



1E-13

DOCUMENTACION

# KAROL WOJTYŁA

## EL HOMBRE EN EL AMBITO DE LA RESPONSABILIDAD

**Karol Wojtyła**

Proyecto de libro inconcluso de 1972 que, según su autor, “es en cierta medida una continuación de mi estudio Persona y Acto”, de 1969.

TERCERA PARTE

LA LEY NATURAL  
Y LA NORMA PERSONALISTA <sup>1</sup>

---

<sup>1</sup> Traducido de la versión inglesa, ‘Man in the Field of Responsibility’, St. Augustine’s Press, South Bend, Indiana, EE.UU., 2011, por Angel C. Correa

## 1. Perfil completo de la Ética

La concepción de la ética desarrollada en este estudio se mantiene estrechamente conectada con la experiencia. En el centro de atención está siempre el hombre concreto y el ámbito de responsabilidad que le es propio, aquel que tiene el carácter de responsabilidad moral. Previamente he tratado de mostrar que sólo un tipo de responsabilidad moral es compatible con una concepción normativa de la ética; al mismo tiempo, las consideraciones planteadas allí se concentraron en la esencia de la norma de la moral (¿qué es una norma?). Ese problema puede resolverse *de una manera teórica solamente hasta cierto punto* – y sólo hasta cierto punto pertenece a la teoría de la moralidad. Es decir, hasta el punto en que el análisis de todos los hechos dados en la experiencia de la moralidad revela en su dinamismo deóntico (imperativo) una relación con un indicador del deber al principio «ser bueno y actuar bien».

Sin embargo, el problema de la norma no permite ser planteado o resuelto totalmente dentro de los límites de una teoría de la moralidad. Es imposible responder a la pregunta: *¿qué es la norma moral?* sin responder antes a la pregunta: *¿qué es una norma?* Estas preguntas son más a menudo consideradas conjuntamente con las preguntas preliminares de la ética, dictadas por la experiencia de la moralidad. Tales preguntas son, como se sabe: ¿qué es en realidad lo que debo hacer – y por qué?, y en relación a ella, a un nivel más general: ¿qué es moralmente bueno y qué es malo – y por qué? Contendida en estas preguntas está, por supuesto, la pregunta acerca de la norma de la moralidad, pero no tanto ‘qué es’, sino ‘qué tipo de cosa es’.

Como puede verse, la ética presupone un cierto “límite” de teoría, y por tanto una teoría concreta de la moralidad. La ética se incorpora en la teoría, pero no es en sí misma esa teoría. Introduce su perfil en toda la teoría, un perfil que – como una vez se pensó – es el perfil de una ciencia práctica y del conocimiento práctico, o, como se piensa en la actualidad, es más bien el perfil de una ciencia normativa. También está la cuestión de una especificación más precisa de lo *que se entiende por “ciencia normativa”*. Porque “ciencia” podría significar: la ciencia de la norma (o normas) de la moralidad, o también podría significar: la enseñanza de las normas de la moralidad (moralizar *sui generis*). Al parecer, ni el primero de estos conceptos (que, cabe señalar, se encuentra cerca de los principios del

positivismo), ni el segundo (que está cerca de los principios de apriorismo) responden por completo las preguntas preliminares de la ética y, como resultado, no continúan el tradicional estilo “perenne” de esta ciencia.

Por encima de todo, la ética era desde el principio *un área de la filosofía*, del conocimiento filosófico, para el cual – según el pensamiento clásico del Estagirita – lo propio es la formulación de todos los problemas de toda la realidad, *a la luz de las causas últimas*. Es sabido que el desarrollo de las ciencias particulares a través de los siglos, sobre todo en la época moderna, arrancó muchas ramas lejos de una “filosofía” inicialmente unificada e hizo para ellas un dominio propio. En relación con eso surgió la siguiente pregunta: si la ética en sí puede o no ser separada del campo de la filosofía y ser conducida de una manera similar a las otras ciencias particulares. La revolución en la concepción tradicional de la ética que se ha llevado a cabo – y que ha sido aceptada aquí hasta cierto punto –, muestra, sin embargo, con todas sus consecuencias, que tal ciencia, incluso en su nueva formulación, “manifiesta” su necesidad de causas últimas, para su resolución *per ultimas causas*. Tal vez esa necesidad sea aún más clara hoy día, de cara al punto de partida decididamente empírico y de cara a la promoción del carácter normativo de la ética por encima de lo práctico.

Esa necesidad se mantiene en las mismas preguntas preliminares, que acompañan la experiencia de la moralidad, tanto en la versión más individual como en la versión general. Puesto que, en el contexto del hecho indiscutible del deber moral, nos preguntamos: ¿qué debo hacer y por qué? También preguntamos: ¿qué es moralmente bueno y que es malo – y por qué? A través de ese “por qué” exigimos no sólo una indicación de la norma ética, sino también su *justificación*. Y en ese sentido desplazamos toda la problemática a las causas últimas, *ad ultimas causas*. De esa manera es revelada la verdadera dimensión filosófica de la ética; se revela renovada, después de todas las transformaciones a las que ha sido sometida su concepción y después de todos los intentos de “sacar” los problemas de la ética lejos de la dimensión de la filosofía, con el fin de colocarla dentro de la dimensión de las ciencias particulares.

