto no termina en las virtudes. La vida humana se concibe como un don que, encauzándose por el desarrollo de las virtudes, hace posible y permite la máxima actualización de la libertad: el don de sí. Son luminosos los aportes de Leonardo Polo al respecto: «El concepto de virtud marca el punto de enlace de la antropología griega con la cristiana. Es la cumbre de la primera y, por así decirlo, el cauce de la segunda»⁵⁶. La naturaleza humana es perfeccionable por los hábitos, pero estos no constituyen el fin, sino que lo decisivo es la destinación de las virtudes. No son un fin en sí, sino de un modo muy peculiar permiten el libre ser «para otro». Las virtudes, en la medida que nos vuelven dueños de nosotros mismos, nos tornan aptos y nos pone en condiciones de entregarnos, de amar. La virtud es necesaria para amar.

JORGE PEÑA VIAL

Universidad de los Andes.

permanecer en la visión correcta de las cosas una vez que la hemos alcanzado, y no separarnos de ella por los cambios y casualidades de nuestra vida mortal. Es más fácil todavía explicar el papel que podría desempeñar la virtud de la esperanza: si el logro del fin principal del hombre es posible pero arduamente difícil, necesitamos de una virtud que nos preserve por igual de la presunción fatua, que nos cegaría ante las dificultades y peligros del camino, y de la desesperación, que nos haría abandonar, echarnos al suelo y perecer miserablemente» (*Ibid.*, pp. 53-55).

⁵⁶ L. POLO, «Tener y dar. Reflexiones en torno a la segunda parte de la encíclica *Laborem Exercens*», en *Estudios sobre la Laborem Exercens*, BAC, Madrid 1987, p. 222. Este ensayo ha sido reimpresso en ID., *Sobre la existencia cristiana*, EUNSA, Pamplona 1996.