

01083



**UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA  
DE MÉXICO**

**FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS  
DIVISIÓN DE ESTUDIOS DE POSGRADO**



MAESTRIA Y DOCTORADO  
EN FILOSOFÍA

**FUNDAMENTOS PARA UNA ÉTICA DEL  
DEVENIR**

**TESIS**  
QUE PARA OBTENER EL GRADO DE  
DOCTOR EN FILOSOFÍA

PRESENTA:  
**FERNANDO JACINTO SANCÉN CONTRERAS**



FACULTAD DE FILOSOFÍA  
Y LETRAS

COMITÉ TUTORIAL:  
DR. JUAN CARLOS PEREDA FAILACHE (PRINCIPAL)  
DRA. PAULETTE DIETERLEN STRUCK  
DR. ÓSCAR MARTIARENA ÁLAMO

**TESIS CON  
FALLA DE ORIGEN**

MÉXICO, D.F. AGOSTO 2004



Universidad Nacional  
Autónoma de México



**UNAM – Dirección General de Bibliotecas**  
**Tesis Digitales**  
**Restricciones de uso**

**DERECHOS RESERVADOS ©**  
**PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL**

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

ESTA TESIS NO SALE  
DE LA BIBLIOTECA

## AGRADECIMIENTOS

**Al CONSEJO NACIONAL DE CIENCIA Y TECNOLOGÍA, de quien recibí un generoso apoyo económico que me facilitó el trabajo de investigación y la redacción del trabajo que ahora presento.**

**A la UNIVERSIDAD AUTÓNOMA METROPOLITANA, cuyas autoridades impulsaron siempre mi trabajo brindándome las facilidades para completarlo.**

**A mis asesores y revisores de la FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS DE LA UNAM, y de su INSTITUTO DE INVESTIGACIONES FILOSÓFICAS, de quienes siempre recibí un entusiasta apoyo y observaciones muy valiosas.**

**A mi familia, sin cuyo apoyo no hubiera sido posible la realización de este trabajo.**

Autógrafa a la Dirección General de Bibliotecas de la UNAM a fin de que se permita digitalizar e imprimir el contenido de este registro nacional.

NOMBRE: SANCEN CONTRERAS

FERNANDO JACINTO

FECHA: 06 Agosto 2001

FIRMA: [Firma manuscrita]

## CONTENIDO

	<i>pág.</i>
<b>I.-INTRODUCCIÓN – HACIA UNA ÉTICA DEL DEVENIR</b>	6
<b>II.- ¿UNA ÉTICA ARISTOTÉLICA DEL DEVENIR?</b>	14
<i>a) La percepción, base de la acción moral</i>	20
<i>b) La sabiduría práctica o Frónesis</i>	28
<i>c) Placer para el sujeto en acción</i>	36
<i>d) Amistad y Proceso</i>	39
<i>e) Conclusión</i>	47
<b>III.- ELEMENTOS DE UNA ÉTICA DEL DEVENIR EN TOMÁS DE AQUINO</b>	51
<b>1.- EL DEVENIR EN LA ACCIÓN DEL HOMBRE</b>	52
<i>a) El fin del hombre</i>	53
<i>b) Felicidad, fin último del hombre</i>	57
<i>c) La obtención del Sumo Bien</i>	68
<b>2.- EL APETITO COMO DEVENIR</b>	72
<i>a) La inclinación natural, como moral</i>	72
<i>b) La virtud, perfección del apetito</i>	75
<b>3.- LA VIRTUD COMO DEVENIR EN LA PERFECCIÓN DEL BIEN</b>	77
<i>a) La virtud, hábito del bien hacer</i>	78
<i>b) La virtud, perfeccionamiento de las costumbres</i>	83
<i>c) La justicia, virtud por excelencia</i>	86
<i>d) Virtudes políticas</i>	88
<b>4.- PARA UNA ÉTICA EN PROCESO</b>	92
<i>a) Fin Último y Felicidad</i>	94

<i>b) El bien en el proceso de devenir</i>	97
<i>c) Apetito y virtud</i>	98
<i>d) Conclusión</i>	103
<b>IV.- MORAL KANTIANA EN LA FUNDAMENTACIÓN DE LA METAFÍSICA DE LAS COSTUMBRES (Grundlegung zur Metaphysik der Sitten)</b>	105
<i>a) Los fundamentos de la moral kantiana</i>	108
<i>b) Ideas de la "fundamentación" opuestas a una Ética del Devenir</i>	116
<i>c) Ideas que apuntan hacia una Ética Dinámica</i>	122
<b>V.- UNA ÉTICA DEL DEVENIR</b>	128
1.- LA TRADICIÓN	129
2.- EL DEVENIR	134
<i>a) El sujeto en proceso de ser</i>	135
<i>b) Conocer y Devenir</i>	147
<i>c) "Sujeto-Superjeto cognoscente"</i>	152
3.- LA ACCIÓN DEL SUJETO	155
<i>a) El sujeto intencional</i>	156
<i>b) El sujeto actuante</i>	160
<i>c) Responsabilidad creativa del sujeto</i>	166
<i>d) El sujeto de leyes</i>	170
<b>VI.- CONCLUSIONES</b>	176
<b>BIBLIOGRAFÍA</b>	185

***IN MEMORIAM***

*Sara,  
Lancho,  
Cholay.*

***Angel M. Oñate, Fernando Gutiérrez, MM.Sp.S.***

*Su vida continúa en los que vivimos*

## ***I.- INTRODUCCIÓN - HACIA UNA ÉTICA DEL DEVENIR***

La expresión que da título a este trabajo, “Ética del Devenir” quiere enfatizar que la Ética está vinculada con el concepto de “llegar a ser”, o “acaecer” o “sobrevénir”, todos ellos sinónimos del término “devenir”. Esta expresión es poco usual. Lo común, cuando se habla acerca de la Ética, es referirse a una Norma a la que se le atribuye el origen del sentido y de la justificación de la acción del hombre; norma que contiene el carácter de obligatoriedad para ordenar y dirigir. El hecho de pensar en la Ética como un proceso, como un llegar-a-ser continuo, se aleja, por tanto, de las tradiciones filosóficas y culturales que se han establecido sólidamente en Occidente.

En efecto, la reflexión acerca del actuar humano ha estado marcada por la búsqueda de normas estables a las que debe ajustarse. Se tiende con frecuencia a establecer una norma única, absoluta y universal que sea obligatoria para todos los hombres. Generalmente la Ética ha sido vinculada con la idea de “bien”, y la reflexión sobre ella se centra en encontrar la forma como la acción del hombre se ajusta al bien universal y lo realiza tanto para el mismo individuo, como para su comunidad. Por ello la cuestión central de la Ética se ubica con frecuencia en establecer el origen de la norma universal que tenga características de obligatoriedad. Platón, y con él la tradición filosófica de Occidente puso en la idea del Bien el origen de la obligatoriedad para realizarlo a través de la acción libre del hombre. Bajo su influencia, la idea de Bien fue considerada como la norma obligatoria para todo individuo; a dicha norma se le atribuye también una dimensión universal que da origen de las leyes positivas en el seno de la sociedad, lo cual nos remite a la idea de poder ejercido legítimamente en toda sociedad. A nadie escapa que el establecimiento de una norma obligatoria para cualquier grupo social se vincula de inmediato con la idea de poder, y que de dicha norma se deriva para el poder su legitimidad y consecuente ejercicio para asegurar su cumplimiento. En efecto, la reflexión acerca de la Ética se vincula naturalmente con el análisis de lo político. No pertenecen al mismo plano, pero están estrechamente relacionados.

**Falta página**

**N° 7**

constante, pero a la que los sabios llegan de hecho, y transmiten luego a los otros ciudadanos. Las ideas eternas que participan de la Idea Universal del Bien son objetos del conocimiento humano y constituyen los objetivos que persiguen con su acción. Es así que la reflexión sobre la norma universal que guía la acción humana ha versado desde entonces sobre el descubrimiento del bien como categoría fundamental para orientar dicha acción.

La tradición cristiana recogió esta posición y la incorporó a la fé en un Dios Creador, Omnipotente y Providente que atrae al hombre hacia sí. De esta forma, en Occidente ha sido común pensar que la norma universal de la acción humana procede de la idea del Bien Supremo personificada en el Dios, objeto de la fé de los cristianos.

Vemos, por tanto, que en Occidente la reflexión ética o moral cuyo objetivo es justificar la existencia y obligatoriedad de una norma universal a la que se ajusta el hombre cuando actúa, se ha centrado en la búsqueda de dicha norma fuera de la misma acción, y casi siempre ubicada, si no personificada, en entidades que son diferentes de la misma persona humana.

No obstante esto, el concepto de libertad, ha estado siempre presente en la reflexión sobre la acción humana, lo que ha permitido también abrir un amplio horizonte en el que destaca la importancia de lo concreto que es inestable tanto por la falibilidad del conocimiento individual, como por la interpretación que cada individuo da a la norma en las circunstancias en que él sabe que está actuando. Fue Aristóteles quien abrió un campo tan amplio como fecundo a esta reflexión, asignando al sujeto racional un papel preponderante respecto de la norma de su acción. Hay que añadir, sin embargo, que él nunca abandonó su posición teleológica con la que explicó, en última instancia, tanto la acción humana, como toda acción realizada de manera irracional en la naturaleza. Su causa final última, externa a cualquier ser, constituye la razón de todo movimiento existente, y desde luego de la acción moral del ser humano.

Para comprender este hecho que constituye una tendencia constante por establecer una norma externa que guíe al ejercicio de la libertad del ser humano, conviene señalar que en la tradición filosófica de Occidente se acepta de inicio la existencia de un mundo inteligible, ajeno en prin-

cipio a los cambios de lo sensible, superior a éste; corresponde a lo inteligible el dar sentido a dichos cambios y guiarlos para perfeccionamiento de lo sensible, por naturaleza imperfecto. La tradición ética occidental parte, en efecto, de un mundo dividido: el sensible e inestable, por un lado, y el inteligible por otro. A dicho mundo se pretende ordenar mediante el sometimiento de lo sensible a lo inteligible.

Este dualismo encierra una contradicción, puesto que el hombre ha de ajustar su acción a un bien estable que le es externo; al mismo tiempo por la naturaleza misma de su acción, siempre vinculado con lo sensible, basada en lo material, el cuerpo, nunca podrá alcanzar la perfección de la norma, porque es esencialmente diferente: pertenece al mundo de lo inteligible, al mundo de las formas o ideas, opuestas a lo material.

Esta dualidad, sobre la que trabajamos en un estudio sobre la Filosofía del Organismo que propuso A.N. Whitehead<sup>3</sup>, nos llevó a valorar una explicación de todo lo que existe solamente a partir de la materia física, lo sensible para Platón y los Presocráticos. Una explicación de la realidad que pretenda superar el dualismo expresado en la diferencia radical entre el mundo inteligible y el material, vinculado con lo sensible, supone explicar al conocimiento, y en general al mundo inteligible, como resultado exclusivo de la interacción de unidades físicas o materiales. Esto lo fundamentó Whitehead en toda su obra filosófica, especialmente en su *Process and Reality*. La teoría ahí expuesta hay que ubicarla en continuidad con el empirismo inglés, sobre todo el que formularon Locke y Hume. Whitehead no fue el primero, ni ha sido el único en proponer una explicación de lo inteligible a partir solamente de la materia. Recientemente las neurociencias han mostrado cómo el pensamiento y la conciencia del ser humano se originan inmediatamente de interacciones físicas del cuerpo humano con su entorno también físico<sup>4</sup>.

Esta situación nos llevó a imaginar una Ética cuyos principios fundamentales partieran solamente de la explicación de la realidad material que es proceso, tal como lo presenta la Filosofía del Organismo. Hubiera sido normal describir dichos principios y precisar sus aplicaciones si Whitehead hubiese propuesto una Ética en proceso, tal como lo hizo con la realidad. Sin em-

---

<sup>3</sup> Ver Sancén, Fernando, "La realidad en proceso de ser real", México, UAM-X, 2003.

bargo, él no se ocupó ni de la Ética, ni de la Moral de manera sistemática. Solamente en dos de sus obras, “*Science and the Modern World*” y “*Adventures of Ideas*” toca aspectos que serían objeto de consideración moral o ética, tales como la libertad, el alma humana, el ideal humanitario, la paz, Dios, la religión, o el progreso social. Lo que imaginamos en un principio, pronto se transformó en una tarea tan estimulante como atrevida: llevar los principios que explican a la realidad como proceso, y concebida solamente como material, al terreno de la reflexión sobre la acción del hombre, y construir así los principios de una Ética tan dinámica como el proceso en que existe la realidad. Esta tarea tuvo dos grandes retos: Explicar los términos y conceptos utilizados para comprender la ontología de la Filosofía del Organismo, y también mostrar, hasta donde fuera posible, cierta coherencia entre nuestra propuesta y la tradición ética de Occidente.

Para lo primero hicimos un esfuerzo de síntesis y en los términos acuñados por Whitehead presentamos su explicación de la realidad como proceso, y luego presentamos nuestra prolongación hacia la Ética. Tomamos como centro de nuestra atención, como Whitehead lo hizo, al sujeto, explicando el proceso en el que existe, lo que incluye su devenir o llegar-a-ser, que llamamos “*concrecimiento*”, y su “*perecer*”. Concepto central para esta explicación es el “*sentimiento*” (*feeling*) de todo sujeto, que involucra originalmente la presencia de lo otro (sujeto) a nivel físico, pero que se interpreta como si fuera posible añadirle una valoración psicológica que deriva en aceptación o rechazo para incorporarla como elemento constitutivo de todo sujeto. El sujeto, que para Whitehead es más bien “superjeto”, constituye el eje explicativo de la realidad como proceso. A partir de la primacía del sujeto, que es cada ser en tanto diferente de los demás, y no se limita a los seres conscientes, es que intentamos precisar el valor al que responde todo sujeto, y que es la propia permanencia en el ser. Derivamos de este hecho el imperativo universal, válido para todo ser, y desde luego para el hombre. Postulamos un subjetivismo que paradójicamente tiene su fundamento en la existencia misma de lo que no es él, el “alter”. Así, la existencia de cada sujeto sólo es posible por lo otro.

El segundo reto que enfrentamos consistió en encontrar alguna conexión o fundamento de nuestra propuesta con la tradición filosófica occidental. Centramos nuestra búsqueda en tres

---

<sup>4</sup> Ver Llinás, R. *El cerebro y el mito del yo*, Bogotá, Ed. Norma, 2002.

filósofos representativos de la filosofía moral: Aristóteles, Tomás de Aquino y Kant. Ahí encontramos elementos que apuntan al protagonismo único del sujeto, aunque mediado por la prioridad de lo inteligible sobre lo material.

Por todo lo anterior, para dar cuenta de la vinculación entre Ética y Devenir, el presente trabajo toma como base, desde su inicio, el postulado inverso a la tradición filosófica más común de Occidente: sólo existe lo físico, lo sensible y material; lo inteligible es sólo una forma de relación material y sensible. Tomamos como principio la existencia de un solo mundo que se conforma por la incesante interacción física entre las entidades actuales que lo integran. Intentamos llevar la explicación de la realidad en proceso a la reflexión ética y tomamos como eje al sujeto, cuya acción lo pone en relación constituyente con otros sujetos.

Para la Filosofía del Organismo la *creatividad* es la categoría primera que explica al ser que existe en proceso permanente de llegar-a-ser. Pensamos que si el devenir es acción entre los sujetos, es posible también proponer algunos fundamentos teóricos para fundamentar una Ética en devenir, dejando de lado la justificación moral que se basa en el mundo inteligible, radicalmente diferente del mundo material o sensible. El devenir constante que se concreta en el permanente interactuar de todas las entidades es el contexto en el que analizamos al sujeto, racional o no; centramos luego nuestra atención sobre el sujeto racional, tratando de justificar conceptos tales como norma, ley, libertad, desde el dinamismo en que existe la realidad. Pretendemos, así, señalar algunos elementos teóricos que apuntan hacia la concepción de una Ética en Devenir, igual que existe en devenir el hombre y todo lo que lo rodea. Con esto nos distanciamos del supuesto que postula la existencia de una norma ética o moral diferente del mismo sujeto racional que actúa. Rescatamos de esta manera la intuición central que Kant propone y desarrolla en su filosofía moral, y que consiste en afirmar que sólo el ser racional puede ser fuente de moralidad. Para nosotros esta moralidad, sin embargo, no procede de la Razón como algo opuesto a la materia, sino de su interacción física, origen de la conciencia, tal como tendremos oportunidad de explicar. Ampliamos así el fundamento de la moralidad para ponerlo en el sujeto. Esta posición nos acerca también a la corriente existencialista, sobre todo de Heidegger, y al historicismo, especialmente el de Benedetto Croce. A diferencia de ellos, sin embargo,

basamos nuestra posición en una explicación metafísica de la realidad como proceso. En efecto, nuestra posición acerca de la Ética del Devenir, tiene su origen en los principios de una cosmología que considera que la Naturaleza es una sola y que existe gracias a su proceso continuo, es decir, a su devenir; partimos del postulado según el cual ser y devenir son idénticos en la naturaleza, incluido el hombre. Tomando como base dicha cosmología presentamos algunos fundamentos para construir una Ética que no pretende justificar la acción del hombre con ningún elemento ajeno a sí mismo, ni siquiera un principio teórico generado por él mismo que pretenda dar sentido a su acción<sup>5</sup>.

Consideramos que nuestra posición, si bien poco común, a pesar de su cercanía con el existencialismo y el historicismo, no es totalmente ajena a la tradición filosófica de Occidente. Para entresacar los rasgos de dicha tradición que a nuestro juicio apuntan hacia una explicación dinámica primero de la naturaleza y luego del sentido último de la acción humana, presentaremos primero los resultados de una relectura y análisis de tres obras que consideramos determinantes para la conformación del pensamiento moral en Occidente. No son las únicas, pero vimos en ellas el origen de rasgos importantes que influyen en aquella reflexión moral actual que, como dijimos, acepta como uno de sus fundamentos teóricos la existencia de un mundo ideal, fuente de inspiración y de justificación de la acción del hombre. Nos referimos a la *Ética Nicomaquea* (Ética a Nicómaco) de Aristóteles, las *Quaestiones* de la *Suma Teológica* de Santo Tomás de Aquino en las que trata sobre las virtudes, y la *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* (Fundamentación de la Metafísica de las Costumbres) de I. Kant.

Los resultados de dicha lectura nos muestran, por una parte, las grandes diferencias de nuestra posición con la de cada uno de ellos, pero también, por otra parte, nos llevan a fortalecer el papel central del sujeto en la filosofía práctica, el cual se hace a sí mismo gracias a su propia acción. Otros puntos como la virtud para Tomás de Aquino, la amistad para Aristóteles, el Reino de los Fines en Kant pueden ser incorporados como apoyo en algunos puntos y fortalecer así una teoría Ética del Devenir. Fue de esa manera que construimos nuestra presentación de

---

<sup>5</sup> Véase Williams, Bertrand, "Shame and Necessity", Berkeley, University of California Press, 1993, pág. 163 y ss. Esta misma posición puede apreciarse en Charles Taylor, "Fuentes del Yo", Barcelona, Paidós, 1996, y Slavoj Žižek, "El espinoso sujeto. El centro ausente de la ontología política", Buenos Aires, Paidós, 2001.

los fundamentos de una Ética dinámica y señalamos también los obstáculos u oposiciones a los que la Ética así fundamentada habrá de enfrentarse en desarrollos posteriores que atiendan con mayor precisión los casi infinitos detalles involucrados en la reflexión sobre la acción del ser humano.

A lo largo de nuestro trabajo, y siguiendo a la Filosofía del Organismo, insistimos en que el sujeto es la única fuente de moralidad; destacamos que su existencia depende enteramente de lo que no es él, lo que lo coloca en una incesante relación física con su entorno en la que ser y devenir se confunden. Esto nos permite ver que la moralidad involucra una responsabilidad hacia sí mismo y hacia lo otro en su devenir permanente. El ámbito en el que existe el sujeto es el dinamismo total al que nos referimos como creatividad, por el que está en permanente llegar-a-ser. Este sujeto en devenir, al ser él la única fuente de moralidad, lleva también a ver a la Ética como esencialmente dinámica, envuelta en el devenir en el que existe el ser humano, como también existe en devenir todo ser. Todo esto aparece como necesario desde el momento en que aceptamos que sólo hay una realidad, la material; que lo inteligible procede de la interacción física por la que existen los seres.

Presentamos primero los resultados de una relectura de la Ética Nicomaquea de Aristóteles. Luego señalaremos los puntos más relevantes de la Ética en Tomás de Aquino desde su óptica de la Felicidad y de las virtudes tal como lo presenta en la Suma Teológica, Parte Primera, Cuestiones 1 a 66. En tercer lugar presentamos nuestra interpretación de la Fundamentación de la Metafísica de las Costumbres de Kant. Pasamos en seguida a presentar nuestra propuesta de una Ética del Devenir.

## II- ¿UNA ÉTICA ARISTOTÉLICA DEL DEVENIR?

Al volver la vista a los orígenes del pensamiento occidental para discernir algunos elementos que apoyen la fundamentación de una Ética del Devenir, de inmediato salta a la vista la teoría de Heráclito, a quien Platón atribuyó la conocida frase: “*todo fluye, nada permanece*”<sup>6</sup> cuando formulaba una interpretación del cosmos. Heráclito explica, en efecto, que la realidad sólo existe en incesante devenir y perecer; nos pone ante un fondo, el cosmos, del que todo surge y al que todo retorna, y al cual el hombre mismo pertenece. Ve una realidad constituida por contrarios, en los cuales se da la unidad del todo, al que ve como vida<sup>7</sup>. Para Heráclito la lucha que se da entre el día y la noche, el calor y el frío, la guerra y la paz, la vida y la muerte, lo espiritual y lo físico, constituye “*el padre de todas las cosas*” porque sólo de la lucha permanente de los contrarios nace la más bella armonía: armonía que no es descanso al superar la oposición, sino tensión permanente en la misma existencia de ellos: “*el nombre del arco es vida; su obra muerte*”; es decir, que la tensión entre los contrarios equivale a la vida, la cual a su vez es movimiento, y en esa tensión existe todo lo que es real. Devenir permanente o “*proceso*”, oposición de contrarios siempre en tensión, pertenencia del hombre al cosmos como lugar de los contrarios, es lo que nos trae Heráclito cuando pensamos en la fundamentación de una posible Ética del Devenir; es decir, de una Ética del proceso o del eterno fluir en que existe el ser.

Paradójicamente, también se nos presenta la gran obra filosófica de Platón en la que con su teoría de las Ideas introduce una radical distinción entre un mundo sensible y otro inteligible. En el mundo de lo sensible, lo particular, reina la oposición de los contrarios, lo que pudiera ser interpretado como aceptación de la teoría de Heráclito; mientras que en el ámbito de lo inteligible prevalece la unidad representada en el ser. Lo inteligible es estable, y por tanto es objeto del conocimiento verdadero; sin embargo, el mundo en devenir, el movimiento, el cambio, es sólo sucesión de apariencias, objeto sólo de la opinión. La unión de estos dos mundos que con-

<sup>6</sup> Cratilo, 402

<sup>7</sup> Ver Jäger, W. Paideia, México, FCE, 1957, pág. 179.

trastan entre sí, porque opuestos, se da solamente a través de la imitación: el mundo sensible es semejante al mundo inteligible. De esta manera prevalece en la filosofía de Platón la preeminencia de la Forma (Unidad) inteligible sobre lo múltiple.

El reconocimiento de dos mundos separados y opuestos, el sensible y el inteligible, y la primacía de éste sobre aquél, ha sido vista como la nota preponderante de la filosofía de Platón, inicialmente interpretado por sus discípulos inmediatos y luego por los neoplatónicos. En algunos de sus diálogos, sin embargo, habla de una presencia de la Forma como sujeta al cambio por la intervención constante de los contrarios. En efecto, en el *Parménides*, y sobre todo en el *Sofista* se abre paso una interpretación que parece privilegiar al devenir como la explicación de lo que existe: los que son semejantes son también diferentes, y los diferentes, semejantes<sup>8</sup>. En el *Sofista*, quizás con mayor claridad, sostiene que el devenir forma parte del ser, porque lo real no es el ser puro, sino *un ser* determinado, en relaciones definidas con otros seres, mezcla de lo mismo y del otro, del ser y no-ser, del reposo y el movimiento<sup>9</sup>. Aristóteles es quizás el primero en interpretar la filosofía de Platón destacando la existencia radicalmente diferente de los dos mundos. Aunque matiza dicha separación y ofrece una solución que los une – su *hylemorfismo*, mantiene, sin embargo, la separación entre lo sensible y lo inteligible, entre lo formal y lo material, como uno de los rasgos característicos de su propia filosofía.

No obstante lo anterior, Aristóteles elaboró una explicación de la realidad que se origina en la misma percepción sensible; ve al mundo que nos rodea como algo en donde coexiste lo sensible y múltiple con lo estable, la *forma*, haciendo con ello innecesaria tanto la existencia separada de un mundo ideal, como su reminiscencia para explicar al mundo en movimiento. Respecto a la teoría de Heráclito, Aristóteles trata de explicar el flujo permanente de las cosas, porque contrarias, uniendo al mundo sensible, múltiple e inestable, con lo estable, absoluto y divino

<sup>8</sup> "Ahora bien, si se da el caso que todas las cosas participan de dos Ideas que son contrarias, y que por esa doble participación ellas [las cosas] son a la vez semejantes y diferentes, ¿qué tiene de extraño?" Ver: *Parménides*, 129<sup>a</sup>. Texto tomado de la traducción al francés realizada por Léon Robin, Gallimard, Paris, 1964: "Or, s'il se trouve que toutes choses à ceux deux qui sont contraires ont participation, et que, par cette double participation, elles sont à la fois semblables et dissemblables à elles-mêmes, quoi d'étonnant ? ».

<sup>9</sup> Ver Jäger, W. op. cit., págs. 172 – 174; Chevalier, J., *Histoire de la pensée*. Tomo 1, la *pensée antique*, Paris, Flammarion, 1955. También Allan, D. "The Philosophy of Aristotle", London, Oxford Univ. Press, 1970; Grenet, P.B., "Histoire de la philosophie ancienne", Paris, Beauchesne, 1960, págs. 26 – 32. Gosling, J.C.B., "Platón", México, UNAM, 1993, págs. 189 – 211.

del mundo inteligible propuesto por Platón. Sostiene que la *Forma* es el principio de estabilidad que permite el conocimiento de las cosas particulares y mutables que percibimos a través de los sentidos.; sus conceptos de "substancia" y de "esencia" enfatizan la dimensión estática o permanente de la realidad a través —o a pesar— del cambio. Aristóteles ve en la *kinesis*, uno de cuyos significados es el cambio, el paso de una forma a otra, el cual se realiza gracias a la oposición existente entre ellas, y gracias también al substrato que hace posible el paso de una a la otra; este último es el principio material (*hylé*) que consiste en pura potencia, es decir, inestabilidad. Prevalece así una visión estática de la realidad, en la que el movimiento se vincula con la potencia, y se explica por lo estable, la forma.

El Occidente del Medioevo, gracias a que su interés se centraba en la solución a los problemas teológicos del Islam y del Cristianismo, descubrió y estudió al Aristóteles de la *substancia* y de la *esencia*; al que considera a la actividad intelectual como la máxima perfección porque conlleva el mínimo movimiento; al que privilegia a lo estable sobre lo móvil y considera al Primer Motor como el Ser Perfecto que mueve sin ser movido porque no piensa otra cosa que no sea a Él mismo: su esencia consiste en pensarse a Sí Mismo, es "*Pensamiento del Pensamiento*"<sup>10</sup>. En el campo de la Ética, Occidente descubre al Aristóteles que concibe a la perfección última como la más alta actividad: el pensamiento que contempla las ideas o formas de la realidad en cuanto son estables. Es el Aristóteles de la felicidad (*eudaimonía*) como último criterio moral de la acción del individuo, acción que se origina en el pensamiento, sinónimo de estabilidad. Por el pensamiento el hombre accede al bien particular, necesariamente vinculado con la idea del Bien Supremo, Dios, Norma Moral Última a la que deberá ajustarse toda acción del ser humano.

No es de extrañar que el Medioevo en Occidente haya hecho tal lectura de Aristóteles porque por una parte el mundo material y la organización social muy poco habían variado entre los diecisiete siglos que los separan, a pesar de que el mapa político y religioso del Mediterráneo y del Medio Oriente habían cambiado significativamente. Pero por otra parte durante la Edad Media prevaleció un interés teológico de corte cristiano que se sirvió de la filosofía de Aristóteles-

les para dar justificar racionalmente el contenido de sus dogmas. Entre éstos, la semejanza del hombre con Dios, y la búsqueda de éste como explicación moral de la acción del hombre.

La explicación de la realidad por un principio estable, con la que primero Platón y luego Aristóteles pretendieron superar la posición de Heráclito a la que hemos aludido, se ha visto cuestionada por los resultados que durante el Siglo XX obtuvieron las ciencias naturales, sobre todo la Física, la Química y la Biología. Dichos resultados han favorecido que la sociedad adopte paulatinamente una visión dinámica de la realidad que contrasta con la división entre lo sensible y lo inteligible, entre lo cambiante y lo inmóvil. El cambio más notable consiste quizás en que la composición última de los cuerpos sensibles (átomos, moléculas) no es perceptible directamente a los sentidos, y que la materia es sinónimo de energía. Un mundo material que se reduce a energía es un mundo en permanente dinamismo porque su existencia consiste en un intercambio de energía. Esto nos remite a los presocráticos, especialmente a Heráclito, sugiere la conveniencia de revisar los textos de Platón y de Aristóteles. No se trata de desechar la portentosa aportación de los grandes filósofos griegos a la cultura occidental, sino de leer sus textos a la luz de las actuales circunstancias, porque para nuestra sociedad es necesario contar actualmente con una explicación de la realidad desde los resultados de la ciencia para buscar solución a los grandes problemas que enfrenta la humanidad y el mundo que se encuentran en permanente proceso de devenir.

En el presente trabajo no pretendemos realizar una revisión de las obras de los filósofos de la Grecia antigua. Pero para fundamentar una Ética del Devenir, lo que constituye nuestro propósito, consideramos necesario revisar al menos lo relativo al problema de la Filosofía práctica y evaluar hasta qué punto puede vincularse, o bien contrasta, una Ética del Devenir con la Ética de los antiguos filósofos griegos. Sin embargo, el alcance del presente trabajo nos limita, y por ello nos reducimos a Aristóteles, y más específicamente a su Ética. En lo que sigue presentamos algunas reflexiones acerca de la Ética de Aristóteles, surgida de una relectura de su *Ética a Nicómaco* o *Ética Nicomaquea* desde la perspectiva dinámica, hacia la que nos invita la explicación de la materia como energía, que actualmente ofrecen las ciencias físicas. Es un ejercicio,

---

<sup>10</sup> Metafísica, XII, 9, 1074b,34. En Aristóteles, *Obras Completas*, traducción de Francisco de P. Samaranch,

por lo menos atrevido, que puede señalar algunos aspectos implícitos de la filosofía de Aristóteles por un lado, y también apuntar hacia una nueva explicación de los problemas actuales desde la perspectiva de sus obras. Esta relectura la hemos realizado teniendo siempre presente al “proceso” como clave explicativa de la realidad, tratando de imaginar solamente cómo el texto de Aristóteles puede ser interpretado, por extraño que parezca, desde una perspectiva actual. El concepto de proceso se relaciona con una explicación de la realidad material que la pone como equivalente a la energía, concepto que hace referencia a un proceso, dinamismo puro, que consiste en interacción constante de cada ser material con los otros que lo rodean.

Elegimos a Aristóteles sobre Platón y los Presocráticos porque consideramos que sus teorías son una síntesis de todos los pensadores que le antecedieron; porque es conocida la importancia que tuvo su pensamiento en la construcción del mundo actual; porque a él se debe en gran medida la construcción de un sistema de pensamiento que se basa en la realidad sensible. Nuestra relectura no toma en consideración los argumentos propios de una hermenéutica que nos guiara a la correcta interpretación de los textos, porque no pretendemos demostrar cuál fue el verdadero sentido que Aristóteles dió a sus escritos. Presentamos los resultados de una lectura de la *Ética Nicomaquea* realizada desde una perspectiva filosófica propia, por lo que nuestra interpretación podrá apartarse del Aristóteles ya conocido. Tomaremos un texto determinado que consideramos apropiado, y de ahí tomaremos los elementos que nos permitan fundamentar una *Ética del Devenir* señalando que nuestra interpretación no violenta el sentido del texto mencionado. Asumimos esto que puede considerarse como un atrevimiento, basados en Pierre Aubenque, quien al iniciar su interpretación sobre el Ser en Aristóteles señala que el Aristóteles que hoy conocemos no es el que vivió en el Siglo IV antes de nuestra Era; no conocemos al filósofo que filosofaba entre sus contemporáneos sino que sólo conocemos un *Corpus* anónimo editado en el Siglo I antes de nuestra Era; es decir, trescientos años después de su muerte, sin que existiera una tradición continua, sino mediando un largo eclipse total. Lo que conocemos como la filosofía de Aristóteles no es otra cosa que un residuo tardío de una filosofía más o menos anónima. Por eso, afirma Aubenque: “*Comprender a Aristóteles de manera diferente a la de sus comentaristas, aún de los griegos, no significa modernizarlo, sino aproximarse al*

*Aristóteles histórico. Se da el caso que el aristotelismo conocido generalmente –aquel, por ejemplo, de las grandes oposiciones estereotipadas del acto y la potencia, de la materia y la forma, de la substancia y el accidente- es quizás menos el aristotelismo de Aristóteles que el Aristóteles de los comentaristas griegos*<sup>11</sup>. Por eso, los comentaristas y, añadiríamos, sus comentarios, aún los más antiguos, no tienen ningún privilegio respecto de nosotros<sup>12</sup>. Nuestro atrevimiento, quizás nuestra ambición, consiste en destacar algunas ideas contenidas en los textos de la Ética a Nicómaco para referirlas al propósito filosófico de apuntar algunos elementos teóricos que den fundamento a una Ética del devenir.

La lectura filosófica del texto de Aristóteles, cuyos resultados presentamos, se origina en una visión metafísica de la realidad que consiste en el proceso y es explicada por el mismo proceso. Según esto, cada ser que existe es una ocasión de dicho proceso, que se da como interacción entre ellos. Consideramos que la explicación y fundamentación de la Ética parte de la explicación de lo que existe en tanto que existe. Por ello trataremos de destacar los elementos filosóficos en los textos de Aristóteles que nos permitan llevar la explicación de la Ética al terreno de la realidad vista como proceso.

Así, al releer la Ética a Nicómaco desde una perspectiva dinámica acerca de la realidad, como la que nos ofrece actualmente la Física, nos encontramos frente a un Aristóteles que analiza el proceso de la acción humana, con sensibilidad hacia lo concreto, otorgando prioridad a los hechos sobre las ideas. Se tiene la impresión de estar ante un Aristóteles que enfatiza la acción particular que realiza el sujeto. Es esta acción la que determina las costumbres, y viceversa, quedando en un segundo plano el Aristóteles preocupado por la causa final, motor inmóvil que desencadena y da sentido a todo movimiento, incluida la acción del sujeto. Destacamos la importancia que Aristóteles otorga al sujeto actuante, puesto que es el sujeto racional que actúa quien ocupa el centro de la teoría ética. Vemos cómo insiste en que el ser humano sólo puede encontrar su felicidad (*eudaimonía*) en su propia acción realizada en sociedad –en la ciudad-, y se puede ver con frecuencia que al concebir a la felicidad como algo que se puede conseguir solamente en la relación con el otro, la acción humana puede proyectarse al ámbito y alcance de

---

<sup>11</sup> Ver Aubenque, Pierre, *Le Problème de l'Être chez Aristote*, Paris, PUF, 1962, pág. 5.

toda la Naturaleza, ámbito en el que existen todas las cosas, es decir, “lo otro” del sujeto que actúa. Se sigue de esto que sin “lo otro” sería imposible pensar ya no en la felicidad, sino ni siquiera sería posible la existencia del sujeto. Insistiremos en el Aristóteles de la Amistad, en la que el bien propio de cada sujeto se identifica con el bien del otro, del amigo sin que éste sea considerado necesariamente como ‘causa final’ de la acción individual; es el Aristóteles que habla del placer como un bien, si no en sí mismo, sí como lo deseable para todo sujeto, y a dicho placer lo presenta como un todo, descartando con ello la tendencia hacia la causa final; destacamos al Aristóteles de la prudencia (sabiduría práctica, *frónesis*) que depende del cambio, es decir, que se ajusta a las circunstancias cambiantes. En suma, encontramos a un Aristóteles preocupado más por la actividad, por el bien cambiante, en contraste con aquel que es más conocido, al que se presenta como preocupado por la esencia invariante que pertenece al mundo de lo inteligible<sup>13</sup>.

La presentación que hacemos de los resultados de nuestra lectura de la *Ética a Nicómaco* está ordenada en cuatro rubros que vemos vinculados con la idea de *proceso*; nos referimos a la percepción, a la acción virtuosa o *frónesis*, al placer, y a la amistad. Todos estos conceptos implican acción y dinamismo, y en ello estriba su importancia para la filosofía de Aristóteles y desde luego para nuestro interés. Dicho dinamismo se opone a conceptos como *contemplación*, *conocimiento*, que remiten al ámbito de lo estable, de lo que permanece.

#### a) La percepción, origen de la acción moral

Aristóteles explica el movimiento que el hombre realiza en sí mismo y en el mundo gracias a la acción humana; lo hace por la causa final, a la que identifica con el bien que se persigue en toda acción. Para él la *Ética* gira en torno a la virtud del hombre, virtud que concibe en primera instancia como actividad del alma. En efecto, el máximo bien, la felicidad o *eudaimonía*, es una actividad que abarca los bienes sensibles (placer, riqueza, etc.). Sin embargo, considera que

---

<sup>12</sup> Ver *Ibid.* págs. 3 – 17.

<sup>13</sup> Ver Aristóteles, *Metafísica*, XII, 7, 1072a, 27-32.

la contemplación es el bien auténticamente humano porque se desprende de la naturaleza racional del hombre y en ella participa el principio más noble del hombre: su alma racional.

A pesar de la primacía del pensamiento sobre lo sensible, Aristóteles introduce en el alma un elemento racional y otro irracional, ambos inseparables: “...en el alma hay una parte irracional y otra dotada de un principio racional” (1102a, 29-30)<sup>14</sup>. Al alma irracional corresponden el crecimiento y la nutrición, actividades que son comunes a todas las especies vivientes, y encuentra que en esa parte irracional se da la virtud, que desde luego es común a todos los seres irracionales que sólo desarrollan actividades de nutrición y crecimiento: “la excelencia de esto [la virtud] parece común a todas las especies, y no específicamente a la humana”. Vemos ya que la virtud, concepto que generalmente se considera como propio de la Ética, se encuentra también en la naturaleza viviente, y que se da en lo que es mutable, lo particular, en oposición con el pensamiento que versa sobre lo inmutable. Tenemos, por tanto, una virtud que tiene que ver con el elemento irracional del alma humana.

Puede verse ya que la tendencia a la *eudaimonía* no es ajena a lo sensible ni por lo que hace a la acción moral que se realiza sobre objetos sensibles, ni por la actividad del alma, aunque la parte irracional, que versa también sobre los bienes sensibles. Este principio irracional del alma se refiere en Aristóteles a la influencia que lo sensible tiene en la acción humana, y da pie para proyectar la importancia que Aristóteles otorga a lo sensible en vistas a una fundamentación de la Ética solamente sobre la realidad sensible. En efecto, si la felicidad (*eudaimonía*) es una actividad del alma, y ésta tiene un elemento irracional sensible, éste deberá formar parte de la Ética en cuanto está orientada a la plena realización del ser humano o *eudaimonía*. Ahora bien, lo “sensible”, que es movimiento o cambio, puede ser considerado como equivalente a la naturaleza. En efecto, si vemos a todo ser material como parte de la naturaleza, tenemos que ésta puede ser considerada como el ámbito donde todo está en cambio permanente, concebido originalmente como pura percepción sensible o contacto físico de todos los seres que existen, en

<sup>14</sup> Las citas textuales de la Ética a Nicómaco de Aristóteles son tomadas de la versión al español del original griego realizada por Antonio Gómez Robledo y publicada por el Instituto de Investigaciones Filológicas de la UNAM, México, 1983<sup>2</sup>. A lo largo de nuestro trabajo nos servimos también del texto de la traducción al inglés de David Ross, *The Nicomachean Ethics*, Oxford, Univ. Press, reimpressa en 1988, así como de la versión francesa realizada

cuyo nivel participa también el hombre como ser racional, viviente y sensible, porque es material.

El movimiento al que nos referimos no se puede explicar necesariamente por el paso de la potencia al acto motivado por la causa final racionalmente concebida, tal como sucede en la actividad del ser humano. Habrá que aceptar que ese movimiento se da al nivel de la percepción sensible, y que en dicho nivel se encuentran todos los seres vivientes. Casi al final de su *Ética Nicomaquea* Aristóteles habla de una Naturaleza activa, donde la actividad primera de todo lo que existe, especialmente lo viviente, es la percepción. Dicha Naturaleza que es activa, podría decirse perceptiva, y por tanto en devenir constante, contrasta con sus conceptos de substancia y esencia que en el contexto tanto de su *Metafísica* como de su *Física* son sinónimo de estabilidad y permanencia con los que explica el cambio en la Naturaleza. Puede verse que en este contexto la percepción sensible cobra un papel central en la *Ética* de Aristóteles, en contraste con su concepto de Substancia en su *Metafísica* con la que explica el movimiento de los seres. He aquí el texto en el que identifica a la percepción con la vida: “...*la vida, para los animales, se define como poder de percepción, en el caso del hombre como poder de percepción o de pensamiento; y una potencia se define por referencia al acto correspondiente, lo que es la cosa esencial; por consiguiente la vida parece ser esencialmente el acto de percibir o de pensar*” (1170<sup>a</sup>)<sup>15</sup>. Para Aristóteles, por tanto, puesto que la vida es virtud (1102b), la percepción, en lo que consiste la vida, puede ser considerada también como virtud, aquí limitada sólo al ámbito de lo viviente.

A esa “virtud” de la parte irracional, común a todas las especies, que consiste en la percepción sensible, que se hace patente como vida, es decir, como reacción a la percepción del mundo, se suman dos conceptos más, que también forman parte de la *Ética*: el *apetito* o *deseo*, y el *bien*. Respecto al primero, el *apetito* o *deseo*, sostiene que “...*el elemento vegetativo en forma alguna participa del principio racional, pero el elemento apetitivo y en general el deseo, participa*

---

por Gauthier R.A. y Jolif J.I., Paris, Nauwelarts, 1970. Salvo indicación expresa en contrario, todos los pasajes que citamos son textos de la versión de Gómez Robledo al castellano.

<sup>15</sup> Traducción a partir del texto de David Ross: “*life is defined in the case of animals by the power of perception, in that of man by the power of perception or thought; and a power is defined by reference to the corre-*

de él en un sentido, en cuanto lo escucha y obedece" (1102b)<sup>16</sup>. Se trata del deseo irracional que sólo es moral (racional) en la medida en que el principio irracional del alma humana "escucha y obedece" al apetito racional. Esto da pie para concebir una moral incluyente que abarca lo viviente, aunque es determinada y dirigida por la razón. Cabría aquí una precisión: el deseo irracional, que mueve al principio racional para que éste le sirva de guía, no está necesariamente determinado por este último, porque cabe también la posibilidad de rechazar la orientación de la parte racional del alma. En todo caso, la necesidad de incorporar el apetito irracional a la guía de la razón, y también la presencia en el ser humano de percepciones y movimientos estrictamente vegetativos, permiten ver a la Ética<sup>17</sup> como un proceso de posibilidades infinitas en la medida en que el sujeto, al actuar, decide a cada momento sobre sus inclinaciones, en las que está incluida también la percepción sensible, y que Aristóteles llama 'sabiduría práctica', como lo señalaremos más adelante.

Aristóteles sostiene (1096<sup>a</sup>) que el bien, incluso el bien que cae dentro del ámbito de lo irracional, de lo natural, es idéntico a la realidad, y que el bien tiene tantos sentidos como el ser: "...el término 'bueno' se usa tanto en la categoría de substancia como en la de cualidad y también de relación, (...) de tal manera que no podría establecerse una Idea común sobre todos estos bienes. Por ello, puesto que 'bueno' tiene tantos sentidos como el 'ser' [porque se predica de la substancia, de Dios y de la razón, de la cualidad, de la cantidad, de la relación, del tiempo, del lugar] (...) es claro que no puede ser algo universalmente presente en todos los casos, ni único. Por todo esto no podría haber sido predicado respecto de todas las categorías, sino solamente respecto de una"<sup>18</sup> (1096<sup>a</sup>). Lo bueno para el ser equivale, por tanto, al ser mismo. Con esto, Aristóteles parece ampliar el horizonte de la Ética a todo lo que existe, más allá de la idea de Bien vinculada con la razón. De hecho, abre el ámbito de la Ética a lo irracional, y a lo mera-

---

*sponding activity, which is the essential thing; therefore life seems to be essentially the act of perceiving or thinking" (1170a).*

<sup>16</sup> Traducción a partir del texto de David Ross: "For the vegetative element in no way shares in a rational principle, but the appetitive and in general the desiring element in a sense shares in it, in so far as it listens to and obeys it". (1102b)

<sup>17</sup> Entendemos que el objeto de la reflexión ética es la acción del sujeto racional. Más adelante explicaremos esto con precisión.