Sin embargo, esa dimensión filosófica de la ética se revela *por otra vía* que la de la concepción tradicional, y sobre principios diferentes. Tal vez se revela en una forma más homogénea. Con el fin de arrojar luz sobre esto, hay que volver de nuevo a los debates contemporáneos sobre el valor lógico de los enunciados

normativos. Los lógicos se inclinan a negarles una condición lógica, colocándolos fuera de los límites de la verdad y la falsedad – excluyéndolos así del terreno de la ciencia. Junto con sus declaraciones normativas, la ética, en sí misma, pierde sus derechos cívicos en ese terreno, en la medida en que es considerada ser (y a menudo lo es) un conjunto de sentencias imperativas. Uno puede ver en esto una crisis particular de la ética del “imperativo puro”, una ética entendida como la enseñanza de la moral a través de la simple deducción de las normas. En este contexto es apropiado decir que si la visión del carácter no-científico de la ética (como un conjunto de sentencias imperativas), que los lógicos han difundido, según parece, para cortar las raíces de esa ciencia, no da con aquellas desde las que realmente crece.

Hemos visto muchas veces que la ética no crece como una colección simplista de declaraciones imperativas, sino como una respuesta orgánica a la eterna pregunta del hombre sobre el bien y el mal. Trataré de explicar más adelante en qué medida esa colección de sentencias imperativas participa en la estructura de la ética. Por ahora, lo cierto es que *la ética*, junto a personas de todas las edades, *está en búsqueda de la respuesta a la pregunta: ¿qué es moralmente bueno y qué es malo – y por qué?* Y esa búsqueda, como se puede ver en el carácter mismo de la pregunta, tiene una dimensión *filosófica* y tiende a mostrar la naturaleza propia (*ratio*) de todos nuestros deberes morales, incluyendo los fundamentales.

Al preguntar sobre el bien y el mal moral, estamos preguntando específicamente acerca de la verdad y la falsedad. En el ámbito de las decisiones humanas (y asimismo en el ámbito de la práctica), lo verdadero-falso tiene primeramente el significado de “correcto-erróneo”. Sin embargo, las normas de la moralidad también pueden formularse y ser discutidas fuera de la zona de decisiones, fuera de lo práctico y, hasta cierto punto, en sí mismas. Es precisamente entonces, que la “verdad del bien”, que es el contenido principal de cada una de esas normas, se manifiesta en sí mismo. Esa “*verdad del bien*” es de alguna manera una *categoría superior en relación con lo “correcto”* (y lo “erróneo”). Una determinada decisión es correcta, porque contiene precisamente la “verdad del bien” y es errónea si no corresponde a ella. La “verdad del bien” es un elemento esencial de cada norma ética; sin embargo, la forma que esa verdad toma en la “conexión deóntica” – la forma de la declaración imperativa – ya es algo secundario y accidental.

Es sólo en relación con el hecho de que cada norma ética contiene esencialmente algún tipo de “verdad del bien”, que la cuestión principal de la ética, que pregunta: ¿qué es moralmente bueno y qué es malo – y por qué? tiene sentido. Si nos preguntamos acerca de la naturaleza propia y definitiva [ratio] del bien y del mal moral, significa que vemos el fundamento de la respuesta a tal pregunta y reconocemos su sentido.

La dimensión filosófica de la ética (de acuerdo con el perfil esbozado aquí) está conectada a la convicción de que *cada norma de la moralidad* tiene principalmente el carácter de *un juicio teórico*, y sólo secundariamente una forma imperativa. La primera operación (una relativamente fácil) es extraer de esa forma el juicio sobre lo bueno y lo malo que incluye. Ella contiene precisamente implícito (*implicite*) el juicio sobre lo bueno y lo malo, y no sólo sobre lo bueno, en sí mismo, y lo malo, en sí mismo, teniendo en cuenta el carácter opuesto de los valores éticos. Por supuesto, todavía hay la posibilidad de considerar la bondad en sí misma y la maldad en sí misma. Pero, ¿qué es eso? Es precisamente la justificación de una norma – por ejemplo, la indicación de las causas específicas (*ratio*) – posiblemente las últimas causas – que explican “por qué «x» es bueno e «y» es malo”. Es, por tanto, una especie de “reducción”.

Esa reducción está basada en la clarificación de relaciones axiológicas apropiadas a sus fundamentos ontológicos. (Ella está supuesta por la convicción de que la axiología tiene precisamente este tipo de fundamentos ontológicos – lo que constituye un tema aparte muy extenso).

En las categorías de la filosofía del lenguaje se podría hablar acerca de *la reducción de las normas a evaluaciones*, lo que presupone la diferencia entre evaluación y descripción.

