



1E-12

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.

SEGUNDA PARTE

LA NORMATIVIDAD DE LA ÉTICA Y LA LA RESPONSABILIDAD DE LA PERSONA ¹

¹ 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. El Entendimiento de la Moralidad y las Preguntas de la Ética.

Después de haber esbozado en la primera parte un problema que parece ser fundamental para la concepción y la metodología de la ética, sería conveniente ahora, al comienzo de la segunda parte, tomar nota del hecho de que el problema de la experiencia, el entendimiento y la interpretación de la moralidad no está contenido en absoluto dentro de esos límites. La interpretación de la moralidad, como un hecho (dado en nuestras diversas experiencias), no agota la gama de preguntas que deben plantearse desde el principio en relación con nuestra experiencia de la moralidad. Ya hemos hablado sobre el carácter de esas preguntas, acerca de su contenido y su relación con la experiencia. En cualquier caso, vale la pena recordar que la cuestión que motivó el proceso de la comprensión de la moralidad no es tanto una cuestión teórica sobre la moralidad (¿qué es la moralidad? ¿qué constituye su esencia? etc.), sino una cuestión relacionada con el deber moral concreto: ¿qué debo exactamente hacer y por qué?, así como una versión generalizada de la misma pregunta: ¿qué es moralmente bueno y qué es malo y por qué?

La relación mutua de estas preguntas es digna de atención especial. La cuestión del contenido (u objeto) del deber moral tiene una prioridad decisiva en la experiencia, en el orden existencial. Esta es *una cuestión de una moralidad viviente*, lo que indica la necesidad y la dirección de la búsqueda de respuestas y explicaciones. Tales preguntas (¿qué debo hacer y por qué? ¿qué es bueno y malo y por qué?) se plantean continuamente por los seres humanos como autores de actos, como portadores de la responsabilidad subjetiva (y objetiva) por cada uno de ellos. En contraste, la cuestión puramente teórica sobre la moralidad es de importancia sólo para los diversos tipos de estudios teóricos morales.

¿En qué medida esa pregunta, así como la respuesta que recibe, es importante para la concepción de la ética que he intentado explicar con anterioridad? A fin de responder correctamente a las preguntas sobre el objeto del deber moral, uno ya debe tener algún tipo de comprensión de la esencia de la moralidad, por así decirlo, una especie de teoría sobre ella. Eso no significa, sin embargo, que la orientación de la comprensión e interpretación de la moralidad como una realidad dada en la experiencia se suponga que es o que podría ser puramente teórica.

Las preguntas que hemos llamado aquí preguntas propias de la ética apuntan en esa dirección. Cada descuido de estas preguntas – la opinión de que no tienen cabida en el ámbito de la ciencia – termina relegando a la moralidad, una ciencia que se lleva a cabo sobre la base de la rica y multifacética realidad, al margen de los requerimientos genuinos de la vida humana y de la existencia. *De facto*, lo mismo debe decirse de la llamada ciencia de la moralidad que no propone programáticamente las preguntas de la ética: ¿qué debo hacer? ¿qué es bueno y que es malo en los actos humanos y por qué?

Esa es una ciencia con principios positivistas, una que excluye la posibilidad de obtener una respuesta científica a las preguntas anteriores, viendo sólo la posibilidad de expresar lo que – en determinadas condiciones – parece o ha parecido ser moralmente bueno o malo.

En cambio, las preguntas que he caracterizado como preguntas propias de la ética nos llevan más allá de las declaraciones, pues requieren otro tipo de respuestas. Precisamente, esas preguntas dan a la ética un carácter normativo; ellas nos instruyen, ante todo, en el proceso de entendimiento de la moralidad, a *reconocer la “norma” como una realidad enteramente específica de la moralidad*, y, a su vez, a hacer de la norma un elemento central de la ética como ciencia. ¿Por qué debemos hacer eso? Precisamente porque es en la norma moral (en la moralidad) donde encontramos el fundamento básico para responder a las preguntas: ¿qué debo hacer y por qué? ¿qué es moralmente bueno y qué es malo y por qué? En términos generales, *lo que es moralmente bueno es lo que está de acuerdo con la norma de la moralidad, y lo que es moralmente malo es lo que la contradice*, lo que se opone a ella.

Por lo tanto – y aquí difiero de la posición de algunos fenomenólogos (Scheler, entre otros) –, ninguna determinación del bien o del mal, ninguna determinación de valor moral es posible sin referencia al orden normativo, sin entrar en este orden. Esta visión es apoyada tanto por la experiencia de la moralidad como por el hecho de que el elemento central de esa experiencia es precisamente el deber – *y el deber siempre presenta algún tipo de norma*. El valor moral del acto y del autor del acto “aparece” siempre en ese conjunto dinámico como el resultado de un acuerdo o desacuerdo con la norma presentada por el deber. La norma es el contenido esencial del deber; también determina la estructura y la originalidad del deber.

2. El Mundo de las Normas – Su Carácter Analógico

En relación con esto, es posible decir que, cuando entramos en el mundo de las diversas funciones que se producen en la vida humana y en la experiencia, también entramos en el mundo de las normas. También es posible aceptar que ese mundo de las normas es idéntico al conjunto de contenidos que de alguna manera podemos abstraer de esos deberes y considerarlos, a su vez, *como una categoría de frases o sentencias de similar carácter*. La categoría es aquella de las *sentencias imperativas* – órdenes y prohibiciones de diferentes intensidades y tonalidades imperativas. (Así, por ejemplo, al lado de los comandos se pueden encontrar recomendaciones, o incluso consejos; junto con las prohibiciones, advertencias, disuasiones, etc.)

Con todo, ese procedimiento, basado en la abstracción de dichos contenidos, las oraciones normativas, es posible y de hecho un amplio campo de investigación lógica. Al mismo tiempo, sin embargo, parece que tal proceso abstractivo o de separación de la realidad integral que el deber concreto siempre es, todavía no contiene la plena realidad de la norma, ya que incluso es posible que las investigaciones más interesantes de una filosofía pura del lenguaje pueden perder esa realidad. Por lo tanto, parece que las oraciones normativas (o formulaciones) deberán ser tomadas siempre en el contexto integral del deber, y sólo en ese contexto pueden ser sometidas a un análisis comparativo y sustantivo.