<sup>18</sup> Traducción a partir del texto de D. Ross: "but the term 'good' is used both in the category of substance and in that of quality and in that of relation, (...) so that there could not be a common Idea set over all these goods.

mente sensible o físico, ambos niveles de la Naturaleza en los que transcurre la existencia del hombre. Esto nos pone ante una Naturaleza eminentemente dinámica en la que cada entidad tiende a otra porque la percibe como algo bueno para sí, al margen de la razón, porque es buena en la medida en que existe. Puede verse que la universalidad del bien se transforma en la universalidad de la atracción, puesto que toda entidad, como se dijo, es objeto de atracción simplemente porque existe, es decir, porque al existir es buena. Estamos ya ante una explicación de la acción en cada ser que no se refiere necesariamente al esquema de la teleología aristotélica generalmente conocida que pone al Primer Motor como última causa final. Aunque todo bien se comporta como causa final, al particularizarlo, Aristóteles da pie para pensar en una teleología inmanente a la misma Naturaleza, sin que esto implique necesariamente entrar al terreno de la moral, donde prevalece la razón.

Esta dimensión de universalidad ética a la que nos ha llevado la interpretación que damos al texto de Aristóteles parece reforzarse cuando él señala que la acción del hombre no termina en el individuo mismo, como si llevara una vida solitaria, sino que alcanza *“también a sus padres, hijos, mujer, y en general a sus amigos y conciudadanos, puesto que, por su naturaleza, el hombre es social”* (1097b, 10). Si aplicamos esto a la actividad del alma irracional, sus efectos tienen repercusión no sólo en la sociedad, sino que alcanzan a toda la Naturaleza, sobre todo si tomamos en cuenta que la vida es sinónimo de actividad, tal como se establece en la siguiente definición de la vida: *“hemos de declarar que es la vida como actividad lo que queremos significar, porque éste parece ser el más propio sentido del término”* (1098a, 4-5).

Por otra parte, puesto que el Bien es idéntico al Ser en el ámbito de la Naturaleza, y toma tantos sentidos como tiene éste, la elección de cualquier entidad es inherente a su acción, virtuosa o no; es decir, acorde totalmente, o no, con su propia existencia. Cuando Aristóteles aborda el tema de la actividad virtuosa en el campo propiamente moral, define a la virtud como un *“estado de carácter [hábito] ocupado de la elección”*<sup>19</sup> (1106<sup>b</sup>). Esto supone una predisposición para elegir, porque *“... las virtudes son formas de elección, o involucran a la elección. Más aún,*

---

*Further, since 'good' has as many senses as 'being' (...), clearly it cannot be something universally present in all cases and single; for then it could not have been predicated in all the categories, but in one only". (1096a)*

<sup>19</sup> Texto de la traducción de D. Ross: *"Virtue is a state of character concerned with choice"* (1106b).

*respecto de las pasiones nos decimos movidos, pero respecto de las virtudes y los vicios no nos decimos movidos, sino decimos estar dispuestos hacia una dirección particular*<sup>20</sup> (1106<sup>a</sup>). Cabe preguntarse si se puede pensar en una elección en el ámbito de la actividad (virtud) irracional del alma, sobre todo si pensamos, de manera universal, en la vida. Aunque Aristóteles no lo menciona, pensamos que en la actividad irracional que ejemplifica con la nutrición y el crecimiento, se da de hecho una elección, originada por una ‘disposición previa’, desde luego al margen de la razón y en el marco del apetito sensible. En efecto, todo organismo viviente, al incorporar ciertos elementos que lo nutren, y rechazar a otros que no lo nutren, o que lo dañan, realiza una elección, aunque se dé necesariamente al margen de la conciencia. La percepción sensible, en efecto, puede considerarse como indiscriminada en un primer momento, pero todo organismo viviente, al actuar, incorpora selectivamente sólo algunas de sus percepciones sensibles y rechaza otras. Puede pensarse, por consiguiente que el “*estado de carácter*” (hábito) que menciona Aristóteles en el terreno de la acción virtuosa del ser humano, podría aplicarse también a todos los seres vivientes y por extensión a los no vivientes, en cuanto que todos ellos actúan (se atraen y se eligen) desde su propia existencia, es decir, por lo que ya son.

Sin embargo, este texto de Aristóteles enfatiza el hecho que la elección está determinada previamente por el “*estado del carácter*” de quien la realiza y luego actúa (virtud) en consecuencia. Se da aquí una situación encontrada: por una parte la elección y la acción están determinadas en cierta manera por lo que ya es, que Aristóteles llama “*estado de carácter*”; pero por otra parte la realización de lo elegido significa la adquisición de lo que aún no se es. En otras palabras, la actividad es al mismo tiempo lo que ya es –porque de ahí procede–, pero también realiza lo que no es, que corresponde a la causa final como origen del movimiento. La actividad, además, proporciona en ella misma el ser moral al sujeto, en cuanto que lo determina. En efecto, el “*estado de carácter*” permite que el hombre actúe de acuerdo a la virtud, pero su acción no es unilateral, sino que involucra siempre a la acción misma y a la reacción; es decir, un sujeto actúa con cierta predisposición definida por su “*estado de carácter*”, pero su acción lo determina también y le reafirma –o no– la predisposición que dio origen a su acción. Esta predis-

<sup>20</sup> Tomado de la traducción de D. Ross: “*virtues are modes of choice or involve choice. Further, in respect of the passions we are said to be moved, but in respect of the virtues and the vices we are said not to be moved but to be disposed in a particular way*” (1106a).

posición se refiere, por tanto, a la elección como origen de la acción, pero debe tomarse en cuenta que también es resultado de la acción propia. De esta forma, así como para Aristóteles (1106b) la virtud tiene que ver con la elección, en el devenir de todo sujeto la acción que resulta de su elección constituye al sujeto que elige<sup>21</sup>.

Si recuperamos lo ya mencionado anteriormente acerca de la vida, habría que poner en labios de Aristóteles la afirmación según la cual cada entidad biológica actúa generalmente de manera virtuosa (al crecer o al nutrirse), porque realiza “*acciones adecuadas*”, “*con el alcance justo*”, “*en el momento correcto*”, “*por el motivo adecuado*”, y “*de la manera correcta*” (1109<sup>a</sup>) aunque no intervenga necesariamente la razón; y esto porque la acción de cualquier ser, que involucra siempre un deseo y luego una elección de lo que le es bueno, está íntimamente vinculada con la decisión (inclinación), basada en su predisposición, aunque su decisión permanezca en el ámbito de lo no racional. Cabe notar que Aristóteles parece aceptar un nivel sensible, diríamos físico, de la determinación de la acción que, de acuerdo a su discurso, no es moralmente malo porque escapa a la voluntad, pero que sí es determinante del sujeto primero a un nivel físico, y luego también en su dimensión moral. Además, en este mismo sentido, para Aristóteles la virtud no es concebible de manera estática o al margen del ejercicio (1103<sup>a</sup>), porque es la acción la que determina y conforma el “*estado de carácter*” o virtud. Ésta está lejos también de ser considerada estática, en la medida en que es resultado de acciones previas o anteriores del sujeto, y sobre todo porque es modificable gracias a la misma acción. Esto refuerza su posible aceptación de la idea del permanente devenir: aquí en lo moral respecto de la virtud, pero que puede proyectarse hacia el nivel físico de la realidad, como fundamento del nivel biológico de la misma.

Para abundar en la idea de la inclusión de lo físico en la acción de todo sujeto, y como resultado de las observaciones sugeridas por estos textos, nos preguntamos si es válido realizar una extrapolación de lo que Aristóteles considera como la vida, o actividad en el nivel biológico, para plantearlo también en el nivel de lo material o lo físico. Pensamos que no existe ningún

---

<sup>21</sup> Ver Sherman, Nancy. “*The Fabric of Character. Aristotle’s theory of virtue*”, Clarendon Press – Oxford, 1989. En esta obra la autora presenta una visión completa acerca del ‘estado de carácter’ y su vinculación con la idea y

pasaje en el que Aristóteles lo niegue expresamente, y que dicha extrapolación sería coincidente con lo que afirma de los organismos vivientes. Lo irracional que ve en la actividad de los seres que constituyen a la Naturaleza viviente, en lo que participa el hombre como sujeto moral, puede extenderse también a la Naturaleza física no viviente, en la medida en que en el nivel material se da también una actividad que determina a lo viviente, a lo sensible, y posteriormente también a lo inteligible. En esta medida habría que aplicar todo lo que se dice de la actividad de los seres vivos a la actividad de la materia. Con esto podremos hablar de “sujeto” para referirnos no solamente al “sujeto moral”, sino a toda entidad que resulta de su propia percepción, deseo y selección, tal como Aristóteles lo afirma de las entidades vivientes. Consideramos que esto es también aplicable a las entidades físicas, y que el término “sujeto” tiene connotaciones más dinámicas que la de ‘substrato’ en el que existen las cualidades. El ver al “sujeto” sólo como substrato resulta útil en el terreno de la lógica, pero en el terreno de la Física y de la Ontología refuerza un inmovilismo al que Aristóteles parece no sumarse, tal como lo venimos señalando<sup>22</sup>. Nos parece útil mencionar esto porque uno de los fundamentos de la Ética del Devenir consistirá en vincular la explicación metafísica de lo que existe con la explicación del actuar humano.

De todo lo anterior podemos concluir en forma provisional que puede apreciarse en Aristóteles una visión dinámica acerca de todo lo que existe, lo que desprendemos de sus aseveraciones acerca de lo viviente, acerca del bien, y acerca de la virtud. Consideramos que en dicha posición subyace la idea de un proceso existente en la Naturaleza. Podemos apreciar que nos presenta una Naturaleza en interacción constante gracias a la percepción sensible (o acción física)

---

la práctica de la virtud en la filosofía de Aristóteles. Aborda también una comparación interesante entre la Filosofía Práctica de Aristóteles, y la de Kant y los kantianos.

<sup>22</sup> En esta misma dirección ubicamos a Pierre Aubenque, quien al hablar de la forma, la materia y la privación para explicar el movimiento a partir de los textos de Aristóteles, se aparta de la interpretación de la materia como substrato: “Lo que expresa la ‘triplicidad’ de los principios no es cualquier ‘tripartición’ física o lógica de un todo que sería por ello física o lógicamente “compuesto”, sino la ‘triplicidad’, o más bien la doble dualidad, que surge del mismo ser, puesto que él [el ser] trae consigo la posibilidad del movimiento; pero es el ser lo que, en cada uno de sus instantes, se desdobra y se ‘re-dobra’, “estalla”, si puede decirse, según una diversidad de sentidos, de direcciones, que define la unidad, podría decirse “extática”, la *palintonos armonieh* de su estructura” (Aubenque, Pierre, *Le problème de l’être chez Aristote*, Paris, PUF, 1962, págs. 432 – 433). En el pie de página ofrece una nueva traducción del texto de *Fis. IV, 12, 221 b3* sobre el movimiento: *He de kinesis existesti tó hupárjon*: “El movimiento hace salir de sí mismo lo que subsiste” (*Le mouvement fait sortir de soi-même le subsistant*). “El movimiento es aquello por lo que el ‘sub-sistente’ [lo que subsiste] no se mantiene en el ser sino como *exis-tente*”. *Ibid.*, pág. 433

que cada entidad realiza, pero también gracias a la elección que efectúa de aquello sensible que lo determina, y por lo que deviene lo que es para volver a interactuar con las otras entidades. Esto puede dar pauta para una visión dinámica de la Ética, basada en la interacción constante de todo sujeto en su entorno propio que es la Naturaleza, concebida ésta, conforme a Platón, como el Receptáculo<sup>23</sup> de todo lo que existe. Sin embargo, es preciso reconocer que su respuesta a la pregunta de la razón última de la acción humana sólo la concibe en la felicidad: “*La Felicidad es algo final, autosuficiente, y es el fin de cuanto hacemos*” (1097b) – actividad virtuosa de la más alta facultad, es decir, de la inteligencia.

#### b) La sabiduría práctica o *Frónesis*

Luego de destacar que la virtud, eje de la explicación ética de Aristóteles, es acción que conforma al individuo y que está condicionada por la existencia de éste; luego de señalar que en este dinamismo la percepción sensible necesariamente está presente en lo que Aristóteles considera la parte irracional del alma, y que es aplicable de manera universal, es decir como totalidad, centraremos nuestro análisis en la virtud racional, y en su vinculación con la razón para discernir el bien. En el ámbito de la acción moral propiamente dicha encontraremos también la idea de “proceso”. La sabiduría práctica o “*Frónesis*” que Aristóteles propone, sólo se puede explicar tomando en cuenta la multiplicidad y variabilidad del fin que cada acción persigue. El concepto de “*Frónesis*” en Aristóteles viene a discernir y a establecer el bien en la práctica concreta que realiza cada individuo. Consiste en el hábito de elegir en cada circunstancia el medio más adecuado para realizar el bien moral y dirigir la acción hacia la obtención del bien supremo.

Dado que todo lo que existe, por el hecho de ser, es bueno, y puesto que toda acción tiene por objeto el bien de quien la realiza, Aristóteles propone la Sabiduría Práctica (*Frónesis*) para dirigir cada acción hacia el bien último, que él ubica en la Felicidad (*Eudaimonia*). Reconoce que lo que existe es cambiante, y que con frecuencia la acción moral no está guiada por la Razón,

<sup>23</sup> Ver *Timeo* 69b, 53ab, 98e; ver también Whitehead, A.N., *Adventures of Ideas*, New York, Free Press, 1967,

sino por impulsos sensibles o vegetativos a los que se ve sometido el sujeto. En consecuencia, la acción moral recta, será solamente aquella que haya sido dirigida por la *Frónesis* ya que habrá estado orientada hacia el logro del Bien Último. Este dinamismo de todo lo que existe, donde actúa el sujeto racional, hace ver que el esquema teleológico con el que se caracteriza generalmente a Aristóteles no es todo lo rígido que se ha querido ver porque la elección realizada bajo el impulso de la *Frónesis* se ubica exclusivamente en el ámbito de lo sensible, lo cual hace que tanto la elección como el fin elegido, sean relativos, y además, que no siempre sean dirigidos por la razón: "...*el fin de una acción es relativa a la ocasión. Los términos 'voluntario' e 'involuntario', deben referirse, entonces, al momento de la acción*"<sup>24</sup> (1110<sup>a</sup>). Por esta movilidad es que se justifica la *Frónesis*. Además, al afirmar que "...*el hombre es el principio de sus actos*" (1112b) queda manifiesta la movilidad o variabilidad del hombre como origen de la acción moral tanto por el "*estado de carácter*" del individuo, como por la ocasión, siempre cambiante, en que se realiza dicha acción.

Para precisar lo anterior conviene distinguir entre el fin por sí mismo o bien absoluto, y el fin que persigue el individuo a través de su acción, que es un bien particular y mutable. A Aristóteles le interesa especialmente el Bien Absoluto. Pero su Ética está dedicada a establecer cómo el bien de cada individuo ha de ser tal que a través de su acción por la que lo alcanza, se dirija a la obtención del Bien Supremo: la Felicidad. En este sentido Aristóteles plantea que el Fin Último es dado, que es inmóvil, y que no está sujeto a deliberación, porque de lo contrario se llegaría al infinito. Lo que está sujeto a deliberación son los medios que pueden llevar al sujeto actuante al bien particular. Para él el fin de cada sujeto existe ya en la Naturaleza, como un hecho ya dado, independiente del sujeto, y que entra en relación con el individuo a través de la percepción que tiene del mundo y sobre todo de su acción. En efecto, habla del fin que ya existe en cuanto tal y que es el objeto que persigue la acción: "*Porque el fin no puede ser sujeto de deliberación, sino solamente los medios; tampoco los hechos particulares pueden ser sujeto de deliberación, v.g. si esto es pan o si ha sido elaborado correctamente; porque esto es materia de la percep-*

---

págs. 187 y ss.

<sup>24</sup> Texto tomado de la traducción de D. Ross: "*the end of an action is relative to the occasion. Both the terms, then, 'voluntary' and 'involuntary', must be used with reference to the moment of action*" (1110a).

ción”<sup>25</sup> (1112b – 1113a). Con esto podemos entender que si el fin que se persigue con la acción está ya determinado, es decir, es inmóvil, lo que sería modificado sería el sujeto que la realiza, en tanto que al obtener el fin que persigue, se modifica a sí mismo; llega a obtener un bien que antes no poseía. Estamos ante un sujeto que al entrar en relación con su entorno, se modifica porque modifica dicha relación a través de su acción, ya que por ésta el sujeto se modificó a sí mismo. Por otra parte, el fin inmediato de la acción puede vincularse a la percepción, más que a la deliberación, tal como se desprende del texto, y porque dicho fin, al no ser construido por el sujeto, ni deliberado por él, “*aparece y es establecido por la naturaleza, o de cualquier otra manera posible, y es por referencia de cualquier otra cosa a él [al fin] que los hombres hacen lo que hacen*”<sup>26</sup> (1114b). Es claro que este pasaje no se refiere al Bien Absoluto o Último, sino a todas las entidades que el hombre elige porque las considera buenas para él, y que le son dadas simplemente porque las percibe, sin tomar en cuenta la calidad moral de quien las realiza. Podemos desprender de aquí una visión de la realidad que privilegia la existencia física del ser en tanto que se da prioridad a la percepción sensible de los “*hechos particulares*”, tal como se afirma en el texto citado.

Nos encontramos ya en un terreno completamente diferente de aquel en el que trabaja Aristóteles su Metafísica; la idea de *substancia* y de *esencia* no aparecen en el discurso ético de Aristóteles, aún cuando todo se refiere al movimiento. Por otra parte, la Naturaleza, al establecer en cada ser su propio fin, y porque cada ser es bueno, hace que éste esté siempre relacionado con el otro –el vecino. Éste también persigue necesariamente su propio fin de la misma manera. Por eso, cuando se refiere a la Justicia, la considera como la virtud completa “*La justicia ... no es una parte de la virtud, sino toda la virtud*” (1130<sup>a</sup>), ya que se refiere solamente a la relación con el otro, la cual siempre es recíproca. Conviene destacar también el carácter propio de la acción humana, que siempre es relación con “lo otro”, es decir, con toda la naturaleza, y no solamente con los otros sujetos morales. Lo opuesto a la Justicia, en consecuencia, no es lo injusto, así, de manera abstracta, sino el vicio, las acciones consideradas opuestas a la virtud; es

<sup>25</sup> Texto tomado de la traducción de D. Ross: “*For the end cannot be a subject of deliberation, but only the means; nor indeed can the particular facts be a subject of it, e.g. whether this is bread or has been baked as it should; for these are matters of perception*” (1112b-1113a).

<sup>26</sup> Texto tomado de la traducción de D. Ross: “*the end appears and is fixed by nature or however it may be, and it is by referring everything else to this that men do whatever they do*” (1114b).

decir, algo concreto que consiste en el daño que el sujeto –ahora injusto por la mala acción– se causa a sí mismo al hacer daño al otro, que puede ser una persona, un ser viviente, o un objeto físico. Esto quedará más claro cuando se aborde el tema de la Amistad. Es por esto que la acción del sujeto cuando persigue su bien, establece también, a través de dicha acción, una relación abierta al Universo de entidades; es relación pura que constituye o crea al sujeto, pero que por ello también crea al mismo Universo, sea virtuosa (justa) o viciosa (injusta).

Ante la multiplicidad que se da en el bien que persigue el individuo de manera concreta, Aristóteles acepta el conocimiento de las cosas variables, y no solamente de lo estable. En efecto, cuando trata de la ‘virtud intelectual’, sostiene que la razón tiene dos partes: una por la que contemplamos las cosas por su origen, que es invariable –el conocimiento científico, y otra por la que contemplamos las cosas en cuanto cambian, al que llama conocimiento calculador: *“Asumamos que hay dos partes que un principio racional comprende –una por la que contemplamos el tipo de cosas cuyas causas que las originan son invariables, y otra por la que contemplamos las cosas variables (...) A una de estas partes se le puede llamar científica, y a la otra calculadora...”*<sup>27</sup> (1139<sup>a</sup>). La ‘parte calculadora’ es la que tiene que ver con la elección –deseo deliberado. No explica Aristóteles cómo se da el conocimiento de las cosas variables, para atribuirlo a la intuición del ser racional, como lo señalaremos más adelante. Por ahora nos preguntamos en qué estriba la diferencia entre esta deliberación racional del bien y la elección del alma irracional (1102b) a la que nos referimos en el apartado anterior. Consideramos que nada impide pensar que en ambos casos la elección del propio bien, que se refiere a las cosas variables, puede no ser deliberado, sino realizado por el deseo irracional o atracción física puesto que dicha elección versa sobre lo variable o particular. Esto, desde luego, puede ampliarse también más allá de lo viviente, al que apunta explícitamente Aristóteles, y aplicarlo al terreno de la pura interacción física en el ámbito de la Naturaleza.

Esta idea parece fortalecerse si tomamos en cuenta que estamos en el terreno de la acción, donde la función de la inteligencia es secundaria o incluso nula, porque de acuerdo a Aristóteles el

<sup>27</sup> Texto tomado de la traducción de D. Ross: *“let it be assumed that there are two parts which grasp a rational principle –originative causes are invariable, and one by which we contemplate variable things (...) Let one of these parts be called the scientific and the other the calculative”* (1139a).

intelecto no puede ser origen de ninguna acción: “*El pensamiento [intelecto], por sí mismo, nada mueve, sino sólo el pensamiento dirigido a un fin y que es práctico*” (1139<sup>a</sup>). Aunque en este contexto Aristóteles reconoce que “*no puede darse la elección [de un fin] sin la razón y sin la inteligencia, como tampoco sin un hábito moral [carácter moral], ya que una buena acción y su opuesto no pueden existir sin una combinación de intelecto y carácter. El mismo intelecto, en efecto, no mueve nada, sino sólo el intelecto que tiende hacia un fin, y es [el intelecto] práctico*”<sup>28</sup> (1139<sup>a</sup>), conviene recordar lo que dijo acerca del alma irracional para ver que la elección del bien por el intelecto práctico no es una función solamente teórica, sino que involucra de hecho la parte no racional; se trata sobre todo del “*Estado de Carácter*” o hábito de la parte irracional del alma. Aquí, sin embargo, el énfasis está puesto en el intelecto calculador que versa sobre el bien o fin variable, particular, objeto de la acción concreta que además está presente. En este momento no nos conciernen las virtudes intelectuales que tienen que ver con las cosas cuyas causas son invariables y que Aristóteles ubica del lado de la ciencia. Nos interesa esa parte de la razón que llama “*calculadora*”, que es la que tiene que ver con la acción.

Para aclarar esto conviene mencionar que Aristóteles concibe al arte como un ámbito propio del intelecto, del saber hacer. Aunque es acción, está impregnada de una forma correcta de razonar. Con todo, el arte como tal no cae en el ámbito de lo moral, pero nos permite apreciar el vínculo entre lo racional y la acción, lo que le da pie para hablar luego de la sabiduría práctica o “*Frónesis*”: “*el arte es idéntico a la capacidad [hábito] para hacer [algo], que involucra una manera verdadera [correcta] de razonar. Todo arte se refiere al llegar a ser (...); porque el arte no se refiere ni a las cosas que ya existen, o a las que devienen por necesidad, ni a las cosas que actúan por naturaleza puesto que éstas tienen su origen en ellas mismas*”<sup>29</sup> (1140<sup>a</sup>). Aristóteles establece, por tanto, una distancia entre la acción de la Naturaleza por la que ésta permanentemente se hace a sí misma de manera inconsciente y necesaria, y el actuar (arte) del ser humano por el que hace algo diferente de lo que es él mismo. Se sigue también que la ac-

<sup>28</sup> Texto tomado de la traducción de D. Ross: “*choice cannot exist either without reason and intellect or without a moral state; for good action and its opposite cannot exist without a combination of intellect and character. Intellect itself, however, moves nothing, but only the intellect which aims at an end and is practical*” (1139a).

<sup>29</sup> Texto tomado de la traducción de D. Ross: “*art is identical with a state of capacity to make, involving a true course of reasoning. All art is concerned with coming into being (...) for art is concerned neither with things that are, or come into being, by necessity, nor with things that do so in accordance with nature (since these have their origin in themselves)*” (1141b, 15-16).

ción moral, aunque consciente, es diferente del arte puesto que persigue su propio fin a través de la acción que como uno de sus resultados hace al hombre virtuoso o vicioso, lo cual no sucede con el arte, porque el que una persona sea un buen arquitecto no la hace buena moralmente; su acción permanece fuera de sí mismo. Para esto es importante recordar la distinción que Aristóteles establece entre 'hacer' y 'actuar', y precisar que el arte corresponde al hacer, mientras que el individuo "actúa virtuosamente" para alcanzar el bien moral.

Por lo anterior es explicable que Aristóteles conciba a la *Frónesis* (sabiduría práctica o prudencia) como "un estado, [hábito] razonado y verdadero para actuar en relación con los bienes humanos"<sup>30</sup> (1140b). Conviene destacar que la *Frónesis* aristotélica se refiere a los bienes del hombre, los cuales son cambiantes, con lo que se hace presente nuevamente, ahora en relación con la *Frónesis*, la idea de 'proceso' respecto al bien que conviene a cada individuo en cada circunstancia. Esta variabilidad respecto al bien del sujeto que está implícita en la *Frónesis*, puede ser llevada también al nivel de universalidad general, para señalar la importancia que tiene el devenir, o el proceso, para la perfección del individuo.

Dado que la "*Frónesis*" se refiere a lo particular, Aristóteles la distingue de la sabiduría que versa sobre los universales (ciencia): "*la sabiduría práctica [Frónesis] no versa solamente sobre lo universal, sino que debe conocer lo particular; porque ella dirige a la acción, y la acción versa sobre lo particular*" (1141b,15-16). Lo particular, por otra parte, es lo perceptible sensiblemente, y esto enfatiza el papel de la acción individual y su repercusión hacia quien la realiza, pero también hacia el entorno social, cuyo análisis y deliberación corresponden a la "*sabiduría política*"(1141b, 24). Además del entorno social, la acción particular del individuo que es el objeto de la "*Frónesis*", se vincula con la Naturaleza. Aquí Aristóteles trae el concepto de percepción sensible que versa sobre lo particular.

La percepción, en este contexto, además de lo que ya destacamos anteriormente, es definida con referencia a lo sensible ciertamente, pero su objeto no son las cualidades, como sucede cuando se trata de la explicación que Aristóteles proporciona acerca del conocimiento. Aquí se

refiere a una percepción sensible total o completa, que equivale prácticamente a la intuición, por la cual sabemos, por ejemplo, que lo que tenemos frente a nosotros es un triángulo sin importar las cualidades sensibles de dicho triángulo. Dice Aristóteles: “*Que la sabiduría práctica [Frónesis] no sea una ciencia, es evidente, En efecto, entre sus objetos está lo individual, como ya lo dijimos (1141b 14-20). Porque el objeto de la acción es algo individual. Ella está en oposición también con la inteligencia [razón intuitiva] porque ésta tiene por objeto las definiciones que no son demostrables; mientras que la sabiduría [Frónesis], tiene por objeto a lo individual, del que no existe ciencia sino sensación; no la sensación de lo que es propiamente sensible [cualidades, ‘eidon’], sino una sensación de aquella por la que en matemáticas percibimos que lo individual es, por ejemplo, un triángulo...*”<sup>31</sup> (1142<sup>a</sup>).

En este pasaje Aristóteles se refiere de hecho a la intuición respecto a sus dos objetos: los principios universales, para los que no existe demostración, y lo particular o individual que es objeto de la percepción sensible. La sabiduría práctica trabaja, por tanto, solamente con percepciones sobre lo particular, que coinciden con la intuición de lo individual, y sobre ellas construye la elección que conducirá al sujeto a obtener su propio bien. Cabe destacar que al hablar de percepción, se refiere necesariamente a lo sensible. Por otra parte, parece claro también que toda percepción versa sobre “lo otro”, el ‘alter’, y por consiguiente que la “Frónesis” tiene por objeto la vinculación de la acción virtuosa del individuo con “lo otro” en el ámbito de lo particular. Esto abre paso a la derivación del acto moral hacia fuera del ámbito individual, es decir, hacia la responsabilidad que toda acción del individuo desencadena con respecto a “lo otro”.

Conviene volver ahora sobre la naturaleza de la percepción y su íntima relación con la intuición. En el Libro VI de su Ética Nicomaquea Aristóteles dedica especial atención al análisis de las facultades que versan sobre lo particular, tales como el juicio, la comprensión, la sabiduría

<sup>30</sup> Traducción del texto de D.Ross: “*Practical wisdom, then, must be a reasoned and true state of capacity to act with regard to human goods*” (1140b).

<sup>31</sup> Texto tomado de la traducción de Gauthier – Jolif: « *Que la sagesse ne soit pas une science, c'est évident. Elle a en effet parmi ses objets l'individuel, comme nous l'avons dit. Car l'objet de l'action est quelque chose d'individuel. Elle est donc également aux antipodes de l'intelligence. Car l'intelligence a pour objet les définitions dont il n'y a pas démonstration, tandis que la sagesse, elle, a pour objet l'individuel, dont il n'y a pas science, mais sensation ; non pas une sensation des sensibles propres, mais sensation du type de celle grâce à laquelle nous sentons que l'individuel, en mathématiques, est, par exemple, un triangle* » (1142a, 23-28).

práctica, la razón intuitiva. En un resumen casi al final de dicho libro retoma el tema de la intuición que corresponde a la razón y su unión estrecha con la percepción, ambos elementos que se encuentran cuando trata de la “Frónesis”: “... *todas estas facultades [juicio, comprensión, sabiduría práctica y razón intuitiva] se refieren a lo último [lo fundamental, lo elemental], i.e. a los particulares (...)* Todo lo que es del orden de la acción pertenece a lo particular y a lo último [fundamental]; *porque el hombre de la sabiduría práctica [Frónesis] no sólo debe conocer los hechos particulares, sino que el entendimiento y el juicio también se refieren a las cosas por realizar, que son las últimas. Y la razón intuitiva tiene que ver con las últimas [fundamentales] en dos direcciones; porque ambos, los términos primeros y los últimos son objeto de la razón intuitiva y no de la argumentación, y la razón intuitiva que es presupuesta en toda demostración capta los inalterables y primeros principios, mientras que la razón intuitiva, involucrada en razonamientos prácticos [o demostración] capta al último y variable hecho, i.e., a la premisa menor. Estos hechos variables, por tanto, son el punto de partida para aprehender el fin, puesto que los universales son alcanzados a través de los particulares; de éstos, por tanto, debemos tener la percepción, y esta percepción es razón intuitiva*”<sup>32</sup> (1143<sup>a</sup> - 1143<sup>b</sup>).

Este pasaje nos pone ante un Aristóteles que otorga todo el peso de la explicación racional, incluso científica, a la realidad sensible percibida a través de la intuición. El contexto de su lógica formal en el que envuelve este párrafo no le impide separarse de lo universal, para poner el énfasis en lo particular, lo sensible. Con esto puede apreciarse una explicación acerca de la acción moral del ser humano que es guiada por un principio que corresponde precisamente al ámbito de lo particular y cambiante. La virtud, y en consecuencia la felicidad, son ciertamente actividad, y ésta, desde luego, versa sobre lo particular. Vemos con esto que para Aristóteles el bien particular reviste una importancia central en su Ética. Se trata de un bien que puede verse totalmente relativizado en la medida en que se consigue a través del ejercicio virtuoso que in-

<sup>32</sup> Texto de la traducción de D. Ross: “*all these faculties deal with ultimates, i.e. with particulars (...)* Now all things which have to be done are included among particulars or ultimates; for not only must the man of practical wisdom know particular facts, but understanding and judgement are also concerned with things to be done, and these are ultimates. And intuitive reason is concerned with the ultimates in both directions; for both the first terms and the last are objects of intuitive reason and not of argument, and the intuitive reason which is presupposed by demonstrations grasps the unchangeable and first terms while the intuitive reason involved in practical reasonings grasps the last and variable fact, i.e. the minor premiss. For these variable facts are the starting-points for the apprehension of the end, since the universals are reached from the particulars; of these therefore we must have perception, and this perception is intuitive reason” (1143a-1143b).

volucra generalmente al placer. El bien, por tanto, lejos de ser Absoluto, se hace real y concreto solamente en la acción, aunque debemos reconocer que para Aristóteles cada acción, por ser particular, no proporciona la felicidad completa.

De lo anterior podemos concluir que la sabiduría práctica se realiza en el devenir de lo concreto y lo constituye. El bien que se persigue en la acción es concreto, como lo es también la acción, y no siempre es el mismo, sino que es otro conforme cambia el entorno. La sabiduría práctica, por tanto, se ubica en un proceso, y no trata de superarlo, menos de evadirlo, sino que su papel consiste en reconocer dicho proceso en el que se elige y realiza el bien a través de la acción de cualquier individuo.

### c) Placer para el sujeto en acción

Además de la percepción y la intuición con las que la sabiduría práctica determina la acción del individuo, Aristóteles introduce en su discurso acerca de la Ética el concepto de placer, que también se da en el sujeto que actúa. El placer es algo que viene a completar dicha actividad. No constituye un fin por sí mismo porque no se persigue necesariamente en la acción, sino que sobreviene como un bien con la misma acción. Además, el placer no es un movimiento progresivo, sino que se explica como un todo, completo en todo momento. En efecto, en el Capítulo X de la Ética a Nicómaco (1174<sup>a</sup> y ss.) Aristóteles define al placer como algo acabado; lo compara con la luz, la cual en todo momento es completa, es decir, no es algo que llegue como resultado de un movimiento progresivo; esto contrasta con una visión estrictamente teleológica según la cual primero es concebido el fin hacia el cual se orienta la acción para obtenerlo. La luz, en cambio, se presenta toda en un solo instante. En contra de lo que expone en los Libros VI, VII y VIII de su Física, donde explica al movimiento como un “llegar a ser” progresivo de la materia que tiene un inicio y un término dado por la Forma, aquí, al referirse al placer, afirma: *“La forma del placer es completa en todo momento de su duración. Es, pues, manifiesto que placer y movimiento difieren entre sí y que el placer es una de las cosas totales y completas. Confírmalo así mismo el hecho de que no es posible moverse sino en la duración temporal.*

*mientras que sí es posible sentir placer sin este requisito; porque lo que se realiza en un instante es un todo completo” (1174b).*

El placer es entero y completo, es decir, es un todo en cada momento. Al afirmar esto Aristóteles introduce implícitamente una visión seriada del tiempo, puesto que el placer se disfruta en cada momento de una serie de tiempo. Esto significa que el todo del placer que se realiza en un momento, se repite en cada momento de dicha serie. Sin embargo, esta afirmación de Aristóteles da pie para pensar en otra forma de concebir el tiempo. Podría ser pensado desde la perspectiva de cada sujeto como un todo, que sólo es medible por el hecho que cada sujeto se abre a la relación con lo otro, lo que tiene desde luego su propio tiempo; sólo por la relación con lo otro el tiempo podría ser medido y pensado como simultáneo, anterior o posterior. Desde una concepción del tiempo que se identifica con cada sujeto, y es la que proponen actualmente los físicos basados en la Teoría de la Relatividad<sup>33</sup>, su frase *“el todo se realiza en un momento”* cobra una nueva dimensión. Significará que en un momento determinado, cuando actúa el sujeto, se realiza “todo” en ese momento, de manera semejante al placer inherente a la acción; pero dado que su acción no está desvinculada del Universo, y que en éste se da la acción (percepción), puede decirse también que el Universo se realiza, todo, en un momento, es decir, en la acción total de cada sujeto o de cada entidad que lo integra<sup>34</sup>.

Por otra parte, la concepción del placer como un todo en un momento lleva a Aristóteles a replantearse también su concepción acerca del fin. Aquí, al hablar del placer cambia su visión del fin como algo externo a la acción del sujeto. Ahora el fin se identifica con la acción y desde luego con el placer que le es inherente: *“El placer perfecciona el acto, aunque no de manera de una disposición habitual e inmanente, sino a modo de cierta perfección final superveniente, como la flor de la juventud en los que se hallan en su apogeo vital”*(1174b). Así pues, el fin llega con la acción, igual que lo hace el placer; no es algo que necesariamente se concibe antes para perseguirlo después y luego obtenerlo, como sucede en la visión teleológica del aristote-

<sup>33</sup> Ver Whitehead, A.N., *Process and Reality*, New York, FP, 1979, edición corregida por Griffin D.R. y Sherburne, D.W.; también su *Science and the Modern World*, New York, Macmillan, 1945, sobre todo el Cap. VII, *Relativity*, págs. 165-186. Más recientemente y a nivel de una divulgación seria: Davies, Paul, *Sobre el tiempo*, Barcelona, Crítica, 1996.

<sup>34</sup> Véase Sancén, F., *“La realidad en proceso de ser real”*, México, UAM, 2003, págs. 95 – 110.

lismo tradicional<sup>35</sup>, que permanece más ligada a la idea del movimiento como accidente y signo de imperfección.

Concebir al placer como algo inherente a la acción que realiza el individuo, también lleva a Aristóteles a subrayar el carácter subjetivo de la acción, y en esa medida da pie para pensar en una Ética cuyo fundamento último es el sujeto humano por sí mismo. En efecto, las cosas no proporcionan placer por sí mismas, sino que éste es un estado del sujeto en las condiciones en que se encuentra, que en definitiva se vincula con su misma existencia: “... *las mismas cosas a unos halagan, a otros contristan (...) de modo que algunas cosas, lejos de ser realmente agradables, no lo son sino para algunos hombres por estar de esta manera dispuestos*”(1176<sup>a</sup>). Si llevamos esta afirmación al ámbito universal de toda entidad existente, de todo sujeto – consciente o no- podemos decir que lo agradable es objeto de selección, y en ésta se eligen algunas actividades por agradables, y se desechan otras porque no lo son. Esta selección, y los criterios que la determinan, la ubica Aristóteles en la naturaleza: “*lo que por naturaleza es propio de cada ser es para él lo mejor y lo más placentero...*”<sup>36</sup> (1178<sup>a</sup>). Es decir, que cada entidad, por lo que es (su naturaleza), determina lo que le es placentero, y en consecuencia no se le impone desde fuera. Reaparece aquí nuevamente el Aristóteles de la esencia, el que sostiene que cada cosa es lo que es. Pero si interpretamos este pasaje desde la óptica del “estado de carácter” que Aristóteles propone, tal como ya lo señalamos, estamos ante una visión dinámica del ser, y en consecuencia de la Ética. Tendríamos así una visión dinámica de la Naturaleza, en la que cada entidad seleccionaría lo que le es placentero por lo que ya es ella misma; y cada entidad, a su vez, es lo que decide en función de la selección que realiza, es decir, por su devenir mismo, devenir definido por la interacción; y la acción de cada sujeto podría verse como la forma en que se relaciona con las demás entidades, es decir, por la percepción que elige de lo otro.

Además de lo anterior, la “verdad ontológica” a la que se refiere Aristóteles cuando afirma que “*lo que es por naturaleza propio de cada ser es para él lo mejor y lo más placentero*” (1178<sup>a</sup>)

<sup>35</sup> Esta explicación de la teleología, que podemos llamar ‘ortodoxa’ se puede apreciar en Guthrie, W.K.C., *Los filósofos griegos*, México, FCE, 1953; Werner, Charles, *La filosofía griega*, Barcelona, Labor, 1970; Grenet, Paul-Bernard, op. cit.; Allan, D.J., op. cit.; Jaeger, W., *Aristóteles*, México, FCE, 1946.

<sup>36</sup> Texto tomado de la traducción de D.Ross: “*Which is proper to each thing is by nature best and most pleasant for each thing*” (1178a,5).

se reafirma cuando sostiene más adelante que “...en las cosas prácticas la verdad se comprueba por los hechos y por la vida que son en este dominio el criterio decisivo” (1179<sup>a</sup>). Esta frase abre el paso también a una visión dinámica de la Ética, y luego de la realidad toda. Equivale a decir que la verdad de lo que somos y hacemos los sujetos del Universo, proviene de la vida, y dado que la vida es acción, la verdad, lo que cada cosa es, depende de su actuar, y el actuar no consiste solamente en verter la propia energía hacia fuera, sino también en captarla, en percibirla.

#### d) Amistad y Proceso

El tratado que sobre la amistad presenta Aristóteles en el Libro VIII de su Ética Nicomaquea ha sido interpretado con frecuencia como la cima de sus consideraciones acerca del sentido último de la acción del hombre<sup>37</sup>. En dicho tratado destaca el papel central que asigna al individuo, quien, a través de su acción, busca obtener el máximo bien para sí mismo en el amor al amigo. Es de señalar también el dinamismo permanente en que se encuentra el bien alcanzado en la amistad, porque como cumbre de la virtud que es, la amistad no es un estado sino una actividad. Al transcribir y comentar algunos de los pasajes en que se aborda este tema, lo hacemos teniendo presente no sólo a los seres humanos, sino que pretendemos extrapolar lo que de ellos se dice, a todas las entidades de la Naturaleza, con lo que sería posible concebir una realidad en permanente proceso a partir de la sola existencia de los seres en movimiento. ¿Es esto válido? Pensamos que lo es, en la medida en que nos hemos propuesto releer los textos de Aristóteles desde la perspectiva que nos ofrece hoy la ciencia física acerca de la materia. Pensamos, además, que la teoría de Empédocles de Agrigento acerca de la Amistad (amor) y el Odio como explicación del devenir en que consideraba a todo lo existente era ampliamente conocida en la Academia de Platón y posteriormente en el Liceo de Aristóteles. Empédocles propone, en efecto, estas dos fuerzas naturales –Amor y Odio- para explicar el devenir constante y universal del ser como unión y separación<sup>38</sup>. Desde luego que Aristóteles al desarrollar su teoría de la amistad, se ciñe a la dimensión antropológica, porque eso le sirve para su teoría acerca de la Felici-

<sup>37</sup> Así se puede apreciar en: Grenet, Paul-Bernard, op. Cit., págs. 270 y ss. ; Allan, D.J., op. Cit., págs. 138 y ss.; Gauthier, R.A. y Jolif, J.Y., “*Aristote, Ethique à Nicomaque*”, Louvain, Publications universitaires 1970, vol. I.

<sup>38</sup> Ver Jäger, W. *Paideia*, págs. 151 y ss.

dad, sentido último de su Ética. Pero de acuerdo a sus comentarios en otras de sus obras<sup>39</sup> acerca de la teoría de Empédocles, podemos suponer razonablemente que tenía en mente al Amor y a su negación, el Odio, como principios de toda transformación y posiblemente no sólo en el nivel antropológico, sino también en el nivel físico.

En los textos de Aristóteles sobre la amistad, observamos primero una ambivalencia entre lo antropológico y lo físico que puede apreciarse claramente cuando define a la Amistad, y que para nuestro propósito es consecuente con los textos que hemos comentado en los apartados anteriores. En dichos textos se establece que cada ser es por naturaleza lo que es, y que cada cosa es realmente como resultado de los hechos, es decir, por la actividad, o como resultado de la vida (1178<sup>a</sup> -1179<sup>a</sup>). Para el hombre, la vida conforme a la inteligencia constituye la plena realización de su ser, la vida más feliz (*eudaimonéstatos*), aunque para ello requiere lo propio de la vida biológica y del bienestar corporal. Dicha vida consiste desde luego en la actividad intelectual, la contemplación, que es propia de los dioses, pero de la que el hombre participa y en la que consiste su felicidad. Prevalece la actividad del ser como sinónimo de su propia existencia. Incluso la contemplación, forma suprema de felicidad, que es lo propio de los dioses, es una actividad. En un contexto donde reviste gran importancia la actividad como ámbito propio de la felicidad, la amistad se presenta como lo propio de la perfección humana en tanto que en ella el hombre obtiene su propio bien que es amor, placer, perfección, plenitud, solidaridad con los semejantes; todo a través del amigo. Aristóteles define así la amistad: *"...la gente no puede vivir junta si no encuentra placer en ello y si no disfrutan las mismas cosas, como parecen hacerlo los amigos que se acompañan. La amistad por excelencia es la que se basa en el bien, como lo hemos repetido [1156<sup>b</sup>7, 23, 33; 1157<sup>a</sup> 30, <sup>b</sup>4]; pues lo que es simplemente bueno o placentero parece ser amable y deseable, y además porque cada persona es por lo que es bueno o deseable para ella<sup>40</sup>; y el hombre bueno es amable y deseable para el hombre bueno por ambas razones. Ahora bien, parece como si el amor fuera un sentimiento y la amistad un estado del carácter [hábito]; porque el amor puede ser sentido tanto como muchas cosas inanimadas, pero el amor mutuo involucra la elección y ésta surge de un estado de carácter; y los hombres desean a los que aman, para su bien, no como resultado de un sentimiento, sino como resultado de un estado de carácter. Y al amar a un amigo los hombres*

<sup>39</sup> Especialmente en su *Física*, y *De la Generación y Corrupción*.

*resultado de un estado de carácter. Y al amar a un amigo los hombres aman lo que es bueno para ellos mismos; porque el hombre bueno, al ser un amigo, se convierte en un bien para aquél de quien es amigo. Cada uno, entonces, ama lo que es bueno para sí mismo, y devuelve igualmente bondad y placer; por eso se dice que la amistad es igualdad, y ambos [bondad y placer] se encuentran sobre todo en la amistad basada en el bien*<sup>41</sup> (1157<sup>b</sup>).