En síntesis, parece que el perfil de la ética así entendido (como un perfil “filosófico”) se sitúa, hasta cierto punto, en el perfil tradicional de una ciencia práctica (que también era filosófico), a saber, la concepción tradicional de la ética, que proviene de la *sindéresis* como de un *primum principium practicum*, que suponía que la totalidad de la “justificación de las normas” – es decir, la respuesta a la pregunta: ¿qué es el bien y el mal - y por qué? – está actualmente contenida en la parte teórica de la filosofía. En ética sólo se debe preguntar: ¿qué se debe hacer, y qué debe ser evitado? a la luz de la teoría previamente

establecida. Dijimos anteriormente que la revolución llevada a cabo en el terreno de la concepción de la ética en la época moderna se basa en el desarrollo particular de la premisa menor del silogismo práctico. Sin embargo, cuando alguien piensa que tal formulación explica totalmente el problema, puede estar equivocado.

## 2. Los límites de una ciencia práctica

Al presentar una visión de la concepción de la ética como ciencia práctica no negamos su practicidad. Sólo estamos tratando de establecer para esa practicidad una base sólida. Esto se aprecia por la forma en que hemos analizado el problema hasta el momento. Es difícil negar que la practicidad de la ética se basa en la normatividad. Cuando tenemos que responder a la pregunta: ¿qué debo hacer?, y para hacerlo sobre la base del principio, «hacer el bien, evitar el mal» (*bonum faciendum, malum vitandum*), debemos determinar lo más honestamente posible ¿qué es el bien y el mal? (*quid sit bonum et malum?*): ¿qué es moralmente bueno, y qué es malo y por qué? – es decir, responder a la pregunta a la que constantemente hemos estado volviendo como a la cuestión principal de la ética en su concepción normativa.

Por esa razón, estamos de acuerdo en que el primer principio de orden práctico, *sindéresis*, es más que nada el principio de transferencia de una respuesta ya preparada a la pregunta sobre el bien y el mal moral en el orden práctico. Ese principio nos lleva esencialmente al reino de la *praxis*, nos lleva más directamente y más obviamente – pero con el apoyo de una base normativa: nos lleva basados en una verdad del bien (o del mal) moral ya aceptada y aprobada internamente. Ese elemento de aceptación y aprobación interna de la verdad del bien moral (o del mal) lo llamamos conciencia – juicio de conciencia. Ese juicio posee un carácter que podría describirse como el “más bajo” (a diferencia del “más alto”, que sería la razón [*ratio*], que en última instancia justifica la norma). Santo Tomás ve en el juicio de la conciencia: *iudicium ultimo-practicum*, el elemento esencial en la transferencia del principio «ser bueno y actuar bien» al orden de la acción, el elemento fundamental en la encarnación del principio en el acto. Sin embargo, otra cosa distinta es que este juicio de la conciencia sea también *iudicium practico-practicum*, es decir, puramente práctico: “Cumple «x»”, “no hagas «y»”. La estructura de la conciencia manifiesta más bien la complejidad, en la que introduce no sólo elementos prácticos, sino también teóricos: “cumple «x»”,

porque es bueno”, “no haga «y», porque es malo”. Y así, uno recibe un comando (o prohibición) derivado de una evaluación – y, en relación con un acto dado, la evaluación final.

Ahora tenemos que entrar en el tema del *papel que la ciencia puede desempeñar* en relación con el proceso de “transferencia” al orden práctico esbozado anteriormente. En otras palabras: ¿cuáles son las posibilidades de una ciencia práctica (de la ética como una ciencia práctica)? Está claro que puede ayudar a hacer una norma más precisa, por ejemplo, el principio de «ser bueno y actuar bien» con respecto a un acto concreto que hay que realizar. Esa dirección tiene el nombre de la *casuística* (se llama así no sólo en el campo de la moralidad, pero, sobre todo, en ese campo). Uno puede formular cada vez más precisamente la regla sobre la realización de un acto dado, teniendo en cuenta varias circunstancias – y posiblemente todas –, tanto objetivas como subjetivas, que lo rodean. La casuística, sin embargo, es siempre un intento de formular, en teoría, lo que “es en sí” práctico. De esa manera, sin embargo, la “adecuación” cada vez más precisa de la norma a las acciones humanas concretas, permanece siempre más allá de lo concreto, más allá de la decisión existencial concreta. Es, en cierto modo, un intento de aproximación a lo concreto “desde afuera”.

Pero la concreción final de la norma *iudicium ultimo-practicum* es de hecho realizada siempre “desde dentro”; es un acto de conciencia. Y sólo en esa dimensión posee su propia practicalidad. Es claro que también podemos aproximarnos externamente a esa esfera, como desde fuera del sujeto. Tal vez la llamada *dirección de conciencia* sea más importante aquí que lo que es la casuística más abstracta. Aparentemente, *las ciencias prácticas tienen límites que no se pueden cruzar*. Esos límites resultan, primero, de la imposibilidad general de objetivación completa de lo que es subjetivo; y, segundo, de la total originalidad de cada acto de voluntad, de cada decisión y de cada acto de libre determinación.