Aquí se necesita un análisis comparativo, porque *los hechos del deber, junto con el mundo de normas* contenidas en ellos, *poseen un carácter analógico*, que el análisis lógico de las oraciones normativas por sí solo no podría revelar. En contraste, el objetivo de un análisis comparativo y sustantivo es llegar a la norma moral en su propia especificidad. Tal norma está contenida sólo en el deber moral y al mismo tiempo determina su propia especificación, es decir, determina que tal deber específico es un deber moral. No seríamos capaces de realizar un análisis comparativo usando el método inductivo en el sentido positivista, pero la inducción en el sentido aristotélico tiene ciertamente un lugar aquí.

1. Al reflexionar sobre las normas en general (es decir, sobre el contenido del deber) en toda su multiplicidad, Aristóteles notó que las *normas sobre la producción de algo* tienen un tipo de significado y las *normas sobre la actividad o acción de una*

persona tienen otro. Algunas normas tienen por objeto el bien de la obra; otras, el bien del agente. Diferentes tipos de deber corresponden a normas de uno y otro tipo. Sólo respecto de las últimas se puede decir directamente que se trata de un deber moral – sobre las primeras se puede decir eso sólo indirectamente: en la medida, por ejemplo, que “ser un buen artesano, o un especialista en un campo determinado”, significa al mismo tiempo “ser un buen hombre” en ese campo y en ese sentido, pero eso no quiere decir “ser bueno como un hombre” por sí mismo. Por lo tanto, las normas técnicas (en el sentido de los principios de la habilidad técnica) son diferentes de las normas éticas, aunque existe una cierta relación entre ellas.

2. Desde otro punto de vista podemos distinguir, en todo el vasto mundo de las normas que se combinan para dirigir la actividad humana, aquellas normas que se pueden caracterizar como *normas de adaptación* a diferentes condiciones en las que el hombre lleva a cabo sus acciones. Parece que esas condiciones son – hablando en términos generales – de dos tipos: psicológicas y sociológicas (de ahí también el desarrollo de la psicología y de la sociología de la moralidad). En el caso de las normas de adaptación a las condiciones psicológicas, se pueden enumerar varios principios de comportamiento (prescripciones, reglas del saber vivir, etc.). En el caso de las normas de adaptación a las condiciones sociológicas, uno puede enumerar los diversos cánones de costumbres, de tradiciones sociales e, incluso, de las llamadas modas.

Todo ese vasto reino de las normas y de su establecimiento no es directa y fundamentalmente idéntico a la esfera de la moralidad, aunque tiene una cierta relación con las normas éticas. Esa relación es, sin embargo, diferente al caso de las normas técnicas, distinguido previamente, y tal vez más complicado. Desde cierto punto de vista, las normas de adaptación entran en el ámbito de las normas morales (éticas) y son una concretización de ellas (por ejemplo, las normas de cortesía social son una especie de concreción de la norma general de la vida en común con los demás o incluso del amor al prójimo, las normas relativas a la forma de vestir entran en la esfera moral, las normas que tienen que ver con la costumbre están cubiertas por las normas superiores de la moralidad social, etc.). Al mismo tiempo, sin embargo, todo el género de las normas de adaptación tiene como objeto propio y directo, no tanto “ser bueno como hombre” sino más bien “presentarse así a los demás”,

en el contexto de las diversas condiciones de una particular psicología o una particular sociología (entorno social, la nación o la clase social). El último objeto de ningún modo necesita excluir el primero ni tampoco necesita ser excluido por éste – sin embargo, es un objeto diferente: un contenido obligatorio diferente y un deber diferente. Por lo tanto, hay una base clara para la distinción. (N.B. Esta puede ser la base para la “heterogenización” de las llamadas sociología y psicología de la moralidad: al no a partir de una esencia claramente definida de la moralidad, puede tener por normas morales también las diversas normas de adaptación.)

3. Finalmente, llegamos a ese grupo distinto de normas que tiene tanta importancia para la vida humana, especialmente para la vida social, las denominadas *normas legales*. Ellas se distinguen especialmente en que usualmente adquieren su expresión o articulación formal de alguna autoridad competente, junto a lo cual se hacen cumplir por medio de medidas administrativas y punitivas que están a disposición de las autoridades. El rasgo característico de las normas jurídicas es que sirven el llamado orden público, que no puede ser identificado directamente con el bien común (*bonum commune*) de la sociedad, aunque el orden público debiera orientarse hacia dicha identidad.

La relación de las normas jurídicas con las normas morales – más en general, de la ley con la moralidad – tiene una larga historia en el pensamiento filosófico. Sería difícil revisar aquí toda esa problemática. Se puede mencionar que uno de los aspectos del problema fue desarrollado, por ejemplo, por Santo Tomás, para quien la ley es un elemento del orden moral, que, a su vez, tiene un fundamento distinto en el orden del ser, mientras que otro aspecto era desarrollado, por ejemplo, por Kant, en su *distinción entre moralidad y legalidad*, que en cierta medida se oponen la una a la otra. Sería difícil seguir a Kant completamente en esto, pero parece que la corrección que él introduce en la historia del problema – por supuesto, después de tomar en cuenta las diferencias en los supuestos – no debe ser pasada por alto.

Al igual que es justo y necesario para el orden público, protegido por la ley, orientarse hacia la identidad con el bien común como el elemento fundamental de la moralidad social, así también es adecuado para la ley estar conectada fundamentalmente con la moralidad. No obstante, esas dos realidades son

diferentes entre sí – y existe en el mundo de las normas y deberes un fundamento para distinguirlas. Una norma legal es siempre una norma que viene “desde fuera” y tiene su base en la autoridad y el poder del gobierno. Además, la preocupación por el bien social (tomada como máximo), y sobre todo por el orden público, se encuentra en la naturaleza misma de estas normas.

Esta preocupación no es directa e inmediatamente identificable con el objeto propio de la moralidad, “ser bueno como hombre”, aunque existe una relación mutua, e incluso una interpenetración mutua de estos aspectos, al igual que el postulado de la identificación máxima del orden de la ley y el orden de la moralidad debe seguir siendo el postulado general de la ética y la legislación.

Ese estado de cosas, sin embargo, de ninguna manera oculta, sino más bien revela, la ausencia de identidad fundamental de esos dos tipos de normas y de su establecimiento, y, como consecuencia, de su deber. Las normas jurídicas nunca agotan la gama completa de las normas morales, porque la ley simplemente no llega a todos los diversos ámbitos de la vida y actividad de la persona humana – sobre todo, no a la esfera interna – que son sujetos de la moralidad.