Aunque Aristóteles distingue entre la amistad (estado de carácter) y el amor (sentimiento), finalmente las identifica al afirmar que “*el amor mutuo involucra una elección y ésta surge de un estado de carácter*”(1157<sup>b</sup>). Pero además, gracias a la elección, cada sujeto obtiene su propio bien, y dicha elección fue realizada conforme a lo que ya es cada sujeto; es decir por su carácter, término que, como vimos, en para Aristóteles denota algo estable como el hábito. Se da aquí un círculo creativo: cada sujeto elige por lo que es, y la elección (lo bueno), una vez que ha sido realizada, hace o constituye a ese sujeto: “*porque cada persona es por lo que es bueno y deseable para ella*” (1157<sup>b</sup>). La amistad se da como resultado de un *estado de carácter*, y en ella quien ama al amigo ama lo que es bueno para él, y con ello obtiene su propio bien. Esto mismo se da claramente en el nivel biológico, como lo señalamos, especialmente en la nutrición: un organismo determinado busca sólo lo que lo alimenta (lo que es bueno y deseable para él), y al obtenerlo consigue su propio bien y se hace a sí mismo. Significa esto que el amor al otro siempre se origina y termina en el bien propio. Hay que añadir también que sería imposible para cualquier ser obtener su bien si no existiera el otro. Esto lo percibió claramente Aristóteles cuando afirmó que todo ser vive en comunidad. La comunidad (*koinonía*) cobra, por tanto, la misma importancia que el sujeto, porque éste vive gracias a ella. De esto se desprende también que la política está íntimamente relacionada con la Ética. Más aún, cada individuo no sólo de-

<sup>40</sup> El subrayado es mío.

<sup>41</sup> Traducción del texto de D. Ross: “*people cannot live together if they are not pleasant and do not enjoy the same things, as friends who are companions seem to do. The truest friendship, then, is that which is good, as we have frequently said; for that which is without qualification good or pleasant seems to be lovable and desirable, and for each person that which is good or pleasant to him; and the good man is lovable and desirable to the good man for both these reasons. Now it looks as if love were a feeling, friendship a state of character; for love may be felt just as much towards lifeless things, but mutual love involves choice and choice springs from a state of character; and men wish well to those whom they love, for their sake, not as a result of feeling, but as a result of a state of character. And in loving a friend men love what is good for themselves; for the good man in becoming a friend becomes a good to his friend. Each, then, both loves what is good for himself, and makes an equal return in goodwill and in pleasantness; for friendship is said to be equality, and both of these are found most in the friendship of the good.*”(1157b).

pende de la *polis*, sino que también está existencialmente vinculado con su entorno biológico y físico. El término *koinonía*, por tanto, podría ser ampliado a todo lo que no es cada sujeto, porque de ello depende su existencia primero, y para el caso del hombre, su felicidad.

Lo anterior nos lleva a subrayar lo que Aristóteles considera como el fundamento de la amistad; nos referimos a la comunidad (*koinonía*), que es el rasgo fundamental de toda Ética. Si no existiera la comunidad entre los individuos, carecería de sentido cualquier consideración ética ya que el hombre sería autosuficiente y no necesitaría actuar, tal como sucede con los dioses. Aristóteles ha extendido de hecho su concepto de Ética a lo viviente, y conforme a nuestra interpretación, puede alcanzar también a todo lo material, sea viviente o consciente, o no sea ni viviente ni consciente. Al hablar de la "*koinonía*"<sup>42</sup> con referencia a la amistad, Aristóteles identifica el bien de cada sujeto con el bien del otro, porque ambos son parte de lo mismo, es decir, se identifican por la "*koinonía*", que en última instancia corresponde con la idea de bien, al que ambos persiguen, y que logran uno en el otro. Esta manera de conseguir el propio bien en el bien del otro o *koinonía*, remite a una forma de participación universal en el bien a través de la acción particular. Con la *koinonía* es posible concebir una Ética al margen de *ideas* que generalmente presentan al bien como algo a lo que todo sujeto debe tender porque personifica una idea universal del bien. La universalidad de la Ética coincidiría con el alcance universal de la *koinonía* que involucra la acción particular de cada ser.

Aristóteles ve en la amistad la imprescindible existencia del otro como bien para lograr la propia felicidad; involucra necesariamente al otro, es decir, a la comunidad, y puede pensarse que incluye también al Universo, a todo lo que existe. Por ello la amistad tiene el mismo alcance que la Justicia: "*La amistad y la justicia parecen referirse a las mismas cosas y radicar en los mismos sujetos*" (1159b). En efecto, tanto la amistad como la justicia se originan en la diferencia que existe entre quien actúa y el objeto de su acción, el bien propio, porque todo ser requiere de lo otro para subsistir. Uno de los aspectos de la Felicidad (*eudaimonía*) consiste, por ello,

---

<sup>42</sup> El término *koinonía* en la Ética Nicomaquea, especialmente en el Capítulo 11 del Libro VIII, 1159b 25, y ss. es utilizado por Aristóteles para fundamentar la Amistad y la Justicia, a las que a su vez considera como el fundamento de la vida política. La *koinonía* expresa la idea de "comunidad", es decir, la reunión organizada de dos o más individuos; incluye la idea de "fin" que es común a todos los miembros de la comunidad, y también implica una

en la armonía de los opuestos que se da de hecho en la comunidad (*koinonía*) en la que existen todos los seres. Así lo reconoce Aristóteles cuando señala que un tipo de amistad se da por la existencia de una necesidad común, refiriéndose a la familia: “...*los hombres no sólo viven en común para hacer hijos, sino para las demás necesidades de la vida. Así, luego se dividen los trabajos y unos son del varón y otros de la mujer; se ayudan unos a otros aportando sus propios bienes a la stirpe común. Por estas razones, tanto la utilidad como el placer se encuentran en esta amistad* [la amistad basada en la necesidad] (1162<sup>a</sup>). Se refiere Aristóteles a una comunidad de intereses que da origen a la *polis*, lo que se refuerza cuando afirma que “*las comunidades (koinoníai) todas son como partes de la comunidad política ... la comunidad política (politiké koinonía) a su vez se constituye gracias al interés común*” (1160<sup>a</sup>, 10-12).

Cabe destacar aquí que Aristóteles pone al mismo nivel la utilidad y el placer cuando se refiere a la Amistad, ya que anteriormente, basándose en ellas había distinguido diferentes clases de amistad. Por otra parte, Aristóteles plantea el estudio de las relaciones de amistad con los otros a partir de las relaciones que tiene el hombre consigo mismo: “*Las relaciones amistosas con nuestros vecinos, y los rasgos por los que se definen las amistades, parecen haberse originado en las relaciones del hombre consigo mismo*”<sup>43</sup> (1166<sup>a</sup>). Esto permite pensar que para Él el fundamento de toda *koinonía*, y desde luego de la sociedad política, es el individuo mismo en tanto existente, y no una norma, o una idea; dicho de otra forma, toda sociedad es resultado del hombre, y existe como proyección de la existencia propia de éste que se realiza en la acción. Más aún, puede decirse que la sociedad se origina en el amor a sí mismo que cada sujeto se tiene: “*Puesto que cada una de esas características [amarse, pensar, desear, vivir, mantenerse en el ser, obtener placer, etc.] pertenece al hombre bueno en relación consigo mismo, y dado que él está relacionado con su amigo tanto como consigo mismo (puesto que su amigo es otro “sí mismo”), se piensa también que la amistad es uno de esos atributos, y que son amigos aquellos quienes tienen esos atributos*”<sup>44</sup> (1166<sup>a</sup>). En este texto Aristóteles une el ser del hom-

---

“acción común” en la que participan los miembros y por la que existe cada uno de ellos y la misma *koinonía* o “comunidad”.

<sup>43</sup> Texto de la traducción de D. Ross: “*Friendly relations with one’s neighbours, and the marks by which friendships are defined, seem to have proceeded from a man’s relations to himself*”. (1166a).

<sup>44</sup> Texto de la traducción de D. Ross: “*since each of these characteristics belongs to the good man in relation to himself, and he is related to his friend as to himself (for his friend is another self), friendship too is thought to be one of these attributes, and those who have these attributes to be friends*.” (1166a).

bre con la amistad, de tal forma que el amigo y el otro (ambos amigos) se confunden porque son lo mismo. Puede verse también que establece de hecho una pertenencia de todo individuo a la colectividad, ya que la existencia de ésta depende del individuo, y la de éste depende también de aquélla. Cabe notar que con estas consideraciones Aristóteles da paso y a la vez fundamenta su teoría política. Lo hace, en efecto, al introducir su concepto de concordia, y al referirse a la ciudad en términos de la amistad política: *"concordia parece ser amistad política como de hecho comúnmente se afirma, puesto que se refiere a cosas que son de nuestro interés y que tienen una influencia en nuestras vidas. Dicha concordia se da entre los hombres buenos porque viven en concordia hacia ellos mismos y hacia cualquier otro, siendo, como se dice, de un solo pensamiento (...), y desean lo que es justo y lo que es ventajoso, y ambos son también objeto de su esfuerzo común"*<sup>45</sup> (1167b).

Por otra parte, cuando se refiere a hacer el bien (beneficencia) a los otros, no menciona la persecución del bien en abstracto, ni siquiera del bien para la comunidad, sino que pone a la beneficencia (actuar persiguiendo el bien) en la naturaleza misma de las cosas. Para Aristóteles, en consecuencia, es natural que como sucede en la amistad, todo ser busque el bien de los demás al buscar el bien para sí mismo: *"... la existencia es para todos los hombres una cosa a escoger y a amar, y nosotros existimos gracias a nuestra actividad (i.e. por la vida y la acción), y el trabajo es, en un sentido el mismo trabajador en activo; él ama su trabajo, por tanto, porque ama su existencia. Y esto se origina en la naturaleza de las cosas"*<sup>46</sup> (1168<sup>a</sup>). Y en seguida reafirma esta idea del placer en la actividad: *"Lo que es placentero, es la actividad presente, la esperanza del futuro, la memoria del pasado; pero más placentero es lo que depende de la actividad, y por ello es lo más amable [deseado]"*<sup>47</sup> (1168<sup>a</sup>). Por tanto, el origen de la acción

<sup>45</sup> Texto de la traducción de D. Ross: *"Concord seems, then, to be political friendship, as indeed it is commonly said to be; for it is concerned with things that are to our interest and have an influence on our life. Now such concord is found among good men; for they are in accord both in themselves and with one another, being, to say, of one mind (...), and they wish for what is just and what is advantageous, and these are the objects of their common endeavour as well"* (1167b).

<sup>46</sup> Texto de la traducción de D. Ross: *"existence is to all men a thing to be chosen and loved, and that we exist by virtue of activity (i.e. by living and acting), and that the handiwork is, in a sense, the producer in activity; he loves his handiwork, therefore, because he loves existence. And this is rooted in the nature of things"* 1168a).

<sup>47</sup> Texto de la traducción de D. Ross: *"What is pleasant is the activity of the present, the hope of the future, the memory of the past; but most pleasant is that which depends on activity, and similarly this is most lovable"* (1168a).

humana está únicamente en el propio bien, no en un bien abstracto que esté determinado al margen del sujeto que actúa.

En efecto, el trabajo del hombre, al que hace referencia el último texto, que es actividad propia hacia la existencia, toca la existencia de los demás sin que persiga primero un fin o utilidad ajenos, sino el propio ejercicio de existir, es decir, por el amor a existir, a ser uno mismo. Por tanto, existir para sí mismo y actuar en beneficio de 'lo otro' son una misma cosa. Podría pensarse que alguna acción realizada por un individuo fuera en perjuicio del otro; esto sería la maldad para dicho individuo porque en ese caso el hombre no se amaría a sí mismo en la medida en que perseguiría el mal en el otro. Al otorgar el papel primordial al individuo mismo y no al fin que persigue a través de su acción, queda en segundo plano la consideración del Bien en abstracto, como motor de la acción, y en consecuencia el Fin Último como Motor Primero. Estamos ante una visión sobre la acción del individuo que se busca a sí mismo, y que encuentra su propio bien en la percepción del otro de manera tal que el bien del otro se identifica con el propio bien. Por otra parte, al expresar que el sujeto vive por su actividad que es amor a la propia existencia, y que eso es por naturaleza, Aristóteles supera su perspectiva antropológica y se ubica, como lo hizo al inicio de su Ética Nicomaquea, en la perspectiva de lo viviente.

Lo anterior se aprecia con claridad si recordamos que para Aristóteles la actividad primera de lo que existe en la Naturaleza, especialmente lo viviente, es la percepción, lo que equivale a postular una Naturaleza esencialmente percipiente, interactuante, o viva, todos términos sinónimos. Al concebir a la Naturaleza como esencialmente activa, podría decirse perceptiva, y por tanto cambiante, supera su visión antropológica. De esta manera, la percepción, como ya lo señalamos, cobra un papel predominante en el contexto de la Ética, que contrasta con el concepto estable de substancia: "... la vida, para los animales, se define como poder de percepción, en el caso del hombre como poder de percepción o de pensamiento; y un poder [una potencia] se define por referencia a la actividad correspondiente, lo que es la cosa esencial; por consiguiente la vida parece ser esencialmente el acto de percibir o de pensar"<sup>48</sup> (1170<sup>a</sup>).

---

<sup>48</sup> Texto de la traducción de D. Ross: "life is defined in the case of animals by the power of perception, in that of man by the power of perception or thought; and a power is defined by reference to the corresponding activity, which is the essential thing; therefore life seems to be essentially the act of perceiving or thinking" (1170<sup>a</sup>).

La percepción, por otra parte, está íntimamente vinculada con el placer que otorga la vida misma. Aunque el texto que transcribimos a continuación se refiere explícitamente al ser humano, puede aplicarse también a la vida, y de manera más precisa, a todo ser que tiene percepción de lo otro: *“Si la vida es por sí misma buena y agradable (...); si quien ve percibe que ve, y quien oye que oye, y el que camina que camina, y en los demás actos por semejante manera, hay una facultad por la que somos conscientes de nuestros actos, de suerte que cuando percibimos, percibimos que percibimos, y cuando pensamos, que pensamos; y si por el hecho de que percibimos o pensamos sabemos que existimos (ya que la existencia fue definida como percibir o pensar); | y si el percibir que vivimos es una de las cosas que son placenteras (porque la vida es algo bueno por naturaleza, y percibir un bien presente en uno mismo es agradable); y si la vida es deseable, y particularmente para los buenos, (...) y si el hombre virtuoso, en fin, observa la misma disposición consigo mismo que con su amigo (puesto que su amigo es otro “sí mismo”); –si todo esto es verdadero, resulta que así como su propio existir es apetecible para uno, así también el de su amigo o casi tanto”* (1170<sup>a</sup> - 1170<sup>b</sup>). Este texto confirma el dinamismo que hemos señalado como propio de la Ética. Dinamismo que se origina en la vida que es percepción, el cual involucra al placer, que se vincula con la virtud, que requiere de lo otro, y que termina en la amistad para continuar actuando para bien de “lo otro” donde cada sujeto que actúa realiza su propio bien a través del bien de lo otro. Queda así unida la vida intelectual con la biológica y con lo sensible, si se toma en cuenta que todo parte de la percepción del bien propio, y no sólo en el ámbito moral, sino desde el terreno de lo estrictamente físico, material, o sensible.

Al relacionar el placer, la percepción y el amor al propio ser, fundamento de la amistad, Aristóteles parece desplegar su discurso antropológico, y proyectarlo al nivel de todo lo que existe. Esto trae la posibilidad de concebir, desde sus textos, una Ética del devenir, porque aunque Aristóteles no renuncia en ningún momento a poner a la Felicidad como el sentido último de toda acción humana, y que se consigue sólo en el nivel de lo inteligible como contemplación, al precisar cómo dicha Felicidad (*eudaimonía*) se consigue a través de la actividad virtuosa, se ubica en el terreno propio de lo cambiante, que es el de la acción concreta de cada sujeto, y es

entonces cuando su visión estática, derivada de sus conceptos de esencia o de substancia, se torna eminentemente dinámica como lo es la Naturaleza, porque en ella los seres existen en la medida en que actúan.

#### e) Conclusión

La presentación de algunos textos de Aristóteles nos ha dado la ocasión de interpretarlos desde una perspectiva dinámica, desde la que pretendemos fundamentar una Ética del Devenir. Hemos destacado el papel de la intuición del bien para señalar la tendencia al bien en todo ser que existe sin que medie necesariamente la inteligencia que es propia solamente del ser humano. También insistimos en la totalidad de la satisfacción experimentada al poseer el bien, -el placer- al que Aristóteles llama placer, al que concibe como un todo momentáneo. Subrayamos la prioridad de la acción como percepción en todos los seres vivos, incluido el hombre, y en la identidad que Aristóteles establece entre percepción y vida que necesaria y originalmente supone un dinamismo. Hemos insistido en una interpretación de Aristóteles que enfatiza una unión explicativa del ser desde el dinamismo por el que tiende a su propio bien, por el que se constituye cada entidad que actúa. Con esto pretendemos establecer una explicación del ser basada en su misma actividad, que se origina y se forma en su misma percepción física o sensible para abrir paso desde los textos de Aristóteles a una Ética cuya prioridad sea el sujeto actuante. Una Ética cuya razón última fuera el hombre mismo como ser que busca solamente su bien, pero que sólo lo encuentra en la concordia con sus semejantes, y en la armonía con “lo otro”; es decir, en armonía con todos los demás seres que constituyen a la Naturaleza, al margen de una norma que desde fuera de la misma acción pretendiera imponérsele.

No obstante esto, también hemos señalado que Aristóteles no renunció nunca a su explicación del cambio por lo permanente, por lo que mueve sin ser movido. En efecto, la prioridad que en sus escritos otorga a la Forma sobre la Materia, y a la Esencia sobre la Existencia fueron la clave desde la que explica el movimiento por lo estable, lo inmóvil. A pesar de esto, hemos destacado en algunos de sus textos ciertas expresiones que permiten privilegiar el dinamismo presente en el mundo como la clave para explicar la acción, la cual implica movimiento. Aristóteles reconoce que la actividad (percibir, pensar) es lo propio de los seres vivos y de los raciona-

les. La vida de éstos la reduce de hecho a la acción, pero se ve en la necesidad de postular un principio externo a la vida como la Causa Primera que explica en última instancia a la actividad en todo lo que existe. A pesar de esto, concibe a la Causa Primera como movimiento perpetuo, que consiste en contemplarse a Sí Misma. Este Motor que mueve sin ser movido, no carece de actividad en Él mismo, actividad que desde luego no explica como paso de la potencia al acto tal como lo hace para el movimiento, pero que deja sin explicación. Prevalece, por tanto, como Causa Última del movimiento en todos los seres que existen, la actividad perfecta al interior de dicha causa: El pensarse a Sí Mismo<sup>49</sup>. No es, por consiguiente, un Motor Inmóvil en sentido estricto porque su existencia es explicada por la actividad; lo es solamente respecto a los demás seres, cuya existencia es considerada inferior, por lo que tienden hacia la perfección que les es externa. Sin embargo, se puede apreciar que el movimiento mismo permanece como factor en la explicación que proporciona Aristóteles acerca del ser en cuanto ser.

En cuanto a la moral, observamos que la acción del hombre encuentra sentido en la orientación que tenga hacia el Bien Último que el hombre persigue, y lo concibe en la Felicidad. Es ésta una perspectiva teleológica que sin embargo es puesta en juicio al menos por dos elementos. El primero de éstos consiste en que al identificar el bien con el ser, debe recurrir a un criterio de perfección, la cual no existe en el sujeto que actúa, sino fuera de él como motor, a modo de atracción, de la acción moral. Este elemento nos lleva al punto anterior, porque gracias a la limitación de cada ser, éste busca trascenderse a través de su propia acción, transcendencia que consiste en su propia plenitud y perfección. Ésta, sin embargo, ya lo señalamos, en última instancia es perfección porque es movimiento. La perfección moral, por tanto, consiste en actuar, aunque la acción moral sea explicada y pretenda ser normada por la aspiración a dicha perfección. El segundo elemento que cuestiona la validez de la teleología como explicación de lo moral en Aristóteles estriba en que la tendencia a la perfección por el sujeto que actúa pasa necesariamente por la perfección del mismo sujeto. Esta idea está al origen de su discurso acerca de las virtudes. La virtud, en efecto, es perfección en el sujeto, que le facilita que su acción esté rectamente ordenada hacia el Bien Último. Dicha perfección, a la que concibe como un “estado de carácter”, es resultado de acciones previamente realizadas que han generado un

---

<sup>49</sup> Ver más arriba.

hábito de acción o costumbre, lo que significa que la actividad es el principio que está al origen de la virtud. Podría argumentarse contra la prioridad de la acción en el terreno de la virtud diciendo que ésta consiste en una predisposición para actuar conforme al Bien verdadero que en principio es externo al sujeto moral, y que se comporta como Fin al cual se supedita el sujeto actuante. No obstante esto, cuando Aristóteles habla de la Amistad y de la Justicia, virtudes a las que pone por encima de las demás, cambia significativamente su esquema teleológico porque el bien que el sujeto moral persigue en la amistad no necesariamente consiste en la recta orientación hacia el Fin Supremo<sup>50</sup>. En la amistad prevalece el bien del sujeto que actúa porque aunque su acción se orienta hacia el bien del amigo, que coincidiría con una orientación teleológica, en realidad se orienta hacia el actuante mismo, porque obtiene su propio bien en el amigo. En efecto, el amigo es otro yo; cada quien se ve a sí mismo, habría que añadir, se busca a sí mismo en el otro, en el amigo. La presentación que Aristóteles hace de la amistad no sólo constituye una alternativa a su esquema teleológico en el que explica la acción moral, sino que también abre perspectivas para rescatar al individuo racional poniéndolo como el eje explicativo de su propia moralidad, en la medida en que se ve como el centro de confluencia del bien y del ser, gracias a su acción.

Cuando Aristóteles rescata al sujeto que actúa como eje de la amistad y de la justicia, deja también en segundo término el criterio de tendencia a la perfección que en el contexto de la virtud constituiría el sentido último de la acción moral. Esto abre perspectivas también a una Ética universal en la que el sujeto que actúa busque su propio bien que sólo logra en el bien de "lo otro". La universalidad consistiría en la necesaria vinculación existencial de cada ser con lo que le es diferente, y que no obstante esto, constituye su propio bien. Aristóteles da pie a esta interpretación en la medida en que afirma que todo ser, porque existe, es bueno, lo que se ve completado y equilibrado por su explicación de la amistad según la cual el ser racional ve en el bien del otro su propio bien. Aristóteles, sin embargo, con mayor frecuencia habla de la tendencia universal al bien en términos de obtención de la propia perfección, que desde luego, por principio, es inalcanzable para cualquier ser; le sirve solamente como principio explicativo del mo-

---

<sup>50</sup> Centramos este argumento en torno a la amistad porque a esta virtud nos referimos al comentar los textos de la Ética Nicomaquea, aunque lo mismo se puede decir de la justicia.

vimiento universal de todo lo que existe, y específicamente para encontrar sentido a la acción que realiza el individuo racional.

Por lo anterior, rescatamos de Aristóteles la prioridad de la actividad, que él ubica en la *vida*, que es percepción, deseo y elección, y que con la misma intención con la que amplió la extensión de estos conceptos de los seres racionales hacia los irracionales, los ampliamos ahora hacia los irracionales, no sólo vivientes, sino también hacia los seres físicos, los no vivientes, de los que depende la existencia, la vida, de los vivientes y de los racionales. Esta afirmación pretende ampliar lo establecido por Aristóteles porque hoy día poseemos un conocimiento de los seres vivientes y sobre todo de la materia, que él no tuvo; esto justifica también una relectura de sus textos desde la perspectiva de la ciencia actual. Es lo que hemos intentado, con el objeto de proponer nuevas explicaciones, aquí éticas, de nuestra realidad. En tal sentido consideramos necesario superar primero las dicotomías que utiliza para explicar lo inestable por lo estable. Pero sobre todo para dar prioridad al cambio, al proceso, a la actividad, a la interacción –todos ellos sinónimos– sobre lo permanente, lo inmóvil, como principio explicativo de la realidad misma.

### III.- ELEMENTOS DE UNA ÉTICA DEL DEVENIR EN TOMÁS DE AQUINO

Además del pensamiento de Aristóteles, y sin duda alguna, gracias a él, la obra de Tomás de Aquino ha influenciado a la cultura de Occidente desde la Edad Media, aunque en ocasiones actualmente no se reconoce su huella en la filosofía, o se le ve como remota. En especial su teoría moral ha sido determinante sobre todo en los círculos de creyentes en la fe cristiana cuya extensión ha coincidido con la misma sociedad occidental. Su teoría moral no es pura teología, sino que tiene sólidos fundamentos y aplicaciones en las posiciones filosóficas, aunque su propósito ciertamente deriva de intereses estrictamente teológicos. La teoría moral de Tomás de Aquino, a diferencia de la de Aristóteles, incorpora una tradición religiosa que paradójicamente aporta mayor claridad a postulados filosóficos. Tal es el caso de la Felicidad (*eudaimonía*, *beatitudo*), del Motor Primero o Bien Supremo, y de la relación de Éste con el hombre, de las virtudes, entre otros temas. La vinculación filosófica de Tomás de Aquino con Aristóteles no consiste sólo en una repetición de las teorías de éste “bañadas” por la fe cristiana. Supone, por el contrario, una reelaboración que las profundiza y las carga de sentido para atender las preocupaciones de su época.

La naturaleza de este trabajo nos lleva a una relectura de la Filosofía Moral de Tomás de Aquino, pero también nos limita por el propósito que perseguimos. Por ello decidimos revisar solamente la “*Suma Teológica*”<sup>51</sup>, específicamente las “*Quaestiones*” que se refieren más claramente a temas de la Filosofía Moral, especialmente aquellos artículos que versan sobre las virtudes o sobre sus fundamentos.

Nuestra lectura fue selectiva, con la intención de rescatar aquellos elementos que pudieran ser útiles para fundamentar una Ética del Devenir. La perspectiva con la que nos acercamos a la Suma Teológica se aparta del interés teológico y pretende solamente rescatar lo que aporta To-

---

<sup>51</sup> *Suma Teológica de Santo Tomás de Aquino*, Texto latino de la edición crítica Leonina. Traducción y anotaciones por una comisión de PP Dominicos y presidida por Fr. Francisco Barbado Viejo, O.P., Obispo de Salamanca, 16 Tomos, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 1957<sup>2</sup>. Los textos latinos son tomados de este texto. Sin embargo, consideramos que la traducción al castellano podría ser mejor adaptada mediante una traducción propia. La traducción del texto latino es responsabilidad del autor.

más de Aquino a la reflexión filosófica actual, específicamente a los objetivos de este trabajo. Tratamos de señalar los puntos que consideramos relevantes para la Filosofía Moral, tal como los desarrolla al tratar de la acción humana, haciendo abstracción de su interés teológico cuando esto fue posible; cuando no, apuntamos hacia una interpretación actual de su pensamiento desde una perspectiva laica. Consideramos que esta aproximación al pensamiento de Tomás de Aquino es válida porque él mismo introduce -con frecuencia de manera explícita- ambos puntos de vista: el hombre como ser natural al margen de la fe cristiana, y el individuo que persigue su felicidad eterna, a la que considera como posible solamente para quien posee la fe en un Dios Perfecto y Salvador. Esta distinción no era común en su tiempo por la fusión que existía entre la religión y el orden político, económico y social. La filosofía de hoy ha llegado no sólo a distinguir, sino a insistir en la radical diferencia entre el orden de lo sagrado y el de lo profano para reflexionar sobre ambos sin detrimento para ninguno de ellos; así, actualmente la filosofía se empeña en construir sus explicaciones por encima de la fe en una realidad sobrenatural, cualquiera que ésta sea, y le asigna un lugar diferente tanto a explicaciones del mundo como a posiciones morales originadas en dicha fe.

## 1.- EL DEVENIR EN LA ACCIÓN DEL HOMBRE

El tema central de la doctrina moral de Tomás de Aquino consiste en establecer dónde se encuentra la felicidad última del hombre y a través de qué acciones se puede lograr. Concibe al ser humano como un ser en acción, quien a través de ésta consigue su fin último, la felicidad, aunque precisa claramente que ésta no se consigue al realizar cualquier acción. Por eso se ocupa con el mismo cuidado de precisar en qué consiste la felicidad, y cómo puede el hombre alcanzarla. La acción humana, que es movimiento, es explicada como una tendencia al fin, que se considera natural. Sin embargo, las acciones por las que el hombre puede conseguir su fin último han de ser solamente algunas acciones bien determinadas que se caracterizan por su perfección intrínseca, y porque perfeccionan a quien las realiza; son concebidas como procedentes de la virtud. La virtud, por su parte, tiene su origen en la inclinación natural que Tomás de Aquino

pone en el hombre para obrar el bien y para conseguir su bien. La consecución del bien propio de cada hombre, porque está orientado hacia la felicidad última, está inmerso en el devenir tanto de cada individuo, como de su entorno, por los efectos de su acción. La virtud, en la medida en que es un hábito que guía la tendencia natural a través de la razón, es un tema determinante en su teoría moral y se encuentra inmersa en la acción, y por lo tanto, en el cambio.

#### a) El fin del hombre

A diferencia de las creaturas irracionales, el hombre es dueño y señor de sus actos gracias a su libre arbitrio, es decir, porque sus actos proceden de su razón y su voluntad: *“Difere el hombre de las otras creaturas irracionales en que es señor de sus propios actos. El hombre es dueño de sus actos, por la razón y la voluntad”*<sup>52</sup>. Curiosamente Tomás de Aquino distingue entre acciones “humanas” y acciones “del hombre”: cuando el hombre realiza acciones irracionales porque inconscientes, éstas no son propiamente humanas; las clasifica simplemente como acciones “del hombre”. En efecto, sólo son acciones “humanas” aquellas que proceden de su razón y voluntad y por ello se orientan conscientemente hacia el fin; las acciones “del hombre”, en cambio, perseguirán su fin inconscientemente, sólo como inclinación irracional, aunque natural, al bien.

Otro elemento que introduce Tomás de Aquino al explicar la acción es la “potencia”, y el objeto de ésta: *“Es claro que todas las acciones que proceden de alguna potencia, son causadas por ella según la razón de su objeto”*<sup>53</sup>. El objeto de la voluntad es el fin y el bien, por lo que concluye que todas las acciones humanas persiguen un fin: *“porque el objeto de la voluntad es el fin y el bien. Por tanto, conviene que todas las acciones humanas sean realizadas por un fin”*<sup>54</sup>. Tenemos, por tanto, que la acción humana procede de la voluntad y que sólo puede ser movida por su objeto, que es el fin y el bien. Así, toda acción sólo puede tener sentido por el fin que persigue. Aquí Tomás de Aquino trata de manera general sobre el bien, pero ya lo presenta como algo que se impone a la voluntad, sin lo cual ésta no podría actuar; al mismo tiem-

<sup>52</sup> *„Differt autem homo ab aliis irrationalibus creaturis in hoc, quod est suorum actuum dominus. Est autem homo dominus suorum actuum per rationem et voluntatem”* (1-2, q.1, art 1).

<sup>53</sup> *“Manifestum est autem quod omnes actiones quae procedunt ab aliqua potentia, causantur ab ea secundum rationem sui obiecti”* (1-2. q.1, art. 1).

po sugiere concebir al bien como el fin hacia el cual tiende la voluntad bajo la razón del bien. La afirmación según la cual en toda acción se persigue un fin comprende no sólo la acción guiada por el intelecto, sino que también ve en la acción de la naturaleza la presencia del fin. De hecho menciona que *"si el agente no estuviera determinado hacia algún efecto, no haría esto en lugar de aquello; para que produzca un efecto determinado, es necesario que esté determinado hacia algo cierto, lo cual tiene la razón de fin"*<sup>55</sup>. Y puesto que la determinación del fin en la naturaleza no puede darse por la voluntad, a la que concibe como "apetito racional", trae el concepto de "apetito natural" (*apetitus naturalis*) para mantener su esquema de la acción que persigue un fin. Este es presentado en la acción de la naturaleza, como el apetito o la inclinación al bien. *"Por lo tanto, afirma, actuar movido por un fin sólo pertenece a la naturaleza racional"*<sup>56</sup>, aunque ciertamente la acción no racional en la naturaleza también se hace por lo que equivale al fin, es decir, el apetito natural. Este fin, hacia el cual tiende la naturaleza, sin embargo, no puede ser universal, sino que consiste siempre en un bien particular. Por eso Tomás de Aquino continúa afirmando que la naturaleza se mueve hacia fines particulares, movida por una voluntad racional que concibe el bien como universal, es decir, Dios. No obstante esto último, por lo que se hace depender de la Razón divina la existencia del bien, queda abierta la posibilidad de concebir al bien como inherente a la naturaleza, origen del movimiento natural, es decir, no racional; pero también es posible dar sentido a las acciones naturales por la voluntad racional, la única capaz de concebir la universalidad del bien, lo cual puede ser realizado además de Dios, por el hombre, en la medida en que está dotado de Razón.

El fin se constituye, así, como la explicación primera de toda acción. Pero la persecución del último fin que coincide con el bien absoluto, o la felicidad del hombre, no puede extenderse a lo infinito: *"es imposible, que respecto a los fines se pueda proceder hasta el infinito"*<sup>57</sup>. En el orden de los fines, por tanto, necesariamente se llegará al Fin Primero, origen de todos los demás. Para esto Tomás de Aquino presenta la existencia de un orden "per se", en el que existe

<sup>54</sup> *"obiectum autem voluntatis est finis et bonum. Unde oportet omnes actiones humanae propter finem sint"* (Ibid.).

<sup>55</sup> *"Si enim agens non esset determinatum ad aliquem effectum, non magis ageret hoc quam illud; ad hoc ergo quod determinatum effectum producat necesse est quod determinetur ad aliquid certum, quod habet rationem finis"* (1-2, q. 1, art.2).

<sup>56</sup> *"Ergo agere propter finem non est nisi rationalis naturae"* (1-2, q.1, art. 2).

<sup>57</sup> *"impossibile est in finibus procedere in infinitum ex quacumque parte"* (1-2, q. 1, art.4).

necesariamente un término. Conforme a dicho orden, todo lo que existe tiende al fin último en la medida en que cada fin inmediato persigue su propia perfección. Llama la atención, sin embargo, que Tomás de Aquino habla también de un orden “per accidens”, en el cual las cosas que pertenecen a él se unen recíprocamente; ahí las causas son indeterminadas. En este orden “por accidente” nada impide que se dé lo infinito en cuanto a los fines; es decir, que en dicho orden no se requiere un fin último: *“Aquellas cosas que no tienen orden por sí mismas, sino que se relacionan entre sí por accidente, nada les impide que tengan infinitud: porque las causas por accidente son indeterminadas”*<sup>58</sup>. Ejemplo de este orden accidental es el que existe en la serie de números, que puede extenderse infinitamente.

Cabe señalar que lo propio de este orden “per accidens” es que en él los fines se vinculan entre sí (*“sibi invicem coniunguntur”*), con lo que escapan de un orden progresivo; por eso no es necesario el fin último. Ante esto es posible cuestionarse si Tomás de Aquino concibe un orden en la Naturaleza en el que las cosas puedan estar vinculadas entre sí, es decir, en relación unas con otras sin estar determinadas por su tendencia necesaria al Fin Último. Anteriormente, él mismo había precisado que en la naturaleza los seres actúan de manera inmediata sin estar sometidos necesariamente a lo universal dictado por la Razón. Sería posible tal interpretación sin violentar sus expresiones; pero no cabe duda que ahí interviene el concepto de Providencia atribuido a Dios, por el cual todos los seres de la naturaleza estarían dirigidos al Fin Último.

Se aprecia que el carácter teleológico de la teoría moral de Tomás de Aquino encuentra en estos textos un poderoso sustento, puesto que deja en claro que la acción, tanto racional como irracional sólo se explica por la persecución de un fin que se realiza por el apetito racional o voluntad, o por la inclinación natural. En lo que hace propiamente a lo moral, su posición teleológica es evidente: *“es necesario que todo lo que el hombre apetece, lo apetezca por el fin último”*<sup>59</sup>. Pero en qué consiste este fin último? Antes de argumentar a favor de la felicidad como último fin del hombre, Tomás de Aquino sostiene que se puede hablar acerca de él de dos formas: *“según la razón del último fin; de otro modo, según aquello en que se encuentra la razón de lo*

<sup>58</sup> *“Ea vero quae non habent ordinem per se, sed per accidens sibi invicem coniunguntur, nihil prohibet infinitatem habere: causae enim per accidens indeterminatae sunt”* (1-2, q. 1, art. 4).

<sup>59</sup> *“...necesse est quod omnia quae homo appetit, appetat propter ultimum finem”* (1-2, q. 1, art. 6).

último<sup>60</sup>. Sostiene claramente que en lo que respecta al fin último todo hombre posee la tendencia (apetito) hacia el fin último, porque todos apetecen lograr su perfección, la cual consiste en el mismo fin último: *"En lo que hace a la razón del fin último, todos apetecen conseguir su perfección, que es la razón del fin último"*<sup>61</sup>. El fin último, por tanto, es la perfección de cada ser racional. Sin embargo, no siempre coinciden los hombres en la forma como la "razón" del fin último se realiza o se encuentra: algunos ven el máximo bien en las riquezas, otros en los placeres, etc. Pero finalmente todos persiguen dicho bien. Sucede como cuando con el gusto del dulce: lo encuentra alguien en la miel, otros en el vino, o en la fruta, etc. Así, concluye Tomás de Aquino, el bien que es el fin último, debe ser algo sumamente completo, que como fin último se apeste, puesto que tiene un afecto bien establecido: *"Y de la misma manera conviene que aquel bien sea completísimo, al que desea como último fin contando con un deseo bien dispuesto"*<sup>62</sup>. Vemos que para él el apetito hacia el último fin se manifiesta como un afecto irrenunciable, puesto que en todo hombre se encuentra necesariamente dicho afecto que es disposición o inclinación al bien: *"affectum bene dispositum"*. Con esto Tomás de Aquino reafirma su visión teleológica de la moral porque toda acción que el hombre realice necesariamente estará orientada hacia su último fin. Deja así sin solución una Ética Universal que pudiera ser construida por el hombre; ya que el bien de éste ya establecido tampoco da pie a una Ética deontológica. Habrá que esperar a Kant y a los utilitaristas. Queda solamente la orientación irrenunciable hacia el bien que es el fin último y lo que da sentido a la acción del hombre.

Además de que el hombre persigue siempre su fin último, si de todo lo demás se trata, todas las cosas son también el fin último en la medida en que Dios es quien las orienta hacia sí mismo como a su fin último. Desde esta perspectiva, que es eminentemente teológica, coinciden el fin último del hombre y de todas las cosas en Dios. Así lo sostiene Tomás de Aquino al citar a Dionisio: *"Por lo demás, dice Dionisio en el libro "De los nombres divinos", que "Dios dirige todo hacia sí mismo, como al fin último". Pero él mismo es también el último fin del hombre: porque sólo en él ha de deleitarse, como dice Sn. Agustín. Por tanto en el último fin del hom-*

<sup>60</sup> *"de ultimo fine possumus loqui dupliciter: uno modo, secundum rationem ultimi finis; alio modo, secundum id in quo ultimi ratio invenitur"* (1-2, q.1, art.7).

<sup>61</sup> *"Quantum igitur ad rationem ultimi finis, omnes appetunt suam perfectionem adimpleri, quae est ratio ultimi finis"* (1-2, q. 1, art. 7).

*bre convergen también todas las demás cosas*<sup>62</sup>. Así, Tomás de Aquino nos presenta una realidad compuesta por seres racionales e irracionales, animada toda ella por la tendencia natural irrefrenable hacia su bien, es decir, hacia su fin, el cual existe solamente en el fin último que equivale a Dios, quien imprime dicha tendencia hacia sí mismo. Estamos ante una visión determinista y fija de la realidad, lo cual plantea de inmediato el problema de la libertad del hombre, que no encuentra lugar en ese cuadro perfecto. Se planteará también la naturaleza del fin último que concibe ya como “beatitudo”, que traducimos como felicidad o “bienaventuranza” en términos de la posibilidad real que tiene el hombre de poseer a Dios, con quien identifica al Fin último del hombre o felicidad. Será interesante apreciar las respuestas a estos y a otros cuestionamientos, porque en ellas desplegará toda su agudeza intelectual sirviéndose de sus conocimientos filosóficos, especialmente de la obra de Aristóteles.

#### b) Felicidad, fin último del hombre

Por qué la felicidad es para el hombre el fin último de todas sus acciones? Si todas las cosas tienden también hacia su fin último, ¿en qué se diferencia el hombre de todas ellas? porque hemos visto que de acuerdo a los textos señalados todas ellas también están orientadas hacia su fin último que es Dios. Pues bien, Tomás de Aquino, siguiendo fielmente a Aristóteles, pone el fin último del hombre en su felicidad. La búsqueda de la felicidad, además de la inclinación al bien gracias al apetito puramente sensible, involucra también a la Razón. Al describir en qué consiste la felicidad, encuentra que no puede reducirse sólo al bien del cuerpo, porque para él el hombre es un todo compuesto de cuerpo y alma, en el que la parte más noble la ocupa el alma.

Basado en la distinción entre alma y cuerpo, y que el cuerpo está ordenado al alma por la superioridad que se otorga a la forma (el alma) sobre la materia (el cuerpo), sostiene que la felicidad (beatitudo) no consiste en los bienes del cuerpo. En tal sentido Tomás de Aquino rechaza también que la conservación del cuerpo pueda ser el último fin del hombre: *“Porque es imposible*

<sup>62</sup> *“Et similiter illud bonum oportet esse completissimum, quod tamquam ultimum finem, appetit habens affectum bene dispositum (Ibid.).*

<sup>63</sup> *“Praeterea, Dionysius dicit, in libro “De div. nom”, quod “Deus convertit omnia ad seipsum, tamquam ad ultimum finem”. Sed ipse est etiam ultimus finis hominis: quia solo ipso fruendum est, ut Augustinus dicit. Ergo in fine ultimo hominis etiam alia conveniunt” (1-2, q.1 art.8).*

que alguna cosa que esté subordinada a otra como a su fin, tenga por último fin su propia conservación en el ser”<sup>64</sup>. Aunque en el contexto de la subordinación del cuerpo al alma puede sostenerse el argumento de Tomás de Aquino, parece exagerado desterrar del fin último del hombre su propia conservación en el ser, que es corporal, es decir, material. Cómo disfrutará, en efecto, el hombre de su felicidad última si no es a través de su cuerpo que junto con su alma son los principios que lo constituyen como ser racional? Esta misma objeción es viable a propósito del ejemplo que pone Tomás de Aquino para ilustrar su posición: imagina él a un piloto que gobierna un barco en el mar, y sostiene que el piloto no se propone como fin último la conservación de la nave que está bajo su mando, sino llevarla a puerto, porque la nave tiene por fin la navegación. Pero ¿cómo cumplirá su fin, nos preguntamos, si no se conserva la nave a sí misma? Podría decirse que Tomás de Aquino rechaza sólo el ver a la propia conservación como fin último, pero sería necesario precisar en qué nivel de la búsqueda de la felicidad habría que ubicar a la propia conservación en el ser.

No obstante lo anterior, al abordar el mismo tema en otra parte, Tomás de Aquino presenta otra posición: al preguntarse (1-2, q.4, art. 5) si para la felicidad (*beatitudo*) el hombre requiere de su cuerpo, responde que la felicidad que el hombre pueda conseguir en esta tierra -a la que llama “imperfecta”- depende del cuerpo. Pero afirma también que “*para la felicidad completamente perfecta se requiere una disposición perfecta del cuerpo tanto antes como después de conseguirla*”<sup>65</sup>. Al afirmar lo anterior, mantiene su fidelidad al dogma cristiano de la resurrección de todos los cuerpos. De acuerdo a esta doctrina, el cuerpo, como el alma, ha sido objeto de salvación, y por ende, participará también de la felicidad eterna.

Con esto vemos que Tomás de Aquino otorga importancia al cuerpo, y a su conservación en el ser para la consecución de la felicidad. Significa que el fin, aún el fin último, no está necesariamente por encima de la propia conservación en el ser, sino que para lograr cualquier fin es primordial primero conservarse en el ser, incluyendo el ser material como el cuerpo. Si consideramos el argumento que Tomás de Aquino aduce para minimizar el papel del cuerpo en la

<sup>64</sup> “*Primo, quidem, quia impossibile est quod illius re quae ordinatur ad aliud sicut ad finem, ultimus finis sit eiusdem conservatio in esse*” (1-2, q. 2, art. 5).

felicidad última<sup>66</sup>, vemos que dicho argumento descansa en la distinción de cuerpo y alma, y en la sumisión de aquél a ésta. Si esta distinción se enmarcara en otro contexto que el de la forma/materia y se diera prioridad a la función que realiza el hombre como un todo, al actuar no importa cómo, quedaría al menos diluida la presencia de dos principios y también la superioridad de uno sobre otro. Creemos que hacia allá se orienta la segunda posición que Tomás de Aquino tiene sobre el papel del cuerpo en la felicidad última del hombre, tal como lo señalamos más arriba, y que de hecho se aleja de la forma como Platón concibe al hombre, acercándose más al pensamiento que Aristóteles sostiene acerca del hombre que actúa.