Sin embargo, eso no indica en caso alguno, que la ética no tenga sentido como ciencia práctica. Todo el proceso de adecuación de normas con acciones humanas, llevado a cabo de una manera científica, es muy útil para la moralidad de las acciones – bajo la única condición de que seamos conscientes de los límites de la ética como ciencia práctica. Esa toma de conciencia y esa convicción de ninguna manera conducen a aceptar la visión a veces llamada «ética de situación».

La «*ética de situación*» acepta como principio primario (que tomó del existencialismo), la convicción de que es imposible cualquier objetivación de lo que es subjetivo. En este contexto la posibilidad de la norma ética queda excluida, de manera que una decisión completa y puramente subjetiva no puede ser puesta en conformidad con ninguna verdad objetiva sobre el bien (incluso si eso fuese posible de otro modo). En virtud de tales principios, la originalidad completa de la autodeterminación humana y de la toma de decisiones se basa en el hecho de ser *solamente la respuesta a una “situación” específica*: a esa situación en sentido interno y externo. En esa respuesta, el sujeto mismo “crearía” el bien o el mal más allá de las normas de la moralidad. La «ética de situación» es también una especie de *nueva forma de autonomismo* – aunque uno mucho más avanzado en su negación de elementos esenciales de la ética y de la antropología e, indirectamente, de la experiencia del ser humano y de la moralidad.

Sería difícil dar aquí una explicación completa de este tema. Conviene, sin embargo, afirmar que los límites de la ética como ciencia práctica, a que nos referimos, deben estar situados entre una casuística exagerada y una ética de situación. Es una línea de demarcación que separa la esencia de la ética misma de ambas desviaciones.

### 3. Los límites de una Ciencia Normativa

Si colocamos una norma, por ejemplo, el principio «ser bueno y actuar bien» como hombre (o no ser malo y no actuar mal), en el centro de la ética, surge la cuestión de cómo podemos conseguir científicamente la construcción y, sobre todo, la formulación de ese principio. Al hacer esa pregunta, nos encontraremos – como en la Parte I, aunque en un nivel más alto – en el centro del debate entre el empirismo y el apriorismo. Ese debate impregna toda la historia de la ética y constantemente nos pone de alguna manera en el borde de su aniquilación.

Es oportuno señalar aquí que *la ética como ciencia no tiene como fin la creación de las normas de la moralidad*. Se puede decir que es como la gramática, que tampoco tiene como fin la creación de las reglas de un idioma. La gramática lee estas reglas en el hablar humano real, observa desde allí los hechos y procede a establecer las regularidades que están presentes en el lenguaje mismo, presentes, en cierta forma, “por naturaleza”. Y de esa manera la gramática también adquiere las marcas de una ciencia normativa: saca a la luz las normas que rigen el lenguaje – un hablar actual – y a la vez requiere su ordenación.



Al parecer la tarea de la ética es similar. Similarmente, su significación debe ser concebida como una ciencia normativa. Es, al mismo tiempo, también una nueva etapa y un “nivel superior” en la comprensión e interpretación de la moralidad dada en la experiencia, que hemos discutido en la primera parte. En esa moralidad, por supuesto, hay varios tipos de normas. A la ética pertenece no tanto una identificación de esas normas, lograda inductivamente, o incluso su eliminación (mediante selección), dejando sólo aquellas que son las reales normas de la moralidad. Los métodos inductivos en sentido positivista, como el método de deducción, tienen aquí tal vez un significado secundario y auxiliar. En cambio, es fundamental *el método de reducción particular*, a través del cual se determina – primeramente de manera intuitiva – hasta qué punto el principio «ser bueno como hombre y actuar bien» (o no ser malo y no actuar mal) es realizado conforme a una determinada prescripción de conducta (comandos, prohibiciones, etc.).

Debe tenerse en cuenta, en ese caso, que el proceso cognitivo se refiere no al acto concreto, como es el caso de la casuística, sino que se refiere a las propias normas, a los principios mismos de la conducta humana. La ética como ciencia normativa no nos autoriza a establecer esas normas, sino que requiere su reconocimiento en forma sistemática, seguido de su justificación.

¿Cómo debe ser conducido el reconocimiento de las normas de la moralidad? ¿En qué está basado? Se basa en la convicción de que los diversos principios de comportamiento contribuyen realmente a la formación de valores morales y que, de acuerdo con ellos, la conducta hace un hombre bueno, mientras que su disconformidad lo hace malo como hombre. Esa convicción es compartida por todos, incluidos el eticista y el moralista. Este último los lee de alguna manera en la vida humana, tanto personal y social, y más tarde los hace más precisos utilizando los métodos apropiados de la ciencia.