Todo esto es suficiente para afirmar que el mundo de las normas, en medio del cual todo *agere* [acción] humano toma forma, tiene un carácter analógico. El carácter de los deberes correspondientes a esas normas es analógico también. Ese descubrimiento nos puede llevar a una determinación más cercana de la norma ética.

3. Un Intento de Determinación más Cercano de la Norma Moral

En primer lugar, una cierta aclaración sobre los términos. Yo uso intercambiablemente aquí las expresiones “norma ética”, “norma moral” y “norma de la moralidad”. Cada una de estas expresiones tiene su justificación. En cierta medida, la más adecuada parece ser la expresión “norma de la moralidad,” porque por medio de ella apuntamos al principio de acción – el acto de una persona – que de inmediato y “desde dentro” da a ese acto su carácter moral, causando que la persona que lo ejecuta llegue a ser, a través de él, moralmente buena o mala. Y aún más, la expresión “la norma de la moralidad” apunta a su elemento específico, una especie de umbral en la conexión dinámica de la persona y el actuar, a partir del

cual esa conexión entra en la dimensión de la moralidad, en la dimensión ética. Antes de ese umbral, se mantiene sólo en la dimensión óptica. Por supuesto, esa misma conexión entre la persona y el acto, incluso en la dimensión óptica, tiene un potencial ético. La norma de la moralidad es el principio de la realización de ese potencial.

Por lo tanto, con respecto a la determinación más cerca de la norma de la moralidad, no podemos hacer esa determinación en abstracto, sino que debemos hacerla en relación con ese mismo potencial que es propio de la persona-hombre, simultáneamente un “individuo” y una sujeto “social”. A partir de esa norma, toda la relación dinámica con las normas éticas, la disposición a conformar nuestra actividad a ellas, tiene su inicio. En consecuencia, cuando y sólo cuando tenemos ante nuestros ojos una imagen completa del hombre-persona se puede entender el hecho de la norma de la moralidad, su existencia y esencia. Ya hemos considerado la tendencia propia del sujeto a realizarse a sí mismo en un acto. Esa realización de sí mismo en un acto permanece estrechamente conectado con toda la estructura dinámica de la auto-posesión y el auto-dominio y esa es la razón por la que aparece también en cada acto genuino de auto-determinación. Toda la estructura de la persona, que se actualiza a sí misma en la autodeterminación, está lista para aceptar la norma de la moralidad y conformarse a ella, dado que *el llamado bien idóneo (bonum honestum) corresponde a ella “por naturaleza”*. Aquí nuevamente apelamos al pensamiento de Santo Tomás de Aquino y de la tradición filosófica de la cual él es el patrón. En un lenguaje más contemporáneo, no se habla tanto de “idoneidad” como de la “dignidad” del hombre como persona.

Toda la moralidad (*moralitas*) como resultado de la norma y de su creación tiene una base previa en la aspiración connatural del hombre-persona hacia la idoneidad, hacia la dignidad. Aquí radica su primera fuente, aunque todavía no definida muy precisamente – la norma de la moralidad permite una determinación y actualización más precisa de la dignidad de la persona.

Por supuesto, tal estado de cosas nos revela inmediatamente la norma como una realidad externa, trascendente en relación con la búsqueda de la idoneidad, la cual es natural a la persona – sino también como la realidad más estrechamente condicionada por esa búsqueda interna.

Podríamos en otros términos, o incluso desde una perspectiva diferente, más empírica, hablar aquí de la sensibilidad fundamental a los valores morales como los valores que permiten más esencialmente llevar la búsqueda de la dignidad de la persona a un cumplimiento adecuado en el hombre. No se puede negar que toda la estructura inmanente del perfil trascendente de la moralidad lleva en sí la marca clara de la teleología – justamente esa teleología que corresponde a la estructura de realización personal en el acto, de la que ya hemos hablado.

En cuanto a la *calificación axiológica* de la “idoneidad” y la “dignidad”, parece ser tan diversa como el todo de la fundamentación filosófica en el que se desarrolló. El “*bonum honestum*” de Santo Tomás, como “*bonum*” en general, es identificado con un fin. La “dignidad” del hombre como persona significa ante todo una propiedad o cualidad fundamental – y en este sentido el “valor” de la persona como tal: un valor que pertenece al hombre porque él es una persona y por el cual, por tanto, el hombre deben esforzarse.

Sin embargo, sin tener en cuenta esas diferencias o matices semánticos, la búsqueda de la dignidad (idoneidad) propia del hombre como persona es un dinamismo poderoso y fundamental. Toda la intensidad de la experiencia vivida del bien y del mal – especialmente de ese mal que se manifiesta en la experiencia vivida de la culpa, en los remordimientos de conciencia, etc. – atestigua el poder de ese dinamismo. Artistas y escritores han hecho mucho para describir esa experiencia, y fenomenólogos (por ejemplo, Scheler) han hecho mucho para objetivarla cognitivamente. Eso se ha discutido antes.

Hay que añadir que de este modo y sólo así se puede explicar el carácter específico de una norma que no sólo es *imperativo*, sino también *categorico*. De acuerdo con Kant, ese carácter muestra que la norma de la moralidad debe ser excluido por completo del orden teleológico, ya que puede corresponder solamente normas hipotéticas. Parece, sin embargo, que tal punto de vista no es convincente. El carácter categorico de la norma ética muestra sólo la incondicionalidad particular de los valores morales – muestra que se trata de valores que se deben realizar, hacia lo cual hay que esforzarse a toda costa (es decir, son un fin), sin tener en cuenta otros valores que puedan aparecer como fines competitivos.

Por lo tanto, la norma de la moralidad muestra un *carácter desinteresado* – y toda la concepción kantiana del imperativo categórico parece, sobre todo, apuntar a ese carácter desinteresado. Esa incondicionalidad particular de valor moral y su desinterés se refleja en la norma de la moralidad. Tal definición del valor moral y la norma de la moralidad nos lleva a mirar a la idoneidad o la dignidad de la persona de una forma adecuada. Alguien podría decir que no hay un verdadero desinterés en la moralidad o en la norma de la moralidad, puesto que el hombre en su acto se esfuerza en la realización de su propia dignidad. Parece que aquí se puede aplicar el análisis penetrante de Scheler, según el cual los valores morales en sí no son un objeto de un acto de voluntad o de persecución, sino que se realizan “con ocasión” del querer como búsqueda de diferentes valores dependiendo de que valores se trata. Sin embargo, esa intuición acertada de Scheler no está relacionada con el valor moral, en sí mismo, sino a la idoneidad, o más bien a la dignidad de la persona.