El concepto de la vida del hombre, como principio del que depende todo lo que es, da la ocasión a Tomás de Aquino para poner a la vida por encima de todo lo demás (1-2, q.66, art.4). Es ésta una nueva forma de acercarse a explicar su concepto de felicidad, que con suficiente claridad minimiza la dicotomía cuerpo / alma y supera su ejemplo de la nave y su navegación, para fundamentar la superioridad del alma: "*Lo más importante de aquello que tiene que ver con el hombre es la vida, de la cual depende todo lo demás*"<sup>67</sup>. Más aún, el hecho de poner a la vida como lo más importante para el hombre, le servirá también como fundamento para sostener que la justicia es la principal virtud moral, tal como lo señalaremos en su momento.

Por otra parte, Tomás de Aquino acepta la existencia (1-2,q.62,a.1) de una felicidad, que llama imperfecta, y que corresponde a la naturaleza humana. Esta felicidad, sostiene, puede ser alcanzada por el hombre porque forma parte de su propia naturaleza. La verdadera felicidad, por otra parte, excede su naturaleza porque para que se dé debe participar en la divinidad a través de las virtudes infusas que recibe como dones gratuitos y que lo habilitan para dicha participación: la caridad, la esperanza, y la fe. Son las virtudes que el hombre no puede obtener por sí mismo, sino que las recibe de Dios. Con esto, Tomás de Aquino, en contraste con su posición teleológica, acepta explícitamente que es posible para el hombre alcanzar su propia felicidad puesto que ésta existe en su misma naturaleza, es decir, al margen de la fe cristiana, lo que nos llevaría

<sup>65</sup> "...dicendum est quod ad beatitudinem omnibus modis perfectam requiritur perfecta dispositio corporis et antecedenter et consequenter" (1-2, q. 4, art. 6).

<sup>66</sup> "Esse enim hominis consistit in anima et corpore: et quamvis esse corporis dependeat ab anima, esse tamen humanae animae non dependet a corpore" ("El ser del hombre está compuesto de cuerpo y alma; y aunque el ser del cuerpo dependa del alma, el ser del alma humana no depende del cuerpo") (1-2, q.2, art.5).

a ver en el concepto de vida, “*del que depende todo lo demás*”, el fundamento de una Ética universal basada únicamente en la naturaleza.

Tomás de Aquino, sin embargo, no renuncia a poner la felicidad última del hombre en el ejercicio pleno de sus facultades perfeccionadas por las virtudes, felicidad perfecta que consiste en la visión de la esencia divina porque sólo ésta puede aquietar totalmente el apetito humano: “*es imposible que la felicidad del hombre se encuentre en algún bien creado. La felicidad consiste ciertamente en el bien perfecto que hace descansar [porque lo satisface] al apetito: no sería el fin último si aún le quedara algo por desear*”<sup>68</sup>. Esta felicidad, puesto que es superior a la naturaleza humana, nunca podrá ser conseguida por el hombre; excede, en efecto, infinitamente la facultad más alta (el conocimiento) de cualquier ser creado: “*Ver a Dios excede por esencia a la naturaleza no sólo del hombre, sino también de cualquier creatura ... De hecho el conocimiento natural de cualquier creatura se realiza conforme a su substancia...*”<sup>69</sup>. Estos dos pasajes muestran a un Tomás de Aquino situado en una visión estática de la realidad, dentro de la cual el movimiento es tendencia hacia la perfección última que ningún ser posee actualmente.

No obstante esta afirmación que parecería cerrar toda posibilidad al hombre para alcanzar su felicidad, Tomás de Aquino plantea que la voluntad, que es el apetito humano, persigue el bien universal, es decir, el objeto de su felicidad última, pero que lo hace a través del bien que ve en las creaturas, las cuales gozan de una “bondad participada”: “*El objeto de la voluntad, que es apetito humano, es lo bueno universal; así como del intelecto es lo verdadero universal. Por ello se ve que nada puede aquietar a la voluntad, que no sea lo bueno universal, que no se encuentra en algo creado, sino solamente en Dios: porque toda creatura posee la bondad participada*”<sup>70</sup>. Aunque estas expresiones pertenecen a la teología, conviene señalar la importancia que reviste esta intuición de Tomás de Aquino, al sostener que es imposible que la felicidad del

<sup>67</sup> “*Maximum autem in his quae ad hominem pertinent, est vita, a qua omnia alia dependent*”. (1-2, q.66, art.4).

<sup>68</sup> “*impossibile est beatitudinem hominis esse in aliquo bono creato. Beatitudo enim est bonum perfectum, quod totaliter quietat appetitum: alioquin non esset ultimus finis, si adhuc restaret aliquid appetendum*” (1-2, q.2, art.8).

<sup>69</sup> “*Videre autem Deum per essentiam est supra naturam non solum hominis, sed etiam omnis creaturae ... Naturalis enim cognitio cuiuslibet creaturae est secundum modum substantiae eius...*” (1-2, q.5, art.5).

<sup>70</sup> “*Obiectum autem voluntatis, quae est appetitus humanus, est universale verum. Ex quo patet quod nihil potest quietare voluntatem hominis, nisi bonum universale. Quod non invenitur in aliquo creato, sed solum in Deo: quia omnis creatura habet bonitatem participatam*”. (1-2, 1.2, art. 8).

hombre se encuentre en algún bien creado, en algo particular, para dejarla abierta hacia lo infinito. Si retomamos su afirmación de que el hombre solo jamás podrá conseguirla, nos pone ante la imposibilidad de la misma felicidad. Para ello hace intervenir lo que llama ‘*virtutes infusas*’, es decir no adquiridas, sino puestas gratuitamente en el hombre por Dios (esperanza, fe, caridad), como ya lo indicamos. Esto nos pone ante dos situaciones: o bien, la felicidad última no la alcanza quien no cree, o bien, se viola la libertad del no creyente porque aún sin perseguirla la obtiene. Parecería que la apertura a lo infinito de la naturaleza, esa infinitud “*per accidens*”, donde todo se sostiene recíprocamente, permanece como una vía para la felicidad del no creyente, y por lo tanto como elemento central de la moral.

Por otra parte, Tomás de Aquino va más lejos cuando afirma que la felicidad del hombre es algo creado que existe en sí mismo y que consiste en la fruición del fin último, el que podemos ver en las cosas como esa bondad participada en ella: “... *el fin último del hombre es algo creado que existe en él mismo, que no es otra cosa sino la posesión o fruición del fin último. El fin último es lo que se llama felicidad*”<sup>71</sup>. En este punto parecería que Tomás de Aquino habla de dos formas de concebir la felicidad, o cae en una contradicción puesto que afirma que la felicidad consiste en gozar a Dios que es increado, y también dice que la felicidad es algo creado. Para tratar de salir de esto, recurre a la distinción entre el objeto o causa de la felicidad, y la esencia de la felicidad. Esta última sería creada, y aquella increada: “*Si se considera a la felicidad del hombre respecto a la causa o a su objeto, entonces es algo increado: pero si se la considera en cuanto a la misma esencia de la felicidad, entonces es algo creado*”<sup>72</sup>.

No obstante la distinción que introduce, conviene insistir en el hecho que Tomás de Aquino reconoce una felicidad creada que existe en el hombre mismo. Por otra parte, es difícil comprender que la distinción que introduce se dé en el mismo nivel porque en el primer término de dicha distinción, echa mano de la dicotomía causa/efecto, u objeto/sujeto, mientras que en el segundo término se refiere a la dicotomía esencia/substancia. ¿Cómo entender que Dios sea

<sup>71</sup> “... *ultimus finis hominis est aliquod creatum in ipso existens, quod nihil est aliud quam adeptio vel fruitio finis ultimi. Ultimus autem finis vocatur beatitudo*” (1-2, q.3, art.1).

<sup>72</sup> “*Si ergo beatitudo hominis consideretur quantum ad causam vel obiectum, sic est aliquid increatum: si autem consideretur quantum ad ipsam essentiam beatitudinis, sic est aliquid creatum*” (1-2, q.3, art.1).

Causa de la felicidad última, y que el hombre sea causa de una felicidad última también que por esencia sea diferente, porque creada por el hombre?

La felicidad, por tanto, en cuanto causa del movimiento que lleva al hombre a perseguirla, lo trasciende, porque es increada; pero en cuanto gozo y posesión, es creada seguramente por el hombre. Con esto Tomás de Aquino vuelve a recogerse en el terreno de la fe, porque solamente desde ésta puede aceptar que algo trascendente e increado sea el motor del ser racional para actuar correctamente. Queda, sin embargo, por precisar cómo es que el hombre puede gozar su felicidad sin la posibilidad de alcanzarla plenamente por sus propias fuerzas.

A esta cuestión responde que el hombre alcanza su felicidad a través de la acción. Se trata, sin embargo, de una felicidad que dice perfección en quien la consigue, porque lo que existe, existe gracias a su operación, es decir, a su acción. Equivale esto a decir que el que actúa se perfecciona por su misma acción, no por lo que consigue a través de ella. Parecería que Tomás de Aquino se aparta de su posición teleológica, para centrarse en el valor que en sí misma tiene toda acción: *"Conviene decir que la felicidad del hombre consiste en actuar. Es la felicidad la última perfección del hombre (...) Es claro, sin embargo, que la actuación es el acto último del que actúa; (...) Y por tanto sucede que en todas las cosas se dice que cada cosa existe "gracias a su actuar", como se dice en el libro II De Coelo [de Aristóteles]"*<sup>73</sup>. Si el actuar genera la felicidad del hombre porque en ella se perfecciona, será necesario volver a señalar que el bien está en el origen de toda acción no sólo como objeto de la acción, sino como su origen, tal como ya lo señalamos. En tal sentido Tomás de Aquino sostiene que la felicidad no consiste en un acto de voluntad, puesto que ésta no constituye a aquélla, sino que sólo la disfruta: *"Digo por tanto que, en cuanto a lo que es esencialmente la misma felicidad, es imposible que consista en un acto de voluntad. Queda claro, por cierto, a partir de las premisas... que la felicidad es la consecución del fin último"*<sup>74</sup>. En lo que hace a la voluntad respecto de la felicidad, actúa deleitándose por la posesión del sumo bien, mientras que el intelecto trae a nuestra presencia,

<sup>73</sup> *"...necesse est dicere quod beatitudo hominis sit operatio. Est enim beatitudo ultima hominis perfectio. (...) Manifestum est autem quod operatio est ultimus actus operantis; (...) Et inde est quod in aliis quoque rebus res unaquaque dicitur esse "propter suam operationem, ut dicitur in II De Coelo" (1-2, q.3, art.2).*

<sup>74</sup> *"Dico ergo quod, quantum ad id quod est essentialiter ipsa beatitudo, impossibile est quod consistat in actu voluntatis. Manifestum est enim ex praemissis ... quod beatitudo est consecutio finis ultimi" (1-2, q.3, art. 4)*

como posesión, al bien intelectual perfecto o fin último, es decir, la felicidad. Consiste, por tanto, la felicidad en pensar al fin último o perfección última que pueda existir: *"Así, la esencia de la felicidad consiste en un acto del intelecto, mientras que corresponde a la voluntad el deleite que es consecuencia de la felicidad..."*<sup>75</sup>.

En este punto parece clara la coincidencia de Tomás de Aquino con Aristóteles: ambos ponen la perfección del intelecto en la posesión –contemplación– del máximo bien inteligible. En ambos la felicidad completa sólo es concebible en el Motor Primero (Aristóteles), o en Dios (Tomás de Aquino), felicidad que consiste en pensarse a Sí mismo, es Pensamiento del Pensamiento, y en el hombre sólo por participación. Cabe notar que el hecho de poner a la felicidad en el intelecto, parece cuestionar lo que Tomás de Aquino había establecido respecto del bien, al cual tiende la voluntad como racional, pero hacia el cual también se inclina naturalmente como apetito<sup>76</sup>. Este punto atañe, en última instancia, a la fundamentación de la Ética. A este respecto Tomás de Aquino no deja duda de su posición: Es la voluntad la que tiende hacia el fin, y por ello es diferente de la consecución del fin, que corresponde al intelecto: en efecto, nada se consigue por el simple hecho de desearlo: *"La consecución del fin no consiste en el mismo acto de voluntad. La voluntad, en efecto, se inclina hacia el fin ausente, cuando lo desea; y hacia el fin presente cuando descansando en él se deleita. Porque es claro que el deseo del fin no es la consecución del fin, sino que es movimiento hacia el mismo fin"*<sup>77</sup>. Son dos momentos en que se da la presencia del fin en la voluntad: primero como objeto de deseo, y luego como objeto de fruición o gozo. Para el ser humano en ambos momentos interviene el intelecto, el cual presenta al bien para conseguirlo, y también para disfrutarlo; y en ambos casos lo más importante es el intelecto, mientras que en la parte sensible, primero se da la inclinación sensible: *"El 'amor deseado' está por encima del conocimiento en lo que hace al movimiento, pero el conocimiento es anterior al 'amor deseado' en lo que hace a la obtención: "pues nada se ama si no se conoce", como dice S. Agustín en el X De Trinitate. Y por tanto, alcanzamos al fin inteligible primero por la acción del intelecto: así como primero alcanzamos al fin sensible por la acción de*

<sup>75</sup> *"Sic igitur essentia beatitudinis in actu intellectus consistit, sed ad voluntatem pertinet delectatio beatitudinem consequens..."* (1-2, q.3, art.4)

<sup>76</sup> Ver más arriba.

los sentidos”<sup>78</sup>. Con esto Tomás de Aquino reafirma su coherencia con los principios teóricos que motivan su reflexión y que pertenecen al terreno de la fe cristiana, pero también reconoce la presencia de la inclinación irracional hacia el bien sensible.

Lo anterior nos lleva a identificar a la felicidad con el intelecto en acción, puesto que la felicidad consiste en la posesión intelectual del Bien Supremo. Sin embargo, Tomás de Aquino, fiel a Aristóteles se pregunta si la felicidad (beatitudo) consiste en la operación del intelecto especulativo, o del práctico. Este asunto nos remite a la filosofía moral de Kant que transcurre en los terrenos propios de la Razón práctica.

Para precisar su posición, Tomás de Aquino distingue nuevamente entre la felicidad última o perfecta, y la imperfecta; la primera corresponde a la actividad del intelecto especulativo, y la segunda al práctico. Para él, por tanto, la felicidad perfecta, que se espera obtener en la vida futura, consiste en la contemplación. Sin embargo, la felicidad imperfecta, de la que puede gozar el hombre en esta vida, consiste primero en la contemplación, y también, aunque de manera secundaria, en la operación del intelecto práctico: “... la felicidad última y perfecta, que se espera [conseguir] en la vida futura, consiste completamente en la contemplación. Pero la felicidad imperfecta, tal como aquí puede ser conseguida, consiste primero y principalmente en la contemplación: en segundo lugar, en la operación del intelecto práctico que ordena las acciones y pasiones humanas...”<sup>79</sup>. Cabe recordar que Tomás de Aquino considera que la felicidad última es extrínseca al hombre, puesto que consiste en la posesión de Dios, y que por eso consiste en la operación del intelecto especulativo. Si no fuera así, sostiene, la felicidad sería resultado del intelecto práctico, por el que el hombre ordena sus actos: “tal razón [la felicidad es un bien del mismo hombre, y por tanto del intelecto práctico] sería aceptable si el mismo hombre

<sup>77</sup> “Consecutio autem finis non consistit in ipso actu voluntatis. Voluntas enim fertur in finem et absentem, cum ipsum desiderat; et praesentem, cum in ipso requiescens delectatur. Manifestum est autem quod ipsum desiderium finis non est consecutio finis, sed est motus ad finem” (1-2, q. 3, art. 4).

<sup>78</sup> “dilectio praeminet cognitioni in movendo, sed cognitio praevia est dilectioni in attingendo: “non enim diligitur nisi cognitum”, ut dicit Augustinus in X “De Trin.” Et ideo intelligibilem finem primo attingimus per actionem intellectus: sicut et finem sensibilem primo attingimus per actionem sensus” (1-2, q.3, art.4).

<sup>79</sup> “...ultima et perfecta beatitudo, quae expectatur in futura vita, tota consistit in contemplatione. Beatitudo autem imperfecta, qualis hic haberi potest, primo quidem et principaliter consistit in contemplatione: secundario vero in operatione practici intellectus ordinantis actiones et passiones humanas...” (1-2, q.3, art.5).

*fuera su fin último: en ese caso la consideración y ordenación de sus actos y pasiones sería su felicidad*<sup>80</sup>.

Al referirse al gozo que el hombre disfruta al alcanzar su Bien Último, Tomás de Aquino aduce que la voluntad descansa una vez que obtiene el bien, pero paradójicamente lo llama “descanso en la operación”, porque, añade, su bien consiste en la operación; de tal manera que el principal bien de la voluntad es su misma operación: en actuar, por tanto, está su descanso: “*Y por ello [la voluntad] procura quietarse en la operación, porque la operación es su bien*”<sup>81</sup>. La felicidad última, por tanto, consiste en la operación del intelecto especulativo, y en el gozo de la posesión del Bien Último, gozo que experimenta la voluntad. De manera más precisa, Tomás de Aquino sostiene que en la felicidad deben estar presentes tres elementos: (1) la visión o conocimiento perfecto del fin inteligible, que corresponde al intelecto especulativo, (2) la presencia de dicho fin, gracias al intelecto práctico, y (3) el gozo: “... *es necesario que coincidan estas tres cosas para la felicidad: a saber, la visión, que es el conocimiento perfecto del fin inteligible; la comprensión, que conlleva la presencia del fin; y el gozo o fruición, que conlleva el reposo de la cosa de quien ama en lo que ama*”<sup>82</sup>.

El problema de la felicidad, sin embargo, no termina con su definición; queda por precisar cómo es que el hombre puede alcanzarla. Tomás de Aquino establece que la voluntad goza de la presencia del bien, pero se ocupa también de establecer las acciones por las cuales podrá alcanzarla. Por ello establece que el hombre requiere de una voluntad recta para alcanzar su felicidad. En efecto, antes de alcanzar la felicidad se requiere la rectitud de la voluntad para que esté debidamente ordenada al fin último, porque para él una materia bien dispuesta recibe fácilmente la forma; por tanto, sostiene, nada consigue un fin que no esté antes debidamente ordenado a él, y en esto consiste la importancia de la moral, y más precisamente de las virtudes: “... *la rectitud de la voluntad se requiere para la felicidad... como antecedente, porque la rectitud de la*

<sup>80</sup> “*ratio illa procederet [beatitudo est quoddam bonum ipsius hominis et ideo intellectus practici], si ipse et homo esset ultimus finis suus: tunc enim consideratio et ordinatio actuum et passionum eius esset eius beatitudo*” (1-2, q.3, art.5, ad tertium).

<sup>81</sup> “*Sed ideo [voluntas] quaerit quod quietetur in operatione, quia operatio est bonus eius*” (1-2, q.4, a.2).

<sup>82</sup> “... *necesse est ad beatitudinem ista tria concurrere: scilicet visionem, quae est cognitio perfecta intelligibilis finis; comprehensionem, quae importat praesentiam finis; delectationem vel fruitionem, quae importat quietationem rei amantis in amato*” (1-2, q.4 art.3).

*voluntad existe gracias al orden correcto hacia el fin último (...) Por lo tanto, así como la materia no puede conseguir una forma a menos que esté dispuesta convenientemente para ella, así nada consigue un fin a no ser que esté debidamente ordenado hacia él*<sup>83</sup>. Con esto Tomás de Aquino abre su reflexión hacia el terreno de la práctica; concretamente, hacia las virtudes. Son éstas las que supondrán una ordenación adecuada de la acción del hombre hacia su perfección o felicidad. Pero además de esta vertiente de la voluntad que podríamos llamar preparatoria para la felicidad, una vez que ésta se alcanza, el hombre requiere también de la rectitud de la voluntad.

En efecto, dado que la felicidad consiste en la visión de Dios, la voluntad de quien ve la esencia de Dios, por necesidad ama lo que ama; es decir, que ante Dios se requiere de la voluntad recta del hombre que lo contempla porque necesariamente en ello consiste su fin: *"De manera concomitante [se requiere de la rectitud de la voluntad] porque (...) la voluntad de quien ve la esencia de Dios, por necesidad ama lo que ama, bajo el orden [que se dirige] hacia Dios, así como la voluntad de quien no ve la esencia de Dios, necesariamente ama lo que ama bajo la razón común del bien que conoce. Y esto mismo es lo que hace recta a la voluntad"*<sup>84</sup>. Desde luego, hay que ver que lo más importante para el hombre es la formación de una voluntad recta debidamente orientada hacia su fin último. Llama también la atención que Tomás de Aquino compara la necesidad de una recta voluntad para la visión de Dios, Sumo Bien, con la necesidad de una recta voluntad cuando no se le ve directamente, sino que se le conoce solamente bajo la razón de bien. Con esto da pie a la reflexión acerca de la voluntad frente al Bien particular, es decir, al bien sensible, lo que necesariamente implica la presencia del cuerpo sin el cual no es posible dicha reflexión. El cuerpo, por consiguiente, juega un papel importante en la reflexión de Tomás de Aquino respecto a la felicidad. Se requiere, dice, necesariamente del cuerpo para conseguir la felicidad en esta vida, felicidad a la que llama imperfecta (1-2, q.4, art.5); pero también se requiere de un cuerpo con cierta perfección, sin el cual no puede tener la virtud perfecta. Además, aunque el cuerpo no puede añadir nada a la felicidad, sí puede impedir la en

<sup>83</sup> "... *rectitudo voluntatis requiritur ad beatitudinem ... antecedenter quidem, quia rectitudo voluntatis est per debitum ordinem ad finem ultimum (...) Unde sicut materia non potest consequi formam, nisi sit debito modo disposita ad ipsam, ita nihil cosequitur finem nisi sit debito modo ordinatum ad ipsum*" (1-2, q. 4, art.4).

la medida en que no permita una adecuada operación mental: *"Por tanto, para la felicidad perfecta se requiere de la perfecta disposición del cuerpo" (...) "porque aún cuando el cuerpo nada aporte a la operación del intelecto con la que ve a la esencia de Dios, podría impedirla. Se requiere, por tanto, la perfección del cuerpo para que no impida la elevación de la mente"*<sup>85</sup>.

Tomás de Aquino va más allá: no sólo habla del cuerpo como un elemento necesario para obtener la felicidad, sino que también se ocupa de él y le da importancia al estado del cuerpo de todo ser racional. Establece que el hombre para ser feliz requiere de lo necesario para que el cuerpo opere adecuadamente tanto en lo teórico como en lo práctico. Por tanto para ser feliz, el hombre requiere de los bienes materiales necesarios para desarrollar a plenitud todas sus facultades corporales: *"En esta vida el hombre requiere de los bienes necesarios del cuerpo tanto para la operación de la virtud contemplativa, como para la operación de la virtud activa, para la cual también se requieren muchas otras cosas, con las que se lleve a cabo la obra de la virtud activa"*<sup>86</sup>. Uno de estos bienes que el hombre requiere para su propia felicidad es la relación con los amigos, y el hombre feliz los necesita no porque le sean útiles, o para gozar de la virtud, sino por la buena operación: *"el hombre feliz requiere de los amigos, no por la utilidad, puesto que es autosuficiente; ni por el gozo perfecto en la operación de la virtud; sino por la buena obra..."*<sup>87</sup>.

Por todo lo anterior, para Tomás de Aquino la felicidad última que todo hombre persigue consiste en el conocimiento perfecto del fin último; en alcanzarlo a través del intelecto, y en el gozo que comporta su posesión luego de alcanzarlo. Es por tanto el intelecto el principio

<sup>84</sup> *"Concomitanter autem quia (...) voluntas videntis Dei essentiam, ex necessitate amat quidquid amat, sub ordine ad Deum, sicut voluntas non videntis Dei essentiam, ex necessitate amat quidquid amat, sub communi ratione boni quam movit. Et hoc ipsum est quod facit voluntatem rectam"* (1-2, q. 4 art.5).

<sup>85</sup> *"Et ideo dicendum est quod ad beatitudinem omnibus modis perfectam requiritur perfecta dispositio corporis" (1-2, q.4, art.6) (...) "... etsi corpus nihil conferat ad illam operationem intellectus qua Dei essentia videtur, tamen posset ab hac impedire. Et ideo requiritur perfectio corporis, ut non impediatur elevationem mentis"* (1-2, q.4, art.6, ad secundum).

<sup>86</sup> *"Indiget enim homo in hac vita necessariis corporis tam ad operationem virtutis contemplativae quam etiam ad operationem virtutis activae, ad quam etiam plura alia requiruntur, quibus exerceat opera activae, ad quam etiam plura alia requiruntur, quibus exerceat opera activae virtutis"* (1-2, q.4, art.7).

<sup>87</sup> *"...Felix indiget amicis, non quidem propter utilitatem, cum sit sibi sufficiens; nec propter delectationem perfectam in operatione virtutis; sed propter bonam operationem..."* (1-2, q4, art.8).

humano que prevalece en la obtención del Sumo Bien. Será también la inteligencia la facultad necesaria para alcanzarlo.

### c) La obtención del Sumo Bien

Dado que para Tomás de Aquino el Sumo Bien del hombre –la felicidad perfecta- consiste en ver a Dios, ninguna creatura puede alzarlo si se limita sólo a sus propias fuerzas. En efecto, establece (1-2, q.5, art.5) que el conocimiento natural de cualquier creatura se realiza conforme a su propia substancia, y cualquier substancia creada es infinitamente diferente de la esencia divina; de ahí que ninguna creatura pueda conseguir por sí misma el Sumo Bien: “*Ver a Dios por esencia trasciende a la naturaleza no sólo del hombre, sino de cualquier creatura ... El conocimiento natural de cualquier creatura se hace de acuerdo al modo en que existe su substancia... Todo conocimiento que se da según el modo de una substancia creada, está lejos de la visión de la divina esencia, la cual supera infinitamente a toda substancia creada*”<sup>88</sup>. Esto implica necesariamente que el hombre ha de poner su esfuerzo en la felicidad que sí puede lograr, sobre todo si se toma en cuenta que la voluntad debe estar rectamente dispuesta para la felicidad por las virtudes morales, como ya lo señalamos. Sin embargo, esto no significa que alguna obra del hombre pueda prepararlo para su felicidad; es decir, que ninguna obra que el hombre realice, por meritoria que sea, tiene el poder de conseguir para él la felicidad última. Sin embargo, tampoco podrá el hombre conseguir la felicidad que puede alcanzar si no es a partir de acciones virtuosas: “*Pero de ella [la rectitud de la voluntad] no se ve que alguna operación del hombre deba preceder a su felicidad (...) pues es propio solamente de Dios el no moverse hacia su felicidad por alguna operación precedente (...) Los hombres la consiguen a través de muchos movimientos de operaciones, que se llaman méritos*”<sup>89</sup>. Esta aparente oposición encuentra salida en la presencia del Bien Universal en todo lo que existe, porque aunque la visión

<sup>88</sup> “*Videre autem Deum per essentiam est supra naturam non solum hominis, sed etiam omnis creaturae, ... Naturalis enim cognitio cuiuslibet creaturae est secundum modum substantiae eius... Omnis autem cognitio quae est secundum modum substantiae creatae deficit a visione divinae essentiae, quae in infinitum excedit omnem substantiam creatam*” (1-2, q.5, art.5).

<sup>89</sup> “*Sed ex hoc [rectitudo voluntatis] non ostenditur quod aliqua operatio hominis debeat praecedere eius beatitudinem (...) solius Dei proprium est quod ad beatitudinem non moveatur per aliquam operationem praecedentem. (...) Homines autem consequuntur ipsam multis motibus operationum, qui merita dicuntur*” (1-2, q.5, art.7).

directa de Dios no está al alcance de ninguna creatura, no es menos cierto que todo ser tiende necesariamente a su propio bien a modo de participación del Bien Universal. Por consiguiente, las acciones del hombre son necesarias para conseguir la felicidad, lo cual requiere de la voluntad, puesto que ésta busca siempre el bien, donde encuentra su satisfacción (1-2, q.5, art.8). Y aunque la voluntad es equivalente al apetito racional en oposición a la inclinación natural o apetito irracional, todo apetito tiende hacia el bien.

En efecto, para Tomás de Aquino el bien es la razón de todo movimiento de la voluntad; más aún, el mismo bien explica el apetito tanto del ser racional como de cualquier ser viviente, apetito que pone al origen del movimiento. Su explicación consiste en que todo, en cuanto que existe, es bueno, y nada se inclina a otra cosa sino hacia lo que le es semejante o parecido, es decir, el bien. Dicho con otras palabras, si todo lo que existe es bueno, entonces cada ser tiende hacia lo que le es semejante, es decir, lo bueno: *"Todo apetito es apetito del bien, cuya razón es que el apetito no es otra cosa que la inclinación de quien apetece algo. Pues nada se inclina a algo a no ser que le sea semejante y conveniente. Puesto que cualquier cosa, en cuanto que es ser y substancia es algún bien, es necesario que toda inclinación sea hacia el bien"*<sup>90</sup>.

Cabe destacar que nuevamente Tomás de Aquino pone al Bien no sólo como lo que la razón descubre como bueno para el ser racional, sino sobre todo como inclinación o apetito natural hacia lo que le es semejante, y que por eso lo apetece. Pero también el Bien Supremo, última explicación de la Ética en Tomás de Aquino, no puede ser sino el bien de cada entidad actual que en su particularidad persigue solamente su propio bien. Por ende, se puede pensar que el Bien Supremo no es necesariamente un principio estático y absoluto, ni siquiera como objeto último, sino que puede ser concebido como algo concreto, presente en el apetito mismo, puesto que *"el bien es lo que todos desean"*<sup>91</sup>.

En este punto se hace necesario precisar si la voluntad, que naturalmente tiende al bien, obedece a un impulso primario, o si es precedida por la inteligencia porque se ve la posibilidad de

<sup>90</sup> *Omnis autem appetitus non est nisi boni. Cuius ratio est quia appetitus nihil aliud est quam inclinatio appetentis in aliquid. Nihil autem inclinatur nisi in aliquid simile et conveniens. Cum igitur omnis res, in quantum est ens et substantia, sit quoddam bonum, necesse est ut omnis inclinatio sit in bonum* (1-2, q.8, art.1).

dejar a la voluntad que siga su tendencia hacia el bien del cual, por naturaleza, no podría apartarse. Tomás de Aquino sostiene que en efecto, la voluntad tiende hacia el bien universal, pero que en esa situación puede realizar este o aquel bien, es decir, que está en posibilidad de realizar muchas cosas: *"Se requiere en quien mueve, de dos aspectos, a saber: lo que se refiere al ejercicio o al uso del acto; y lo que se refiere a la determinación del acto. El primero tiene que ver con el sujeto, que a veces actúa, a veces no: el otro pertenece al objeto en la medida en que el acto es especificado"*<sup>92</sup>. Cabe notar que el objeto hacia el que tiende el movimiento es el fin que pone en acción al agente. Aquí la causa final y el bien ya son lo mismo, es decir, el origen del movimiento. Pero dado que la voluntad mueve a otras potencias en su inclinación hacia el bien, y que el fin hacia el cual se mueve la voluntad determina el acto de ésta (como causa formal), y dado que el primer principio formal es el ser y lo verdadero universal, objeto del intelecto, éste mueve, por tanto, a la voluntad presentándole a su objeto, con lo cual especifica al acto: *"El objeto mueve, determinando al acto a modo del principio formal, por el cual la acción es especificada en las cosas naturales, como la calefacción por el calor. Pero el principio formal es el ser y lo verdadero universal, que es el objeto del intelecto. En consecuencia, con esta forma de moción el intelecto mueve a la voluntad, como presentándole su objeto"*<sup>93</sup>. Con esto Tomás de Aquino reafirma su posición teleológica y racional, puesto que el principio del movimiento lo pone en el intelecto, quien mueve a la voluntad presentándole su fin como bien, pero paradójicamente basado también en la inclinación natural hacia el bien, la cual siempre tiene por objeto algo concreto y particular, a diferencia del intelecto, que sólo conoce lo universal<sup>94</sup>. La voluntad, por tanto, al no estar determinada hacia un solo objeto, se mueve de manera contingente, y los efectos que comporta dicho movimiento son también contingentes excepto cuando está sometida a las fuerzas de la naturaleza: *"Así, puesto que la voluntad es el principio activo no determinado a una sola cosa, sino que se inclina indiferentemente hacia muchas, así Dios la mueve, sin determinarla necesariamente a una sola cosa, sino que su movimiento per-*

<sup>91</sup> *"quod omnia appetunt"* (Ibid.)

<sup>92</sup> *"Indiget igitur movente quantum ad duo: scilicet quantum ad exercitium, vel usum actus; et quantum ad determinationem actus. Quorum primum est ex parte subiecti, quod quandoque invenitur agens, quandoque non agens: aliud autem est ex parte obiecti, secundum quod specificatur actus"* (1-2, q.9, art.1). Ver también 1-2, q.10, art.2.

<sup>93</sup> *"Sed obiectum movet, determinando actum, ad modum principii formalis, a quo in rebus naturalibus actio specificatur, sicut calefactio a calore. Primum autem principium formale est ens et verum universale, quod est obiectum intellectus. Et ideo isto modo motionis intellectus movet voluntatem, sicut praesentans ei obiectum suum"* (1-2, q. 9, art.1).

<sup>94</sup> Ver 1-2, q.66, art.3.

*manece contingente y no necesario, salvo en aquellas cosas en que es movida conforme a la naturaleza*<sup>95</sup>. Aquí es posible ubicar el ejercicio de la libertad: la voluntad no es libre de no perseguir el bien porque está naturalmente determinada, pero sí lo es cuando decide realizar uno entre muchos bienes posibles.

Esto trae como consecuencia la diversidad en la concepción del bien que mueve la voluntad de diferentes hombres. Sin embargo, Tomás de Aquino establece que en la medida en que el hombre quiere un bien particular, está orientado hacia el bien común como a su fin; éste es interpretado como causa formal, lo que lo lleva a coincidir con el "*bien común divino*", y en consecuencia a perseguir su última felicidad. Por tanto, para él la voluntad está orientada formalmente hacia la conformación con la voluntad divina, pero no materialmente<sup>96</sup>. Sin embargo, en seguida argumenta que incluso materialmente la acción de la voluntad actúa conforme a la voluntad divina por razón de la causa eficiente<sup>97</sup>, porque Dios, según Tomás de Aquino, es la causa eficiente de todo lo que existe. Se fortalece con esto una posición eminentemente teológica que conlleva una visión teleológica del ser humano, en la medida en que necesariamente está orientado hacia su Fin Último sin importar el tipo de acción que realice la voluntad. Estaríamos ante un "panteologismo", y la Ética perdería todo sentido. Es interesante, sin embargo, ver cómo Tomás de Aquino parece llegar a proponer una voluntad humana que actúa siempre movida por la razón del bien, con lo cual se orienta formalmente al bien universal, es decir, Dios, objeto de su felicidad última. La explicación de esto consiste en que la voluntad sigue a la inteligencia, quien una vez que aprehende el bien, lo presenta a la voluntad como fin, es decir, como objeto de su acción: "*Dado que la voluntad sigue la aprehensión de la razón o del intelecto, según lo cual la razón del bien aprehendido fuera más general, de acuerdo a esto también la voluntad se inclinará sobre el bien más universal*"<sup>98</sup>. En este punto se hace necesaria la reflexión acerca de las virtudes, con las cuales Tomás de Aquino busca fundamentar la bondad de la acción particular mediante su adecuada ordenación al Bien Universal.

<sup>95</sup> "*Quia igitur voluntas est activum principium non determinatum ad unum, sed indifferenter se habens ad multa, sic Deus ipsam movet, quod non ex necessitate ad unum determinat, sed remanet motus eius contingens et non necessarius, nisi in his ad quae naturaliter movetur*" (1-2, q.10, art.4).

<sup>96</sup> Ver 1-2, q.19, art.10.

<sup>97</sup> Cf. Ibidem.

<sup>98</sup> "*Cum autem voluntas sequatur apprehensionem rationis vel intellectus, secundum quod ratio boni apprehensi fuerit communior, secundum hoc et voluntas fertur in bonum communius*" (1-2, q.19, art.10).

## 2.- EL APETITO COMO DEVENIR

### a) La inclinación natural, como moral

Venimos de señalar que en la Moral de Tomás de Aquino las virtudes cumplen un papel fundamental en vistas a la obtención de la Felicidad Última, y que las virtudes tienen por terreno la inclinación sensible y natural del ser racional hacia el bien. El apetito juega entonces un papel importante para la moral, puesto que sobre él descansa la inclinación de la voluntad hacia el Bien Universal y hacia su Felicidad Última.

La inclinación natural de todo ser humano hacia el bien cobra realidad en la vida cotidiana. Al ser aceptada dicha inclinación sobre un mismo acto, y al repetirse éste, se forma lo que comúnmente llamamos costumbre. Es decir, que la costumbre o hábito de realizar determinadas actividades bajo el impulso de la inclinación natural, viene a perfeccionar dicha inclinación, lo cual equivale a la virtud moral. Así, el sentido y origen de la moral viene dado por la costumbre (*mos, éthos*). En efecto, sostiene Tomás de Aquino, la costumbre es una inclinación natural o cuasi natural para hacer algo; por eso la costumbre se ve como parte de la naturaleza; ha llegado a ser algo natural. Viene a ser para el hombre como su naturaleza. De hecho, la “*costumbre*” involucra repetición, y ésta versa sobre la inclinación o apetito natural hacia el bien. Tenemos, por tanto, que la inclinación natural para realizar algo, al ser repetida, cobra rango de aceptación en la comunidad, y viene a ser considerada como costumbre, lo que constituye el origen de la moral: “*Se habla de virtud moral como costumbre, puesto que la costumbre es una inclinación natural o cuasi natural para hacer algo. Y a este significado de costumbre le es cercano otro, por el que significa hábito: porque el hábito de algún modo se convierte en naturaleza, y hace de la inclinación algo semejante a una inclinación natural. Es claro, también,*

*que la inclinación al acto conviene propiamente a la virtud apetitiva, a la que corresponde mover a todas las fuerzas para actuar...*<sup>99</sup>.

La costumbre, al resultar de la repetición de actos conforme a la inclinación natural, llega a ser norma moral, pero además, para Tomás de Aquino es el terreno de la virtud moral. Sin embargo, el ámbito del apetito o inclinación natural hacia el bien es sólo una de las dimensiones de la acción del ser humano. El otro lo constituye la razón, en la cual también existe un hábito de acuerdo a la inclinación natural hacia su propio bien: lo verdadero. Por eso habla de virtudes morales y de virtudes intelectuales.

La Razón, para él, constituye el principio más importante por el que se realiza cualquier otro elemento que intervenga en la acción moral: *"... la Razón es el primer principio de todas las obras humanas: y cualquier otro principio que intervenga en las obras humanas, obedece de alguna forma a la Razón"*<sup>100</sup>. Tomás de Aquino se ubica en el dominio y superioridad del alma sobre el cuerpo. Sin embargo, esta superioridad reviste dos formas: una que involucra una obediencia completa, diciendo con Aristóteles que el alma domina al cuerpo de modo despótico. Si fuera así como el intelecto dominara la acción del hombre, sería inútil la virtud moral tal como lo sostuvo Sócrates. La otra manera en que el intelecto se manifiesta como superior al cuerpo involucra una obediencia con cierta contradicción porque se tiene el derecho a disentir: *"Ésta [la opinión de Sócrates] tiene supuestos falsos porque la parte apetitiva obedece a la razón no simplemente, sino con cierta contradicción: por eso el Filósofo dice, en I "Política" (1c.nt.12), que "la razón impera sobre el apetito como con cierta autoridad política", por la cual si alguien se considera libre, es que se siente con derecho para manifestar cierta contradicción"*<sup>101</sup>. Tenemos, por tanto, que la inclinación natural del intelecto para guiar la obra del ser

<sup>99</sup> *"Dicitur autem virtus moralis a more, secundum quod mos significat quandam inclinationem naturalem, vel quasi naturalem, ad aliquid agendum. Et huic significationi moris propinqua est alia significatio, qua significat consuetudinem: nam consuetudo quodammodo vertitur in naturam, et facit inclinationem similem naturali. Manifestum est autem quod inclinatio ad actum proprie convenit appetitivae virtuti, cuius est movere omnes potentias ad agendum..."* (1-2, q. 58, art.1)

<sup>100</sup> *"... omnium humanorum operum principium primum ratio est: et quaecumque alia principia humanorum operum inveniuntur, quodammodo rationi obediunt"* (1-2, q.58, art.2).

<sup>101</sup> *"Hoc autem [opinio Socratis] procedit ex suppositione falsi. Pars enim appetitiva obedit rationi non omnino ad nutum, sed cum aliqua contradictione: unde Philosophus dicit, in I "Polit." (1.c.nt.12), quod "ratio imperat*

humano se manifiesta en la costumbre que expresa a la virtud; ahora a la virtud intelectual: *"Así pues, para que el hombre actúe bien, se requiere que esté bien dispuesta por el hábito de la virtud intelectual no solamente la razón, sino que también la fuerza apetitiva esté bien dispuesta por el hábito de la virtud moral"*<sup>102</sup>.

Cabe hacer notar que el concepto de libertad queda ubicado implícitamente en la elección entre diversos bienes; pero también que la virtud viene a perfeccionar dicha elección a través del hábito que se forma con el *"bien hacer"*. A la moral como simple inclinación considerada como natural por la repetición de actos, Tomás de Aquino incorpora también el manejo de la inclinación tanto racional como sensitiva a través de los buenos hábitos: es el terreno de las virtudes morales, y también de las intelectuales; las primeras perfeccionando la acción al bien – voluntad-, las segundas perfeccionando a la Razón como presentadora del bien a realizar. Ambas se requieren y se complementan.

Un caso extremo de la moralidad generada en la inclinación natural hacia el bien, lo constituyen las pasiones. La pasión, en efecto, no es otra cosa que un *"movimiento del apetito sensitivo"*<sup>103</sup>, por lo que por sí mismas no son ni buenas ni malas<sup>104</sup>, y no caen bajo el influjo inmediato de la virtud, la cual necesariamente se orienta hacia el bien<sup>105</sup>. Para ser buenas o malas, las pasiones, que siempre están presentes en la acción humana, han de pasar por el tamiz de la Razón: *"Pues lo bueno o lo malo del hombre se dice de acuerdo a la razón; por ello las pasiones, consideradas por sí mismas, guardan referencia tanto con el bien como con el mal, según que puedan estar de acuerdo o no con la razón. Nada de esto, sin embargo, puede ser una virtud, puesto que la virtud sólo guarda referencia con el bien..."*<sup>106</sup>.

*appetitivae principatu politico", quo scilicet aliquis praeest liberis, qui habent ius in aliquo contradicendi"* (1-2, q.58, art. 2).

<sup>102</sup> *"Sic igitur ad hoc quod homo bene agat requiritur quod non solum ratio sit bene disposita per habitum virtutis intellectualis; sed etiam quod vis appetitiva sit bene disposita per habitum virtutis moralis"* (1-2, q.58, art.2).

<sup>103</sup> *"...passio est motus quidam appetitus sensitivi"* (1-2, q.59, art.1).

<sup>104</sup> *"...passiones ex seipsis non habent rationem boni et mali"* (ibid).

<sup>105</sup> Ver 1-2, q. 55, art.3.

<sup>106</sup> *"Bonum enim vel malum hominis est secundum rationem; unde passiones, secundum se consideratae, se habent et ad bonum et ad malum, secundum quod possunt convenire rationi vel non convenire. Nihil autem tale potest esse virtus: cum virtus solum ad bonum se habeat..."* (1-2, q.55, art. 1)

Este movimiento del apetito sensitivo es el terreno donde la virtud encuentra su sentido, y donde ha de desarrollarse para perfeccionar tanto al intelecto como a la voluntad. La virtud, sin embargo, no consistirá en liberarse de las pasiones, sino en la subordinación que la razón logre sobre ellas para dirigir las hacia la consecución del bien: "*debiera decirse que [las virtudes] son dominio sobre las pasiones, que se dan "como y cuando no deben darse"*"<sup>107</sup>. La virtud se erige así como el perfeccionamiento de las facultades apetitivas del hombre; perfeccionamiento que consiste en la correcta ejecución del bien hacia el cual se inclina el apetito sensible.

Hay que añadir además que el apetito sensible, o más concretamente las pasiones, son como la materia para la virtud; es decir, que el objeto y referencia obligada de una virtud, específicamente de una virtud moral, será siempre una pasión. Esto se da así o porque hay ciertas operaciones que no pueden darse sin la pasión, o porque aún sin existir la pasión directamente como materia, el resultado de la acción trae consigo gozo. Así sucede con la justicia, que no es una virtud que actúe sobre una pasión; ahí la acción justa repercute sobre el apetito sensitivo a modo de alegría que sí forma parte de las pasiones: "*También al acto de justicia le sigue el gozo. Y si este gozo se vuelve redundante gracias a la perfección de la justicia, será una redundancia que alcance hasta el apetito sensitivo; puesto que las fuerzas inferiores siguen al movimiento de las superiores...*"<sup>108</sup>.

#### b) La virtud, perfección del apetito

Dado que la pasión es movimiento del apetito sensitivo, como inclinación que es hacia el bien percibido sólo a nivel sensible, no se le considera ni buena ni mala. La calificación moral de una acción dependerá de la razón, tal como lo señalamos (1-2, q.59, art. 1). En la relación *pasión – razón* puede darse el caso de que sea la razón el principio que dirija a la pasión en la acción del ser racional, o bien que la pasión se imponga a la razón en alguna acción. De ahí la

<sup>107</sup> "... sed deberent dicere quod sunt quietes a passionibus quae sunt 'ut non oportet, et quando non oportet'" (1-2, q.59, art.2).