Es sabido que los principios de comportamiento son registrados no sólo en las vidas y convicciones de los hombres, sino también que han sido registrados formalmente en fuentes escritas. Ellos son los *códices escritos de moralidad* que vienen a asistir las convicciones de los hombres y las naciones. Si encontramos en esos códigos algunas divergencias y diferenciaciones en los detalles y en asuntos secundarios, también, al mismo tiempo, nos encontramos con la convergencia y unidad en los asuntos primarios y en las líneas generales de los

principios rectores de la moralidad. Hay muchos códigos escritos, procedentes de diferentes épocas, que difieren en calidad y en rango de interés. De una calidad son, por ejemplo, los Evangelios y los libros sagrados que contienen la *moralia* de diferentes religiones; de otra, los códigos de la moralidad publicados ad hoc (por ejemplo, las guías para los turistas, los libros de etiqueta, etc.). Sin embargo, junto a los registros formales hay que tener en cuenta un segundo registro – aunque en realidad es el primero –, *aquel que se encuentra en las convicciones humanas*. En ellas, la suerte de los varios códigos jurídicos de moralidad es determinada, el significado de las normas contenidas en esos códigos es conservado o perdido y la jerarquía de esas normas es mantenida – la convicción acerca de la superioridad de ciertas normas o incluso de ciertos sistemas en relación con otros, etc.

Un positivista podría decir aquí: todo eso muestra que una ciencia sobre la moralidad puede ocuparse única y exclusivamente sobre lo que los hombres – en diversos círculos sociales o en diversas condiciones – han considerado o consideran como bueno o malo. La aspiración de una ciencia normativa no puede ir más allá. *La ética*, sin embargo, *debe plantear una pregunta que va más lejos*: ¿qué es moralmente bueno y qué es malo? – y ve la posibilidad de dar una respuesta apoyada por un fundamento experiencial. El método para obtener esa respuesta es *la reducción* de todas las normas a aquellas normas fundamentales sobre las que podemos decir con completa certeza que son principios de “ser bueno como hombre y actuar bien.” En esa reducción, como se puede ver, la antropología, la axiología del hombre, y sobre todo el concepto de su dignidad (*honestum*) deben tener importancia fundamental.

Mirando desde esta perspectiva el conjunto completo de normas registradas en los códigos de la moralidad y en la vida del hombre y de la sociedad, podemos comprobar que *algunas de esas normas son principios inmediatamente evidentes* de «ser bueno y actuar bien», (por ejemplo, no matarás, no robarás, no cometerás adulterio, etc.): *otras* se hacen evidentes sólo *a través de algún tipo de proceso de razonamiento* o aclaración. Según Santo Tomás, a veces un proceso corto y fácil de razonamiento será suficiente, mientras que otras veces será necesario un argumento más largo con el fin de “derivar” una norma particular de un principio inmediatamente evidente, o al menos más evidente. Ese proceso de “derivación” de las normas, junto con el proceso de “verificación”, llegan a impregnar la reflexión

ética. En este caso, no se trata de un asunto de verificación de si los hombres están aplicando en sus vidas uno u otro principio de comportamiento, sino de una cuestión de verificación del principio mismo en todas sus variaciones normativas, en diversas aplicaciones dependiendo de las condiciones, etc.

Si todo eso conforma la realidad remota y diversificada que llamamos “moralidad” – entonces se debe admitir que, aparte de la *sindéresis* (el principio *faciendum bonum, malum vitandum*), el hombre, entendido en el sentido más amplio y más general, está equipado con otro principio, *superior en relación con el primero*, uno cuyo contenido no es principalmente práctico, sino principalmente normativo: «esto es bueno, esto es malo» (*hoc est bonum, istud malum*). Dentro de los límites de tal principio formulado generalmente, hay una posibilidad de completarlo con un contenido concreto – y, por supuesto, cada vez más preciso – que *hoc quod est bonum*, así como que *istud quod est malum*. Más aún, aquí hay ciertos contenidos, más o menos evidentes, así como la posibilidad de alcanzar una mayor evidencia, en relación con aquellos contenidos normativos que al comienzo son menos evidentes.

Parece que precisamente esa *estructura de fundamentos normativos*, que es de alguna manera la propiedad común de todos los seres humanos “normales”, está contenido en el concepto de una «ley natural». Este es el primer significado del concepto, pero no el único, como veremos más adelante. Hablando de seres humanos “normales”, tengo en mente a los hombres con un desarrollo personal y social promedio. En particular, puedo referir esa normalidad al llamado sentido moral (sensibilidad moral, conciencia sana), cuyo opuesto es la llamada “insanidad moral”.

Por lo tanto, como se deduce de lo dicho precedentemente, la base moral en el hombre muestra una dinámica propia. Los principios del comportamiento tienen su propia evidencia directa, o pueden llegar a ser obvios indirectamente. Todos los procesos de derivación o incluso de verificación de las normas se encuentran aquí en acción. Esto demuestra que la ley natural, en el primer sentido que estoy dando de la palabra, no es una especie de sistema rígido y cerrado. Es, en sí mismo, un sistema “flexible”. La flexibilidad de este sistema se basa totalmente en un contenido de valores, por una parte, objetivos y trascendentes y, por otra, subjetivamente cognoscibles y experimentados. Todo el problema de *la justificación de las normas*

(examinado aquí) *se basa en el descubrimiento de estas relaciones axiológicas y los fundamentos ónticos que les corresponden*. Esos fundamentos nos permiten hacer evidentes ciertos principios de comportamiento particulares, así como comprobar que esos principios contienen el principio fundacional de «ser bueno como hombre y actuar bien» – y que lo contiene en una medida mayor o menor. Puesto que los valores morales también muestran su propia forma de gradación o incluso su “jerarquía”. Ello es suficiente para comprobar que, además de la mediocridad, hay heroísmo; además de corrección moral, hay virtud ejemplar, etc.