El hombre realiza esa dignidad a través de sus acciones – precisamente a través de los valores que él hace un objeto de persecución en esas acciones. De esta manera, la dignidad de la persona es removido de alguna manera de la esfera del interés. En cualquier caso, hay aquí una exclusión mutua en el sentido objetivo: la dignidad por su esencia excluye interés.

Se puede decir que la norma de la moralidad requiere el desinterés en relación con la dignidad de la persona como el fin de la acción (autodeterminación). Sin embargo, no podemos aceptar que se requiera la indiferencia en relación con el valor moral, en sí mismo, como objeto de la voluntad. Aquí – por el contrario – somos testigos de la presión más intensa: todo lo que está contenido en la realidad de un imperativo, uno categórico para ser precisos, actúa sobre la voluntad de tal manera que *definitivamente desea el bien* y al mismo tiempo *definitivamente no quiere el mal*. Aquí nos encontramos precisamente en el área de la más profunda *responsabilidad del hombre*: la responsabilidad de que yo sea bueno o malo como hombre – la más fundamental de las responsabilidades, la responsabilidad moral. El carácter de esa responsabilidad, su medida subjetiva y objetiva, constituye la norma de la moralidad y entra en su determinación. Se puede ver claramente que la norma de la moralidad se puede determinar y explicar sólo mediante la investigación de sus conexiones con el hombre como sujeto de la moralidad.

4. El utilitarismo: ¿Sólo un Debate sobre los Fundamentos de la Norma de la Moralidad?

Este problema salió a la luz, tal vez más plenamente y de forma pronunciada, en relación con la aparición del utilitarismo en la historia de la ética en el siglo XVIII. Esta no fue su primera ni su única aparición. La cuestión tiene su propia larga historia en el desarrollo del pensamiento ético, así como en la experiencia humana de la moralidad. Basta mencionar las diversas tendencias en el pensamiento griego antiguo. Sin embargo, en el siglo XVIII, el utilitarismo (junto con la reacción que se evoca en la filosofía de Kant) es en cierta medida la culminación de ese debate histórico. A este respecto también hay que plantear claramente el problema de si esto es sólo un debate sobre los fundamentos de la norma y de su establecimiento en la moralidad, o si es aún más un debate sobre la misma razón de ser de la ética, de su “ser o no ser.” Si, en el ámbito del pensamiento contemporáneo, la ética está siendo objeto de especial cuestionamiento, eso no es sólo el resultado del positivismo, que pone en duda la esencia misma de la moralidad y su objetivación, sino también el resultado del utilitarismo, que ha *cambiado fundamentalmente el significado del bien y del mal moral*, creando así la base de la opinión de que el bien y el mal moral, como tal, no puede ser aprehendido o definido, y que, a lo sumo, podemos estudiar científicamente aquello que, en determinadas condiciones, se considera o fue considerado como moralmente bueno o malo.

Históricamente, el problema del utilitarismo está conectado con el hecho al que la ética antigua y medieval (Santo Tomás) volvieron su atención sistemáticamente, esto es, al hecho de que, *junto a la idoneidad (bonum honestum)*, en el campo de los valores propios del hombre, existe también la “*utilidad (bonum utile)*” y el “*placer (bonum delectabile)*”. En el sistema tradicional, “*utile*” tiene el carácter de un medio para un fin, mientras que “*honestum*” tiene el carácter de un fin. “*Delectabile*”, por otro lado, tiene principalmente el carácter de una consecuencia. Mientras que el fin es lo que una cosa persigue (o más bien, aquello en razón de lo cual persigue algo), la consecuencia es aquello que se consigue al perseguir un fin, no necesariamente en forma directa (*per se*), sino, como lateralmente y de paso (*per accidens*). Tal punto de vista del bien, una axiología triple, tuvo pleno apoyo en la concepción del hombre. Sobre la base de esa concepción, la moralidad está estrictamente conectada con la idoneidad, mientras que la utilidad y el placer obtienen su calificación moral de la idoneidad.

De esta manera también se puede hablar de una moralidad de medios (*utile*) y de consecuencias (*delectabile*), pero con la advertencia de que ni el uno ni la otra pueden constituir el fundamento de la norma o de su establecimiento en la ética.

El utilitarismo moderno procura la demolición total de tal punto de vista – y eso no sólo en el ámbito de la axiología, sino aún más profundamente – en la esfera de la concepción del hombre, lo que quizás no aparece inmediatamente en toda su explicación, sino sólo de forma gradual. En la perspectiva utilitaria, el *hombre* aparece principalmente como un “*sujeto sensación*”, no como una persona con su propia estructura de auto-posesión y auto-dominio. En todo caso, esa estructura no es fundamental, sino secundaria. Lo que es fundamental para el hombre es el sentimiento de placer y dolor – y eso es lo que principalmente pone en marcha toda la actividad del sujeto. Eso es, por supuesto, una actividad racional, con la salvedad de que la razón sirve para “organizar” la actividad sólo en relación con el placer o el dolor. De allí el origen de la premisa normativa primaria del utilitarismo: *perseguir la maximización del placer y la minimización de dolor*.

Esa premisa no puede ser atacada directamente. Es en sí misma “razonable” y también puede ser “idónea”. Ninguna moralidad requiere la maximización del dolor y la minimización de placer. Sin embargo, algunas precauciones básicas deben ser planteadas en relación con el fundamento de la norma y de su establecimiento en la ética de acuerdo con la concepción utilitaria. Es fácil ver que ese sistema ha destruido toda la esfera de la “idoneidad”, y junto con él la “dignidad” del hombre como persona. En relación con esto, el bien y el mal moral perdieron su fundamento apropiado en el hombre y se redujeron a su propio tipo característico de placer y dolor. *La norma se convirtió en el cómputo o cálculo* de las acciones en relación a los medios y aún más en relación con las consecuencias.