<sup>108</sup> "*Sed tamen ad actum iustitiae sequitur gaudium, ad minus in voluntate quod non est passio. Et si hoc gaudium multiplicetur per iustitiae perfectionem, fiet gaudii redundantia usque ad appetitum sensitivum; secundum quod vires inferiores sequuntur motum superiorum,...*" (1-2, q.59, art.5).

importancia que cobra la virtud, vista desde la perspectiva del Fin Último del hombre, el cual, como Bien Universal, se hace presente en el apetito sensitivo; la virtud será entonces el hábito que dirigirá a la pasión para ordenar el apetito sensitivo ahí presente, hacia el Fin Último.

Al concebir a la pasión como la materia para la virtud (forma), Tomás de Aquino otorga de hecho gran importancia a lo sensible para la consecución del Fin Último, de tal forma que el apetito sensitivo siempre está presente en la acción del ser humano tanto en su dimensión sensible, como en la inteligible. Aún en el caso de algunas virtudes que, como la justicia, no tienen por objeto la recta orientación de la pasión, sino que su campo de influencia es la operación que realizan los seres racionales, el apetito está presente como sujeto de perfeccionamiento en la acción del hombre por la influencia de la Razón.

Es la Razón la que viene a perfeccionar al apetito sensible, comportándose como el principio formal sobre el principio material. Sin embargo, conviene notar que aunque la Razón “*conforma*”, es decir, da origen y significado al apetito, lo hace conforme a la naturaleza o constitución de dicho apetito. Este reconocimiento al papel activo que juega el apetito, como inclinación natural al Bien, respecto de la Razón, a la cual guía y determina –aunque sólo sea como causa material-, permite ver que Tomás de Aquino concibe al bien no necesariamente como la “*causa final*” de toda la operación, la cual generalmente se concibe como externa, como objeto de deseo, sino como presente en el mismo ser que actúa buscando su propio bien. Así lo sugiere Tomás de Aquino cuando afirma: “*las formas recibidas en la materia por el mismo agente, no son de una sola especie, sino que se diversifican según la diferente proporción de la materia al recibir el influjo del agente...*”<sup>109</sup>. Aunque no se refiere específicamente a la causa final para explicar el movimiento, toda acción la requiere, y por eso puede verse que la relación causal que se da en el movimiento otorga una primacía de la operación al recipiente, puesto que éste determina por sí mismo a la forma que recibe. El apetito sensible, que es pasión en el ser racional, viene a ser, por consiguiente, el elemento más importante de toda acción del ser racional, habida cuenta que es la tendencia primordial al Bien Universal, el cual se hace presente en el bien particular, objeto concreto de dicha tendencia.

Esta idea se refuerza cuando Tomás de Aquino sostiene que “*el bien del hombre, que es objeto de amor, deseo y deleite, puede verse como perteneciente a los sentidos como parte del cuerpo, o como aprehensión interior del alma*”<sup>109</sup>. Será la virtud, hábito del bien hacer, es decir de conseguir el bien hacia el cual se orientan el apetito sensible y el apetito racional, la que al hacer esto perfecciona al apetito. Esta perfección, para Tomás de Aquino, no puede ser otra que la Felicidad. Así, el hombre naturalmente tiende hacia el Bien Último, Dios, pero lo hace persiguiendo, también naturalmente, al Bien Universal, presente en todo lo que existe, es decir, a través del apetito que por naturaleza tiende al bien. Es ésta la única posibilidad que tiene el hombre al margen del don de la divinidad que por un acto gracioso donara directamente la Felicidad a alguien. Esta tendencia del hombre hacia su Fin Último requiere del perfeccionamiento de la voluntad, lo cual se logra a través del hábito. Dicho perfeccionamiento se extenderá también, como ya lo señalamos, no sólo a la inclinación natural o apetito, sino a la acción misma que sea realizada por el ser humano. Tal es el caso de la virtud de la justicia que no se origina en una pasión, como lo hace la templanza, sino que se refiere a la acción misma que tiene relación inmediata con sus semejantes (1-2, q.60, art.3). En tal caso, lo sensible, como bien del hombre, es considerado sólo en su ordenación a lo otro. La virtud, por tanto, es considerada como perfeccionamiento de la inclinación natural y universal al Bien, lo cual es una condición intrínseca de todo ser. De esta forma conviene destacar que es posible prefigurar una Ética que supera la visión teleológica de la felicidad y que inaugura la construcción del ser mismo, y en eso estriba su bien; pero además, dicha construcción encuentra también su bien en lo otro, como realización del Bien Universal en el cual participa.

### 3.- LA VIRTUD COMO DEVENIR EN LA PERFECCIÓN DEL BIEN

Para la tradición moral en Occidente, el concepto de virtud encierra un dinamismo en la medida en que está vinculado a la acción: es decir, virtud significa una forma determinada de actuar. Tomás de Aquino dedicó parte importante de su teoría moral al tema de las virtudes. Las pre-

<sup>109</sup> “... *formae receptae in materia ab eodem agente, non sunt unius speciei sed diversificantur secundum diversam proportionem materiae ad recipiendum influxum agentis*” (1-2,q.60,a.1).

senta desde la perspectiva teológica, inspirada en la consecución del Bien Supremo, que es la visión del Dios cristiano. En ocasiones, sin embargo, algunas afirmaciones suyas, aunque referidas al Dios, objeto de su fe, son aplicadas al ser en general, en cuya acción están involucradas las ideas de apetito sensible, de pasión, de tendencia hacia la obtención del bien, de hábito y de perfección en la misma acción, entre otras. Su concepto de virtud está vinculado con la idea del bien, de apetito, hábito, y con la idea de felicidad.

#### a) La virtud, hábito del bien hacer

Una vez ubicada la virtud como perfeccionamiento de una tendencia, es necesario precisar que la virtud no perfecciona a la potencia, es decir a la inclinación, puesto que ésta es indeterminada. La virtud humana se refiere únicamente al hacer, puesto que es en la acción donde se consigue el bien hacia el cual tiende el hombre. En su hacer el hombre consigue el bien que lo orienta hacia su felicidad última. Por tanto, a través de la virtud puede verse la conjunción inseparable de los dos principios que para Tomás de Aquino constituyen al ser humano: el alma y el cuerpo.

Al ser la acción lo primordial de la virtud, ésta versa sobre la misma operación del ser humano: *“El fin de la virtud, en tanto que es un hábito operativo, es la misma operación. Pero conviene notar que algunos de los hábitos operativos, se dirigen siempre hacia el mal, como los hábitos viciosos; otros a veces al bien y a veces al mal, como sucede con la opinión que se inclina a lo verdadero o a lo falso; pero la virtud es un hábito que siempre se ordena hacia el bien”<sup>111</sup>.*

La acción del ser humano, ejecutada bajo el influjo del hábito, se ordena hacia el bien. Aquí, además de concebir al bien como objeto de la inclinación natural o apetito, concibe el ordenamiento de la virtud hacia el Bien Primero como una capacidad para obrar bien, y luego como la correcta utilización de dicha facultad. Con esto quedan necesariamente vinculadas *virtud* y *voluntad*. Para Tomás de Aquino el verdadero hábito que hace que una obra sea buena, y que ~~hace que sea bueno también quien la realiza, sólo puede corresponder a la voluntad. Por esto la~~  
<sup>110</sup> *“Bonum igitur hominis, quod est obiectum amoris, concupiscentiae et delectationis, potest accipi vel ad sensum corporis pertinens; vel ad interiorem animae apprehensionem”* (1-2, q.60, a.5).  
<sup>111</sup> *“Finis autem virtutis, cum sit habitus operativus, est ipsa operatio. Sed notandum quod habituum operatorum aliqui sunt semper ad malum, sicut habitus vitiosi; aliqui vero quandoque ad bonum et quandoque ad*

que sea bueno también quien la realiza, sólo puede corresponder a la voluntad. Por esto la voluntad es el principio que da el sentido último a la acción tanto del intelecto especulativo como del práctico. Con esto se introduce la dimensión de la virtud especulativa que difiere de la virtud moral y que está limitada a la obra que realizan, es decir el pensamiento, sin preocuparse de la perfección de quien actúa, porque ésta está ya dada por la misma naturaleza humana; el ser humano, en efecto, naturalmente tiende a lo verdadero, y conoce los primeros principios, con los que obtendrá nuevos conocimientos movido por la misma naturaleza. Por esto Tomás de Aquino habla de la virtud propia del intelecto especulativo, pero pone en lugar preponderante a la virtud del intelecto práctico porque este hábito es perfeccionante del ser humano: *"El sujeto del hábito, que llamamos virtud en sentido relativo, puede ser el intelecto, no sólo el práctico, sino también el especulativo, sin que tenga que ver con la voluntad (...) Pero el sujeto del hábito al que se le llama virtud en sentido puro y simple, sólo puede ser la voluntad o alguna otra potencia que sea movida por la voluntad. Esto es así, porque la voluntad mueve para actuar a todas las demás potencias que de alguna manera son racionales, ...: y por tanto cuando el hombre actúa bien, sucede que lo hace porque tiene buena voluntad."*<sup>112</sup>. Pero ¿cómo es que la voluntad se perfecciona, si por naturaleza tiende a su objeto, que es el Bien Universal realizado en todo lo que existe? En otras palabras, ¿cuál es la razón por la que ha de perfeccionarse la voluntad? Porque si naturalmente tiene por objeto su propio bien y tiende hacia él, sería superfluo un hábito que lo ordenara a dicho bien. La respuesta a este cuestionamiento consiste en la virtud, en la medida en que la acción humana guarda una relación con los otros seres que lo rodean. Toda acción trasciende al sujeto que la realiza y la vincula con lo que le es diferente, es decir, con todo lo que existe. Para la realización del bien que se le proporciona a la voluntad, ésta no necesita de virtud alguna que la perfeccione. La necesitará siempre que exceda los límites de quien persigue el bien; es decir, cuando toque la realidad de lo que no es la misma voluntad: *"La razón de toda potencia se ubica en relación con el objeto. Por tanto, como se dijo en q.19, art 3, mientras que el objeto de la voluntad es el bien de la Razón presentado a la volun-*

*malum, sicut opinio se habet ad verum et ad falsum; virtus autem est habitus semper se habens ad bonum"* (1-2,q.55, art.4).

<sup>112</sup> *"Subiectum igitur habitus qui secundum quid dicitur virtus, potest esse intellectus, non solum practicus, sed etiam intellectus speculativus, absque omni ordine ad voluntatem (...) Subiectum vero habitus qui simpliciter dicitur virtus, non potest esse nisi voluntas; vel aliqua potentia secundum quod est mota a voluntate. Cuius ratio est, quia voluntas movet omnes alias potentias quae aequaliter sunt racionales, ad suos actus, ...: et ideo quod homo bene agat, contingit ex hoc quod homo habet bonam voluntatem."* (1-2,q.56, art.3).

*tad, la voluntad no requiere de la virtud que la perfeccione. Pero si algún bien que sea perseguido por el hombre excede a quien lo desea sea porque se refiere a toda la especie humana, como el bien divino que trasciende los límites de la naturaleza humana, o también en cuanto al individuo, como el bien del prójimo; en tales casos la voluntad requiere de la virtud*<sup>113</sup>.

No obstante lo anterior, donde la virtud sería necesaria cuando la acción trasciende los límites del individuo, Tomás de Aquino habla de virtud intelectual, la cual no trasciende dichos límites. En efecto, la virtud perfecciona no solamente la parte apetitiva, sino también la intelectual, en cuanto que el intelecto actúa y que requiere actuar bien; es decir, porque se utiliza bien la facultad intelectual; su buena actuación consiste en conocer lo verdadero. El buen uso del intelecto en el hombre será, por tanto, objeto de la virtud: *“Aunque los hábitos intelectuales especulativos no perfeccionen a la parte apetitiva, ni tengan que ver con ella en modo alguno, sino solamente con la intelectual, pueden ser llamados virtudes en tanto que hacen que la facultad opere bien, lo cual es la consideración de lo verdadero (en esto consiste el bien del intelecto): pero no se dicen virtudes de acuerdo al segundo modo, como haciendo que se use bien la potencia o el hábito*<sup>114</sup>.

Además, el hábito que perfecciona al intelecto consiste en la percepción de principios que son evidentes por sí mismos y de los cuales es posible llegar a nuevos conocimientos cuya verdad no es accesible al intelecto en forma inmediata; dicha perfección consiste en actuar bien. Se trata de una *“virtud operativa”* que Tomás de Aquino identifica con el arte. Para él el arte consiste en realizar algo bien hecho sin tomar en cuenta la voluntad con que fue hecho, o el uso que se haga de ello; por eso dice que es un hábito operativo: *“Y así de ese modo el arte posee las características de virtud, como los hábitos especulativos; en la medida en que ni el arte, ni el hábito especulativo, hacen una obra buena en cuanto a su uso, lo cual es propio de la virtud*

<sup>113</sup> *“Omnis autem potentiae propria ratio attenditur in ordine ad obiectum. Unde cum, sicut dictum est (q.19,a.3), obiectum voluntati sit bonum rationis voluntati proportionatum, quantum ad hoc non indiget voluntas virtute perficiente. Sed si quod bonum immineat homini volendum, quod excedat proportionem volentis; sive quantum ad totam speciem humanam, sicut bonum divinum, quod transcendit limites humanae naturae, sive quantum ad individuum, sicut bonum proximi; ibi voluntas indiget virtute”* (1-2,q.56, art.6).

<sup>114</sup> *“Cum igitur habitus intellectuales speculativi non perficiant partem appetitivam, nec aliquo modo ipsam respiciant, sed solam intellectivam; possunt quidem, dici virtutes in quantum faciunt facultatem bonae operationis, quae est consideratio veri (hoc enim est bonum opus intellectus): non tamen dicuntur virtutes secundo modo, quasi facientes bene uti potentia seu habitu”* (1-2,q. 57, art.1).

que perfecciona al apetito; sino solamente en cuanto a la facultad de actuar bien”<sup>115</sup>. La virtud que perfecciona al intelecto se refiere, por tanto, a la capacidad para actuar bien.

Corresponderá a la virtud de la prudencia establecer el vínculo entre el hábito de la voluntad y el hábito del intelecto; en efecto, es la prudencia la virtud que supone un apetito bien dirigido. En este punto Tomás de Aquino recurre nuevamente al análisis de la acción del hombre. Ésta puede verse como algo que pasa a otro ser, o como algo que permanece en quien realiza la acción. Siguiendo a Aristóteles a lo primero lo llama “*facere*”, es decir “*hacer*”, mientras que a lo segundo lo llama “*agere*”, o sea, “*actuar*”. De esta forma, el arte es la “*razón correcta de lo que se hace*” (*recta ratio factibilium*), y la prudencia la “*razón correcta de lo que se actúa*” (*recta ratio agibilium*). La prudencia regiría la acción en tanto que permanece en el ser humano, a la que podríamos calificar como “*inmanente*”; y el arte, que se comporta como la virtud del intelecto, regiría la acción en tanto que se plasma en otra cosa diferente del actuante: “...*el arte es “la razón correcta de lo que se hace”; la prudencia, en cambio, es “la razón correcta de lo que se actúa”. Son diferentes ciertamente el hacer y el actuar, ... el hacer es un acto transitorio que se plasma en una materia, como edificar, cortar, etc.; actuar, en cambio, es un acto que permanece en el mismo agente, como ver, querer, etc.*”<sup>116</sup>. En este sentido Tomás de Aquino otorga a la prudencia un papel trascendente para la consecución del Fin Último que consiste en la acción, puesto que ésta involucra necesariamente en el caso del hombre a la inteligencia y a la voluntad. La perfección de la inteligencia depende de la aceptación de los principios, para lo cual no se requiere del hábito. La voluntad, en cambio, requiere de la virtud para dirigir la acción. El lazo lo pone Tomás de Aquino en los fines que el hombre persigue con sus acciones, porque para él los fines, en los actos humanos, se comportan como los primeros principios en la operación del intelecto; es decir, tienen que ver no con la acción permanente, sino con el actuar que se vuelve hacia lo exterior. Así, la buena disposición respecto de sus fines, le viene a la voluntad del intelecto de manera prácticamente natural: “*En los actos humanos los fines se comportan como los principios en lo especulativo, (...)Por eso para la prudencia, que es la*

<sup>115</sup> “*Et ideo eo modo ars habet rationem virtutis, sicut et habitus speculativi; in quantum scilicet nec ars, nec habitus speculativus, faciunt bonum opus quantum ad usum, quod est proprium virtutis perficientis appetitum; sed solum quantum ad facultatem bene agendi*” (1-2, q. 57, art. 3).

*recta razón en el actuar, se requiere que el hombre esté bien dispuesto acerca de los fines: lo que se da ciertamente por el apetito correcto. Y por tanto, para la prudencia se requiere la virtud moral, por la cual el apetito se comporta rectamente*<sup>117</sup>.

De esta manera el hábito del bien actuar tiene que ver tanto con la voluntad, como con el intelecto. Se refiere a las potencias que el hombre posee, y a la necesidad de orientarlas hacia la Felicidad Última<sup>118</sup>, orientación que versa sobre las potencias racionales del hombre que lo determinan al bien, aunque de manera indeterminada. A través de la virtud el hombre perfecciona su inclinación natural, específicamente al actuar bien, y al realizar cosas buenas. Su ámbito es solamente la operación de las potencias que el hombre posee: *“El fin de la virtud, puesto que es un acto operativo, es la misma operación”*<sup>119</sup>, tal como lo señalamos anteriormente. Además, al ser la operación concreta, particular y determinada, la virtud dirige la indeterminación de la inclinación sensible; pero también aplica la universalidad del bien universalmente concebido por el intelecto para dicha operación. Es esta última la función del intelecto práctico, el cual orienta rectamente al apetito, que versa sobre lo contingente: *“Y por tanto la virtud del intelecto práctico versa solamente sobre lo contingente: acerca de lo factible, el arte; acerca de lo que se puede actuar, la prudencia”*<sup>120</sup>.

Vemos que para Tomás de Aquino tanto la voluntad como el intelecto se deben a la acción; es ahí donde encuentran su sentido como elementos explicativos de la moral. Ambos intervienen inexorablemente para conseguir y disfrutar la felicidad, la cual no es otra cosa que solo operación: *“la felicidad consiste en la operación”*<sup>121</sup>. Podría decirse que la misma acción es el fin de ella misma, puesto que en ella consistirá la felicidad del ser humano. Se observa, por tanto, en Tomás de Aquino una escalada ascendente entre la voluntad y el intelecto; ambos son princi-

<sup>116</sup> *“... ars est ‘recta ratio factibilium’; prudentia vero est ‘recta ratio agibilium’. Differt autem facere et agere quia, ... factio est actus transiens in ulteriorem materiam, sicut aedificare, secare, et huiusmodi; agere autem est actus permanens in ipso agente, sicut videre, velle, et huiusmodi”* (1-2, q.57, art. 4).

<sup>117</sup> *“In humanis autem actibus se habent fines sicut principia in speculativis, (...). Et ideo ad prudentiam, quae est recta ratio agibilium, requiritur quod homo sit bene dispositus circa fines: quod quidem, est per appetitum rectum. Et ideo ad prudentiam requiritur moralis virtus, per quam fit appetitus rectus”* (1-2, q.57, art.4).

<sup>118</sup> *“virtus nominat quandam potentiae perfectionem”* (1-2, q.55, a.1).

<sup>119</sup> *“Finis autem virtutis, cum sit actus operativus, est ipsa operatio”* (1-2, q.55, art.4).

<sup>120</sup> *“Et ideo circa sola contingentia ponitur virtus intellectus practici: circa factibilia quidem, ars; circa agibilia vero prudentia* (1-2, q. 57, art. 5).

pios de la acción racional, ambos están orientados a la consecución del Bien Último, y ambos logran la Felicidad sirviéndose de la virtud. Así puede verse que la virtud no es un fin por sí misma, sino sólo perfeccionamiento de las facultades: una que orienta hacia el Bien, la otra que lo posee y se deleita en su posesión.

b) La virtud, perfeccionamiento de las costumbres

Hemos señalado ya que Tomás de Aquino reconoce, con Aristóteles, la existencia de dos clases de virtudes que ayudan a la consecución de la Felicidad Última; unas encargadas del perfeccionamiento de la Razón, las otras del perfeccionamiento del apetito sensible. Habla, por tanto, de virtudes intelectuales, si su objeto es la perfección del intelecto, o virtudes morales, si su objeto es perfeccionar al apetito sensible. Como ya lo señalamos, prevalece el apetito o tendencia natural al bien, no importa si éste se orienta hacia lo sensible, o hacia lo verdadero. En el intelecto, por consiguiente, no puede darse la virtud de la prudencia que está orientada hacia la acción, porque a través de ella se tiene el hábito de elegir el bien, y de aquello que conduce a él; el intelecto, en cambio, por naturaleza está orientado a conocer lo verdadero. Queda por precisar la naturaleza del bien que propone el intelecto para la recta acción. Para Tomás de Aquino el bien que persigue el intelecto ya está definido por la Felicidad del hombre que consiste en la posesión del Bien Universal, que identifica con el Dios cristiano. Hace intervenir, sin embargo, a la Moral en términos de “*costumbre*”, tal como lo señalamos. Esta, aunque es considerada como algo natural, en realidad no lo es; fue formada por la repetición de cierta inclinación al bien, ya realizada y guardada en la memoria. Es aquí donde la virtud, que contiene la recta orientación de la razón, se hace no sólo presente, sino necesaria.

Por tanto, cualquiera de las acciones del hombre se origina en la Razón, y todas sus potencias obedecen normalmente a la razón: “... *el principio de todas las obras humanas, es la razón: y cualquier otro principio que intervenga en las obras humanas, de algún modo obedece a la razón*”<sup>122</sup>. Razón y apetito son el terreno en el que se desenvuelve la acción de todo hombre.

<sup>121</sup> “*felicitas in operatione consistit* (1-2, q. 55 art. 2).

<sup>122</sup> “...*omnium humanorum operum principium primum ratio est: et quaecumque alia principia humanorum operum inveniantur, quodammodo rationi obediunt*” (1-2, q. 58, art. 2).

En consecuencia, el actuar bien requiere de las virtudes intelectuales y de las virtudes morales, toda vez que la acción humana necesariamente involucra ambas potencias: al intelecto y a la voluntad: *“Así pues, para que el hombre actúe bien, se requiere no solamente que la razón esté bien dispuesta por el hábito de la virtud intelectual, sino también que la fuerza del apetito esté bien dispuesta por el hábito de la virtud moral”*<sup>123</sup>.

Derivado de lo anterior, resulta claro que toda virtud es un hábito que perfecciona a cualquiera de los principios que están presentes en toda acción del ser humano: el intelecto o Razón, y el apetito.

En este universo la prudencia, definida ya previamente como la *“recta razón en el actuar”*<sup>124</sup> será la encargada de dirigir la acción que resulte virtuosa, tal como lo hace el intelecto con los principios primeros que guían su actividad: *“En consecuencia, así como la recta razón en lo especulativo, en tanto que procede de los principios naturalmente conocidos presupone la comprensión de tales principios, así también la prudencia, que es la recta razón de lo que hay que actuar”*<sup>125</sup>. Esta *“recta ratio agibilium”* se explica por el hábito para hacer una buena elección, lo cual supone una correcta inclinación al bien, que como fin conveniente, inclina al apetito hacia el bien; y supone también que la acción del hombre se ajuste a dicho fin. Esto hace de la prudencia la virtud por la cual lo universal propio de la Razón o intelecto, coincide con lo particular de la acción, que siempre es concreta<sup>126</sup>. El hábito de dicha inclinación pertenece al ámbito de la moral, es decir, equivale a las virtudes morales, sobre las cuales actúa la prudencia.

La virtud moral, por otra parte, está íntimamente vinculada con la pasión. Ambas, sin embargo, se mueven en sentido opuesto: la pasión se origina en el apetito y llega a influenciar a la razón; la virtud, por el contrario, inicia en la Razón y termina en el apetito: *“...el movimiento de la*

<sup>123</sup> *“Sic igitur ad hoc quod homo bene agat, requiritur quod non solum ratio sit bene disposita per habitum virtutis intellectualis; sed etiam quod vis appetitiva sit bene disposita per habitum virtutis moralis”* (1-2, q. 58, art. 2).

<sup>124</sup> *“recta ratio agibilium”* (1-2, q. 58, art. 4).

<sup>125</sup> *“Unde sicut recta ratio in speculativis, in quantum procedit ex principiis naturaliter cognitis, praesupponit intellectum principiorum; ita etiam prudentia, quae est recta ratio agibilium”* (1-2, q. 58, art. 4).

<sup>126</sup> Ver en 1-2, q. 58 art. 5 para una descripción precisa de la prudencia.

*pasión, porque es pasión, tiene su origen en el mismo apetito, y su término en la razón, hacia cuya conformidad tiende el apetito. Pero el movimiento de la virtud es al contrario, pues tiene su principio en la razón y su término en el apetito, puesto que es movida por la razón.*"<sup>127</sup> Tomando en cuenta esto último es fácil apreciar el hecho del perfeccionamiento del apetito sensitivo por la virtud, puesto que ésta lo dirige hacia el bien que la razón es capaz de ubicar.

Sin embargo, el ordenamiento de las pasiones por la virtud moral no agota el alcance de ésta porque además de ordenar al apetito sensitivo, la Razón ordena también las operaciones del apetito intelectual, al que Tomás de Aquino identifica con la voluntad. Es ésta una posición totalmente racional que trae a la mente el racionalismo de Kant, tal como lo presentaremos más adelante en este trabajo. Este rasgo racional de Tomás de Aquino se ve reforzado por el hecho de que aun en las acciones donde no intervienen las pasiones, y por tanto la virtud moral ordena solamente la operación de la voluntad, ahí se da un sentimiento de alegría derivado de la acción virtuosa; ésta, por tanto, redundando en el apetito sensitivo. Así, el apetito sensitivo sigue también a la acción movida por la Razón. Por eso Tomás de Aquino afirma que "*las potencias inferiores [apetito sensitivo] siguen al movimiento de las superiores*"<sup>128</sup>. Gracias a esto puede pensarse que la virtud más perfecta, la que versa sobre la operación misma, bajo el influjo de la Razón, la justicia, puede causar mayor pasión en el ser humano.

El perfeccionamiento que trae la virtud sobre una acción determinada consiste en la obtención del bien verdadero, a diferencia del bien aparente que presenta al hombre la pasión o la inclinación sensible. En este contexto resulta importante señalar cómo Tomás de Aquino hace intervenir el principio de individualidad justamente en el movimiento por el cual el individuo es capaz de alcanzar el Bien Universal mediante la virtud. En ocasión del problema para definir si existe una sola virtud moral, trae su teoría metafísica para aplicarla a la manera como actúa la Razón frente al apetito sensible presente en cualquier acción humana. Al analizar esta acción, especialmente desde la perspectiva de la materia, como el elemento que recibe la acción del agente, afirma que el agente imprime la forma sobre la materia (paciente) de dos maneras: (1)

---

<sup>127</sup> "*...motus passionis, in quantum passio est, principium habet in ipso appetitu, et terminum in ratione, in cuius conformitatem appetitus tendit. Motus autem virtutis est e converso, principium habens in ratione et terminum in appetitu, secundum quod a ratione movetur.*" (1-2, q.59, art.1).

cuando se recibe la forma por la materia de manera unívoca (v.gr. el fuego sólo causa fuego); (2) cuando la materia recibe la forma del agente no según lo que es el agente, sino según la materia que recibe el influjo del agente (v.gr. la generación de diversos animales bajo el mismo influjo del sol)<sup>129</sup>. En lo moral, continúa, se da que el apetito se comporta como lo que es movido por la razón; la influencia de ésta, sin embargo, no es unívoca, sino que se diversifica de acuerdo a la materia del recipiente: *“Las formas que se reciben en la materia que proceden del mismo agente, no son de una única especie, sino que se diversifican según la proporción diversa de la materia para recibir el influjo del agente”*<sup>130</sup>. Aunque Tomás de Aquino se refiere a la relación de la Razón respecto del agente que actúa conforme a las virtudes morales, las cuales ordenan al apetito sensible, podemos ver aquí un criterio de prioridad del apetito sobre la razón, la cual por participación dirige a la inclinación sensible. Cabe notar que en este pasaje Tomás de Aquino abandona el contexto de la causa final como algo preexistente a la acción. Podría sugerirse que la Razón es quien la impone sobre el apetito; pero en la medida en que el apetito condiciona la acción de la Razón, puede pensarse que el fin mismo de una acción, en la que interviene el apetito, está determinado también por el apetito sensible, rompiendo así con la unilateralidad que impone la causa final a una acción determinada.

### c) La justicia, virtud por excelencia

Al contrario de la prudencia, que se refiere a la perfección del hábito de quien actúa y que lo lleva a “obrar rectamente”, tal como lo mencionamos, la justicia se refiere a “lo otro” de la acción. Tomás de Aquino, al hablar de la justicia, piensa en las “operaciones” que consisten en la perfección de la obra externa de quien actúa. Esto tiene que ver no con lo que conviene al hombre, sino con la conveniencia de la misma cosa; de ahí se deriva la característica principal de la justicia: *parece que lo propio de la justicia es que alguien proporcione a otro lo que le es debido*<sup>131</sup>. Vemos que Tomás de Aquino insiste en la importancia de “lo otro”, incluso por enci-

<sup>128</sup> “...vires inferiores sequuntur motum superiorum” (1-2, q. 59, art.5).

<sup>129</sup> Conviene recordar que Tomás de Aquino consideraba que la generación de los animales era causada por el sol, cuyo influjo era captado de diversa forma de acuerdo a la materia en cada animal. Quizás el crecimiento diverso de las plantas bajo el influjo del sol pueda ser un ejemplo más accesible para nosotros en la actualidad para ilustrar lo que se quiere demostrar.

<sup>130</sup> “Formae receptae in materia ab eodem agente, non sunt unius speciei, sed diversificantur secundum diversam proportionem materiae ad recipiendum influxum agentis” (1-2, q.60, a.1)

<sup>131</sup> “ad iustitiam enim pertinere videtur ut quis debitum reddat” (1-2, q.60, a.3).

ma de la perfección del que obra de acuerdo a su propio bien: "... *todas las virtudes morales que versan sobre las operaciones, coinciden de alguna forma, razonablemente, con la justicia, la cual se refiere a lo que se debe al otro*"<sup>132</sup>. Esto quiere decir que en la justicia coinciden el bien de quien obra, por la bondad de la acción misma, y el bien de lo otro, en quien recae la acción. Por tanto, la virtud de la justicia sólo tiene sentido por lo otro que mueve a la acción. En ésta pueden verse dos vertientes: la tendencia hacia el bien propio, y la tendencia a procurar el bien de "lo otro" por el convencimiento de que en dicho bien existe también el bien de quien actúa, porque se trata de una "operación".

El bien de "lo otro" en efecto, sostiene Tomás de Aquino siguiendo a Aristóteles,<sup>133</sup> se impone a la voluntad de quien actúa, de la misma manera como la cosa que conocemos se impone al intelecto como si ella fuera la medida de éste: "*Porque el bien de la virtud intelectual es lo verdadero; pero de la virtud especulativa es lo verdadero absolutamente, como se dice en la Ética [1139a 29]; el bien de la virtud práctica es lo verdadero que se conforma con el apetito recto. Lo verdadero, en cambio, de nuestro intelecto considerado de manera absoluta, es como si fuera medido por la cosa: la cosa, por tanto, es la medida de nuestro intelecto*"<sup>134</sup>. La búsqueda del bien en la justicia no consiste necesariamente en un movimiento altruista o desinteresado hacia el bien del otro, sino en algo que se considera como estrictamente natural, tal como el intelecto tiende necesariamente hacia lo verdadero<sup>135</sup>. Hoy resulta difícil aceptar la simple sumisión del intelecto a la cosa, objeto del conocimiento, en términos de medida, porque es común, sobre todo después del constructivismo epistemológico impulsado por Piaget, considerar al conocimiento humano como una construcción que realiza el intelecto en el momento mismo de la percepción sensible. Sin embargo, consideramos que en términos de acción, lo que Tomás de Aquino quiere decir continúa siendo válido, tal como lo venimos señalando. En efecto, todo ser recibe la acción que le viene de fuera de acuerdo a lo que ya es, y viceversa, la acción de

<sup>132</sup> "... *omnes virtutes morales quae sunt circa operationes, conveniunt in quaedam generali ratione iustitiae, quae attenditur secundum debitum ad alterum*" (Ibid.).

<sup>133</sup> *Metaph.*, 1053a 33

<sup>134</sup> "*Bonum autem virtutis intellectualis est verum: speculativae quidem virtutis, verum absolute, ut in VI "Etic."* [1139a 29] *dicitur; practicae autem virtutis, verum secundum conformitatem ad appetitum rectum. Verum autem intellectus nostri absolute consideratum, est sicut mensuratum a re: res enim est mensura intellectus nostri*" (1-2, q.64, a.3).

<sup>135</sup> "*Verum autem virtutis intellectualis practicae, comparatum quidem ad rem, habet rationem mensurati*" (Ibid.).

todo ser se ve condicionada por “lo otro” sobre quien recae la acción en la medida y conforme a las características de lo que “lo otro” ya es en el momento de la acción.

En lo que respecta al hombre, Tomás de Aquino considera que su bien es objeto de amor, de deseo y de gozo, sin tomar en cuenta que se le considere como perteneciente al ámbito de lo sensible o de lo inteligible. Por tanto el hombre, aunque bajo diversas formas, persigue su propio bien. Es el hombre total el que busca su propio bien, y como ordenado hacia los otros. Aunque nunca abandona su concepción dual respecto al hombre (alma y cuerpo), al referirse al bien del hombre Tomás de Aquino ve a éste como un todo que está ordenado a conseguir su propio bien, pero también a conseguir el bien de los demás: *“El bien del hombre, que es el objeto del amor, de la concupiscencia y del gozo, puede ser comprendido como perteneciente a los sentidos del cuerpo, o como perteneciente a la aprehensión interior del alma”*<sup>136</sup>. Por tanto, la acción del ser racional ha de ser comprendida desde su origen, que es la tendencia (apetito) hacia su propio bien, y vuelto también hacia “lo otro”, porque también en ello alcanza el ser racional su propio bien. Esto coincide ciertamente con el ámbito y características de la justicia.

#### d) Virtudes políticas

La posición acerca de la virtud que presenta Tomás de Aquino no se limita a la perfección de la acción del hombre en vistas a alcanzar su propia Felicidad Última. Ésta cobra características naturales, como ya lo señalamos. Pero también cobra la amplitud propia de lo “político”. En efecto, puede referirse a la felicidad accesible a la naturaleza humana, o también a aquella que excede a dicha naturaleza, a la que sólo puede llegar el hombre mediante el don divino: *“La felicidad del hombre o su bienaventuranza es doble,... Una que guarda proporción con la naturaleza humana, a la cual el hombre puede acceder gracias a los principios de su naturaleza. La otra es la felicidad que excede a la naturaleza del hombre, a la cual el hombre puede acceder solamente por la virtud divina, según cierta participación de la divinidad”*<sup>137</sup>. Pero dado

<sup>136</sup> *“Bonum igitur hominis, quod est obiectum amoris, concupiscentiae et delectationis, potest accipi vel ad sensum corporis pertinens; vel ad interiorem animae apprehensionem”* (1-2,q.60,a.5).

<sup>137</sup> *“Est autem duplex hominis beatitudo sive felicitas,... Una quidem proportionata humanae naturae, ad quam scilicet homo pervenire potest per principia suae naturae. Alia autem est beatitudo naturam hominis excedens, ad*

que el hombre es un animal político, las virtudes que lo llevan a su felicidad, la natural, cobran una dimensión política (social), desde la cual se las considera acciones virtuosas. Virtudes como la prudencia, la justicia, la fortaleza, y la templanza, si bien perfeccionan al hombre, también se orientan hacia la perfección de la acción que redundará en la realidad que les es externa. Además de esta propiedad de perfeccionamiento, Tomás de Aquino atribuye a las virtudes morales una característica natural. Es decir, considera que dichas virtudes pertenecen a la naturaleza del hombre de acuerdo a su especie, en la medida en que en él existen ciertos principios conocidos naturalmente que se refieren tanto a lo cognoscible, como a lo factible: *“De dos maneras la virtud es natural al hombre según cierta predisposición. Según la naturaleza de la especie, en cuanto que están presentes naturalmente en la razón ciertos principios naturalmente conocidos tanto de lo cognoscible, como de lo factible, que son ciertos principios que generan a las virtudes intelectuales y a las morales, y en cuanto que preexiste en la voluntad cierto apetito natural de lo bueno que se da de acuerdo a la razón (...) Y por estas dos formas, tanto las virtudes intelectuales como las morales, existen en nosotros por naturaleza de acuerdo a cierta predisposición de la aptitud [para pensar y actuar]”*<sup>138</sup>.

Las virtudes morales, conforme a lo que se afirma en este texto, serían una aptitud o hábito natural que nos facilita las relaciones con nuestros semejantes. La perfección de las mismas nos llevaría a un estado de felicidad. Se dan por tanto diferentes niveles en la virtud, de lo que se sigue que también son diferentes el bien y la perfección respecto a la acción virtuosa. Es decir, que la virtud es una aptitud natural a obrar bien, pero no implica por sí misma el grado de perfección con que comúnmente se le reviste. Por otra parte, se deduce también que el ideal de perfección no es inherente al concepto de virtud. Nos ubica en una Ética de lo natural frente a la realidad, destinataria de la acción moral, con lo que nos relacionamos de manera naturalmente virtuosa, aunque no necesariamente perfecta; habla, en efecto, de una predisposición estructural (*“secundum inchoationem”*) hacia la virtud. Corresponderá a la Razón el guiar y motivar

---

*quam homo sola divina virtute pervenire potest, secundum quandam divinitatis participationem”* (1-2, q.62, art. 1).

<sup>138</sup> *“Utroque autem modo virtus est homini naturalis secundum quandam inchoationem. Secundum quidem, naturam speciei, in quantum in ratione homini insunt naturaliter quaedam principia naturaliter cognita tam scibilium quam agendorum, quae sunt quaedam seminalia intellectualium virtutum et moralium; et in quantum in voluntate inest quidam naturalis appetitus boni quod est secundum rationem (...) Et his modis tam virtutes intellectuales quam morales, secundum quandam aptitudinis inchoationem, sunt in nobis a natura”* (1-2, q. 63, art.1).

los actos del hombre de acuerdo a una medida perfectiva conforme a la que han de ejecutarse sus obras para acceder, o al menos orientarse hacia la felicidad.

Cabe notar que con esta concepción de la virtud como algo propio de la naturaleza humana Tomás de Aquino retoma su posición metafísica según la cual todo lo que existe, puesto que es bueno, tiene una inclinación, también natural, hacia el bien universal que se torna concreto en lo particular del propio bienestar. En tal sentido afirma que *"la virtud moral perfecta es hábito que inclina hacia la obra buena para hacerla bien. Y tomándolas de esta manera, hay que afirmar que las virtudes morales están vinculadas entre sí"*<sup>139</sup>. La acción "política" virtuosa requiere, por tanto, de la presencia vinculadora de las virtudes morales. Entre éstas, Tomás de Aquino siguiendo a Aristóteles,<sup>140</sup> sostiene que la prudencia destaca sobre todas las demás porque es propio de la virtud moral elegir rectamente; pero para que exista una elección recta no basta la inclinación hacia el fin correcto, sino que interviene también la elección recta de lo que se orienta a tal fin, y esto es propio de la prudencia, que es la forma correcta de actuar, tal como lo señalamos<sup>141</sup>.

Aunque Tomás de Aquino desarrolla con amplitud el papel y la relación que guardan las virtudes morales y las teologales, aquí nos centramos en la acción natural y en sus repercusiones en la naturaleza y en la sociedad, a la que llama la dimensión política de la virtud. Sin embargo, conviene llamar la atención en el concepto de amistad con Dios del que Tomás de Aquino habla además de las virtudes teologales, específicamente de la caridad. Ésta no se reduce al amor a Dios, sino que contiene cierta amistad hacia Él. Esta amistad añade cierta comunicación, es decir, cierta conversación familiar con Él: *"...la caridad no significa solamente amor de Dios, sino también cierta amistad con Él; ésta añade al amor la reciprocidad en el mismo con cierta comunicación mutua"*<sup>142</sup>.

<sup>139</sup> *"Perfecta autem virtus moralis est habitus inclinans in bonum opus bene agendum. Et sic accipiendo virtutes morales, dicendum est eas connexas esse"* (1-2, q. 65, art. 1).

<sup>140</sup> Ética a Nicómaco, 1144b 36.

<sup>141</sup> *"Unde sicut recta ratio in speculativis, in quantum procedit ex principiis naturaliter cognitis, praesupponit intellectum principiorum: ita etiam prudentia, quae est recta ratio agibilium"* (1-2, q. 58, art. 4).

<sup>142</sup> *"... caritas non solum significat amorem Dei, sed etiam amicitiam quandam ad ipsum; quae quidem super amorem addit mutuam redamationem cum quadam mutua communicatione"* (1-2, q. 65, art. 5).

De esta forma el fin último del hombre, su felicidad, sólo se consigue en una relación con "otro", el Ser Perfecto; relación que involucra reciprocidad en la comunicación, es decir, amistad. La suprema felicidad consiste en la amistad con Dios que supone las otras virtudes teologales: la fe y la esperanza. Además, al margen de esta posición teológica, desde una perspectiva estrictamente filosófica, encontramos una clara coincidencia con Aristóteles para quien la felicidad del ser humano consiste en la amistad<sup>143</sup>. Es en el amigo, el otro yo, donde el hombre consigue su felicidad más alta como hombre. Tomás de Aquino va más allá, se introduce al terreno de la Fe y concibe al amigo, cumbre de la felicidad humana, en el mismo Ser Supremo, en Dios. Pero al mismo tiempo ese Ser es también el Sumo Bien, del cual participan todos los seres que existen en el Universo, con lo que se abre a la relación estrecha del hombre con todo lo que existe. Tomás de Aquino da pie para enfatizar, en el terreno de la metafísica y de la moral, la relación que guarda el hombre hacia sus semejantes, hacia los seres vivientes, y hacia el mundo físico, puesto que todos ellos participan del Sumo Bien, al cual el hombre se une en una relación de amistad, es decir, de mutua comunicación.

Puede verse entonces que la amistad es una relación perfecta o virtuosa que se da entre los seres humanos. Esa relación la analiza Tomás de Aquino también en términos de la virtud de la justicia. Considera a ésta como a la más importante de las virtudes porque está más próxima a la Razón que cualquier otra virtud. Esta proximidad se da primero en el sujeto, porque la justicia se ubica en la voluntad de quien actúa. En segundo lugar dicha proximidad se da también en el objeto de la acción, porque ésta consiste en operar el bien, es decir, en actuar no en términos de la propia perfección, sino de la bondad de la obra misma. En la operación, en efecto, el hombre no sólo actúa para sí mismo, sino que lo hace también persiguiendo el beneficio del otro: "... entre todas las virtudes morales sobresale la justicia porque está más cerca de la razón. Esto puede verse por parte del sujeto o del objeto. De parte del sujeto, porque está en la voluntad como en el sujeto, ya que la voluntad es apetito racional ... Según el objeto o desde la materia, porque versa sobre las operaciones, por las cuales el hombre se ordena no solamente en sí mismo, sino también hacia el otro"<sup>144</sup>. En este contexto Tomás de Aquino afirma que la

<sup>143</sup> Véase más arriba, Capítulo II.

<sup>144</sup> "...iustitia inter omnes virtutes morales praecellit tanquam propinquior rationi. Quod patet et ex subiecto, et ex obiecto. Ex subiecto quidem, quia est in voluntate sicut in subiecto: voluntas autem, quia est appetitus rationa-

vida es el máximo bien que el hombre persigue siempre que actúa; se trata no sólo de su propia vida, sino también de la vida de los demás, porque todo depende de la vida. Así, vincula a la vida con la justicia, a la que llama “*fuera benefactora*”, y la presenta como la más importante de las virtudes gracias a ese carácter benefactor que alcanza a quien actúa, y a lo otro, es decir, al objeto de la acción. Esta dualidad vida – justicia, por tanto, prevalece sobre todas las demás virtudes porque se dirige hacia lo más importante tanto en la guerra para defender la vida frente a los enemigos, como en la paz, donde su utilidad consiste en el recto ordenamiento de las acciones humanas para preservarla, difundirla y perfeccionarla.

Cabe señalar que al establecer, en el contexto de la virtud de la justicia, que lo más importante para el hombre es mantener su propia vida: “*Lo más importante de todo lo que concierne al hombre, es la vida, de la que dependen todas las demás cosas*”<sup>145</sup>, queda en segundo plano la sujeción del hombre a su Fin Último y prevalece la felicidad como amistad, o de manera más precisa como justicia, cuyo objeto es el bien de la colectividad y en esa medida el bien de quien ejecuta la acción justa. Se puede apreciar aquí una coincidencia con la filosofía moral de Aristóteles. Ambas superan de hecho la idea de felicidad como el origen de la acción moral, y llegan a la idea de justicia que consiste en interrelación y beneficio recíproco, como el fundamento último de la acción humana. En ambas prevalece la vida, como el origen y el objetivo más relevante de toda acción del hombre.