Parece, pues, que a través de todo lo que los hombres reconocieron o reconocen como moralmente bueno o malo, es posible – posible e indispensable – conocer lo que es bueno y lo que es malo. Aún más: se puede decir que sólo por esa razón los hombres han reconocido o reconocen «x» como bueno e «y» como malo, *porque en general la bondad y la maldad moral existen*. Ciertamente, los hombres están al tanto de este hecho, y ese estado de alerta, como un campo vacío, viene a ser llenado con un contenido propio.

#### 4. La Ley Natural

Por “ley natural” entiendo, no solamente la estructura fundamental de la base normativa que he tratado de esbozar previamente, sino también un cierto *método de justificación de las normas de la moralidad humana*. Ahora es el momento apropiado para discutir este método. Sin embargo, antes de hacer eso, es necesario tener en cuenta que por «ley natural» más a menudo se significa un set de normas de la moralidad humana que no sólo son las más fundamentales, sino que al mismo tiempo son “no escritas”. Ellas no representan ninguna codificación histórica de los principios de la moralidad, sino que sirven de hecho como base a todas las codificaciones, las hacen posibles y las verifican. Ese «código no escrito» está, simultáneamente, grabado más profundamente y más esencialmente en la conciencia moral del hombre. Es bien sabido que ha habido un intenso debate acerca de la «ley natural» en ese sentido con los representantes del pensamiento positivista. Las objeciones a dicha ley vienen también del campo y de las actitudes anti-teístas, porque – no sin razón – es vista como incluyendo un rastro de interferencia desde arriba – una interferencia Divina – en la moralidad humana. La ley natural es el “código” del Creador mismo, inscrita en el ser del hombre y del mundo – y se mantiene accesible al hombre como ser racional: es cognoscible y realizable por él.

También hay que comprender correctamente *el carácter trascendental* de esa ley, junto con su inmanencia simultánea en el hombre y en el mundo. La inmanencia se plasma en el hecho que la ley natural está inscrita en el ser mismo del hombre y del mundo, en el hecho de que la ley natural es de alguna manera idéntica a ese ser. ¿En qué se basa su trascendencia? Esto será necesario formularlo y aclararlo en varios pasos o aspectos. El elemento trascendente propio de la ley natural es sin duda el elemento de la verdad objetiva del bien de todo ser, un elemento que crece más que cualquier vivencia subjetiva de los valores o incluso que cualquier esfuerzo subjetivo por los valores. Volveremos al problema de la “inmanencia-trascendencia” de la ley natural más adelante.

Primeramente, es necesario concentrarse en el concepto de «ley natural» en cuanto designa y determina un método específico de justificar las normas de la moralidad, es decir, en la medida que nos lleva a la realización de las tareas definitivas de ética. Puesto que visualizamos esas tareas (*cognitio per ultimas causas* [conocimiento a través de causas últimas]), precisamente, en la justificación de las normas. La justificación de las normas de la moralidad depende del descubrimiento del sistema axiológico que apoya ese concepto o incluso la formulación de la norma (y no cualquier otro), y esa concretización (y no cualquiera otra) del principio «ser bueno como hombre y actuar bien» (o, no ser malo y no actuar mal). Tal sistema axiológico siempre está como enraizado en estructuras ónticas. La ley natural apunta a la necesidad de la penetración en esa estructura óntica y a la necesidad *de entender las naturalezas, es decir, las esencias de las cosas*, esencias que se incorporan en el objeto de la acción humana. La base de la justificación de las normas es, precisa y principalmente, esa comprensión de la naturaleza, una penetración en todo el orden esencial de la realidad del hombre y del mundo. *En ese orden se arraigan* todos los sistemas y *relaciones axiológicas* que a su vez forman un orden separado, pero contactado con la orden óntico.

La ley natural asume que el ser y los valores están de alguna manera conectados entre sí y son mutuamente dependientes. La ley natural supone también que los seres (o naturalezas) y los valores están organizados en un cierto orden que es directa, o al menos indirectamente, accesible a la cognición humana y que en esa cognición alcanzan su obvedad. Algunos fenomenólogos (como, por ejemplo, Scheler), que considera que los valores son irreductible al ser, parecen oponerse a esta convicción, afirmando al mismo tiempo que los valores son accesibles a una

cierta clase de sentimientos (*Wertfühlen*), a pesar de que escapan al conocimiento racional. Parece, sin embargo, que la concepción tradicional, que admite su propio tipo de reducibilidad de lo bueno (valores) al ser, y consecuentemente, algún tipo de superposición y de dependencia mutua de los órdenes axiológico y ontológico, sigue siendo la concepción correcta y debe ser mantenida.