En relación con el utilitarismo – una teoría que ha sido superada en la historia de la ética, pero cuyas consecuencias aún se sienten – debemos hacer una pregunta básica: ¿Acaso el utilitarismo sólo significa un cambio en la fundamentación de la norma ética y en su establecimiento, o es simplemente *la aniquilación de la moralidad* como tal y la negación de la ética? Debemos inclinarnos en favor de esto último: en los principios de la axiología y la antropología utilitaria, la ética no tiene ninguna razón de ser: se hace simplemente innecesaria. En los principios del positivismo, la ética es imposible; en los principios de Utilitarianism, es innecesaria. Las preguntas

fundamentales de la ética: ¿qué es exactamente lo debo hacer y por qué? y ¿qué es moralmente bueno y qué es malo, y por qué? – son, en los principios del positivismo, imposibles de considerar, y en los principios del utilitarismo, innecesarias.

5. Utilitarismo y Teleología

Hemos mencionado más arriba el triunfo del utilitarismo, destacando al mismo tiempo sus consecuencias. No es mi intención entrar en consideraciones puramente históricos aquí; en este trabajo, me centraré en las cuestiones de fondo. Sin embargo, es necesario decir, acerca de la *reacción de Kant*, tanto que tenía un carácter radical y que, al mismo tiempo, procedió a partir de premisas idealistas y subjetivistas. La reacción de Kant fue una especie de “irse al otro extremo”.

De este modo, Kant, reconociendo el carácter normativo y deóntico de la ética, y, por supuesto, trayendo correctamente a la luz ese mismo carácter (véase la Parte I), al mismo tiempo hace hincapié, por una parte, en el apriorismo puro de la norma y de su establecimiento y, por la otra, toma una posición opuesta a cualquier tipo de teleología en la ética. De haber seguido las líneas de principios de Kant, la ética habrían tenido una razón de ser sólo como una lógica de las normas (una deducción en las declaraciones deónticas). Al mismo tiempo, sería una ética a su propia manera, tanto “estática” como abstracta, separada de ese dinamismo que debe ser propio de la ética, debido a la actividad de la persona, actividad a la que están conectadas las normas de la moralidad. Debemos, por supuesto, analizar con gran precisión la mutua relación de la ética y la teleología como Kant los entiende. Aquí hay demasiados elementos; por lo tanto, es difícil que los presente en su totalidad. En cualquier caso, en su rechazo de la teleología, Kant aceptó, en cierto modo, tanto la concepción utilitaria de la teleología (y por lo tanto, el placer y el dolor como los fines exclusivos de la actividad humana y su esfuerzo), como la concepción del hombre que contiene: el hombre de acuerdo al utilitarismo, es ante todo el sujeto de la “experiencia”. En el mundo de los “fenómenos”, y por lo tanto en el rango de experiencia, Kant no vio un significado diferente de la teleología o las bases de una concepción diferente del hombre-persona. Esa otra concepción del hombre la dejó en el orden de lo puramente “nouménico” y por lo tanto *a priori*. Se puede decir que, de esta manera, Kant “esconde” lo que es “revelado”, en un grado mucho mayor que el que habría resultado de su epistemología,. Por lo tanto, la fenomenología es la reacción adecuada a la “radicalidad” de Kant.

En particular, se trata de una cuestión de la totalidad del *elemento teleológico* en la ética, *en la fundación de la norma y en su establecimiento*. Más concretamente, es una cuestión de si la norma de la moralidad está – o puede estar – de alguna manera conectada a la teleología o si una conexión de este tipo excluye la moralidad, como Kant parece sugerir.

Pues de acuerdo con él, ni la llamada norma hipotética, ni ninguna norma del tipo: “si usted quiere alcanzar *x*, usted debe hacer *y*,” tiene un carácter ético, ninguna designa un deber moral, aunque siempre contiene en sí misma algún tipo de utilitarismo (digamos: interés). La norma ética, a su vez, debe designar un deber desinteresado. Con todo lo cual se puede y se debe estar de acuerdo; sin embargo, es difícil aceptar que ese deber desinteresado, “deber en aras del deber” tiene un carácter “a-teleológico” o sin sujeto. En contra de eso llegó a su vez la reacción de los fenomenólogos (Edmund Husserl, Max Scheler, Nicholas Hartmann, Dietrich von Hildebrand).

En referencia a la tradición “pre-crítica” en la ética, hay que aceptar que el deber mantiene plenamente su carácter ético si la norma de la moralidad tiene como su objeto la “bondad como tal” (*bonum in se*). A partir de ahí, la moralidad presupone en el hombre (el sujeto y ejecutor de acciones) la capacidad de cognición, de elección y de realización precisamente de ese *bonum in se*, la capacidad para situarlo más allá del *bonum utile*, así como más allá del *bonum delectabile*.

Y esa misma capacidad, en otras palabras, *la capacidad* de cognición, de elección y *de realización del bien idóneo* (*bonum honestum*) *es la fundación de la norma ética* y de su establecimiento. Dicha norma y su establecimiento no sólo designa la totalidad del campo de la moralidad, y define la moralidad, sino que, al mismo tiempo, corresponde a la dignidad del hombre-persona, así como sirve a esa dignidad. En relación con ello, la capacidad de elección y de realización del *bonum in se* no se encuentra fuera de la teleología del hombre-persona. Por el contrario, corresponde a su auto-cumplimiento y sirve a la realización de la persona. En este sentido, la moralidad no entra en conflicto con la teleología; por el contrario – es como si creciera en su fundación. Pero, sin embargo, hay otra cosa: ¿cómo se relacionan, el uno al otro, el fin y la norma? ¿Determina el fin a la norma, o más bien la norma determinar al fin? A la luz de nuestra conclusión hasta ahora hay que decir

que *la norma determina el fin* (y tal vez dentro de esos límites uno debe aceptar la ética en la posición de Kant); sin embargo, la primacía de la norma crece al mismo tiempo sobre la base de la teleología, y sobre todo *de la auto-teleología del hombre*.

6. La Norma como la Verdad del Bien

Tal vez hemos estado suficientemente protegidos tanto contra utilitarismo como contra el apriorismo en la ética, en la concepción de la norma y en su establecimiento. Lo que llamamos “normas éticas” no son interpolaciones en la realidad moral. Ellas son una parte integral de esa realidad y están contenidas en la experiencia como factor que da lugar directamente al valor moral. Este factor tiene fundaciones profundas en la estructura de auto-posesión y auto-dominio, que es propia de la persona humana. Al mismo tiempo, este factor trasciende el acto, cada uno considerado por separado como una concretización del *agere* humano. El sentido en el que es inmanente en relación a la persona ya ha sido suficientemente explicado.