#### 4.- PARA UNA ÉTICA EN PROCESO

De la presentación de algunas ideas que Tomás de Aquino propone acerca de la Moral por las que fundamenta una Ética Universal, conviene rescatar ante todo la estrecha relación entre la Moral y la explicación filosófica de todo lo que existe, o Metafísica. Los principios metafísicos de los que se sirve en la Moral son la presencia de principios explicativos antagónicos, o en el mejor de los casos, complementarios: substancia/accidente; materia/forma; alma/cuerpo; esen-

---

*lis... Secundum autem obiectum sive materiam, quia est circa operationes, quibus homo ordinatur non solum in seipso, sed etiam ad alterum*” (1-2, q. 66, art. 4).

<sup>145</sup> “*Maximum autem in his quae ad hominem pertinent, est vita, a qua omnia alia dependent*” (1-2, q.66, art. 4).

cia/existencia, etc. Estos son principios que aplica a una realidad vista en movimiento pero que tiende a lo estático, en donde deberá encontrar su perfección; nos pone frente a una realidad en vías de adquirir su plenitud. Conviene señalar que en principio Tomás de Aquino concibe una realidad que tiende hacia su perfeccionamiento por la actividad; en ella el movimiento que se percibe entre los seres también está previamente definido y determinado por su tendencia al Fin Último o Bien Universal.

Sin embargo, la teoría moral de Tomás de Aquino muestra también un dinamismo interno que no termina con la adquisición del Fin Último del hombre. Este dinamismo que está al origen de la Moral y que se hace presente en todos los seres, lo encuentra en la idea del Bien. El Bien Universal, visto como Fin Último, es sinónimo de Felicidad y es el objeto hacia el cual se orienta el ser humano porque en él consigue su plenitud. Pero también dicho Bien está presente en todo lo que existe, de tal manera que todo ser por el hecho de existir es esencialmente bueno. Por otra parte, al proponer la existencia del apetito sensible en todo hombre y al definirlo como la tendencia natural al bien, abre una dimensión dinámica en su teoría moral. Queda planteada la interacción en términos de tendencia hacia el bien presente en todo lo que existe. Dicha interacción la concibe también en términos de atracción determinante en la medida en que cada cosa busca su propio bien, y siempre de acuerdo a lo que ya es. El sujeto no tiende, por tanto, de manera indiscriminada hacia el bien, sino que tiende a su propio bien; es decir, sólo a aquella modalidad del bien que coincide con lo que ya es. Por otra parte, la influencia que como bien recibe un sujeto, está diversificada por la multiplicidad de objetos, y al mismo tiempo individualizada gracias a lo que ya es el sujeto.

Tomás de Aquino nos sitúa en un universo en el que la acción es el elemento fundamental. Contrasta esto con una posición esencialista que en su caso se ve reforzada por el interés teológico. Sin embargo, afirma que la consecución del Fin Último del hombre sólo se logra a través de la acción; que la virtud es hábito del bien actuar intelectual y volitivo; que la posesión de la felicidad natural se logra por y en la acción; y hasta el goce del Fin Último es también actividad intelectual. Lo anterior sugiere que es posible poner a la acción antes que al Fin, pues aún cuando éste haya sido conseguido, su posesión se realiza en la acción, y queda atrás la tenden-

cia al fin. Por otra parte, el apetito sensible natural por el que todo ser tiende a su propio bien puede entenderse como un orden natural de interacción entre los seres sin que intervenga la Razón para establecer un bien como fin, sobre todo cuando la tendencia natural al bien se realiza de acuerdo a lo que cada ser es.

Esto último nos lleva a rescatar una filosofía de Tomás de Aquino que se aleja de la filosofía esencialista y teleológica con la que se le ha vinculado. La forma como hoy vemos a la realidad es sobre todo dinámica, y la Ética del Devenir, cuyos fundamentos nos proponemos esbozar, parte del dinamismo intrínseco de todo lo que existe. Por esto queremos rescatar el dinamismo que aparece en los textos de Tomás de Aquino casi siempre entre líneas, y a veces, aunque las menos, explícitamente. Es así como releemos dichos textos desde la perspectiva más usual en nuestros días y presentamos a un Tomás de Aquino cuya filosofía puede aportar elementos sólidos a una Ética del Devenir.

#### a) Fin Último y Felicidad

La primera idea que llama la atención es ver que Tomás de Aquino presenta un orden teleológico dominado por el Fin Último pero que junto a él, habla de otro orden “*por accidente*” dominado por “*causas indeterminadas*”, el cual puede extenderse hacia el infinito. Podría hablarse entonces de fines que no necesariamente estuvieran vinculados causalmente con el Fin Último, o el Motor Primero, o Dios. Al mismo tiempo sería posible concebir al Orden de la Naturaleza como una relación vinculante de todo lo que existe. Esto nos lleva a preguntar si es posible que exista el Universo sin un orden predefinido por la presencia determinante de un Fin Último: ¿el orden del Universo se debe a causas indeterminadas, es decir, no orientadas a un Fin Último, cuyo único fundamento sea la permanencia en el ser y el desarrollo de cada ser que llegue a existir gracias a los otros que lo rodean?

Por otra parte, señalamos que para Tomás de Aquino la Felicidad del hombre no se encuentra en ningún bien creado, sino que la proyecta hacia la infinita bondad del Ser Supremo, Dios. Pero también sostiene que a pesar de tender hacia la Felicidad ubicada en la posesión del Ser

Supremo, el hombre es incapaz, por sí mismo, de alcanzarla. Sólo puede alcanzar la felicidad natural. Esto contradice la universalidad de la Ética de Tomás de Aquino, según la cual todo hombre tiende necesariamente al Fin Último: la Contemplación de Dios, Bien Universal del cual participan todos los seres en la medida en que han sido creados. Habría que ubicar esta posición de Tomás de Aquino en un contexto apologetico a favor de la fe cristiana. Pero también podemos pensar que si el hombre por sus propias fuerzas no es capaz de alcanzar la felicidad perfecta, le corresponde entonces conseguir aquella que tiene a su alcance, la que llama "natural", y que consiste en la perfección de su propio ser conforme a su naturaleza, tal como él mismo acepta.

Por otra parte, desde una visión estática de la realidad, cuyo movimiento se explica por la tendencia a la perfección que es la ausencia de movimiento fuera de sí mismo, tal como se postula en el Dios de Tomás de Aquino, la felicidad es la consecución del Bien Último en el que se agota todo apetito, aunque conforme a lo que hemos dicho, esto no es natural, sino que es un don que excede a la naturaleza del hombre y que procede de Dios. Sin embargo, la afirmación de que la felicidad no se consigue plenamente en ningún bien creado, nos pone ante una visión dinámica de la Ética en la que la felicidad no sería un estado, tal como se ve obligado a sostener Tomás de Aquino llevado por el impulso de su fe cristiana, sino que la felicidad consistiría en un dinamismo permanente. En este dinamismo el obrar del hombre sería lo más importante para éste, en la medida en que con ello consigue su propio bien, es decir, su felicidad. Pero por otra parte, al sostener que todo ser actúa por su propio bien que percibe en el otro, es decir, que todo es acción en relación con lo otro, la felicidad -digamos la Ética misma- abarcaría a todo lo que existe desbordando los límites del ser humano y proyectándose hacia el Universo.

Podría pensarse, por tanto, en una Ética basada solamente en el principio de la acción según el cual todo ser existente existe por su acción misma. Desde esta misma perspectiva puede leerse el siguiente texto acerca de la virtud, en el que aún la Felicidad Última consiste en la acción: *"Para la felicidad se requiere que concurren estas tres cosas: visión, que es el conocimiento perfecto del fin inteligible [acción]; comprensión [acción], que se refiere a la presencia del fin;*

gozo o fruición[acción], que se refiere al descanso de la cosa que ama, en lo que es amado"<sup>146</sup>. Este descanso se refiere al hecho de que la voluntad ya no tiende hacia el bien, puesto que ya lo obtuvo; pero la fruición será entonces una actividad del intelecto que contemplará al Sumo Bien.

Cuando habla de la felicidad imperfecta del ser humano, Tomás de Aquino se refiere también al cuerpo que es material. En efecto, la felicidad no puede darse sin la intervención del cuerpo. Así se puede apreciar cuando sostiene que aunque el cuerpo no aporte nada a la felicidad perfecta, se requiere de él para obtenerla, puesto que puede impedir la correcta operación de la mente, necesaria para la contemplación del Sumo Bien (1-2, q.4, a.6). Con esto, ya lo señalamos, Tomás de Aquino da pie para construir una Ética –que para él está íntimamente vinculada con el concepto de felicidad- basada solamente en el hombre como ser material, que por extensión debería abarcar a todo lo existente. Es de destacar también la importancia que Tomás de Aquino otorga obligadamente al cuerpo, y necesariamente, por extensión, a la materia. Puede decirse por lo anterior, que la materia está ordenada hacia su propio bien conforme a lo que es; es decir, que está ordenada rectamente para conseguir el fin que le es inherente, y que depende de lo otro, donde encuentra su bien.

Al afirmar Tomás de Aquino que para su felicidad el hombre requiere de los bienes materiales necesarios para desarrollar a plenitud sus facultades corporales, es posible pensar que no se limita a cada hombre en particular, sino que puede aplicarse a todos los individuos de la especie. Así se deduce cuando sostiene que la felicidad del hombre no es total sin los amigos, no por la utilidad que de ellos pueda recibir, sino por la acción misma que obtiene deleite al ayudar, y obtiene ayuda también al beneficiar a los otros. Este concepto de felicidad que requiere de los amigos da paso también para concebir una Ética universal no altruista, sino centrada en la consecución del bien de cada individuo, el cual sin embargo requiere que los demás gocen también del bien para obtener su plenitud, es decir, su propio bien. De este contexto queremos rescatar una frase que puede ser aplicada para la fundamentación de una Ética Dinámica: Afir-

---

<sup>146</sup> "Et ideo necesse est ad beatitudinem ista tria concurrere: scilicet visionem, quae est cognitio perfecta intelligibilis finis; comprehensionem, quae importat praesentiam finis; delectationem vel fruitionem, quae importat quietationem rei amantis in amato" (1-2, q.4, a.3).

ma Tomás de Aquino que “*el natural acto de conocer de cualquier creatura se realiza según el modo de su propia substancia*”<sup>147</sup>. Se refiere desde luego a la actividad cognoscitiva de los seres racionales que él considera como la adquisición de formas en el intelecto. Pero dado que para él el conocimiento es posesión de la forma del objeto, podemos por nuestra parte ampliar lo que dice acerca del conocimiento para aplicarlo a toda relación que se da entre los seres existentes (entidades actuales). Así, toda vinculación de cada ser con lo otro, es decir, con lo que no es él, se da de acuerdo a lo que ya es el ser que se relaciona. De esta manera podemos pensar en una realidad que se explica como un proceso ininterrumpido de relaciones entre todo lo que existe. Desde esta perspectiva la Ética no puede ser sino parte de dicho proceso, porque los seres racionales devienen por su acción, la cual sólo puede ser dirigida por principios generados en el mismo proceso; y esos principios, al ser parte del proceso, no pueden tener una validez absoluta y definitiva.

La felicidad, fin último de la acción de todo hombre, no puede alcanzarse, según Tomás de Aquino, si no es como premio o resultado de múltiples acciones virtuosas. La razón de la felicidad es el bien perfecto; es decir, que al perseguir su propia felicidad, todo hombre persigue dicho bien. Prevalece con ello la prioridad de la acción respecto del bien. Esta manera universalizada de perseguir el bien, es propiedad de toda entidad actual, como el mismo Tomás de Aquino lo desarrolla de manera clara. Por lo anterior, la felicidad, o fin último del hombre, puede concebirse como intrínsecamente dinámica, y no solamente como un motor extrínseco hacia el cual el hombre tendería necesariamente, y donde descansaría una vez que la alcanzara.

#### b) El bien en el proceso de devenir

El hecho de pensar en el bien como objeto hacia el cual tiende el apetito natural presente no solamente en todo ser humano, sino en todo lo que existe en la medida en que es ya un bien por el hecho de existir, nos lleva a concebir una realidad que se explica como un proceso permanente de devenir. Así, el movimiento a partir del bien no sería solamente el movimiento que desencadena el intelecto al proponer a la voluntad algo bueno, sino que sería algo necesario, de

---

<sup>147</sup> “*Naturalis enim cognitio cuiuslibet creaturae est secundum modum substantiae eius...*” (1-2,q.5,a.5).

la misma forma como el intelecto ante lo verdadero no puede no conocerlo o dejar de aceptarlo, sobre todo cuando se refiere a los primeros principios del intelecto. Pero aún permaneciendo en el terreno de lo cognoscible, nada impide que desde una perspectiva dinámica pueda afirmarse que el ser racional se inclina a conocer, y que desde lo universal, que es lo propio del conocimiento, vea que su propio bien consiste simultáneamente en el bien de los demás seres no como principio supremo al que se plieguen ellos, sino como principio concomitante, es decir participante, del Bien Universal. De esta forma se empezaría a configurar una Ética en Devenir que en la universalidad del conocimiento humano justifique lo concreto de su acción.

Consideramos que esta universalidad viene dada por la naturaleza. En efecto, lo natural es lo que conviene a cada sujeto, y por ese mismo hecho la naturaleza puede verse como el Bien Universal. La naturaleza, como recipiente de todo lo que existe, viene a ser entonces el principio por el cual las cosas son lo que son, o el principio al que puede reducirse todo lo que existe, tal como lo plantea Tomás de Aquino<sup>148</sup>. Pero también la naturaleza no es otra cosa que el conjunto universal de todo lo que existe en cuya particularidad se da cada entidad actual. Toda entidad actual, por otra parte, existe en movimiento gracias al apetito que experimenta respecto de su bien, al cual consigue en su interacción constante con otros seres. Llegamos así a un escenario dinámico desde el que es necesario construir una Ética conforme al propio ser de cada entidad actual, el cual está siempre en proceso de ser gracias a esta interacción de todo lo que existe. Por otra parte, para fortalecer el papel central en la naturaleza como razón de la acción de todo ser, tanto racional como irracional, Tomás de Aquino afirma que todo movimiento es contingente, salvo aquel de la naturaleza que es necesario<sup>149</sup>. De esa manera el bien que existe en cada ser desataría necesariamente el dinamismo que está presente en el Universo.

### c) Apetito y virtud

<sup>148</sup> *"In omnibus autem, ea quae non per se insunt, reducuntur in aliquid quod per se inest, sicut et principium. Et ideo necesse est quod, hoc modo accipiendo naturam, semper principium in his quae conveniunt rei, sit naturale. Et hoc manifeste apparet in intellectu: nam principia intellectualis cognitionis sunt naturaliter nota. Similiter etiam principium motuum voluntariorum oportet esse aliquid naturaliter volitum"* (1-2,q.10,a.1).

<sup>149</sup> *"Quia igitur voluntas est activum principium non determinatum ad unum, sed indifferenter se habens ad multa, sic Deus ipsam movet, quod non ex necessitate ad unum determinat, sed remanet motus eius contingens et non necessarius nisi in his ad quae naturaliter movetur"* (1-2-,q.10,a.4).

La virtud, al ser hábito, comporta necesariamente el concepto de acción. Pero el objeto de la acción virtuosa es el bien al cual tiende naturalmente el apetito sensitivo al que llama también “pasión”. Aunque el discurso de Tomás de Aquino se dirige a la explicación de la acción moral que es propiedad solamente del ser humano en cuanto racional, su parte irracional es idéntica a todos los seres vivos irracionales, y por extensión podría pensarse que el apetito, como inclinación sensible que es, se da también en el mundo estrictamente físico. Si en todos los seres existe una tendencia hacia su propio bien, dicha tendencia nos coloca ante una realidad que interactúa permanentemente entre sí a través de la percepción sensible que se da entre todos los seres y que desencadena el movimiento hacia el bien en los términos en que ha sido descrito. Además, la acción realizada por los seres repetidamente crea una costumbre, como lo señalamos, y en ello consiste el origen de la Moral entre los seres racionales.

Tomás de Aquino afirma también que existe cierto hábito respecto de la aprehensión sensible, hábito que es semejante a la memoria. Éste, por su parte, no es otra cosa que una costumbre, resultado de la repetición, la cual llega a ser como naturaleza. Es seguro que tal costumbre o hábito pueda darse no sólo en el ámbito de la aprehensión sensible vinculada con el conocimiento, sino en toda relación existente en lo que hace a la realidad física. Tendríamos así el surgimiento no sólo de conceptos (conocimiento), sino también de nuevas entidades que podrían ser reducidas al proceso de aprehensión sensible gracias al hábito que Tomás de Aquino pone en la costumbre a partir de la memoria también sensible.

Por otra parte, al estar presente el bien en toda entidad que actúa, y al determinar ésta el bien que le conviene, sin hacer llamado necesariamente a una causa final externa, se puede considerar que toda entidad actual –todo ser existente– es fin de sí misma, o “*causa sui*” porque su apetito establece su propio bien, y la obtención de éste lo constituye. En esto interviene el hábito que determina la acción de cada ser, pero que está necesariamente vinculado con la inclinación natural, sobre la cual versa la virtud.

Al aceptar Tomás de Aquino que existen casos en los que el hombre actúa sin ser movido por el apetito sensible, no excluye de ellos a la virtud, sino que la ubica en la operación misma.

Ésta será entonces objeto del perfeccionamiento de la virtud, aunque no se perfeccione quien la realiza, porque no interviene su tendencia o apetito natural. Tal es el caso de las virtudes intelectuales que no hacen mejor al hombre de ciencia, por ejemplo, pero que perfeccionan la acción de pensar. Tales son los hábitos o virtudes operativas, entre las cuales se encuentra también el arte, como lo señalamos en su momento. Sin embargo, aquí también está presente la acción, y más aún, sin la presencia necesaria del fin como causa del movimiento.

La distinción entre “hacer” y “obrar” ya mencionada, y la reducción de la moralidad a la “obra” que perfecciona al individuo, marca quizás la diferencia fundamental entre una Ética dinámica y una Ética predeterminada por lo exterior que comúnmente se presenta como el bien bajo el concepto de fin en cuya obtención estriba la propia perfección. Para una Ética en devenir no se tomará en cuenta la perfección del agente, sino que pondrá el énfasis en la interacción que se da en el Universo, receptáculo de su acción, y posteriormente, aunque simultáneo en el tiempo, también devenir y perfeccionamiento del mismo agente. Esto nos lleva a concebir necesariamente la universalidad de dicha Ética desde la acción misma por su vinculación física con el todo, es decir, con el Universo, y no por la abstracción teórica que conciba la universalidad a partir de la justificación racional para realizar una acción determinada.

Tomás de Aquino da pie para fundamentar una Ética dinámica cuando reconoce (1-2,q.58,a.1), como ya lo mencionamos, que el origen de la moral está en la costumbre, y que ésta no es otra cosa que la repetición para actuar movido por una inclinación natural. Por tanto, el origen de la Ética no está necesariamente en la presentación teórica del bien, sino en dicha inclinación, tal como ya lo señalamos. Dicha inclinación natural no se limita tampoco a los seres racionales, como el mismo Tomás de Aquino lo reconoce, sino que corresponde al Universo de lo que existe, porque por el hecho de existir es bueno, y por el hecho de ser individual es incompleto, y tiende hacia su propio bien que encuentra en lo otro.

Para una Ética del Devenir habrá que centrarse en el concepto del Bien Universal, quizás considerado como armonía, donde coexisten los contrarios, y donde cada sujeto encuentra su propio bien de tal forma que al realizarlo alcanza el Bien Universal en el cual se encuentra también

él mismo. En este contexto la prudencia sería una virtud que orientara la particularidad de la acción hacia la universalidad. Así la concibe Tomás de Aquino en tanto norma del actuar humano en lo universal y en lo particular<sup>150</sup>.

El sentido de la virtud como disposición para la acción mediante un hábito, estriba en la frase de Aristóteles que retoma Tomás de Aquino: “*tal como es alguien, así le parece el fin*”<sup>151</sup>; el fin es equivalente al bien, porque cualquier entidad actual sólo puede moverse porque naturalmente está inclinado hacia el bien. Por consiguiente, la misma frase sería aceptable para una Ética del Devenir, puesto que de acuerdo a lo que es una entidad actual, es como selecciona las “prehensiones” que la constituyen en su proceso de ser. Una predisposición o costumbre identificable en un ser racional, hará que conciba su propio bien a partir de ella. Es el sentido último de la virtud, que razonando acerca de la relación con lo otro, el hombre puede promover en sí mismo y en sus semejantes para construir el Bien Universal en el que encuentren su propia existencia plena.

En tal sentido el apetito sensitivo hacia el bien de quien lo experimenta, es el origen de todo movimiento. Tomás de Aquino distingue el movimiento virtuoso a partir del hábito para perseguir el fin del apetito sensitivo, mientras que la simple inclinación es para él moralmente indiferente. Es ésta una posición estática que se fundamenta en la prioridad del reposo para explicar al movimiento: toda facultad se mueve hacia su fin donde encuentra satisfacción (reposo). En sentido contrario, algo se mueve –sale de su reposo– porque carece de algo. Por el contrario, si se considera el movimiento del ser como su principio fundamental y no como algo extraordinario, el apetito sensible será una característica propia de todo lo que existe, que para el caso del hombre podrá considerarse como origen de la moral. La costumbre de tal apetito puede ser considerada buena o mala si perjudica, o no, al Bien Universal de manera consciente.

Tomás de Aquino, por otra parte, da pie (1-2,q.59,a.5) para enfatizar en lo moral la operación misma, más que su resultado que permanece determinando a quien actúa. La operación causa

---

<sup>150</sup> “... *prudencia est recta ratio agibilium; non autem solum in universali, sed etiam in particulari, in quibus sunt actiones*” (1-2,q.58,a.5).

<sup>151</sup> *Ibid.*; *Ethic. Nic.* 1114a 32.

también satisfacción puesto que coincide con el bien que se da en la acción, y genera también un hábito que puede verse como virtud. El resultado es semejante, pero la diferencia es radical porque lo importante ahí es la operación, y no la facultad o potencia que se pone en acción. Existe en esto un punto determinante para la Ética en Devenir, puesto que en la operación o acción de los seres en proceso, queda en segundo plano la razón, y por consiguiente el fin como bien racionalmente establecido. Prevalece el bien como apetito sensible, el cual origina la acción de cualquier ser, en cuya operación consigue la satisfacción de su propio ser.

La presentación de las virtudes y su agrupación en virtudes morales e intelectuales lleva a Tomás de Aquino a poner a las virtudes morales supeditadas al imperio de la Razón. Sin embargo, afirma que la influencia de la Razón no es unívoca, sino que como la materia respecto de la forma, se diversifica de acuerdo a quien recibe su influencia, que para el caso es la pasión o apetito sensible. Aquí podemos entrever también un criterio de prioridad del apetito sobre la razón, la cual dirige a las otras potencias conforme a lo que es cada ser, de acuerdo a la misma inclinación sensible. Si llevamos esto a la universalidad del bien hacia el cual se inclina cualquier ser existente o entidad actual, encontramos un elemento de prioridad constitutiva de cada entidad actual en lo que ya es, o en su propia concepción de lo que es su bien, de tal forma que toda entidad actual puede considerarse como “causa de sí misma”. De manera general podría afirmarse que todo sujeto determina la acción que recibe de su entorno, y que al hacer eso, se apropia de dicha acción, con lo que llega a ser gracias a dicha acción incorporada a su propio ser y conforme a él.

Por otra parte, resulta útil para una Ética del devenir la forma como Tomás de Aquino concibe y presenta la virtud de la justicia. Lo hace considerándola como la virtud más importante porque se dirige “al otro”, y aunque tiene que ver con quien la ejecuta, su perfección consiste en actuar bien, y en ello encuentra su bien también quien la realiza. Esto se ve claramente cuando establece que el máximo bien en lo que respecta a lo que hace el hombre consiste en la vida. No dice que se refiere a la vida del sujeto que actúa justamente, sino a la de quien habita en la ciudad, siguiendo también en esto a Aristóteles. Cabe notar que la virtud de la justicia no guarda una relación inmediata con el Fin Último porque el hombre no lo alcanza con acciones jus-

tas, y menos le servirá para su posesión, en cuyo caso habrá desaparecido. La justicia es la más importante de las virtudes porque permite construir la armonía con lo otro. Por otra parte, al poner a la vida como lo más importante para el ser humano, Tomás de Aquino abre la posibilidad para pensar que el principio ético fundamental puede consistir en la conservación del propio ser. Esto en una realidad, que como la nuestra, está en permanente interacción, sólo puede concebirse en la acción que tiende hacia el bien propio. Este bien, sin embargo, en todo ser viviente al menos, depende de lo otro. Por eso el segundo principio de la Ética podría ser el bien de “lo otro” no como algo que se merece, o al cual se pliega la voluntad, sino porque en ello está el bien fundamental de quien actúa: su propia vida, y hacia él lo lleva su apetito natural. Desde esta perspectiva puede pensarse que el hombre es el ser por excelencia que existe en el Universo y que lo que dirige su acción, es el principio más alto, que para Tomás de Aquino es la virtud de la prudencia. Sin embargo, todo hombre, para existir, depende de todo lo que no es él, es decir, del Universo. Su acción, por tanto, está necesariamente vinculada con el Universo, del cual depende, por lo que puede pensarse que dicho Universo es el principio y el contenido de toda acción no sólo de los hombres, sino de todo lo que existe. Esto último, en términos de actuación por parte del ser humano, corresponde a la Justicia.

### Conclusión

Todo lo que hemos señalado de Tomás de Aquino puede resumirse en la búsqueda permanente de la Felicidad máxima del hombre que sólo se encuentra en la posesión de Dios por el amor. Si imagináramos a ese principio que es Dios no como una Persona con los atributos de Creador y Providente, objeto de la Fe, sino como una fuerza presente en todo lo que existe como moviendo al Universo siempre a modo de objeto del apetito hacia el propio bien que tiene toda entidad actual, podríamos afirmar con Tomás de Aquino que el “*amor de caridad versa sobre lo que ya se tiene: es así que lo amado está de alguna manera en el amante, y también el que ama es atraído por el afecto hacia la unión con lo amado*”<sup>152</sup>. La teoría moral de Tomás de Aquino cuando es separada de su inspiración teológica, y en ocasiones apologética, contiene elementos apropiados para concebir la viabilidad de una Ética del Devenir. La tendencia al bien, y los elementos que puedan servir de base a una Ética del devenir coinciden con esta gran

---

<sup>152</sup> “... amor caritatis est de eo quod iam habetur: est enim amatum quodammodo in amante, et etiam amans per affectum traditur ad unionem amati” (1-2,q.66,a.6).

#### **IV. MORAL KANTIANA EN LA FUNDAMENTACIÓN DE LA METAFÍSICA DE LAS COSTUMBRES (*Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*).**

El hecho de sugerir la posibilidad de una Ética del Devenir remite inmediatamente, por contraste, a otras teorías morales que plantean principios éticos absolutos y universales que proceden de la actividad racional del ser humano, lo que les permite establecer un sentido para la vida y las aspiraciones del hombre. Tal es el caso de las teorías morales de Platón, Aristóteles, Tomás de Aquino, Kant o Hegel, entre otros. La idea de una Ética del Devenir contrasta también con aquellas teorías morales que proponen principios éticos relativos que reciben su validez de las circunstancias, a las que se les asigna un valor normativo hacia la acción del sujeto moral. Para nuestro propósito hemos elegido a la teoría moral de Kant además de las de Aristóteles y Tomás de Aquino, porque, a diferencia de éstos, emprendió la tarea de explicar los fundamentos de la moral desde el mismo sujeto actuante. Situada en la más sólida tradición del pensamiento occidental, consideramos que su explicación es el intento más completo y sistemático para fundamentar a la moral sobre la Razón Práctica, sobre la acción individual del ser humano, desechando cualquier otro principio externo al individuo que lo lleve a actuar, y que pudiera ser interpretado como origen de la moralidad.

Por la naturaleza de nuestro trabajo limitaremos nuestra atención sólo a una de sus obras que contiene los puntos centrales de su pensamiento acerca de la moral<sup>153</sup>; nos referimos al *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* (1785)–Fundamentación de la Metafísica de las Costumbres<sup>154</sup> escrita antes de su “*Crítica de la Razón Práctica*”–*Kritik der praktischen Vernunft* (1788). Los estudiosos del pensamiento kantiano consideran que en esta obra Kant se ocupa de construir una teoría moral como parte esencial de su obra filosófica. Destacan que la compren-

---

<sup>153</sup> Ver el Estudio preliminar de José Mardomingo en su traducción del original alemán de la *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, Barcelona, Ariel, 1999, págs. 7 – 86. También el Estudio introductorio a la edición bilingüe y traducción al castellano de la *Crítica de la razón práctica*, elaborada por Dulce María Granja Castro, publicada por UAM, México, 2001.

<sup>154</sup> Utilizamos la traducción del original alemán realizada por Manuel García Morente y publicada por Espasa-Calpe, Madrid, 1973<sup>4</sup>. En adelante nos referiremos a esta obra como “*Fundamentación*”. Sin embargo, la referencia de cada cita remite a las páginas de la edición alemana publicada por la Real Academia Prusiana en Berlín, precedida de la letra “G” (*Grundlegung...*).

sión del mundo es una tarea de la Razón, y que la Razón práctica, es decir la Moral, más que la Metafísica, será la encargada de explicar la racionalidad del mundo. Por otra parte, dado que en la “*Fundamentación*” Kant propone primero un análisis de las costumbres para construir luego la Moral, este punto de partida abre posibilidades para pensar en una moral dinámica, puesto que en las sociedades se observa un cambio a través de la historia de las costumbres. Este dinamismo permite una comparación con la propuesta de los fundamentos teóricos para concebir una Ética del Devenir.

La moral kantiana, quizás por el peso de los prejuicios que generaron sus comentaristas más inmediatos, ha sido considerada como una moral deontológica. Se interpreta con frecuencia al imperativo categórico como algo racional que existe como norma universal de la acción del individuo; de ahí el contraste que sugiere de inmediato con una Ética del Devenir. Sin embargo, recientemente, y gracias a un nuevo análisis sistemático del pensamiento de Kant acerca de la moral, ha sido presentada otra interpretación que consideramos más acorde a la letra y a las intenciones expresadas en su obra. En dichos trabajos se establece que la moral kantiana no tiene la intención ni los rasgos de una Ética deontológica<sup>155</sup>. De hecho, algunos autores sostienen que en la “*Fundamentación*” Kant se esfuerza por demostrar que no es posible ninguna teoría deontológica de la moral<sup>156</sup>. Más aún, de acuerdo con Christine Korsgaard<sup>157</sup>, para Kant la explicación del mundo es más una tarea de la Moral que de la Metafísica. De ahí que algunos rasgos de la Moral kantiana puedan conducirnos hacia una visión dinámica de la Ética, y también a una vinculación de la Moral con la explicación del mundo.

En su “*Fundamentación*”, Kant presenta y desarrolla su intuición central, por la que sostiene que el hombre es la única fuente de moralidad, gracias a su naturaleza racional que le impide someterse a otro imperio que no sea el de su propia razón. Con esto, Kant abandona una filosofía contemplativa que prevalecía aún en su época y da paso a una filosofía práctica, ya presente en la obra de Aristóteles, que es resultado de la construcción de la Razón, y que se proyecta

---

<sup>155</sup> Nos referimos, entre otros autores, a Christine Korsgaard, a Allen W. Wood, a John Rawls, Bárbara Herman, Thomas Hill, Onora O’Neill.

<sup>156</sup> Ver Wood, Allen W., *Kant’s Ethical Thought*, Cambridge Univ. Press, 1999, p. 114.

<sup>157</sup> Véase Korsgaard, Christine M., “*Creating the Kingdom of Ends*”, Cambridge, Cambridge Univ. Press, 1996, pág. 3.

más allá del ámbito del individuo para abarcar a la Naturaleza misma. Abre camino también a una visión constructivista de la moral en la medida en que trata al individuo racional como un ser histórico. Esta intuición cobra actualidad e importancia si se toman en cuenta las explicaciones filosóficas y sobre todo científicas con que se ha enriquecido el pensamiento occidental desde entonces.

Un primer rasgo a destacar a partir de la lectura de la “*Fundamentación*” consiste en que se observa un paralelismo entre el método científico, y el método que Kant utiliza para establecer las bases de una moral universal. Conviene señalar de inmediato que el objetivo de Kant consiste en fundamentar la acción libre del sujeto, y por lo tanto no persigue una fundamentación teórica o “científica” de la Moral, mientras que la ciencia generalmente construye explicaciones teóricas con las que explica el comportamiento de los seres y cuya validez contrasta gracias a la experimentación de los fenómenos y a sus resultados. Vemos, sin embargo, un paralelismo que consiste en que tanto la “*Fundamentación*” como el método científico ofrecen una explicación posible (hipótesis), que es formal, para analizar posteriormente si resiste a las deducciones lógicas que de ella se sigan. En las dos primeras partes de la “*Fundamentación*”, cuando Kant presenta lo que pasaría si existiera un principio absoluto de moralidad, equivaldría a la proposición, en la ciencia, de una hipótesis. De hecho, en la “*Fundamentación*” Kant ofrece diversas explicaciones posibles para luego justificar su viabilidad explicativa. Véase, por ejemplo, el párrafo siguiente: “...*la metafísica de las costumbres debe investigar la idea y los principios de una voluntad pura posible, y no las acciones y condiciones del querer humano en general*” (G: 390); y más adelante: “... *la presente fundamentación no es más que la investigación y asiento del principio supremo de la moralidad,*” (G: 392); y concluye su prólogo diciendo: “*Me parece haber elegido en este escrito el método más adecuado que es el de pasar analíticamente del conocimiento vulgar a la determinación del principio supremo del mismo, y luego volver sintéticamente de la comprobación de ese principio y de los orígenes del mismo hasta el conocimiento vulgar en donde encuentra su uso*” (Ibid.). Por nuestra parte consideramos que el método que Kant utiliza en su “*Fundamentación*” y que describe en este párrafo, es semejante al método científico en la medida en que ninguno de los dos obtiene su criterio de validez fuera del mismo método. Ni la Moral es deontológica, ni el conocimiento científico va en busca de

una verdad ontológica. Por lo anterior consideramos que una Ética cuyos últimos principios no tengan una existencia independiente del sujeto (deontológica), o bien que sea concebida al margen de la idea del Sumo Bien (teleológica) tal como la que presenta Kant en la obra que nos ocupa, es semejante al cuerpo de conocimientos formados como resultado del método científico, el cual nunca abandona su carácter hipotético. Quizás Kant no apoyaría la semejanza entre su moral y la ciencia moderna que ubicamos en términos del método que utiliza, pero su discurso en la “*Fundamentación*”, es semejante al método hipotético-deductivo de la ciencia, lo que permite entrever ya una moral con rasgos de dinamismo semejantes a los que hoy posee la ciencia moderna.

Además del dinamismo que ya señalamos, derivado del método con el que Kant desarrolla su filosofía moral en la “*Fundamentación*”, pretendemos extraer de ésta aquellos rasgos de su pensamiento moral que apunten hacia una Ética del Devenir. En la contrastación entre ésta y la filosofía moral de Kant que presentamos, como en toda contrastación, habrá parecidos y oposiciones. Tomaremos tanto a unos como a las otras con el único objeto de perfilar más claramente las notas características de una Ética del Devenir. Para esto presentamos el gran impulso que representa para el pensamiento de Occidente la teoría moral de Kant expuesta en su “*Fundamentación*”, de manera que el resto de este capítulo lo elaboramos agrupando el discurso de Kant en tres partes: 1) las grandes líneas de la moral kantiana; 2) las ideas de Kant que se oponen a una ética dinámica; 3) ideas de Kant que pueden ser interpretadas como orientadas hacia una ética dinámica.

#### a) Los fundamentos de la moral kantiana.

En la “*Fundamentación*” Kant presenta a la moral como la parte de su filosofía que pertenece al ámbito de lo racional. Es importante señalar nuevamente que para Kant todo conocimiento racional es o bien *material*, o bien *formal* (G.387, 388); este último equivale a la lógica, que se ocupa “...de la forma del entendimiento y de la razón misma, y de las reglas universales del pensar en general, sin distinción de objetos” (G. 387). Por otra parte, el conocimiento material se refiere a las leyes a las que están sometidos determinados objetos. Estas “...leyes son, o leyes

de la *naturaleza*, o leyes de la *libertad*. La ciencia de las primeras llámase *física*; la de las segundas, *ética*" (G.387), o teoría de las costumbres. La Ética, como la física, tiene una parte empírica, pero puede ser también *metafísica*, cuando presenta teorías que derivan de principios *a priori*. Es por eso que Kant se refiere a la *Metafísica de las Costumbres*, teniendo en cuenta que la Ética deriva de éstas.

Lo anterior indica que la ciencia de la Ética no se ocupa solamente de lo formal como la lógica; ella, aunque tiene su origen en lo empírico en la medida en que versa sobre los datos de la experiencia, consiste especialmente en el análisis del ejercicio de la libertad, del cual derivan los principios *a priori*, no como una generación secuenciada, sino como presencia que se hace explícita a la Razón justamente en el ejercicio mismo de la libertad.

La Razón, a la que Kant se refiere al inicio del Prólogo como "*conocimiento racional*", ocupa el lugar central de su filosofía moral tal como lo desarrolla en la "*Fundamentación*". Ahí se preocupa sobre todo por desterrar del ámbito de lo moral "*todo cuanto pueda ser empírico*" (G. 389). Así, aunque insiste en la oposición entre la experiencia y la Razón, siempre pone a la Razón por encima de todo lo experimental o sensible (G. 389), de tal forma que para él toda moral descansa en lo que considera la parte pura de la realidad, es decir, en la Razón (Ibid). La identidad y la permanencia de las cosas vienen dadas por lo que es cada cosa en sí, y con ello se niega toda importancia a lo fenoménico como objeto de conocimiento, pero también como elemento de moralidad, es decir, como objeto de motivación para la buena voluntad. De la distinción entre fenómeno y Razón se sigue como consecuencia el establecimiento de una doble legislación que marca indeleblemente a la filosofía moral kantiana. Sobre las leyes de la naturaleza prevalecen, tanto para el conocimiento como para lo moral, las leyes de la Razón Práctica que son las que guían la acción de la Buena Voluntad.

Kant se preocupa por demostrar que la moralidad, aunque práctica, es un asunto de la Razón, donde no cuentan las sensaciones porque éstas, en cuanto pertenecen a lo natural, se rigen por las leyes de la Naturaleza. Esta separación le impide en principio incluir en el mundo de lo moral a la naturaleza, porque al estar regidas por leyes diferentes a las de la Razón, carecen de

libertad. De hecho el discurso de Kant encierra dos perspectivas conforme a las cuales se acerca a la realidad: la perspectiva de la moralidad, cuyo principio universal es la autonomía del individuo para justificar la acción libre de los seres racionales, y la perspectiva de las leyes de la naturaleza, que es irracional, y sirve de fundamento a los fenómenos. Esta separación no se altera, a juicio de Kant, ni siquiera cuando entran en relación, porque gracias a esta doble perspectiva de la realidad, la esencia de una cosa no se modifica cuando son alterados sus accidentes: *"La esencia de las cosas no se altera por sus relaciones externas, y lo que sin pensar en estas últimas constituye el valor absoluto del hombre ha de ser lo que sirva para juzgarle, sea por quien fuere, aun por el supremo ser"* (G: 439). Gracias a esa doble perspectiva, Kant puede sostener que en el ser humano lo racional no se contamina con la realidad material, puesto que un ser racional, aunque sensible también, sólo se afecta accidentalmente por aquello que es irracional.

Una vez establecida la distinción entre lo sensible y lo inteligible, que a pesar de ello coinciden en el ser racional, Kant establece la prioridad absoluta de la Razón. Constituye esta afirmación otro de los pilares de la moral kantiana; en efecto, considera que el principio supremo de toda acción moral es la Razón. Sostiene que sólo la naturaleza racional puede ser fin en sí misma; más aún, el ser racional es el único ser que es fin en sí mismo: *"... la naturaleza racional existe como fin en sí mismo. Así se representa necesariamente el hombre su propia existencia, y en ese respecto es ella un principio subjetivo de las acciones humanas"* (G: 429). La primacía del ser racional sobre el ser irracional consiste en que el ser dotado de razón es el único capaz de establecer fines para sí, y por ello es también el único capaz de actuar libremente, de ser libre, mientras que todos los demás seres de la naturaleza están ya determinados en su acción por las leyes naturales. Por ello, y dado que la Razón prevalece sobre lo sensible, para Kant la moralidad consiste en la acción realizada conforme a los dictados de la Razón, acción que puesto que es racional, no puede perseguir otro fin que a sí mismo.

Otro argumento que aporta Kant para establecer la primacía de la Razón en la *Fundamentación de la Metafísica de las Costumbres* es que cualquier norma de conducta dictada por la Razón, en la medida en que está desligada de lo sensible que es material, tendrá un carácter universal y

absoluto. Con esto obtiene un elemento básico de toda moralidad, que es su validez universal. A su vez, la universalidad que sólo puede provenir de la Razón, será tomada como el criterio original de la normatividad que rige a toda acción moral. Así, puesto que sólo la Razón es capaz de universalizar un fin (G: 427), toda norma, que a su vez es producto de la razón individual, puede tener un valor moral universal. De hecho, este criterio de universalización viene a ser el elemento central para la formulación del Imperativo Categórico (IC) con un valor moral absoluto. El IC expresa autonomía y universalidad como norma de acción para todo sujeto moral. Esto es posible porque Kant reconoce que la existencia del hombre, en tanto que existe en sí mismo, en tanto que es fin en sí mismo, posee un valor absoluto para dictar normas, y éstas serán universales en cuanto procedan solamente de la Razón presente en los seres racionales (G: 428).

El IC como juicio sintético a priori constituye un factor determinante en la filosofía moral de Kant. Cabe mencionar nuevamente que en las dos primeras partes de la "*Fundamentación*" se le trata como un postulado o suposición para fundamentar la explicación de la moralidad, que Kant emprende sólo en la Tercera Parte de dicha obra. Para ser verdadero, el IC no puede proceder de la sensación, o de cualquier otro origen, incluido Dios, sino que sólo puede ser producido por la Razón del hombre, sin que intervenga ningún otro elemento. De esta manera, la moralidad será autónoma en la medida en que cada hombre se dé a sí mismo la ley a la que se somete su voluntad cuando actúa. Dicha ley ha de darse sin ninguna referencia a cualquier objeto de deseo, ni al placer o aversión que pueda sentirse, y sin tomar en cuenta el análisis de los factores que puedan mover a la voluntad<sup>158</sup>. Lo anterior implica una actividad que establece la normatividad, desarrollada solamente por la facultad racional del ser humano, quien dicta a la voluntad la ley práctica, y que Kant formula como un IC para poder verificar si cumple, sobre todo, con el carácter de universalidad, garantía de su independencia respecto de lo sensible. Kant prevé también la existencia de ciertos imperativos, que aunque no son universalmente válidos, sí lo son en ciertas circunstancias; los llama *Imperativo Hipotético* (IH).

---

<sup>158</sup> Ver Wood, Allen W., *ibid.* págs. 69-71.

El IC se expresa como una obligación que se impone a la voluntad, de manera absoluta y universalmente válida, obligación que por lo tanto comprende también al imperativo hipotético (IH). Sin embargo, la obligatoriedad de este último, no es incondicional, sino que depende del fin previamente establecido por la persona que actúa conforme al IC. Es importante señalar esto porque hace ver a un Kant que si bien está preocupado por lo universal y lo racional, se ocupa también de la dimensión sensible de la realidad.

Kant ve en el IC un principio práctico que determina a la voluntad con respecto a cualquier fin que persiga la acción de un individuo. La Razón es lo que determina el fin al que se somete la voluntad, y en ese sentido habla de Razón Práctica. La universalidad que entraña el IC llevó a Kant a elaborar diversas formulaciones, cada una de las cuales enfatiza alguno o más de los elementos de la moral, los cuales están involucrados en la acción que pretende guiar a través del IC. Estos elementos son: la universalidad, la voluntad, el ser humano o la persona, la finalidad presente en toda acción, la autonomía del hombre frente a cualquier ley, la humanidad (organización)<sup>159</sup>. En este trabajo pasamos por alto tanto la discusión acerca del número de formulaciones, como la de sus mutuas implicaciones, y nos centramos en el hecho que en todas ellas el ser humano es el único legislador, gracias a su naturaleza racional. Estos son los elementos que Kant destaca en la Fórmula de la Humanidad del IC. En ella resume lo fundamental de su teoría ética: *"obra de tal modo que uses la humanidad, tanto en tu persona como en la persona de cualquier otro, siempre como un fin al mismo tiempo y nunca solamente como un medio"* (G: 429). Al poner como norma universal a la humanidad presente en cada ser racional que actúa, y que sólo puede ser considerada como fin, jamás como puro medio, Kant hace posible considerar una ética construida por el ser humano, y centrada únicamente en éste.

Por otra parte, la universalidad del IC alcanza no sólo a la humanidad, sino también a la naturaleza, y a la sociedad, aunque hay que reconocer que el interés principal de Kant se limita a la fundamentación de la moralidad de cada individuo que actúa. En efecto, la humanidad de cada ser racional equivale a la capacidad individual para dictar a su propia voluntad los fines ema-

---

<sup>159</sup> Wood presenta tres formulaciones del IC: (1) la Fórmula de la Ley Universal con una variante, la Fórmula de la Ley de la Naturaleza; (2) la Fórmula de la Humanidad como fin en sí misma; (3) la Fórmula de la Autonomía, con su variante, la Fórmula del Reino de los Fines. Wood, 1999, págs. 17-18.

nados de la razón, que es universal. Así la fundamentación objetiva de tales imperativos procede ante todo de la actividad racional del hombre, es decir, de su razón práctica. Sin embargo, la acción que resulta bajo la dirección de la Razón se hace concreta en la naturaleza y en la sociedad, lo cual deriva de la universalidad de la Razón.