Al aceptar la ley natural como tal método de justificación de las normas de la moralidad, uno debe al mismo tiempo enfatizar fuertemente que a ese método deben pertenecer no sólo el conocimiento de las naturalezas (de las esencias de las cosas), sino también la formulación de las relaciones axiológicas y sus interconexiones. Ambas son funciones de un tipo particular de intuición (*intus-legere*) de esa realidad que es el objeto (*objectum circa quod*) de las acciones humanas. En cada acción hay alguna referencia a esa realidad. Esa referencia es correcta en la medida en que en ella se realiza una comprensión adecuada de las dos órdenes: de ser y de los valores. Y eso es precisamente lo que está contenido en el concepto de la ley natural.

## 5. La norma personalista

Introduzco aquí el concepto de “norma personalista” también desde el punto de vista del método: tal como lo hace la “ley natural”, significa un cierto *método de justificación de las normas de la moralidad*. Este método no se opone a la ley natural, sino que es complementario a ella, y su lugar en la ética resulta del hecho que, como cuestión de hecho, el conjunto de normas que figuran en la moralidad humana define principalmente el principio *de referencia a la persona*: el principio de referencia a la propia persona (a ser bueno como hombre), y también – al menos indirectamente – una especie de principio de referencia a otra (segunda) persona o personas. Sin embargo, con el fin de explicar mejor el significado de la norma personalista como método de justificación de las normas particulares de la moralidad, echémosle un vistazo primeramente de manera comparativa y, tal vez, hasta cierto punto, históricamente.

La ley natural, como norma o como conjunto de normas de la moralidad, indica sobre todo el hecho de que *el hombre* – autor de los actos y autor de los valores morales – *permanece en el mundo, en la multiplicidad de los seres y de las*

*naturalezas*, como uno de ellos. La acción humana está cargada de deberes para con el mundo, debe servir a su afirmación y construcción, y no debe conducir a su destrucción o devaluación. En relación con la verdad normativa acentuada de esa manera, la norma personalista intenta enfatizar la posición particular del hombre como persona y el carácter distintivo y la trascendencia que derivan de ella. Eso no significa una separación del orden de la naturaleza, ni mucho menos su cancelación – muy por el contrario, la norma personalista significa una penetración más profunda – en el plano normativo – en el mundo de las naturalezas, a fin de extraer más plenamente la “naturaleza del hombre” que, por esa misma naturaleza, es una persona. Y consecuentemente, lo que se requiere, con base en la ley natural, es la formulación de un principio o principios que correspondan plenamente a esa realidad.

Entre los códigos históricos de la moralidad, es sobre todos el Evangelio el que contiene tal formulación (de la que brota todo lo que es distintivo en la moralidad cristiana).

En la historia de la filosofía y de la ética, fue Immanuel Kant quien hizo una contribución especial a la formulación de la norma personalista con su análisis del imperativo categórico. La llamada segunda formulación de Kant postula que una persona siempre debe ser sólo el fin de una acción y nunca exclusivamente un medio hacia un fin. En esta formulación, Kant tenía en mente el postulado de utilitarismo, que él apreció correctamente – y con respecto al cual vio la necesidad de proteger a la persona, así como la posición axiológica (dignidad) de la persona en acción.

Al hacer la transición desde esos elementos de una moralidad viviente y de la historia de la ética al corazón de nuestro problema, se debe decir que la norma personalista es el principio primario de los actos humanos, según el cual todas las acciones del hombre en el ámbito que sea, deben *ajustarse a la relación “a la persona”*, lo que es fundamental en la acción humana. Esa relación está contenida verdaderamente en toda acción humana, independientemente de que el contenido objetivo de esa acción pudiera parecer una “materia-de-hecho”. Toda la sensibilidad moral se basa en dejar al descubierto, en nuestros actos, el elemento personal como un elemento “puramente humano” que, a través de todo el tejido “puramente materia-de-hecho” de los contenidos de nuestra acción,

continuamente se las arregla para darse a conocer. La acción del hombre no es, en último análisis, principalmente la realización del mundo, sino *la realización de sí mismo, de la humanidad y de la persona*. Junto a eso, la acción humana se realiza, a pesar de todas las estructuras “materia-de-facto” (o barreras “materia-de-facto”), principalmente en las relaciones interpersonales: puesto que la persona entra desde el lado objetivo en la norma de la acción, como a una realidad fundamental y un valor al que la norma de la moralidad debe, en primer lugar, ajustarse.

Todo hombre contribuye, en sus acciones, y en primer lugar, a la realización del mundo de las personas en una dirección positiva o negativa. El hecho de que la acción humana es a veces en gran medida co-operación (acción junto con otros) contribuye aún más al énfasis en la norma personalista.

Por último, esto es apoyado por la complementariedad analizada previamente de estos dos elementos – la inmanencia y la trascendencia de la moralidad –. Si el orden normativo está, hasta cierto punto, completamente escrito en el orden del ser y de la naturaleza – todavía se constituye en ley natural al ser descifrado por el hombre, al ser elevado de alguna manera en mente y espíritu, *al nivel de la persona*. De esa manera, también ese orden deja de ser dado solamente como un “mundo de la necesidad”, pasando a ser, en cambio, asignado al hombre en su propio mundo de la libertad. Se convierte en una genuina participación en la Ley Eterna, *participatio legis aeternae in rationali creatura* (participación de la ley eterna en la criatura racional).