La inmanencia de la norma y de su establecimiento en la persona humana y en el acto de una persona está estrechamente conectada con la relación dinámica de la bondad como tal (*bonum honestum*).

También es propia de la persona la capacidad de conceptualizar ese bien y, en particular, la capacidad de conceptualizarlo cuando la persona se convierte en la causa de una acción – la capacidad de conceptualizar en acto.

A este respecto, la norma ética conceptualizada no es otra cosa que una objetivación (y al mismo tiempo una concretización) de la verdad del bien, del bien relacionado con una determinada acción de una persona, del bien entendido en esa acción y realizable en ella. Por esa razón, la norma es algo trascendente en relación a la acción y a la aspiración contenida en ella y dirigida a algún tipo de valor objetivo. *La verdad del bien toma la forma de un juicio concreto*, que en cierta medida se mantiene por encima de todo el dinamismo de la acción-búsqueda y que en cierta medida penetra en la acción-búsqueda tanto como sea posible, influenciando completamente su dirección. El juicio mismo no posee el carácter de una declaración neutral: “*x* es bueno”, “*y* es malo”, pero en esa declaración

evaluativa como fundamento descansa todo el contenido deóntico: (“yo debo hacer x ”-“yo no debo hacer y ”). La norma es trascendente en relación con la acción-búsqueda y al mismo tiempo está impregnada por un dinamismo propio. Ese dinamismo deóntico extrae su fuerza de la axiología elemental del ser de la persona. “Yo quiero ser bueno” – “yo no quieren ser malo” – ese no es sólo un acto intencional ordinario de la voluntad, sino que es la razón misma del ser de la persona en el orden axiológico.

Ese *dinamismo deóntico*, concretado en un acto particular, un dinamismo cuyo fundamento y primer elemento es un juicio acerca de los valores, es llamado *la voz de la conciencia*. *La conciencia*, bien entendida, es la constante capacidad de representación de tal juicio y del cálculo de todo el dinamismo deóntico en conexión con cada acto de la persona. La conciencia es también un hecho fundamental de la experiencia de la moralidad, un hecho que nos hace ver en la normatividad una característica esencial y constitutiva de la ética, y que conecta la normatividad de la ética con la responsabilidad de la persona, como yo trato de hacer aquí. También en la concepción de la ética, el hecho de conciencia favorece en cierta medida a Kant y nos obliga a someter a la comprensión metafísica tradicional, dominada como estaba por la teleología, a una cierta corrección.

Al mismo tiempo, sin embargo, hay que decir que es difícil encontrar un sistema de filosofía en la que la estructura de la conciencia haya sido elaborada tan a fondo como lo fue en el de Santo Tomás. Todo lo que se ha dicho hasta ahora confirma la concepción tomista de la relación entre *sindéresis* y *synesis* [2]; así como la confirmación (aunque expresada de una manera algo diferente) de la conexión del acto (o voz) de la conciencia con esa capacidad que Santo Tomás llama prudencia (o prudencial). Tal vez en muchos comentarios toda esta idea adquiere un carácter intelectual o racionalista demasiado unilateral – mientras que, en realidad, esa “verdad del bien”, como la norma que es esencialmente, tiene un carácter más amplio y no es sólo una verdad del pensamiento, sino, al mismo tiempo, *una verdad de la acción y una verdad del ser mismo de la persona*.

2 **Sindéresis**. Sum.Teol. I, 79, art. 12: “la *sindéresis* impulsa al bien y censura el mal”.

Synesis. Sum.Teol. II-II, 51, art. 3: “La *synesis* entraña un juicio recto en el plano de las acciones particulares.”

Un dinamismo deóntico basado en una verdad de este tipo es algo absolutamente nuevo en el mundo de las actividades humanas y de los actos de voluntad e introduce a ese mundo – al mundo de la dinámica “natural” de la persona, el elemento fundamental de la “cultura”. El deber como un dinamismo evocado por la verdad del bien, al mismo tiempo verifica más profundamente la integridad de la estructura de la auto-posesión y del auto-dominio, y confirma de manera más importante toda la realidad de la persona en el hombre. El deber y, a través de él, la verdad del bien, en cierta forma “retarda y sostiene en su lugar” todo el dinamismo “natural” del sujeto, al mismo tiempo que lo dinamiza en una manera completamente nueva. La conciencia siempre contiene una especie de elevación sobre el dinamismo “natural” del sujeto, una especie de mirada fija en el mundo “ideal” de los valores – sin embargo, esa mirada no se abstrae de la dinámica del sujeto, sino que más bien se le asigna .

Desde el punto de vista del método propio de la ciencia ética, hay una posibilidad más que sólo quiero sugerir aquí (y que abordaré *ex profeso* en la Parte III): a saber, *la posibilidad de algún tipo de abstracción* de esos juicios concretos, en los que se expresa la verdad del bien de las acciones humanas, a partir de ese contexto dinámico-personal en el que esos juicios cumplen en realidad su función normativa, y la posibilidad de considerarlos de alguna manera en sí mismos. Esta forma abstracta de hacer la ética no puede, sin embargo, de manera alguna ocultar el hecho de que la norma de la moralidad tiene su significado fundamental en relación con el hombre y que su dimensión propia es ese bien o mal a través del cual un hombre como el hombre llega a ser, y en la realidad es, bueno o malo.

Y así también, teniendo en cuenta todos los aspectos hasta ahora analizados de la norma de la moralidad – y especialmente el aspecto final: la verdad del bien – podemos por fin definir *la norma moral como la regla para ser un buen hombre* (como un hombre) *y actuar bien*. Esa regla, al mismo tiempo, demarca el plano de la reducción de todo el mundo de normas a la propia “norma de la moralidad.” Uno debe decir al mismo tiempo que la regla para ser bueno y actuar bien no sólo se aplica analógicamente en la zona de una moralidad viviente, sino que se muestra a sí misma *analógicamente* y no unívocamente.

El valor moral (bueno-malo), aunque uno en sí mismo, aparece sin embargo – con atención al carácter polifacético de la acción humana y de la riqueza y la complejidad dinámica del sujeto personal – en diversas formas (por ejemplo, como valores de coraje, honestidad, amor, etc.), de lo que hablaré más adelante.