El principio de moralidad, por tanto, procede de su Razón que dicta los fines a la acción, los cuales a su vez han de estar orientados al único fin en sí mismo: el ser racional. Desde esta perspectiva, lo sensible permanece como “medio” en la medida en que es incorporado a la acción racional. Kant destaca, de esta forma, el valor absoluto de la naturaleza racional como el fundamento de toda moralidad. Propone, por tanto, como valor existente y real que debe ser respetado en toda acción, al ser humano. Se trata no de la humanidad, abstracción que corresponde a la especie de los seres humanos, sino del ser racional que es el fundamento objetivo de la ley moral: “...suponiendo que haya algo cuya existencia en sí misma posea un valor absoluto, algo que, como fin en sí mismo, pueda ser fundamento de determinadas leyes, entonces en ello y sólo en ello estaría el fundamento de un posible imperativo categórico, es decir, de la ley práctica. (...) el hombre, y en general todo ser racional, existe como fin en sí mismo...” (G:428).

Sin embargo, no es posible la justificación de la existencia de este valor absoluto; Kant llega a la conclusión de que sólo puede ser reconocida como un hecho. En efecto, en la Tercera parte de la “Fundamentación” Kant se refiere al fundamento del postulado aquí expresado, y afirma que la Razón humana no puede explicar por qué pueda darse normas concibiéndose como *fin en sí mismo*:

*“Pero la razón humana es totalmente impotente para explicar cómo ella, sin otros resortes, vengan de donde vinieren, pueda ser por sí misma práctica, esto es, cómo el mero principio de la universal validez de todas sus máximas como leyes (que sería desde luego la forma de una razón pura práctica), sin materia alguna (objeto) de la voluntad, a la cual pudiera de antemano tomarse algún interés, pueda dar por sí mismo un resorte y producir un interés que se llamaría moral, o, dicho de otro modo: cómo la razón pura pueda ser práctica. Todo esfuerzo y trabajo que se emplee en buscar explicación de esto será perdido”* (G:461).

No obstante esto que reduce a un postulado el hecho de que la Razón puede darse normas concibiéndose a sí misma como fin en sí misma, conviene destacar el concepto de autonomía que está presente en toda la moral de Kant. En efecto, el hecho de considerar al ser racional como fin en sí mismo y como única fuente de legislación, implica que dicho ser es autónomo respecto de cualquier otro. El hecho que todo ser racional se otorgue sus propias leyes para actuar conforme a la certeza de ser fin para sí mismo implica que la obligación inherente al IC contiene la autonomía de la voluntad respecto de cualquier motivación que no sea la propia Razón. En este sentido la autonomía se refiere a la Razón que dicta el imperativo a la voluntad al margen de lo sensible. Kant no pretende establecer una “*norma racional*” a la que deba sujetarse la voluntad libre, sino que fusiona en un solo acto la racionalidad con la libertad<sup>160</sup>.

La voluntad libre, en tanto que Razon práctica, es autónoma. La autonomía se reconoce porque la voluntad racional se dicta leyes a sí misma independientemente de cualquier interés ajeno a la Razón, y de cualquier otra voluntad. En este contexto Christine Korsgaard menciona el antiguo pensamiento hobbesiano según el cual nada puede imponerse a no ser que me sienta ligado a obedecerlo, y nada me puede obligar a obedecerlo si no tengo motivo para obedecerlo. Kant, continúa Korsgaard, va más allá al sostener que solamente mi propia voluntad puede establecer una ley que me obligue: “... ni siquiera la imposición de una sanción puede evitar mi voluntad, tampoco la recompensa o el castigo (...) La autonomía es la única fuente posible de normatividad intrínseca, y de obligación”<sup>161</sup>. Es el valor incondicional de la naturaleza racional y el origen de cualquier normatividad para el individuo. Por eso todo ser racional es autónomo en cuanto racional, en el momento de ejercer su libertad, es decir, en el momento de actuar; o sea que su voluntad misma es autónoma: “*La moralidad es, pues, la relación de las acciones*

<sup>160</sup> Allen W. Wood argumenta que la auto-legislación (autonomía) resulta ser una decepción o un eufemismo porque para él “hacer de mi voluntad el autor de mis obligaciones parece dejar a mi discreción tanto su contenido como su ‘obligatoriedad’, lo que contradice la idea de que yo estoy obligado por ellos” (Wood, 1999, p. 156. En realidad Kant no separa la voluntad de la Razón Práctica, por lo que no existen dos momentos como lo plantea Wood.

<sup>161</sup> “Even the imposition of a sanction cannot bypass my will for a reward or avoid the punishment (...) Autonomy is the only possible source of intrinsic normativity, and so of obligation”. Korsgaard, Christine M., *Creating the Kingdom of Ends*, Cambridge Univ. Press, Cambridge, 1996, p. 65.

*con la autonomía de la voluntad, esto es, con la posible legislación universal, por medio de las máximas de la misma” (G: 439).*

En este texto Kant vincula su concepto de autonomía con el criterio de universalidad, presente en la moralidad. Con ello considera al ser Racional como semejante de otros seres racionales, y que su dignidad encuentra un paralelo en otras personas que son también fin en sí mismas. Esto da pie a lo que Kant concibe como el Reino de los Fines. La autonomía de cada ser racional lleva necesariamente al reconocimiento de los otros seres racionales en este valor absoluto que es la autonomía, y al que se refiere la Fórmula de la Humanidad del IC. El Reino de los Fines, al que apunta la universalidad de la autonomía, consiste en un paralelismo con el Reino de la Naturaleza. En éste las leyes están ya establecidas en cada cosa sensible; en aquél las leyes son dictadas de manera autónoma por cada ser racional, legislador supremo y único ser capaz de dictarse a sí mismo las leyes. Al Reino de los Fines confluyen todos los sujetos racionales; ahí se establece un entramado de relaciones de reciprocidad que se basa en el reconocimiento de la mutua responsabilidad respecto al IC que establece a cada sujeto como fin en sí mismo, y por ello, como ya lo señalamos, autónomo.

Lo anterior implica una relación que sólo se obtiene entre personas libres e iguales, es decir, entre seres racionales. Implica también responsabilidad mutua que consiste en concebir al otro como otro yo, es decir, como fuente autónoma de valor con pleno derecho a decidir sus actos. En tal sentido Christine Korsgaard abunda: “Quien establece relaciones de reciprocidad debe estar preparado para compartir sus fines y razones, para mantenerlas conjuntamente, y para actuar juntos. La reciprocidad es el compartir razones, y alguien la establece solamente con otro de quien se espera que actúe con razones de manera razonable. En tal sentido, la reciprocidad requiere que uno mantenga al otro en estado de responsabilidad”<sup>162</sup>.

El reconocimiento de la autonomía del otro, por tanto, lleva a cada ser humano, de acuerdo a la visión kantiana del Reino de los Fines, a pensar que los fines y razones del otro puedo hacerlos míos de tal forma que puedan ser también fines del otro. Esto mismo vale desde la perspectiva

de una legislación universal: yo participo en ella legislando sobre mi voluntad, seguro del reconocimiento de los otros por la universalidad de mi elección asegurada por la Razón; ahí encuentran cabida mis fines; pero de la misma manera tienen cabida los fines del otro en mi propia legislación, justamente por la universalidad de la Razón.

En el Reino de los Fines la autodeterminación de un ser racional coincide con el bien del otro, donde cada sujeto es el legislador supremo sometido al imperativo de pensarse como fin en sí mismo y actuar en consecuencia respecto a sí mismo y respecto a los otros seres racionales.

La libertad, por todo lo anterior, es tratada por Kant como la propiedad inherente a la Razón Práctica; es la única forma como el ser racional concibe a su propia acción. La libertad no es el resultado de la acción, ni la condición de ésta, sino la acción misma de todo ser racional en cuanto pensada y elegida, sin importar que se ajuste al IC. Por ello todo ser racional actúa libremente, pero puede contravenir el mandato de universalidad del IC, y por ende puede ser amoral.

Estos principios entresacados del texto de la “*Fundamentación*” expresan los contenidos más importantes, a nuestro juicio, de la moral kantiana. La forma como pueden ser interpretados en las condiciones actuales, que difieren de las que vivió Kant tanto en lo que respecta a las ciencias naturales como respecto de las ciencias sociales y las humanas, es tarea aún no acabada. Por nuestra parte pretendemos retomar la intuición central de Kant que ya mencionamos para construir una Ética del devenir desde la idea del valor absoluto del sujeto racional.

#### b) Ideas de la “*fundamentación*” opuestas a una Ética del Devenir.

En el apartado anterior presentamos algunas de las ideas centrales para la moral kantiana, tal como son expuestas en la “*Fundamentación*”. Todas ellas se oponen, en principio, a la pro-

---

<sup>162</sup> Korsgaard (1996), p.196. Ver todo el capítulo Creating the Kingdom of Ends: Reciprocity and responsibility in

puesta de una Ética que postula como su principio-eje el dinamismo inherente a todo lo que existe. Esta oposición se origina desde la doble perspectiva en la que Kant se sitúa cuando presenta su filosofía moral. En efecto, al explicar el mundo como formado por dos ámbitos irreconciliables, Kant enfoca su discurso acerca de la moralidad desde cualquiera de sus dos perspectivas: como sensible, o bien desde la perspectiva de lo racional. Tomando en cuenta este hecho, la moralidad será asunto únicamente de la Razón supeditando lo material a esta última, aún reconociendo que en el hombre práctico, es decir actuante, coexiste lo sensible y lo racional.

Una Ética del Devenir, por otra parte, no excluye a la materia como fuente de moralidad, porque considera que el hombre es una entidad en la que sólo por la abstracción del análisis es posible distinguir en su ser lo material y lo pensante. Además, asumiendo los resultados más generales de la ciencia moderna, es posible pensar, a diferencia de la tradición griega a la que Kant se suma desde las primeras líneas de la “*fundamentación*”, que las leyes del espíritu y las de la materia coinciden por el hecho que ambas son leyes del ser existente. Esto equivale a decir que al actuar, la inteligencia está desde su origen inmersa en y condicionada por las leyes de la Naturaleza de las cuales depende para actuar y por lo tanto pueden ser consideradas como parte de la moralidad. Kant limita su moral al ámbito de lo racional, y con ello reduce el valor de lo material a ser solamente medio para la obtención de los fines, que sólo pueden ser racionales. Los seres materiales, en el ámbito de la moral kantiana, no tienen valor moral por sí mismos, sino sólo como parte de la actividad racional del hombre. Esto contrasta de inmediato con una teoría moral que se fundamenta en la unidad de todo lo que existe, y en su interrelación, que no es mero accidente, sino su existencia misma.

La idea de finalidad que plantea Kant se opone también a nuestra propuesta. En efecto, para él la finalidad queda limitada para la acción del ser racional –único fin en sí mismo: “*suponiendo que haya algo cuya existencia en sí misma posea un valor absoluto, algo que, como fin en sí mismo, pueda ser fundamento de determinadas leyes, entonces en ello y sólo en ello estaría el fundamento de un posible imperativo categórico, es decir, de la ley práctica. Ahora yo digo: el*

*hombre, y en general todo ser racional, existe como fin en sí mismo...*" (G. 428). Más adelante afirma que sólo es autónomo aquel ser que es fin en sí mismo, y que "la moralidad es la relación de las acciones con la autonomía de la voluntad, esto es, con la posible legislación universal, por medio de las máximas de la misma". El ser racional, por consiguiente, es el origen de la moralidad en tanto que sólo él es *fin en sí mismo*. Lo demás se incorpora a la moralidad sólo en la medida en que participa y se somete al ser racional, autónomo, y fin en sí mismo. Lo anterior exige precisar que para Kant el sujeto racional existe con otros semejantes que también son fin en sí mismo, no así los sujetos irracionales. Sin embargo, se puede ver en ello una pequeña brecha que permite salir del ámbito individual en el que parece limitar su concepto de finalidad: cuando se refiere al otro hombre, al semejante, en cuanto pertenece a la misma humanidad, como ser racional que es, y en cuanto que por ello tiene también la dignidad de ser fin en sí mismo, la finalidad individual se ubica también en el otro individuo que es semejante porque también es fin en sí mismo. No puede decirse lo mismo respecto de la naturaleza sensible, porque si bien se reconoce el concepto de deber universal hacia lo natural contenido en la Formulación de la Ley Natural (FNL) del IC, dicha obligatoriedad no puede provenir de la Naturaleza, sino de la racionalidad de quien formula el IC. No obstante esto, lo anterior indica una preocupación de Kant hacia lo natural, aunque truncada, porque la separación entre lo sensible y la Razón no le permite otorgar valor moral alguno a lo natural, como fundamento de la moralidad.

Existe, por otra parte, una discrepancia importante con una Ética del Devenir por el carácter *a priori* del imperativo moral. Para Kant el IC ha de ser un juicio *sintético a priori* porque la obligatoriedad a la que se pliega la Buena Voluntad no puede provenir ni estar influenciada por la experiencia sino que ha de ser un juicio que provenga únicamente de la Razón (G: 390), es decir, sintético. Para una Ética del Devenir, lo que existe se nos da como sensible, y de lo sensible construimos abstracciones que luego tienen una influencia, a veces determinante, no sólo sobre las acciones del ser humano, sino también sobre sus percepciones del mundo<sup>163</sup>. Kant, sin embargo, no se refiere a los conceptos *a priori* como abstracciones, sino como condicionantes de

<sup>163</sup> Ver Piaget, J. *Psicología y Epistemología*, Ariel, Barcelona, 1973<sup>2</sup>.

la Razón para el conocimiento, los cuales por principio son esencialmente distintos de la experiencia, aunque indispensables para conocerla.

Una Ética del Devenir toma como base el hecho de que el conocimiento (nuestras ideas) del mundo deriva únicamente de la experiencia sensible. Se acerca a lo que Hume sostiene: “*Po-  
demos observar que es aceptado universalmente por los filósofos, y es además totalmente ob-  
vio, que nada está nunca presente en el pensamiento, sino sus percepciones o impresiones o  
ideas, y de que esos objetos exteriores se nos hacen conocidos solamente por aquellas percep-  
ciones que ocasionan. Odiar, amar, pensar, sentir, ver; todo esto no es otra cosa que perci-  
bir*”<sup>164</sup>. Más adelante precisaremos cómo la moralidad puede ser fundamentada sobre una ex-  
plicación de la realidad que tome como base al sujeto y a lo material. Ahora sólo señalamos la  
lejanía respecto a Kant en lo que se refiere a su concepto del juicio sintético a priori como ori-  
gen de la moralidad. La naturaleza del juicio sintético a priori del IC permite a Kant hablar de  
la Buena Voluntad al margen de las acciones y condiciones concretas en que se ejerce la volun-  
tad humana (G:390). Sin embargo, puede pensarse que toda acción humana ha de ser neces-  
ariamente racional y por ello universal, sin renunciar por ello al valor moral que puedan poseer  
los condicionantes de la realidad sensible en los que se desarrolle cualquier acción del ser ra-  
cional. En otras palabras, el hecho de que la voluntad sea movida por la Razón no excluye for-  
zosamente a lo sensible, sobre lo que versa el conocimiento.

En lugar de concebir a la moralidad como el actuar por deber (G: 398) y no conforme al deber,  
tal como lo hace Kant, es posible concebir una moralidad que incluya lo sensible como parte  
del deber que la voluntad se impone a sí misma. Para esto será necesario demostrar que las in-  
clinaciones sensibles son elementos constitutivos de cada entidad.

El concepto de *autonomía* de la voluntad del ser racional entendido como la separación de lo  
sensible respecto de la Razón constituye un tema más de discrepancia respecto al postulado de  
una Ética del Devenir, por las razones ya aducidas con anterioridad. Aunque Kant intenta luego  
integrar lo que rechaza, es decir, al mundo sensible, su moralidad es excluyente del orden natu-

ral y sensible. Esta renuncia explícita para incluir a lo sensible como elemento de moralidad de una acción, exige replantear el concepto de autonomía de tal forma que sea incluyente; es decir, que si bien se centra en el ejercicio de la Razón, contemple como parte integrante de la moralidad a toda la Naturaleza, de la que no es ajeno el ser racional.

El hecho de establecer dos sistemas de leyes, las de la Naturaleza que rigen todo lo sensible, y las de la Razón que dominan lo inteligible, constituye otro punto de oposición entre la moral kantiana y una Ética del Devenir. Llevada esta distinción al terreno de lo moral, resulta poco práctico reducir la moralidad al ámbito de lo racional porque, como ya se señaló, queda al margen de la moralidad todo lo natural, en la medida en que no se le reconoce valor alguno por sí mismo. Kant justifica esta marginalidad estableciendo que no existe contradicción en el hecho de que una misma cosa esté sometida a ambas leyes: "*Pues no hay la menor contradicción en que una cosa en el fenómeno (perteneciente al mundo sensible) esté sometida a ciertas leyes, y que esa misma cosa, como cosa o ser en sí mismo, sea independiente de tales leyes*" (G:457). Sin embargo, conviene explorar la posibilidad de establecer una sola ley que explique tanto lo sensible como lo inteligible. No obstante esta dicotomía de leyes en la que Kant se mueve, pretende, como ya lo señalamos, reducir lo sensible a lo inteligible; éste sería el fundamento de aquél, de igual forma que la Razón Práctica se sobrepone a la "*voluntad afectada por apetitos sensibles*" (G: 454) a manera de legislador supremo estableciendo un imperativo, conforme al cual actúa la misma voluntad por deber y al margen de lo sensible. Lo anterior permite apreciar que Kant no logra separar por completo el mundo sensible del mundo inteligible, aunque señala insistentemente que la voluntad libre se sobrepone a los "*acosos de la sensibilidad*" (G: 454) para conseguir "*sólo un mayor valor íntimo de su persona*" (G: 454). Con esto, Kant pretende reducir el mundo sensible solamente a lo racional que tiene su origen en ese "*valor íntimo de su persona*"; valor que además sólo es reconocido por la misma persona. Queda abierto el problema del significado moral de lo sensible, y de la posible reducción de ambas leyes a una sola explicación del mundo.

---

<sup>164</sup> Hume, D., *A Treatise of Human Nature*", Bk. I, Part II, Sect. VI. Citado por Whitehead, A. N., *Process and Reality*, The Free Press, New York, 1978, pág. 130.

En el mismo sentido es notorio que Kant, al hablar del concepto de naturaleza que equivale al concepto de necesidad natural, afirma que éste es un concepto a priori y que debe ser confirmado por la experiencia sensible, aunque ésta debe suponerlo: “...*este concepto de naturaleza es confirmado por la experiencia y debe ser inevitablemente supuesto, si ha de ser posible la experiencia, esto es, el conocimiento de los objetos de los sentidos, compuesto según leyes universales*” (G: 455). En este pasaje es posible observar una tendencia de Kant para integrar ambas perspectivas, la de la experiencia y la de la Razón, y puede pensarse que trata de integrar en las leyes de la libertad las leyes de la naturaleza.

Cuando Kant afirma que “... *si todo valor fuere condicionado y, por tanto, contingente, no podría encontrarse para la razón ningún principio práctico supremo*” (G: 428), vemos una radical oposición a una Ética del Devenir, porque ésta postula que lo que existe llega a ser lo que es gracias a su propio devenir que está anclado en lo sensible, que en lenguaje de Kant correspondería a lo contingente; en consecuencia, todo ser es lo que es en la interacción de todo lo que existe, que se da en el nivel de lo sensible, es decir, de lo físico.

La posición de Kant no deja de sugerir cuestionamientos que se concretan en el ámbito del individuo, que siendo sensible, por su Razón es capaz de establecer el Principio Práctico Supremo que es universal; la acción concreta de un individuo —que es contingente— constituye dicho principio universal, porque es racional. El reconocimiento de lo contingente y particular por una parte, y su descalificación para fundamentar la moralidad de una acción por otra parte, trae como consecuencia dificultades en el terreno de la moral kantiana para afirmar que de lo contingente no puede conseguirse ningún principio práctico supremo.

No obstante esta radical afirmación a la que nos referimos, Kant reconoce como válido el análisis de las acciones que realiza un individuo, al que se refiere como “antropología”. Este terreno, sin embargo, queda superado a su juicio por el IC, que, como vimos, se centra en su vinculación con la Razón, al margen de lo contingente.

Pensar en un principio práctico supremo de la moralidad, que fuera histórico, supondría que la realidad fuera explicada desde lo sensible que es contingente porque está sujeta al cambio. Si el ser en permanente devenir fuera la categoría explicativa fundamental de la realidad, podría ser concebida una moral en construcción permanente, incluyendo los valores que dan soporte y justificación a la moralidad sin conceptos normativos absolutos. Esto es lo que no tiene cabida en la Moral ni en la Metafísica de Kant.

### c) Ideas que apuntan hacia una Ética Dinámica

Hemos precisado que la filosofía moral de Kant constituye una obra maestra de la Ilustración, entre otras cosas, porque pone al hombre como único fundamento y sentido último de la moralidad. Él ve en el ser racional el valor absoluto y universal para toda norma moral. Hemos también señalado que para Kant sólo la Razón puede ser legisladora, autónoma, fin en sí misma, y al mismo tiempo origen de la universalidad de la acción moral. Kant fundamenta la autonomía de la voluntad por la necesaria separación entre Razón y Naturaleza; pero la universalidad que se refiere inicialmente a la Humanidad alcanza, paradójicamente, a la Naturaleza, especialmente por la idea del Imperativo Hipotético que propone.

La teoría moral de Kant ha sido cuestionada desde sus mismos contemporáneos. Más recientemente, gracias a nuevas teorías filosóficas y a los logros obtenidos por las ciencias físicas y humanas, se han señalado algunas incongruencias en su planteamiento. A ello ha contribuido también el avance logrado por la Ciencia y la Tecnología, y la incorporación de éstas a la vida cotidiana de los individuos. Sin embargo, la intuición central en torno a la cual Kant construyó su teoría mantiene su vigencia frente a las doctrinas deontológicas o utilitaristas que han cobrado, desde entonces, importancia en la filosofía moral. Su gran intuición merece ser validada, actualizada y completada. Consideramos útil para nuestro trabajo retomar dicha intuición y con él poner al hombre como fundamento último de la moralidad. Tomando como base al ser

humano es posible construir una nueva Ética dinámica, que responda al devenir permanente en que se encuentra el ser.

Esta nueva visión acerca de la Ética está en oposición a la teoría moral de Kant en numerosos aspectos, tal como venimos de señalarlo; pero también rescata otros puntos que están presentes en dicha teoría, y que pueden ser reinterpretados desde una nueva perspectiva. En efecto, nuevas condiciones conforman a la sociedad actual; baste con señalar el reconocimiento de la influencia determinante que tienen la Ciencia y la Tecnología sobre dicha sociedad y particularmente sobre cada individuo, sin mencionar todos los productos de la tecnología derivados de ellas que afectan al medio físico. Asumir este hecho para releer los aspectos de la teoría moral kantiana a los que nos referimos, nos permitirá rescatar elementos útiles para fundamentar una Ética que responda al dinamismo que caracteriza actualmente a nuestras sociedades, el cual se manifiesta en la complejidad que prevalece en la sociedad actual, y que se observa en las diferencias irreconciliables de valores.

La incorporación que la sociedad hace de los resultados obtenidos a través de la actividad científica y tecnológica trae consigo una modificación de su propia cosmovisión. La sociedad misma se ve permanentemente afectada en su estructura por la presencia de nuevos instrumentos y equipos para el trabajo; dichos equipos modifican la organización para la producción, y en consecuencia surgen nuevos roles sociales que modifican la visión que los hombres tienen de sí mismos y del mundo. Por su parte, la ciencia y la tecnología están inmersas por su propia naturaleza en un dinamismo que les es inherente, en la medida en que no se construyen sobre verdades absolutas, sino sobre hipótesis que luego de ser contrastadas son consideradas como válidas. Ante esta perspectiva dinámica de la actual sociedad, señalamos algunos de los elementos de la moral kantiana que pueden ser interpretados desde una perspectiva de cambio permanente en el ser humano.

La autonomía es el primer elemento que pretendemos rescatar. El hecho de postular al hombre como el único capaz de dictar las leyes a las que ha de someter su acción<sup>165</sup> y como única fuen-

---

<sup>165</sup> Ver Rawls, J., *Lecciones sobre la historia de la filosofía moral*, Paidós, Barcelona, 2001, pp. 224-225.

te de moralidad, constituye quizás la mayor aportación de Kant al pensamiento moral universal, y es susceptible de ser interpretada como algo dinámico. Se trata de la autonomía de la voluntad respecto de cualquier otra ley que no haya surgido del sujeto mismo. El hecho de que Kant señale que la autonomía es resultado de la Razón, y que se refiere a lo sensible, que es opuesto a la Razón, contiene discrepancias hacia la misma posición kantiana, como ya lo señalamos. Sin embargo, la autonomía concebida como la facultad que tiene todo sujeto para dictarse a sí mismo las únicas leyes a las que obedezca su voluntad, puede ser aprovechada para la construcción de una Ética dinámica, porque pone el valor absoluto en el sujeto humano y con ello da pié para incorporar en el imperativo moral la dimensión histórica, en la que se desenvuelve la existencia de todo ser humano. Permite involucrar también al medio natural del cual depende el hombre para existir. Consideramos que para nuestro propósito es completamente válida la idea acerca de la autonomía del sujeto como la única fuente posible de normatividad intrínseca, y por tanto, de obligación<sup>166</sup>. Será necesario precisar el concepto de “sujeto” para fundamentar una autonomía moral que al mismo tiempo sea histórica y universal.

Con el concepto de autonomía, fundamentado sobre el reconocimiento del valor absoluto del hombre, se puede pasar a la consideración del ser humano en proceso de autocreación gracias a la acción que resulta de su libre decisión. El alcance universal de la acción del sujeto que lo afecta a él tanto como a su entorno, es otra consecuencia del concepto de autonomía. Para Kant el IC establecido por la Razón es universal en la medida en que procede de ésta. Puede decirse que la acción moral, aunque concreta, posee rasgos esenciales de universalidad por su origen racional. Esta dimensión universal es rescatable no sólo por la racionalidad señalada, sino por la relación de toda acción con el Universo en términos estrictamente físicos. Esto deberá ser objeto de una fundamentación posterior que emprenderemos más adelante desde la perspectiva de la filosofía del Organismo.

En todo caso, es rescatable la preocupación de Kant por encontrar la universalización de una acción moral, y que dicha universalización se dé a partir del mismo sujeto. Esta preocupación se puede apreciar no sólo en la naturaleza universal del IC, sino también en el Reino de los Fi-

---

<sup>166</sup> Korsgaard, op.cit., p.65.

nes, donde plantea el reconocimiento de los otros seres racionales y en general de la Naturaleza, con el ingrediente de la reciprocidad. Esta universalización se hace presente también cuando Kant se refiere a la representación de las leyes, lo cual es solamente propio del ser racional; dichas leyes tienen el carácter de universalidad, en la medida en que son representadas por la Razón. Pero dado que toda representación constituye por sí misma un simbolismo, es relevante el hecho de poner como base de la acción moral a la representación de la ley. Al ser simbólica dicha representación, se abre con ello la posibilidad de construir, también simbólicamente, un imperativo moral con visos de universalidad, gracias precisamente al carácter simbólico o representativo de la ley.

Coherente con su principio de autonomía, Kant concibe a la voluntad humana como la facultad para autodeterminarse “*conforme a la representación de ciertas leyes*” (G: 427). Esta capacidad de autodeterminarse puede entenderse no sólo como la facultad de establecer por sí mismo el fin de cada una de sus acciones, sino también como la capacidad de autoconstituirse o de hacerse a sí mismo mediante su relación con el mundo que lo circunda. Lo anterior abre la posibilidad para derivar del sujeto racional esa capacidad de autoconstituirse a sí mismo, hacia todo sujeto existente aún cuando no posea la facultad de la Razón, porque todo ser actúa conforme a las leyes que dicta la Razón o conforme a las de la Naturaleza. Esto dará pie para vincular el devenir de toda entidad, su autoconstrucción, con la fundamentación de una Ética del Devenir con características de universalidad.

Cuando Kant propone su fórmula de universalidad (FU) afirma que no basta que la acción no contradiga a la humanidad en nuestra persona, sino que “*tiene que concordar con ella*” (G: 430). A partir de este texto podemos suponer que Kant, a pesar de que sostiene la doble perspectiva del mundo sensible y del mundo inteligible, apunta hacia una posible interacción en términos morales entre ambos mundos. Por otra parte, al establecer que la acción de un individuo debe concordar con la humanidad, es decir, con los otros individuos, se abre a una convivencia negociada en donde no priva solamente el valor absoluto derivado de la Razón de cada ser humano, sino donde además interviene su situación histórica y determina también sus características individuales. A éstas Kant les reconoce un valor absoluto con el que hay que con-

cordar, lo que equivale a decir que hay que construir formas de convivencia con él conforme a su valor individual. Esto da pie para concebir a la realidad como un todo orgánico donde cada individuo se debe al universo, y éste, el universo, se vuelca a manera de presencia actuante hacia cada sujeto, como trataremos de explicar en el próximo capítulo.

En el mismo sentido, cuando Kant habla del Reino de los Fines, establece un enlace sistemático gracias a leyes objetivas comunes emanadas del ser racional, quien pertenece a dicho Reino como legislador y como sujeto a las leyes. Hablar de un *Reino de Fines* supone la armonía entre los fines que cada sujeto persigue con los fines que buscan obtener también los otros sujetos; supone una sistematización de los mismos que llevan a una voluntaria obediencia de las leyes por parte de los sujetos. Puede decirse también que la idea de *Reino de los Fines* apunta hacia a una visión orgánica porque de acuerdo a lo que Kant sostiene, dicho Reino se fundamenta en el reconocimiento del otro cuyo valor consiste en ser también fin en sí mismo. Esto puede dar origen a una posición donde el todo interactúa en cada una de sus partes, si se reconoce que la existencia del ser racional depende de innumerables elementos estrictamente físicos que se integran en él de manera armónica, es decir, en concordancia total, y que con ello hacen posible su existencia. Lo anterior supondría plantear la superación de la perspectiva dual en la que Kant se mueve al insistir sobre la diferencia entre lo sensible y lo inteligible.

Puede interpretarse como un esfuerzo en esta dirección el hecho de que Kant, junto con la autonomía del ser racional propone el Imperativo Categórico. La formulación de éste, que toma por eje a la humanidad, incluye de hecho al principio de autonomía; la Fórmula de la Humanidad (FH) debe referirse a la universalidad (FU), debe alcanzar a la Naturaleza (FNL), y se refiere también a la integración armónica con los otros seres racionales (Reino de los Fines). Vemos, por tanto, que para construir los fundamentos de una Ética del Devenir se podrá aprovechar la dirección que Kant establece en su filosofía moral: tomar al ser humano como el centro de toda acción moral; la acción humana está necesariamente relacionada tanto con el Universo físico como con todos los sujetos racionales; de ahí el carácter universal de toda acción moral. Sin embargo, a diferencia de Kant, consideramos que la universalidad no consiste solamente en

lo racional, sino que alcanza a toda entidad existente. Sobre esta base trataremos de avanzar en nuestro empeño de construir ciertos fundamentos para una Ética del Devenir.

## V.- UNA ÉTICA DEL DEVENIR

Luego de presentar los rasgos fundamentales de la filosofía moral de Aristóteles, Tomás de Aquino y Kant a partir de la relectura de uno de sus escritos que consideramos centrales en la formación de sus respectivas teorías morales, nos proponemos esbozar algunos de los fundamentos que consideramos indispensables para conformar una Ética del Devenir. Para ello presentamos primero algunos rasgos de la filosofía moral de los tres filósofos ya aludidos, y rescatamos algunas de sus ideas que pueden ser incorporadas en una Ética del Devenir. Lo hacemos como un resumen de lo ya expuesto en los tres capítulos anteriores. Luego presentamos una explicación suscita acerca de la realidad como proceso, destacando en ella el papel primero del sujeto irracional y luego del sujeto racional; explicamos a la conciencia y a la actividad racional de los sujetos desde un punto de vista material. Nuestro propósito es presentar los rasgos propios de una Metafísica que toma como base o punto de partida una realidad unificada que supere la bifurcación; ésta consiste en el hecho de concebir dos mundos diferentes: el sensible por una parte, y el intelectual por la otra. Pretendemos, además, ofrecer una explicación del mundo desde el dinamismo en que se encuentra, sin renunciar a él. Proponemos también una explicación del conocimiento humano desde una perspectiva material y dinámica en la que los sujetos racionales son también parte del flujo de lo real, sin lo cual no habría coherencia entre una explicación material y dinámica de la realidad, y la acción intencional del sujeto moral. Con esto habremos sentado las bases que explican ontológicamente al sujeto racional, sobre las que fundamentamos una teoría ética que pretende ser dinámica y materialmente universal.

Consideramos que una explicación de la Ética se fundamenta en la forma como se concibe al mundo, y en él al sujeto actuante. Por eso una vez que formulamos, aunque brevemente, una explicación de la realidad cambiante sin renunciar a su condición material y dinámica, presentamos una explicación de la acción del sujeto en la que aplicamos lo anterior para dar cuenta de la acción racional e intencional del mismo. Lo presentaremos como incorporado al dinamismo de la realidad y participando creativamente en el proceso universal. Lo presentamos también como sujeto de leyes, y explicamos el concepto de ley en un mundo dinámico. A lo largo de

este capítulo nos ocuparemos también de precisar cómo se dan los rasgos característicos de la Ética –universalidad, obligatoriedad- en una Ética del Devenir.

### **1.- La Tradición**

El recorrido que realizamos por algunas de las ideas consideradas como centrales en la filosofía moral de Aristóteles, Tomás de Aquino y Kant, nos han aportado diversos elementos que permiten llevarlos hacia una Ética que se aparte de los postulados fundamentales en los que ellos construyeron su teoría moral. En los tres, aunque con variaciones de fondo, destaca la importancia que conceden al ser racional como centro y origen de la Moral. En Aristóteles y Tomás de Aquino es el hombre quien con su acción persigue al Bien Último, y para Kant es el sujeto racional la única fuente de moralidad. Al término de la presentación del pensamiento de cada uno de ellos destacamos el dinamismo en el que se ve envuelto el sujeto en los tres sistemas: el hombre dictándose el Imperativo Categórico para Kant, o constituyéndose a sí mismo mediante su tendencia natural al bien y por la incorporación de dicho bien en la existencia del ser humano, como lo afirman Aristóteles y Tomás de Aquino.

Para Aristóteles la Ética consiste en la persecución de la Felicidad hacia la cual el hombre tiende cuando realiza acciones virtuosas. La acción humana sólo es explicable por la persecución del bien propio (*eudaimonía*) que encuentra en otros seres. A través de ellos incorpora el bien mediante la acción, una vez que lo percibe como tal. Para Tomás de Aquino el hombre persigue su Fin Último a través de la acción dirigida hacia el propio bien al cual se inclina por una tendencia natural. La acción del sujeto constituye la relación con lo otro, y la Ética cobra tintes de universalidad desde el hombre mismo, en la medida en que éste persigue su propio bien, que se encuentra en la naturaleza, y que por ello equivale al bien universal. Dicha acción involucra a la virtud y al vicio, hábitos que a su vez condicionan tanto a la acción, como a la finalidad de ésta. Además, el origen de la acción en el hombre es su apetito sensible que necesariamente tiende hacia él. Reivindica, así, para la Ética, la prioridad del sujeto, quien ante todo persigue la conservación de su propio ser mediante su inclinación natural al bien.

Para Kant la acción del hombre es moral solamente cuando es guiada por la propia razón. Dicha acción, además, no puede perseguir otro fin que a sí mismo, lo que equivale a decir que la Razón práctica, en cuanto principio de acción, es autónoma. Sin embargo, dicha acción involucra también a los otros sujetos, y por ello la Ética kantiana al tomar como fundamento a la Razón práctica, que es común a todos los hombres, cobra también tintes de universalidad.

Otro rasgo común en los tres filósofos es la vinculación que establecen entre el sujeto y su entorno. No podría ser de otra manera, porque la acción normalmente se realiza hacia fuera del sujeto para incorporar en él aquello de lo que carece. Aquí, sin embargo, señalamos diferencias entre ellos: Aristóteles ve que el hombre está naturalmente vinculado a la naturaleza viviente, a la no viviente y a la sociedad; naturaleza y sociedad constituyen el ámbito de la acción humana, es decir, el “locus” donde encuentra y realiza su propio bien. La filosofía moral de Aristóteles puede verse como una moral incluyente puesto que abarca todo lo viviente, y por extensión, a toda la naturaleza, en la medida en que considera que lo que existe, por el hecho de existir, es bueno, pero que al ser limitado, busca mediante su acción llegar a ser su propia completud<sup>167</sup>. Con su concepto de *koinonía*, Aristóteles expresa esta vinculación de cada ser con todo lo que existe. Tomás de Aquino recoge esta última idea y desde la acción del individuo intuye un orden en la naturaleza, determinado por la bondad inherente a todo ser en tanto que existe; este bien es el objeto de la inclinación natural por la que todo ser busca su propio bien. No habla solamente de un orden derivado de la Inteligencia Suprema, Dios, sino que también se refiere a un orden constituido por la acción del sujeto, la cual está ordenada naturalmente por su propio bien, de acuerdo a lo que ya es, y que se constituye como el fin de su acción. El ser no puede dejar de inclinarse hacia su bien, y con ello participa (y constituye, podríamos añadir) del Bien Universal, con lo que la Ética cobra su dimensión de universalidad. El caso más ilustrativo de esta vinculación del sujeto actuante con el orden de la naturaleza es su desarrollo acerca de la virtud de la justicia, como lo señalamos más arriba.

---

<sup>167</sup> Esta es una interpretación propia, porque en la doctrina ortodoxa de Aristóteles existe una separación entre lo natural, ámbito de la ciencia física, y la acción humana o filosofía práctica, que se refiere al sujeto actuante y no tanto al resultado físico de la misma, lo cual sería objeto del arte.

Kant, por su parte, considera al sujeto actuante vinculado con otros individuos por el principio que fundamenta la acción moral: la Razón, que es el rasgo característico del hombre. Su Imperativo Categórico, por ser principio universal, contempla al "otro" como persona racional tanto como referencia necesaria de dicha racionalidad, en la cual paradójicamente se sitúa también el individuo actuante, pero también como depositario de la acción del sujeto, porque la acción realizada conforme a la naturaleza de la Razón, hace bueno a quien la ejecuta, en la medida en que la obra que de ella resulta es generada únicamente por el sujeto, quien es la suprema norma moral. La autonomía del sujeto, lejos de ser un aislamiento del individuo actuante, gracias a la Razón, contempla a todos los sujetos racionales. De aquí deriva la validez universal de la acción del sujeto. Esto se aprecia con claridad cuando habla del Reino de los Fines, donde prevalece la armonía entre los fines que cada sujeto decide autónomamente para sí mismo, pero sin negar la misma autonomía para los otros sujetos racionales. Esta idea de Kant abre paso a una visión orgánica de la Ética que incluye la prioridad absoluta del individuo, pero que su Razón práctica lo lleva necesariamente a establecerse en armonía con sus semejantes.

No obstante lo anterior, en las tres filosofías morales que revisamos someramente, prevalece la separación radical entre sensación y pensamiento. Las tres se mueven a partir del reconocimiento de la dicotomía en que existe el hombre: alma/cuerpo; razón/sensación. Las tres dan por hecho dos universos: uno sensible, y otro inteligible.

Kant, sin duda el más radical en esta dicotomía, opta por una Moral derivada solamente de la acción racional del hombre negando cualquier valor a la sensación. Más aún, su objetivo consiste en fundamentar una Moral al margen de cualquier contacto con lo sensible.

Aristóteles reconoce en el alma un principio irracional, con lo que explica la inclinación del alma hacia el bien sensible, inclinación que se origina en la percepción. No deja de llamar la atención el hecho de que vincule a la vida con la moral, y que defina a la vida como el acto de percibir, lo que parecería hacer a un lado a la inteligencia como facultad, y también a la diferencia entre alma y cuerpo. Pero, por otra parte, también hace intervenir a la intuición, que pertenece al ámbito intelectual, y nunca renuncia a la idea de Felicidad como actividad de la facul-

tad más alta: la inteligencia. Así, la Felicidad Última que sólo corresponde a la Inteligencia Primera, es contemplación de sí mismo, es decir, Pensamiento del Pensamiento que sólo puede darse en la Substancia Primera. Para el hombre queda sólo la Felicidad como Amistad: verse en el otro, amarse en él, donde verse a sí mismo en el otro significa contemplación del bien, fruición, actividad eminentemente intelectual.

Tomás de Aquino, siguiendo a Aristóteles, pone a la Felicidad en la contemplación del Fin Último, pero acto seguido afirma que es imposible para un ser finito contemplar lo infinito del Ser Primero, Dios, y da paso a una Moral basada en el perfeccionamiento del hombre, al cual sólo llega a través de la acción. Se da en Tomás de Aquino una ambivalencia difícil de superar, porque aunque acepta una moral para el ser humano diferente de la que se da en el contexto religioso de la fé cristiana, es prácticamente imposible discernir, al menos en un primer acercamiento, cuáles de sus argumentos pertenecen a una o a otra Moral. Sin embargo, prevalece la prioridad de la inteligencia sobre lo sensible, y sin duda alguna, la diferencia que por naturaleza existe entre ellos. La acción perfecta a la que tiende el hombre, la ubica en la contemplación del intelecto. Sin embargo, su sentido práctico lo lleva con frecuencia a argumentar a favor de lo sensible, sobre todo a favor de la acción concreta, del individuo, también sensible y material. No obstante esto, su posición favorece claramente al intelecto como prioritario en toda acción del ser humano, especialmente en la persecución y consecución de su Fin Último.

La presencia de estos dos universos (el intelectual y el sensible) representa en Aristóteles y Tomás de Aquino una contradicción con la inclinación natural al bien, a la que ubican en el nivel de lo sensible, y por ende, irracional. ¿Cómo hacer coincidir la inclinación sensible natural al bien con el bien (concepto abstracto) que la Razón presenta a la voluntad para tender hacia él? Con la separación entre lo sensible y lo racional se corre el riesgo de hacer de la Ética sólo un ejercicio intelectual sin integrar con pleno derecho al universo sensible, siendo que en esa misma perspectiva lo sensible es lo que hace posible la existencia del intelecto. Pero, ¿es posible argumentar a favor de la reducción a lo material de todo lo existente? ¿Cabría argumentar con los presocráticos a favor de la *hylé* o materia como el único constituyente del universo, incluido el ser racional? Estaríamos ante un concepto de materia no como principio teórico

explicativo que propone Aristóteles con su *hylemorfismo*, sino como principio físico y sensible a lo que se reduce todo lo que existe. La interacción física, material, estaría en el principio del devenir, y no la Causa Primera, Fin Último que como Causa Final pusiera en movimiento al Universo. ¿No es esto el contenido de la inclinación natural al bien sensible, percibido por el sujeto como principio de su acción, acción que lo hace ser lo que es?

La idea de bien en Aristóteles y Tomás de Aquino se refiere inicialmente a lo estrictamente sensible, con lo que explica el movimiento en la naturaleza viviente. En la percepción sensible, además, se origina toda acción que puede ser ajena al pensamiento; más aún, la percepción sensible del bien puede fundamentar en el contexto de sus filosofías al pensamiento, el cual en última instancia podría ser considerado como parte de la misma sensación. Esto puede entrecerse en un texto donde Aristóteles habla del amigo como un bien agradable para la propia vida: “...*el que ve, siente que ve; el que oye, siente que oye; el que camina, siente que camina, y así en todos los demás casos; hay en nosotros algo que siente que nosotros desplegamos nuestra fuerza; por eso podemos sentir que sentimos, e igualmente pensar que pensamos; ahora bien: por el hecho mismo de que sentimos o pensamos, existimos, ya que, como hemos dicho, vivir es sentir o pensar*”<sup>168</sup>. La afirmación “hay algo que siente que nosotros desplegamos nuestra fuerza” puede ser interpretada como referencia a lo físico; de esa manera arrancaría desde la misma percepción física la explicación que el hombre se da del mundo material. Finalmente la vida prevalece en el sentir y el pensar, lo que abre la posibilidad a superar dicha dualidad en favor de la percepción sensible, de la cual se originaría la actividad intelectual. El intelecto sería entonces derivación de dicha percepción, y no otro nivel de existencia, que existiera por sí mismo, diferente de la sensación.

Por otra parte, Kant parece abarcar en su idea de Moral a la vida y la sociedad, y lo hace a través de su concepto de autonomía; ésta, al ser fruto de la Razón, coincide con otros seres racionales, igualmente autónomos, quienes necesariamente introducen la alteridad no sólo por su Razón, sino por su ser, es decir, por su existencia, la cual, desde luego es material y sensible. Cuando se refiere al Reino de los Fines y postula una armonía entre ellos, se puede interpretar

que los fines que el “otro” se dicta a sí mismo requerirán ser percibidos por los demás para luego establecer una armonía entre los fines de un sujeto racional con los de todos sus semejantes, lo cual pasa necesariamente por la percepción sensible, y luego por la “representación” o simbolismo tal como el mismo Kant lo reconoce cuando habla de la “representación de la ley”. Es decir, que los fines de cada individuo y las leyes que se dicta suponen la existencia material de cada individuo visto como único, o visto en armonía con todos sus semejantes.