Pasando de estos pensamientos a los expresados al comienzo: la norma personalista indica una dirección para la justificación de las normas de la moralidad humana. Se trata de una dirección – como se desprende de las consideraciones anteriores – algo diferente de la dirección de la ley natural, aunque más bien complementaria que opuesta a ella. Así entendida la justificación, podemos tener en cuenta de una manera particular aquellas relaciones axiológicas propias de la persona que fluyen de su realidad óptica. Puesto que tomamos en cuenta la verdad acerca del carácter trans-utilitario de la persona, acerca de su auto-teleología, que la excluyen de ser tenida como un “medio para un fin” –, por último, tenemos en consideración el valor particular del amor que, como principio de comportamiento, es el que mejor corresponde a esa realidad que es la persona.



## 6. La Unidad de la Norma y la Multiplicidad de las Normas

El problema de “la unidad de la norma y la multiplicidad de las normas” está, en cierta forma, presupuestado en todas las conclusiones a que hemos llegado hasta aquí. Está contenido en el concepto de ley natural, así como en el concepto de norma personalista y, finalmente, desde una perspectiva diferente – en toda la concepción de deducción de normas y de su “verificación”. El mundo de las normas *no sólo es multifacético, sino también contiene múltiples capas*. Contiene normas que son, en relación con otras normas, “superiores” o “inferiores” o “secundarias”. Algunas dependen de otras y algunas se explican por otras. El mundo de las normas puede parecerse como una extensión de la deducción – si asumimos que la norma superior, o fundamental, nos es conocida y obvia, y entonces también podemos, procediendo vía razonamiento, llegar a normas subordinadas. Parece, sin embargo, que ese mundo de las normas *es más bien el ámbito de reducción*, un área en la que tratamos de llegar a la obviedad de principios particulares de comportamiento, reduciéndolos al principio simple y obvio de “ser bueno como hombre y de actuar bien”. La justificación de las normas – considerada aquí – está implicada en este proceso reductivo. Puesto que la clarificación de las relaciones axiológicas correspondientes a sus fundamentos ónticos nos ayuda a entender que, en una norma determinada, el principio fundamental de ser bueno y de actuar bien es verdaderamente realizado. De esa manera, las tareas de la ética entra en la urdimbre vívida de la moralidad existencial.

Sin embargo, cuando hablamos de la unidad de la norma y la multiplicidad de normas, tengo en mente todavía otro sistema de ética que se ha elaborado sobre la base de la experiencia. Estoy hablando de un sistema que, en la tradición ética, a veces se considera en el contexto de la aretología como sistema de *virtudes morales* (o vicios). Este sistema depende del hecho percibido correctamente de que el valor moral bueno-malo aparece en muchas formas diferentes, que son cualitativamente diferentes entre sí. De esa manera, la experiencia de la moralidad nos permite extraer como formas de lo bueno-malo, por ejemplo, justicia-injusticia, templanza-intemperancia, valentía-cobardía, etc. En ese amplio y diferenciado campo de los valores morales, la ética tradicional no sólo logró su identificación, sino también su sistematización correcta, resultado de lo cual es, por ejemplo, la doctrina tomista de las virtudes cardinales, de la relación de todas las demás virtudes a ellas (*partes virtutum*) y de la relación de las virtudes entre sí (*nexus virtutum*).

En esa doctrina tradicional, el problema de la unidad de la norma y la multiplicidad de normas está contenido en una manera capital. Desde que las normas son esos principios de acción, de actos humanos, a los que las diversas formas de bien y mal moral (sobre la base de su acuerdo o su desacuerdo con las normas) deben directamente su aparición en dichos actos – entonces el simple, elemental y general principio de «ser bueno y actuar bien» “se hace astillas” (como se puede ver a partir de la experiencia y de acuerdo con la ética tradicional) en muchos más principios normativos particulares, a saber, *los principios de las virtudes (o vicios)*. La traducción de esos principios a la práctica se basa en última instancia en la *sindéresis*, y su realización en la práctica nos da actos que cualitativamente se diferencian entre sí, así como lo hacen los mismos principios de la acción que sirven como su fundamento. De esa manera, la aretología entra en el ámbito de la norma ética. Es más bien una consecuencia de la doctrina tradicional en esta zona. Puesto que tradicionalmente, aretología significa multiplicidad axiológica en la ética (la multiplicidad de variedades y formas de lo bueno-malo moral). Incluso más, en ética significa la multiplicidad de la capacidad moral – desde ese punto de vista las cuestiones relacionadas con las virtudes y los vicios se convierten en una parte de la pedagogía (la llamada ética educacional). En ésta formulación, sin embargo – que parece ser esencialmente una formulación ética – vemos sobre todo una multiplicidad de normas, una multiplicidad sistematizada sobre la base de la experiencia de la moralidad y de las tradiciones de ética y normas que se reúnen en la unidad fundamental de la norma ética. Esa multiplicidad nos permite no sólo conducir la ciencia ética de una manera particular, sino consistentemente para profundizarla.