7. La Norma y el Ejemplarismo

El análisis de la norma de la moralidad como fundamento inmediato del valor moral (bueno-malo) en la acción humana, como hemos conducido hasta ahora, nos lleva a un elemento más, uno muy importante para esa norma, a saber, el elemento de ejemplarismo. Este es un tema muy antiguo y fundamental en todas las ramas de la filosofía, pero sobre todo en la ética. Es un tema que continua surgiendo, especialmente en la ética personalista contemporánea: en la ética de los valores y de la vocación. Un estudio de la evolución histórica de ese tema nos mostraría tanto la diferencia en los cimientos de la antigua formulación metafísica, la de la causalidad ejemplar (*causa exemplaris*) y del análisis fenomenológico contemporáneo de ejemplaridad personal. Independientemente de sus discrepancias, el contenido fundamental de ejemplarismo es común – y es justamente ese contenido común el que debe entrar en este estudio de la norma de la moralidad.

Me vuelvo a referir al estudio anterior de dinamismo deóntico, que se basa en la verdad del bien. Esa verdad, en el complejo dinámico de los deberes (como la voz de la conciencia), siempre se forma sobre la base de algún tipo de “*mirada fija*” en los valores ideales, que deben realizarse en el acto correspondiente. La norma, y su establecimiento, siempre se localiza entre dos “posiciones” del mismo valor: entre su posición ideal y su posición real. Lo que está supuesto ser realizado primero es el valor *x*, y a continuación, a su turno, se realizará en el acto y en la persona. La norma ética tiene como fin la realización del valor ideal, es decir, la traducción en un estado de realización de lo que hasta entonces se había manifestado como algo designado para ser realizado.

Todo apunta a una conexión fundamental de la norma con los valores y del establecimiento de normas con la experiencia vivida de valores. Esta cuestión tiene una importancia fundamental para el problema de aterrizar las normas éticas, lo que consideraré en la Parte III de este trabajo. Una norma, de por sí,

es una expresión de un deber, pero, como regla de ser bueno y de actuar bien, está más bien formulada fundamentalmente a través de valores. El hecho de que esos valores aparecen por primera vez en la “posición ideal” no significa que tratan en lo más mínimo la abstracción de la realidad. La posición ideal de los valores, en relación con la norma y su establecimiento, significa solamente que son un objeto de pensamiento, que son pensados antes de que se conviertan en una propiedad de un objeto real – lo que, sin embargo, no significa que los valores sean “ideados”. Ellos son considerados como elementos de la realización del sujeto “hombre” en el acto de la persona. Porque ellos apuntan a ese sujeto como una realidad en el desarrollo, en actualización, en proceso de perfección. Ellos determinan las direcciones reales de ese proceso y de esa actualización. Esas direcciones “realistas” no son “idealistas” antes de su realización, no obstante que están en la posición “ideal”.

Así, la propiedad de la norma ética, su perfil esencial, es un conocimiento muy específico sobre el hombre en general, sobre el hombre concreto: *sobre lo que él está supuesto ser*. Esa imagen entra en la verdad del bien, que la norma expresa – y a su propia manera asegura que no es alguna verdad “neutral”, sino la verdad como contenido del deber. A través de esa verdad, el deber imita de alguna manera esa imagen “ideal” y de acuerdo con ella dirige la acción del hombre: conduce a la realización del ideal. *El ideal, la imitación y el ejemplarismo*, indirectamente tocan en varios actos, en acciones de la persona, mientras que directa y fundamentalmente tocan a la persona misma. Por tanto uno debe juzgar sobre la base del contenido de varias normas, declaraciones normativas, órdenes y prohibiciones. Todas ellas parecen hablar inmediata y directamente de algún tipo de contenido de la acción (por ejemplo, no robarás, honrarás a padre y madre). Sin embargo, el contenido permanece conectado a la realización de un cierto «ideal», aquel que identifica lo que un hombre, en general, debe ser y lo que un hombre individual debe ser.

Uno puede incluso decir: yo debo hacer x o y , porque x o y corresponden al ideal – a la imagen de un hombre bueno, del que surge la necesidad de reflejar x o y en un acto concreto.

Si se trata de una cuestión de la diferencia entre el comando y la prohibición: “yo deber hacer” - “yo no debo hacer”, entonces, precisamente, ese segundo tipo de

norma y su establecimiento parece ser particularmente lejano de la transferencia de lo ideal y la reproducción del valor ideal en el acto. Sin embargo, en un análisis más cercano debemos darnos cuenta de que las prohibiciones también contienen tal fundamento. Aquí también se trata de una cuestión de darse cuenta del valor ideal del hombre – aunque *la forma negativa de la expresión*, la formulación negativa de un enunciado normativo, *sólo indica un mayor grado de amenaza a ese ideal*, una mayor contradicción con la imagen del hombre: lo que debe ser. Por lo tanto, la forma negativa de una declaración normativa (la prohibición), de alguna manera significa una mayor dinamización deóntica que la de la forma positiva. Conectado con esto está todo el problema de la mayor distinción del mal moral, la culpa y el pecado en la experiencia y en la literatura.

El elemento de ejemplarismo es en cierta medida el elemento interno más profundamente oculto de la norma, y al mismo tiempo parece ser el elemento más externo y más evidente en el orden existencial, interpersonal y social. El establecimiento de las normas se realiza, en una medida significativa *por medio de la imitación* de ejemplos personales. Todo el proceso de ejemplificación mencionado anteriormente, la transferencia de los valores desde lo ideal a estados reales, tiene su fundamento real en ese orden y sistema. Es por eso que Aristóteles da atención primaria al “hombre bueno”; es por eso que el Evangelio habla tan a menudo de “imitación”, y es por esa razón por la que toda la ética contemporánea – después del período del apriorismo kantiano en la interpretación del deber – está regresando con gran determinación a esos mismos medios – ejemplo e imitación. El hombre es un ejemplo para el hombre, un ejemplo que atrae o uno que repele. El elemento de ejemplarismo se inscribe dentro de la norma ética directamente y a través de la experiencia, intuitivamente, indicando consecuentemente al mismo tiempo cuan fundamentales son las categorías del bien y el mal en el pensar, en el actuar y en la vida de las personas.

8. La Ética – ¿Una Ciencia Normativa o Práctica?

Tal carácter inmediato e intuitivo se atribuye a la declaración: *“bonum est faciendum, malum vitandum”* – “el bien debe hacerse, y el mal evitarse” –, en el que la ética tradicional vio el primer principio de todo el pensamiento práctico y – a través de la conexión de la moralidad con el orden práctico – vio al mismo tiempo, el primer principio de la ética, de la filosofía de la moralidad: sindéresis,

el juicio práctico, del que todos los demás juicios, cada vez más específicos, extraen su fuerza. Ellos obtienen sus conclusiones mediante el silogismo, que nos permite, a partir del principio arriba mencionado como una premisa mayor, sacar conclusiones luego de establecer la premisa menor de lo que es bueno y lo que es malo: *x* es bueno, por lo tanto, *faciendum*, *y* es malo, por lo tanto, *vitandum*.

No hay manera de oponerse a la solidez de este punto de vista. También hay que notar que el primer principio práctico (*primum principium practicum*) se refiere no sólo a la ética, sino también a la técnica y al campo de la mano de obra, donde hay que tomar la dirección de ese mismo principio general: el obrero también debe hacer bien su trabajo y no hacerlo mal. Se puede extender este principio aún más a todos los llamados normas de adaptación o incluso a las normas legales.

Sin embargo, el problema esencial que debe ser entendido aquí es diferente. Es, primero, una cuestión de la naturaleza propia del *primum principium: bonum est faciendum, malum vitandum* – y, segundo, si realmente ese es el principio central de la ética. En la ética tradicional (según Santo Tomás) el asunto se pone exactamente de esa manera.

Tal formulación del problema estaba relacionada con toda la concepción de la cognición y de la filosofía. La ética era, en esta concepción, el dominio de la cognición práctica y el campo principal de la filosofía práctica. El principio de *sindéresis* estaba en el centro de la cognición y de la filosofía como el principio que conecta la práctica con la teoría, retornando al sujeto que actúa a la verdad anteriormente conocida, en la que siempre se había encontrado una respuesta preparada a la pregunta: ¿qué es el bien y que es el mal? Esa teoría era a la vez ontológica y axiológica. La ética era una extensión de la metafísica, que emergía de ella sobre la base del principio fundamental de *sindéresis*, cuya *evidencia inmediata* no dejaba lugar a dudas. En una tal posición, era esencialmente en el ámbito de la filosofía en el que respondíamos a la pregunta: ¿qué debe hacer uno? – es decir, la filosofía práctica.

Parece, sin embargo, que en la filosofía moderna se ha logrado una más completa comprensión de la ética. Esa comprensión más completa contiene dos elementos:

1. Un captación más amplia del hecho moral
2. Y, en conexión con eso, el planteamiento de nuevas preguntas que, en relación con las preguntas antiguas – ¿qué se debe hacer, y qué se debe evitar? – son más profundas y enriquecedoras.

Estas son preguntas que ya han sido citadas muchas veces: ¿qué es moralmente bueno y qué es moralmente malo y por qué? Se debe tener en cuenta que *estas preguntas mueven de alguna manera un paso atrás toda la problemática central de la ética*. Las preguntas están dirigidas a la realidad central de la norma de la moralidad y la convierten en el tema principal de investigación, mientras que las preguntas anteriores ¿qué se debe hacer y qué se debe evitar? – más bien presupone simplemente la realidad de la norma de la moralidad. También parece que en esa orientación se basa una transformación fundamental a consecuencia de la cual *la ética se convierte ante todo en una ciencia normativa, y sólo indirectamente en una ciencia práctica* – mientras de acuerdo a la concepción tradicional era una ciencia ante todo práctica.

El principio de *sindéresis* – *faciendum bonum, vitandum malum* – es en sí mismo no tanto el principio mismo de ser bueno y de actuar bien – y en ese sentido la norma de la moralidad: una respuesta a la pregunta: ¿qué es bueno y qué es malo? – como un principio de la práctica, *un principio de la traducción de las normas en el orden de la acción* y de la realización, en cuyo sentido es también un principio de la práctica de la moralidad.

No es difícil darse cuenta de que todo ese *giro en la ética*, siguiendo la línea de esas nuevas preguntas que parecen corresponder mejor a la moralidad como un hecho dado en la experiencia, *expande de una forma particular la tradicional premisa menor del silogismo práctico*, y en cierto modo la enfatiza. Eso no significa una retirada del orden práctico, significa solamente una entrada más que penetrante en aquello que, en el orden práctico, determina la moralidad. El principio *bonum faciendum, malum vitandum*, como primera premisa de todo silogismo práctico, no da lugar a dudas. Mientras tanto, el problema esencial de la ética se encuentra en la premisa menor, en la declaración: *x est bonum; y est malum* (*x* es bueno; *y* es malo). De ella depende el significado ético apropiado de todo el silogismo práctico y, por tanto, en él se debe centrar la totalidad esfuerzo cognitivo en la filosofía de la moralidad. La respuesta a la pregunta: ¿qué es moralmente bueno y qué es malo y por qué?, predetermina el significado ético de todo el reino práctico, y no al revés.

En ese sentido se puede, e incluso, se debe hablar de *una especie de revolución* que se ha producido en la ética de los tiempos modernos. La subordinación sustantiva de la practicidad a la normatividad tenía que traer con ella, no tanto (como en el caso de Kant) el rechazo integral de la estructura teleológica que hasta entonces había sido dominante, sino su descenso de categoría. El predominio anterior de la teleología es totalmente comprensible dado el principio básico de que la ética es ante todo una filosofía práctica y que la praxis-acción se desarrolla en relación a un fin. Parece, pues, que como un efecto secundario de ese cambio sustancial en la concepción de la ética “no como ciencia práctica, sino normativa”, se desarrolló una llamada praxiología.

Al mismo tiempo, sin embargo, hay que decir que todo ese giro sustantivo hacia la normatividad tiene una importancia indirecta para la propia practicalidad de la ética. Todavía es precisamente un asunto de la acción, sobre hacer el bien y evitar el mal – pero de una manera tal que tanto el hacer como el evitar se llevan a cabo lo más ampliamente posible. *Es materia de un conocimiento profundo de la naturaleza del bien y del mal moral* en las acciones humanas. Y esa dirección de desarrollo de la ética parece corresponder plenamente al desarrollo de la conciencia humana.