Lo anterior sugiere la posibilidad de partir, en la fundamentación de la Ética, de la idea del hombre que actúa; es decir, del sujeto que actuando se constituye a sí mismo en la medida en que realiza el bien que percibió en lo que no es él y que lo llevó a actuar para integrarlo en su ser. De esa forma podríamos establecer que el sujeto con su acción construye para sí a su entorno y al construirlo, él mismo se construye por su acción. Para hablar de una Ética del Devenir es necesario explicar, además, por qué y cómo todo lo que existe es proceso. Debemos construir una explicación que dé coherencia al dinamismo de la Moral, y en última instancia del ser, lo cual apuntamos ya cuando presentamos las teorías de Aristóteles, Kant y Tomás de Aquino.

Respecto a la Moral, pretendemos construirla sobre el sujeto, para lo cual encontramos coincidencia con las tres teorías que hemos analizado. Coinciden, en efecto, en que el sujeto es la norma absoluta de toda acción racional, quien al actuar deviene lo que no es, gracias a lo otro, es decir, lo que no es él. Pero antes debemos explicar cómo es que por la acción se da un proceso de autoconstrucción del sujeto.

## **2.- El Devenir**

De acuerdo a nuestra exposición de capítulos anteriores, se puede apreciar que tanto Aristóteles como Tomás de Aquino y Kant coinciden en afirmar que toda acción del ser racional, además de modificar su entorno, constituye al mismo sujeto; es decir, lo trae a ser lo que es, al menos

---

<sup>168</sup> Ética Nicomaquea, 1170a. Traducción de Francisco de P. Samaranch, en Aristóteles, OBRAS, Aguilar, Madrid,

en el terreno de la Moral. En términos teleológicos, Aristóteles y Tomás de Aquino sostienen que el ser humano nunca alcanza su perfección; de ahí que consideren que el hombre es un ser siempre actuante. Su existencia, entonces, encuentra sentido en su acción para alcanzar su perfección, es decir, para llegar a ser algo que aún no es. Se esboza aquí un proceso que coincide con la existencia del hombre. En términos materiales, esta actuación pone al hombre en relación íntima con su entorno, que como él, es material; en otras palabras, la acción permanente del hombre que tiende hacia su perfección, tiene necesariamente una dimensión material, lo que hace ver que su acción no sólo lo conforma como ser moral, sino que puede pensarse que lo constituye también en su ser físico, material.

Por nuestra parte, pretendemos ir más adelante; trataremos de explicar cómo por su acción, que abarca lo biológico y antes a lo material, se constituye primero como ser, es decir en su existencia, y posteriormente como ser moral. La moral, entonces, tendrá una connotación material derivada de su origen, es decir, de la existencia misma del ser racional. Para esto será necesario explicar al hombre primero como una entidad material que existe como cualquiera de las otras entidades con las que se relaciona porque las percibe sensiblemente.

#### a) El sujeto en proceso de ser

Para fundamentar una Ética del Devenir, nos proponemos primero establecer que todo ser, incluido el ser racional, existe porque actúa con otros seres, al menos en el nivel físico; en general, concebimos que el devenir, el llegar-a-ser, es la única forma de existencia, porque todo lo que existe está en proceso permanente de ser. El objeto propio de la Ética, que es el individuo o sujeto racional, participa también de la existencia que es devenir, y consecuentemente los principios, normas o valores que orientan su acción por la que deviene, participan también de la misma existencia en devenir. Para esto nos apoyamos en el hecho que el hombre es un sujeto racional, pero es también materia. Más aún, es desde la materia que explicaremos su conciencia, su acción consciente, y su responsabilidad moral. Y porque pertenece a la materia, también

su acción, su forma de existir, lo vincula existencialmente con todo lo que existe, es decir, con la Naturaleza toda, que en términos materiales coincide con el Universo.

La posición que nos proponemos desarrollar se fundamenta, se inspira y se nutre de la Filosofía del Organismo de Alfred North Whitehead (1861 – 1947), tal como lo señalamos al inicio de este trabajo. Tomamos términos acuñados por él, que consideramos útiles para explicar entidades como la conciencia o Dios, desde la sola perspectiva de la materia en proceso permanente, y proporcionamos una descripción del significado que atribuimos a dichos términos. En consecuencia, asumimos la unidad física o material de la naturaleza, como un hecho fundamental, y desde esa perspectiva tratamos de abandonar la dicotomía que supone un mundo material que es representado por otro, el de las ideas que sólo existen en el intelecto. No nos ocupamos por indagar si es más digna la inteligencia que lo sensible, sino que nos ubicamos en la naturaleza considerada únicamente como material y sensible, remontándonos con ello a la *physis* de los antiguos Jónicos<sup>169</sup>.

De inicio consideramos que el sujeto racional, centro de la reflexión Ética, es material como cualquier otro ser perceptible, y que por ello está en permanente devenir, tal como lo están todos los seres materiales. Trataremos de fundamentar que todo lo que existe es un sujeto material, sea racional o no, y que por su materialidad primero, y por su actuar después, pertenece al proceso en el que deviene permanentemente toda la naturaleza.

Nuestra propuesta se basa, por tanto, en la explicación metafísica de la materia en permanente devenir. De ahí extraemos los principios que explican la acción moral como un aspecto del mismo devenir. Utilizamos el término “devenir” para expresar un movimiento permanente, un flujo continuo que se da en todo lo que existe. En dicho flujo toda entidad existe en la medida en que llega a ser; es decir, la entidad actual se constituye en el proceso mismo en que existe toda la naturaleza. No nos referimos al paso de la potencia al acto, en sentido aristotélico, sino a una nueva forma de existir; hablamos de un cambio tan radical como la existencia misma. En

---

<sup>169</sup> Véase Grenet, P.B. “Histoire de la Philosophie ancienne”, Paris, Beauchesne, 1960, págs. 9-35; Ramnoux, C. “Les Présocratiques”, en *Histoire de la Philosophie I*, Paris, Gallimard, 1969, págs. 405 – 448; Chevalier, J., “Histoire de la Pensée 1., La pensée antique”, Flammarion, 1955, págs. 59 – 135.

efecto, en cualquier entidad actual<sup>170</sup>, aún en las que consideramos como razonablemente estables en su misma constitución (el sol, una piedra), sabemos que continúa sufriendo cambios, aunque éstos sean imperceptibles a nuestros sentidos y escapen a nuestra percepción inmediata. En tal sentido pensamos que lo que llega a ser, por el hecho de ser, pertenece al cambio que se da en la Naturaleza. El concepto de naturaleza haría referencia a un gran receptáculo equivalente a la existencia total de seres (energía) que están en permanente llegar-a-ser. De ahí que sea posible considerar a la realidad como un continuo devenir. A su vez, el Universo físico está conformado por entidades actuales, que de acuerdo a la ciencia física actual pueden ser consideradas como acontecimientos físicos en permanente interacción sensible, y que consisten, en última instancia, en *quanta* de energía. Cada cosa que existe puede verse como una ocasión que se da en un instante y que es conformada, la ocasión, por la interacción de todas las demás entidades que existen de la misma manera: interactuando.

Esta interacción en la entidad actual es su experiencia sensible, porque percibe todo lo que no es ella. Decimos por ello que cada entidad actual *prehende*, es decir, incorpora en su ser ciertas sensaciones porque está sujeta a ellas. Pero añadimos que por la *prehensión*, que es percepción sensible, la entidad se constituye como lo que es. En otras palabras, sostenemos que es lo mismo percibir sensiblemente, que ser. Ya señalamos que Aristóteles considera que la vida consiste en percibir, en sentir. Nosotros vamos más allá de la vida, porque identificamos a la percepción sensible de un ser con su misma existencia, que en su primera acepción, es puro contacto físico, pura relación presencial, y por ende, material.

Una vez que ubicamos al devenir más allá del cambio de 'formas', y que la percepción aristotélica la ubicamos en la percepción meramente sensible como el devenir mismo, sostenemos que el devenir puede ser considerado de dos maneras: (1) como el flujo en el que algo particular – una entidad actual- se constituye, al que llamamos "concrecimiento"<sup>171</sup>, y (2) como el flujo por

---

<sup>170</sup> Por "entidad actual" entendemos todo ser concreto que existe, a diferencia de cualquier otro ser sólo considerado como potencial. En ocasiones abreviamos la expresión, y hablamos sólo de "entidad", y con ello queremos significar lo que entendemos por "entidad actual".

<sup>171</sup> Hablamos de "concrecer" y de "concrecimiento" para indicar, en oposición a la explicación aristotélica del cambio, que toda entidad está en permanente llegar-a-ser, y para explicar que cada entidad llega-a-ser en la medida en que se conforma de percepciones físicas, que son sensibles. Así, "concrecer" puede verse como equivalente a

el que termina un existente particular para dar paso a otro; es el devenir como “transición”. La primera concepción del devenir enfatiza el llegar-a-ser de toda entidad, mientras que la segunda pone el acento en el “perecer”, es decir, en el dejar-de-ser. Este último, sin embargo, no es pura negación, no consiste en el anihilamiento de la entidad, sino que la consideramos como la presencia o permanencia de lo que fue, pero que ahora es un dato integrado en otra entidad actual como elemento constituyente de la misma. Si el “perecer” no fuera también presencia como dato, sería incomprensible el flujo en que existen las cosas, y sería imposible la permanencia en el cambio.

Al presentar algunas de las ideas de la Filosofía moral de Aristóteles y Tomás de Aquino, destacamos que ambos establecen como principio de acción la tendencia o inclinación natural hacia el bien que a cada ser le es propio; así, la flor tiende a la luz del sol. Con esto tratan de explicar a la acción humana, pero pensamos que dicha explicación puede extenderse también a todo lo material porque el ser real (en oposición a lo pensado) actúa físicamente sobre los que lo rodean, y a su vez recibe de ellos su influencia física. Puede verse una “tendencia” a que un ser asimile en sí mismo lo que de los demás le parece adecuado, o bueno para sí. Cabe destacar que nos referimos a lo que es bueno para un ser físico, porque se comporta, aunque irracionalmente, buscando lo que es bueno para él. Por nuestra parte, siempre que hablamos del devenir nos referimos al “concrecimiento” de una entidad. De hecho, al referirnos al “concrecimiento” para hablar del llegar-a-ser de una entidad, enfatizamos la manera como una entidad actual va incorporando las sensaciones físicas provenientes de otras entidades igualmente materiales. Debemos ahora precisar que no todas las sensaciones, *prehensiones*, son incorporadas en el “concrecimiento” de cada entidad. La entidad que “concrece” lo hace mediante la selección de sólo aquellas prehensiones que la “satisfacen”. Con esto señalamos un movimiento propio de la entidad en su devenir que comparamos con un “sentimiento” en dicha entidad, por el que establece un criterio implícito para su propia “satisfacción”. Esto equivale en cierta medida a la tendencia natural al bien que destacamos en Aristóteles y en Tomás de Aquino. Para ellos también, cada ser establece cuál es su bien de acuerdo a lo que ya es. Así, por ejemplo, el bien para la hoja del árbol es la luz, mientras que para sus raíces es el nitrógeno diluido en la tierra. Si-

---

percibir sensiblemente entendiendo que lo que se percibe es un elemento constitutivo de quien, o de lo que percibe

guiendo con el ejemplo, podemos decir también que la hoja encuentra “satisfacción” en la luz; la raíz, en cambio, obtiene su “satisfacción” en el nitrógeno; éste sería el “dato” material con el cual deviene la raíz. Con esto encontramos que cada entidad, al definir por sí misma cuáles son los “datos” sensibles que la constituyen, de hecho se comporta como “fin en sí misma”, o “fin para sí misma”; puede decirse que se comporta como su propia causa final; en otras palabras, la entidad actual es causa de sí misma en la medida en que decide qué datos la constituyen. Al utilizar el término “concrecimiento” queremos expresar en lo físico lo que la Biología describe a propósito de una célula: ésta integra en sí misma a su entorno en la medida en que establece una relación física con lo que no es ella (lo percibe sensiblemente como dato) y gracias a que los hace suyos (*prehensión*) deviene lo que no es. Decimos que su existencia depende de lo que *prehende*. Pero por otra parte, podemos apreciar también que al *prehender* solamente algunas sensaciones, deja de lado a otras que también son percibidas de manera inmediata, pero a las que no incorpora en su concrecimiento. Este hecho, al que llamamos “prehensión negativa” manifiesta que toda entidad es, a modo de negación, lo que no integra como dato sensible en su “concrecimiento”. Tenemos así que en el devenir (“concrecimiento”) de una entidad, intervienen *prehensiones* positivas, y también *prehensiones* negativas, ambas decididas por el “sentimiento”<sup>172</sup> de la misma entidad. Esto nos lleva a pensar que todo lo que existe puede ser definido como *ens prehendens*, un ser que existe en cuanto *prehende* porque su existencia es “concrecimiento”, que no es otra cosa que percibir sensiblemente, es decir, es pura *prehensión*.

Conviene resaltar el papel decisivo que juega el “sentimiento” en el “concrecimiento” (devenir) de toda entidad actual. Es gracias al “sentimiento” que las percepciones sensibles se constituyen en datos que conforman el devenir de una entidad actual. El “sentimiento”, tal como lo concebimos, no incluye intencionalidad alguna; pero dado que de hecho se realiza una selección por la que incorpora sólo algunas percepciones como datos constitutivos, utilizamos ahora la expresión “sentimiento vector”. Un “sentimiento vector” sería una unión transformadora de

---

sensiblemente.

<sup>172</sup> Consideramos que es posible establecer un paralelismo entre el “sentimiento” que atribuimos a toda entidad en su devenir, y la “inclinación natural” hacia el bien de la que hablan Aristóteles y Tomás de Aquino. Esta inclinación tiene como objeto a la misma cosa que se inclina hacia su bien. Lo que realmente persigue es su propio bien. Esto hace ver que la “causa final” que para Aristóteles constituye el origen del movimiento, en realidad no es el bien externo, sino el ser mismo que busca su “satisfacción”, su propio bien, mediante aquel bien que le es externo. Aristóteles y Tomás de Aquino, sin embargo, no se sumarían a esta explicación.

dos sujetos que hace que lo que está ahí, lo otro, se transforme en lo que está aquí. El término “vector” hace referencia a la geometría y a la física; pero llevado al terreno del sentimiento, sería la transformación de lo que siento, cuyo origen es diferente y que inicialmente está ahí como diferente de mí, y que ahora lo hago mío, con lo que integro en mí lo que es diferente de mí. Aún cuando toda entidad percibe sensiblemente a un sujeto, gracias al “sentimiento” la percepción misma transforma al sujeto para hacer de él un objeto, que es lo que se percibe sensiblemente. Por eso se dice que en la percepción sensible hacemos objeto lo que es sujeto, es decir, lo “objetificamos”. Esto lo expresamos sirviéndonos del vector llevado al “sentimiento” y afirmamos que por el “sentimiento vector” el sujeto percibido se torna en objeto de nuestra sensación y también como “dato” de su “concrecimiento”.

Volviendo a nuestro ejemplo de la célula, hay que añadir que en el momento en el que una célula ha obtenido su “satisfacción”, es decir, ha llegado a ser una unidad en sí misma, nunca permanece indefinidamente tal cual, sino que de inmediato da paso a otra entidad que ya es diferente de la original que observamos (se divide, crece, o muere); deja de ser, y lo que ahora es, o sea su pasado (porque se dividió, creció o murió), se integra como una “prehensión” más al flujo en que deviene ella y todas las entidades actuales. En otras palabras, su pasado se objetiva en su presente, tal como ya lo señalamos. Vemos con ello que el devenir consiste en un flujo, que también es transición, y que en el devenir está presente el pasado de toda entidad actual. Si llevamos esto al terreno de la causalidad, tenemos que una entidad que deja de existir para dar paso a otra nueva, cobra rasgos de eficiencia, y puede considerarse a la primera como la causa eficiente de la segunda.

Por lo anterior, consideramos que en el devenir cada entidad actual es una instancia del “concrecimiento” y cada instancia de éste es a su vez una nueva entidad individual. En otras palabras, el “concrecimiento” es la cosa misma en proceso de llegar-a-ser, y viceversa: la cosa en devenir es el “concrecimiento”. Tenemos, por tanto, que existir es equivalente a “concrecer”, a devenir.

Por otra parte, consideramos que toda entidad es sinónimo de sujeto. Hemos mencionado que las entidades actuales que concrecen son sujetos que “objetifican” a otros sujetos con los que entran en relación por la percepción sensible. Al ser “prehendidos” por el sujeto que “concrece”, los sujetos “objetificados” se le presentan como “datos” de la percepción. De esta forma, al ser “datos” en el “concrecimiento”, la potencialidad de una entidad actual, en este caso percibida, se realiza en otra, la que percibe. Pero dado que el sujeto deviene o “concrece”, es decir, llega-a-ser, gracias a dichos datos, éstos son constitutivos del nuevo sujeto. Al decir que los “datos” constituyen al sujeto, tratamos de distanciarnos de la posición originada en la filosofía aristotélica, según la cual el sujeto se comporta como el soporte o base de los accidentes. En nuestra posición el “dato” no es un accidente que se añade al sujeto, sino que es un elemento que constituye al sujeto mismo en tanto existente. En estricto sentido, y para distanciarnos de la tradición aristotélica con la que coincide gran parte de la filosofía en Occidente, deberíamos hablar más bien de “superjeto” en lugar de sujeto. Con ello enfatizamos el hecho de que el sujeto, más bien “superjeto” (“sujeto-superjeto”), es resultado de la *prehensión*, y no es un receptor de cualidades percibidas sensiblemente. En este punto conviene reiterar que nos venimos refiriendo a la materia, a las entidades puramente físicas, y que en este ámbito las entidades materiales no implican necesariamente a la conciencia; ésta se da sólo en el “concrecimiento” de algunas entidades actuales, las racionales, como lo explicaremos más adelante.

Al referirnos al “concrecimiento” hemos enfatizado que la *prehensión* equivale a la entidad actual en tanto que se constituye; hemos destacado también que la conformación de la entidad se da gracias a los “datos” que son objetificaciones de otros sujetos, la cual es a su vez la manera como la potencialidad de un sujeto se hace real, o actual, en otro. Ahora, además de estos dos elementos (la *prehensión* y el “dato”) introducimos un tercer elemento que se suma a la explicación del devenir; nos referimos a la forma subjetiva. Con este tercer elemento, la forma subjetiva, pretendemos explicar *cómo* es que una entidad es diferente de todas las demás que “concrecen” igualmente a partir de su percepción física, incluso con datos y *prehensiones* muy semejantes a él. Consideramos que la propia forma subjetiva de una entidad que “concrece” es el factor que determina a la *prehensión*, que como ya establecimos, conforma a la entidad actual. La forma subjetiva está al origen de la “satisfacción”, de la que ya nos ocupamos. En efec-

to, la aceptación o el rechazo de una *prehensión* que empate con la forma subjetiva da como resultado la “satisfacción” de la entidad actual en cuestión. La “satisfacción” será entonces la expresión de la forma subjetiva que a su vez determina a su propio devenir. Así, éste, el devenir, o el llegar-a-ser no es una fuerza indeterminada, sino la presencia actual de anteriores posibilidades traídas a la existencia real por lo que ya es cada entidad, a lo cual llamamos forma subjetiva. Podemos reafirmar ahora que la “satisfacción” es un elemento determinante en el “concrecimiento”, lo que manifiesta la existencia de un “ideal de sí mismo”—forma subjetiva—que se origina en lo que ya es actualmente la entidad. Al guiar su propio “concrecimiento”, cada entidad actual se comporta de hecho como causa final de ella misma, como lo mencionamos. Esto equivale, en cierta forma, al apetito o inclinación sensible que Aristóteles y Tomás de Aquino ponen como condición para la realización del bien propio de cada ser, como lo señalamos en su momento.

Hasta aquí nos hemos ubicado con más frecuencia en el nivel microscópico en el que se pretende dar cuenta del devenir de entidades actuales elementales. Pero el ser moral, y los objetos sensibles sobre los que versa la acción del hombre, son entidades actuales más complejas a las que atribuimos cierto margen de permanencia en el tiempo y en el espacio; tal es el caso de una persona, un lago, el sol, etc. En efecto, el sujeto racional es una entidad actual macroscópica<sup>173</sup> que posee una unidad propia que consideramos estable, pero que también vemos como compuesta de partes que son diferentes entre sí. Su acción, además, la atribuimos al todo complejo. Éste actúa como una sola entidad actual razonablemente unificada. Sabemos, en efecto, que el cuerpo humano consta de células, tejidos, órganos, además de las unidades físicas últimas, pura energía, todo ello unificado armónicamente y que se prolonga en nuestro espacio y tiempo.

La permanencia de una entidad actual en el espacio y el tiempo la concebimos también como una derivación del mundo material en devenir. Hay que señalar que sólo las entidades que coinciden en el espacio y el tiempo de cada una de ellas podrán relacionarse entre sí de manera inmediata, es decir, física. Pero si concebimos que todo existe gracias a su relación física con

---

<sup>173</sup> Aunque hablamos de dos niveles en la realidad física, el microscópico y el macroscópico, aplica para ambos la explicación del devenir que venimos de señalar. Es necesario, sin embargo, precisar cómo es que “concrete” o deviene una entidad macroscópica.

otras entidades, tendremos que aceptar que el espacio y el tiempo no pueden ser concebidos sino como derivación de lo que existe. El espacio y el tiempo son la extensión de cada entidad actual<sup>174</sup>. Cada entidad cuenta con la propia extensión de su ser, que es material. En efecto, en su nivel físico elemental toda entidad actual, por el hecho de ser material, genera o se identifica con su propio tiempo y su propio espacio. Éstos se extienden en la medida en que se extiende su existencia. Gracias a su extensión, la entidad actual entra en relación física inmediata con su entorno, y de manera escalonada, con toda la Naturaleza. Es así que podemos concebir a la extensión como la potencialidad de relaciones físicas que posee cada entidad actual, y que se concreta en cada una de ellas. Esta potencialidad, por tanto, no es algo separado de lo real, sino que es posible llegar a ella a partir de la existencia concreta de la entidad. En consecuencia, es a través de la propia extensión que cada entidad actual entra en relación con otras entidades, porque ellas también son extensas. Por eso decimos que la extensión es la potencialidad de relaciones físicas.

Lo anterior aplica también para el “concrecimiento” de una entidad, en la cual integra como objetos, ahora extensos, a otras entidades. El devenir, en consecuencia, puede verse como un devenir de lo extenso que se hace concreto en cada entidad. Así, una entidad, al constituirse en “dato” de otra entidad, lo hace extensamente; esto equivale a la integración de extensiones bajo la determinación de la forma subjetiva de la entidad que deviene. Esto hace ver que la Naturaleza puede ser considerada como un esquema general de relaciones entre entidades extensas que son actuales porque existen gracias a su mutua percepción física. Concebimos a ese esquema general de relaciones físicas como una gran *conexión extensiva*, tan amplia como la Naturaleza, que a su vez puede verse como un todo ordenado gracias a que el “concrecimiento” de cada entidad se realiza de acuerdo a la forma subjetiva de cada una de ellas. Por otra parte, la *conexión extensiva* a la que nos referimos expresa la afinidad tanto en su extensión como en su propia forma subjetiva, lo cual constituye lo que conocemos como continuidad. Ahora bien, si por la extensión llegamos a la relación entre entidades, la afinidad que entre ellas se da permite visualizar que las entidades actuales así relacionadas se integren entre sí y constituyan entida-

---

<sup>174</sup> Asumimos una posición acerca del espacio y el tiempo que es opuesta a la de Newton, en la que se les considera como entidades absolutas. Nosotros, siguiendo a Whitehead, los concebimos como potencialidad de relaciones

des más complejas. A su vez, la permanencia y afinidad entre ellas y su relación con otras que son diversas y complementarias, nos lleva a concebir un orden cada vez más amplio basado en la afinidad y permanencia, pero también construido sobre lo que es diferente. Por lo anterior es que afirmamos que la *conexión extensiva* constituye la primera determinación del orden en el mundo. En efecto, el concepto de orden encierra la afinidad o coincidencia de lo diverso; y en razón de su *conexión extensiva* las entidades actuales se unen por la percepción sensible que se da entre ellas y así constituyen un todo relacionado más complejo que no es necesariamente homogéneo, sino más bien diferenciado. Este orden, sin embargo, es construcción que se obtiene gracias a las relaciones físicas de los seres, a diferencia de un orden ideal impuesto desde fuera por una inteligencia suprema, como lo sostiene Tomás de Aquino, o por la Razón, tal como lo sugiere Kant.

Gracias a la *conexión extensiva*, que como vimos es el origen de la permanencia con que una entidad percibe a su entorno, la Naturaleza encierra las relaciones que se dan entre entidades semejantes, tal como ya lo señalamos. Al conjunto de entidades semejantes debidamente integradas lo llamamos “sociedad”; y las entidades que forman una “sociedad” están también en relación con otras entidades que a su vez forman una sociedad diferente; se conforma así una sociedad compleja constituida por sociedades en las que existe un nexo constituyente originado por la forma subjetiva de cada entidad de las que a su vez conforman a cada sociedad. Este proceso de “complejización” se repite hasta conformar organismos cada vez más complejos que vemos como parte de la Naturaleza, siempre unidos bajo la fuerza del nexo constituyente que venimos de señalar y que constituye a su vez el principio del Orden en el Universo. Llegamos así a una visión de la realidad orgánicamente integrada donde todo está en relación con todo. Por esto consideramos que toda entidad actual puede ser considerada como integrada a otra, es decir, que existe en “sociedad”.

Otro elemento que completa la explicación de la permanencia de las entidades actuales en la Naturaleza tiene que ver con la repetición de un ser, es decir, su reproducción. A este respecto consideramos que en el devenir de cada entidad existe una *derivación genética* que consiste en

---

físicas con otras entidades actuales. Ver Whitehead, A.N., *Process and Reality*, op. cit., sobre todo págs. 283 –

la imposición de cierta semejanza por parte de entidades previas sobre otras nuevas. Esto sólo puede darse en el devenir de una entidad que se constituye con los “datos” de otras entidades, y por la presencia de los “sentimientos” en dicho devenir. Ya señalamos que los “sentimientos” son la presencia actuante de la forma subjetiva también presente en el “concrecimiento” de cada entidad. Pues bien, son los “sentimientos” los que imponen dicha semejanza que cobra características de extensión en el devenir de una “sociedad” u organismo complejo. El devenir es entonces una *derivación genética* que consiste en la presencia determinante de los “sentimientos” de las entidades actuales, que a su vez se forman del pasado de las entidades, pasado que se hace presente como “dato” de dichos sentimientos. Dos ejemplos pueden ayudar a comprender nuestro concepto de *derivación genética* a modo de semejanza: (1) el concepto de hábito o costumbre para el comportamiento de una persona, porque el hábito se comporta como determinante, muchas veces sobre la misma voluntad de un individuo; dicha determinación se efectúa sobre la acción que ejecuta una persona, acción que a su vez también la determina posteriormente. El hábito, como la *derivación genética*, es resultado de acciones previas del individuo y lo constituyen, pero también se hace presente en acciones posteriores como determinante de éstas que a su vez también constituyen al individuo actuante como ser moral y responsable de su acción. (2) El otro ejemplo proviene de la Biología, donde, de manera más precisa que nuestro concepto de *derivación genética*, se habla de un código genético, que luego de ser formado por infinitas repeticiones sensibles, existe almacenado en la memoria de una célula, y eso determina la formación de otras semejantes, y su unión con otras diferentes que confluyen para la unidad en el devenir de un organismo. Con estos dos ejemplos podemos precisar, quizás con mayor claridad, que nuestro concepto de *derivación genética* en las entidades constituye un elemento que asegura cierta permanencia en el devenir, y que al mismo tiempo es resultado del mismo devenir concreto de cada entidad. Añadimos, además, que dicha presencia se vuelve actuante por los “sentimientos” que determinan dicho devenir. Por tanto, a la *derivación genética* no se le concibe como una imposición externa, sino como la tendencia a la “satisfacción” de cada entidad actual que tiene su origen en lo que ya es forma subjetiva, y que por su misma tendencia (sentimiento) determina o guía las *prehensiones* por las que “concrece”.

---

321; Davies, P. *Sobre el tiempo*, Barcelona, Crítica, 1996.

El hecho de concebir a la realidad que percibimos como un mundo integrado de “sociedades” compuestas por innumerables entidades materiales últimas que existen en permanente proceso, permite concebirla también como un conjunto de unidades complejas relacionadas gracias a su extensión temporal. Cuando nos referimos a la “sociedad” como la *conexión extensiva* referida al espacio, podemos también referirla al tiempo por las mismas razones ya señaladas. A esta extensión temporal la llamamos *época*. Una *época* es un período unitario de tiempo desde la perspectiva de la existencia de una entidad actual. De esa forma la potencialidad que entrañan tanto el tiempo como el espacio queda fragmentada, concretada, por los períodos unitarios de tiempo y espacio generados por la entidad actual primero, y luego por la “sociedad” y la *época*. En otras palabras, la extensión no es indeterminadamente continua, sino que existe por lo concreto, que es discreto, de la existencia de cada entidad que deviene.

Ahora bien, la sucesión del tiempo, por la que nos referimos al presente, al pasado y al futuro, es posible explicarla por la continuidad que se da entre las relaciones en las que existe cada entidad. Decimos que gracias al flujo continuo de su existencia, el presente condiciona al futuro, en el que se integra como “dato”; el futuro, a su vez, se explica como resultado o presencia actuante del presente. Por eso, sabiendo que las entidades actuales complejas se constituyen como sociedad porque participan de la continuidad extensiva, el futuro de una entidad actual compleja se deriva del presente por una continuidad de pertenencia en la que se mantiene dicha continuidad extensiva. En otras palabras, cada entidad actual se constituye como una “sociedad” particular de entidades actuales, que por su conexión extensiva existen mutuamente dependientes en dicha comunidad o “sociedad”. Es así como el presente del Universo condiciona su futuro: gracias a la continuidad de la relación entre entidades actuales, continuidad que viene dada por su extensión, podemos referirnos a una sucesión en el tiempo como lo pasado, lo presente y lo futuro.

Una explicación de la realidad que enfatiza su dinamismo sin renunciar a él, tal como lo hemos intentado presentar muy brevemente, puede servir de fundamento primero para sustentar una ética también dinámica. Por ello hemos considerado de gran importancia presentar una explicación suficientemente coherente del mundo como dinámico. Sería imposible hablar de una

Ética del devenir si el fundamento racional de lo que existe consistiera en algo estable, permanente. Al explicar que todo es proceso, podemos avanzar en la fundamentación de un orden y permanencia ‘epocal’ de lo que existe, los cuales originalmente son dinámicos, para esbozar una explicación sobre cómo concebir una Ética del Devenir, en concordancia con las cosas y las personas que como entidades actuales que son, están en proceso de devenir, y mantienen su propia extensión espacial y temporal.

Hemos considerado importante fundamentar la extensión del sujeto en un mundo en el que existir es igual a percibir, base del devenir. Sin dicha extensión no sería posible concebir su permanencia dentro del proceso que incluye, paradójicamente, un Orden en la Naturaleza. Por otra parte, sin asegurar una permanencia que no renuncia al flujo permanente en el que existen los seres, tampoco sería posible establecer una identidad propia para cada sujeto, la cual, en el terreno de lo moral, es fuente de responsabilidad para el caso del sujeto consciente de sí mismo. Por otra parte, sin dicha estabilidad y orden en el Universo, la acción moral carecería de objeto, puesto que la acción del ser racional no tendría repercusiones sobre las entidades que conforman su entorno.

#### b) Conocer y Devenir

Hemos tratado de demostrar que todo lo que existe es un proceso de devenir material equivalente a la relación física en que existen todos los seres. Por otra parte, sabemos que sólo algunas de esas entidades son conscientes. Nos proponemos ahora explicar cómo es que se da el conocimiento, y en él la conciencia, a partir únicamente de la percepción sensible, que como señalamos, es lo que constituye a todo lo que existe. En oposición a Kant, a Aristóteles y a Tomás de Aquino, pretendemos explicar que la razón no guarda una oposición radical con lo sensible, y que no constituye un diferente nivel de existencia (formal, ideal o ‘nouménica’), sino que proviene de la sola organización de la materia<sup>175</sup>. Es importante explicar cómo es que la conciencia y el conocimiento se originan en la percepción sensible, y también cómo sólo algunas entidades devienen conscientes de su percepción, mientras que la mayoría no lo son, por-

que los seres que no conocen son incapaces de tener alguna responsabilidad moral. Aunque no aceptamos la existencia de un mundo inteligible, y de otro sensible, reconocemos que el ser humano realiza actividades conscientemente, lo que lo constituye en una entidad actual consciente. Su actividad, por tanto, se desarrolla con características que comúnmente son atribuidas a la conciencia. Su actividad consciente le permite prever el futuro, y en él a su propia acción; decimos que tiene intención porque puede decidir la ubicación de dicha acción en el futuro, y a la intencionalidad le es inherente la responsabilidad de la acción. Consideramos, por tanto, con Kant, que sólo el individuo racional, para nosotros consciente, puede ser fuente de moralidad. Para nuestro propósito, sin embargo, debemos fundamentar el origen material del conocimiento. Paradójicamente, éste supone un orden, el cual a su vez requiere de cierta permanencia. El conocimiento supone, en efecto, implícitamente un orden durable tanto en quien conoce (orden personal), como en el objeto que es conocido (orden de la Naturaleza). Esto lo hemos fundamentado en el apartado anterior utilizando el concepto de extensión, y considerando a las entidades complejas como “sociedades”. La *extensión* de las entidades y su *conexión extensiva* nos ha permitido explicar un orden y cierta permanencia en el proceso en que consiste la existencia de los sujetos. Ahora nos servirán de base también para explicar la existencia de entidades racionales que están integradas también al flujo constante en que existe el Universo.

Al conocimiento lo concebimos sólo como “dato” en el devenir de una entidad actual compleja. Utilizando nuestro concepto de “concrecimiento”, sostenemos que una entidad actual deviene como consciente gracias al hecho de que su “concrecimiento” consiste en darse cuenta que percibe lo demás, es decir, que se percibe a sí misma como percibiendo a otra entidad. En otras palabras, el conocimiento equivale a la conciencia que se tiene de la percepción por la que la entidad actual deviene. En este sentido, la conciencia se presenta como concomitante al hecho de percibir sensiblemente. Así, la entidad que deviene es una entidad actual consciente o cognoscente, por el hecho de percibir que percibe. Esto último la distingue de todas las demás que quedan circunscritas a la percepción física; es decir, que sólo perciben, sin que se integre en su “concrecimiento” la percepción de su percepción.

---

<sup>175</sup> Ver Whitehead, A. N. *Process and Reality*, op. cit. págs. 157 – 207; Edelman, G.M. “*El universo de la*

La conciencia, por tanto, no es una facultad de naturaleza diferente a la percepción, sino la misma entidad actual compleja constituida como consciente por su propio “sentimiento”. Sin embargo, hay que reconocer que la percepción de la percepción es diferente de la sola percepción física, y que ella nos coloca en el orden del simbolismo, en el que comúnmente ubicamos a los conceptos. Para explicar cómo es que sólo algunas entidades devienen conscientes debemos utilizar nuevamente el concepto del “sentimiento”. En efecto, ya señalamos que por su “sentimiento” el “concrecimiento” de una entidad actual sólo selecciona aquellas “*prehensiones*” que coinciden con su propio proyecto o forma subjetiva. Una entidad actual consciente, por tanto, es resultado de la percepción sensible realizada conforme al propio “sentimiento” que en organismos desarrollados se torna compleja y toma como “dato” a la percepción de la percepción. Nos referimos ahora a una forma de percepción compleja, a la que llamamos “*referencia simbólica*” y que se da solamente en el devenir de la entidad consciente. Esta “*referencia simbólica*” es una forma compleja de percepción que involucra al simbolismo. Integra dos modos de percepción: (a) la “presentación” o “presencia inmediata” y (b) la “eficacia causal”. La primera consiste simplemente en la percepción sensible inmediata, en estar “frente a frente” con lo otro, y que es posible sólo en un entorno de extensión espacio-temporal, tal como lo hemos explicado. La segunda se refiere a la secuencia de percepciones en la cual se tiene la sensación de la propia percepción sensible. En la sensación de la propia sensación se ubica hecho también la sensación de la causalidad en la medida en que el percipiente percibe la prioridad de unas cosas sobre otras, y además percibe su propia percepción. Sostenemos que la percepción de la causa eficiente se origina en la percepción de la secuencia de percepciones. Gracias a la percepción de dicha secuencia la entidad que antecede, o primera, es percibida como causa de la consecuente. Por otra parte, es necesario precisar que la experiencia humana incluye, además de tal y tal experiencia, la percepción de las partes de su propio cuerpo, y la percepción de que ellas anteceden a la sensación de otras entidades actuales ajenas a su propio cuerpo. Es decir, que la percepción del propio cuerpo está presente como percepción que antecede a la de otras entidades actuales. Esto significa que el sujeto racional al percibir al mundo físico se percibe también a sí mismo como objeto. Sabemos, además, que en el cuerpo humano se da la transmisión de sensaciones de un órgano a otro hasta llegar a un sistema central, lo cual reafir-

---

*conciencia*”, Barcelona, Crítica, 2002; Llinás, R.R., “*El cerebro y el mito del yo*”, Bogotá, Ed. Norma, 2003.

ma la presencia primero y luego la conciencia de secuencia en la percepción sensible. En conclusión, la conciencia se constituye, entre otros, por los siguientes “datos”: la percepción sensible (presentación inmediata), la percepción de la percepción (eficacia causal), la percepción del propio cuerpo como percipiente.

Resaltamos el hecho de que si bien la conciencia se constituye en el “concrecimiento”, el dato por el que “concrece” no es directamente sensible, sino que es la percepción de la percepción, la cual si bien es también una percepción sensible, el “dato” pertenece ya al simbolismo. La conciencia consiste, por tanto, en una abstracción o “dato” que se conforma en la misma percepción física. Sin embargo, como “dato” que consiste en la percepción de la percepción y que se integra como *prehensión* en el “concrecimiento” de un sujeto consciente, podemos verla ya no como *prehensión* estrictamente sensible, sino como “*prehensión conceptual*”. Lo anterior sugiere que en la experiencia directa no hay conocimiento; éste se da sólo como experiencia conceptual que involucra al simbolismo. La conciencia, entonces, se constituye como resultado del mundo objetificado que unificamos en nosotros mismos; consiste en *prehendernos* o *percibirnos* como *ens prehendens*, como ser que conoce en la medida en que se sabe que *prehende* al mundo exterior a él. Por tanto, el conocimiento no es resultado de una facultad, sino que es un dato en el “concrecimiento” de una entidad actual consciente.

Otro “dato” constitutivo de la conciencia que es necesario hacer explícito pero que se encuentra en la misma “percepción de la percepción” consiste en la experiencia de la negación. Decimos que la experiencia de la negación es concomitante al dato *prehendido* porque toda *prehensión*, sea sensible o conceptual, al ser una entre muchas, contiene el germen de la negación puesto que en la *prehensión* quedan como no integrados en el “concrecimiento” de la entidad consciente muchos datos (*prehensión* negativa). Por tanto, el “sentimiento” de la negación se hace presente en todo “concrecimiento” y en una entidad actual consciente esa presencia es también “dato” en el “concrecimiento” del sujeto consciente. Con esto tenemos que la negación constituye una novedad conceptual (*prehensión conceptual*) que se da sólo en la imaginación porque no se incorpora como dato positivo en el devenir de la entidad consciente, pero que, con todo, está presente. Por otra parte, vemos también que en dicha entidad la conciencia queda integrada

a la forma subjetiva y que siente el contraste entre lo conceptual y el simple hecho físico percibido.

Aunado a lo anterior, puesto que toda entidad actual constituye una síntesis original de percepciones, se constituye también en una perspectiva única acerca del mundo *prehendido*. De esta manera la entidad actual consciente es una síntesis que define y expresa al mundo tal como lo ha percibido y del cual se originó. Por tanto también el cuerpo humano, al ser síntesis del mundo, es también una forma subjetiva de esa integración final que es experiencia pura. Esta síntesis interpretativa que involucra al conocimiento incluye también a la conciencia del contraste entre la afirmación y la negación. Éstas, sin embargo, sólo son perceptibles en la experiencia, es decir, no son abstracciones puras. Así, el conocimiento es la forma individual de existir de una entidad actual pero siempre referida al objeto como *prehensión* tanto física como conceptual. Aquí debemos insistir nuevamente que cuando mencionamos la referencia al objeto no nos referimos a la relación sujeto/objeto, sino que pensamos en la relación perceptiva de toda entidad actual racional hacia otros sujetos que son “objetificados” en el proceso por el que existe todo “sujeto-superjeto”, tal como lo señalamos en su momento.

Respecto al conocimiento falso o erróneo, que es también importante para la reflexión moral, parecería que no existe, porque el “sujeto – superjeto” deviene simplemente como conocimiento. Para explicar cómo cabe el error, y en esa misma medida el mal, señalamos que la “referencia simbólica” como *prehensión* constituyente del sujeto racional incluye tanto a la simple percepción que es pura presencia inmediata de dos entidades actuales complejas, como al simbolismo. La primera no puede ser errónea ni falsa porque es pura presencia física. Sólo cuando interviene el simbolismo, percepción de la percepción, o *prehensión* conceptual, es posible el error porque a través del simbolismo la entidad consciente trae a su “concrecimiento” sus percepciones pasadas ya objetificadas, que consisten en gustos, certezas, temores, etc., de la misma forma que trae como “dato” a los otros sujetos sensibles que está percibiendo. Es entonces en el modo de “eficacia causal” (percepción de la percepción) donde cabe el conocimiento erróneo o falso porque al no ser directo, se da la posibilidad de incorporar datos falsos en la percepción conceptual, como si dichos datos fueran verdaderos en la percepción conceptual.

Por eso cuando percibimos algo nunca lo percibimos tal cual creemos percibirlo, porque interviene, junto con la percepción física, otras objetificaciones previas que corresponden a la forma subjetiva, siempre actuante, de la entidad consciente.

Por lo anterior resulta claro que en el “concrecimiento” de una entidad actual consciente está presente tanto su entorno físico (el cuerpo humano), como también su entorno temporal que involucra al pasado con sus pasiones, deseos, éxitos, etc., y que participan en la existencia del ser consciente. Por su parte, el simbolismo es otro factor determinante del conocimiento. Se incorpora desde el “sentimiento” por el que se percibe la propia percepción en la extensión espacio-temporal, porque con lo presente se percibe también la presencia del pasado siempre mediado por el simbolismo. En efecto, la “referencia simbólica” entraña al simbolismo, porque la percepción de lo inmediatamente presente es vista como símbolo que evoca a otra realidad que no está presente de manera física o directamente sensible, sino como evocación de sentimientos, emociones y acciones, que generalmente ubicamos en el significado que atribuimos a la percepción, y que constituye de hecho una síntesis subjetiva de lo evocado por lo percibido que ya interpretamos como símbolo. Es lo que hemos llamado anteriormente “sentimiento vector”.

Así, la verdad y el error se dan en razón de la síntesis que cada entidad actual consciente realiza en su propio conocimiento acerca de lo que percibe inmediatamente, y su pasado que ya la constituye. La verdad consistirá entonces en la conformación de lo aparente (simbolismo) con la realidad (percepción sensible). El símbolo, lejos de ser pura fantasía o imaginación, es el elemento con el que construimos la referencia al mundo conforme a nuestras pasadas percepciones o experiencias y con el que nos constituimos como conscientes de nuestra existencia y de nuestras acciones, ya que sólo a través de los símbolos nos sabemos como existentes. Sin embargo, hemos establecido que el origen de ellos y el conocimiento mismo se originan en la percepción puramente material y física.

c) “Sujeto-Superjeto cognoscente”

Para nuestro propósito es importante destacar la importancia del “sujeto-superjeto” como punto central del devenir porque a partir del “sujeto-superjeto” es que podemos aspirar a fundamentar una Ética del Devenir. A lo anteriormente expuesto acerca del devenir de un “sujeto-superjeto” consciente hay que añadir que no sólo la percepción física sensible es “dato” en el “concrecimiento” de una entidad racional, sino que también su propia acción física sobre el mundo es un “dato” constituyente de dicha entidad. En efecto, todo sujeto existe como “dato” objetificado en el devenir de otra entidad porque ésta se constituye gracias a la experiencia de lo que no es él, es decir, de otros sujetos. Ahora bien, en el caso de una entidad consciente, su acción versa sobre los otros sujetos, que ya objetificados intervienen en el “concrecimiento” de dicha entidad como “datos” percibidos, los cuales contienen, desde luego, a su misma acción objetificada y a sí misma como actuante.

Es ésta una *experiencia subjetiva* que aunque es física, involucra también a lo emocional en el sujeto consciente. Este “sentimiento” que se da en un sujeto y que se dirige a otro sujeto equivale a un “sentimiento” de *simpatía*. Por “sentimiento” de *simpatía* entendemos lo que un ser racional siente de otro sujeto y que coincide con el “sentimiento” del sujeto percibido. Esta *experiencia subjetiva*, en tanto que despierta lo emocional en el sujeto consciente, se explica como referencia a un principio de potencialidad para realizar en lo concreto de una experiencia lo que sólo existe como posible. A este principio de potencialidad lo llamamos *Objetos Eternos*; éstos no son algo sensible, pero en lo sensible, que es concreto, en lo actual, se hacen reales. Los *Objetos Eternos* representan, por tanto, la posibilidad pura de devenir algo, que se concreta, o se introduce en la experiencia sensible, como *prehensión conceptual*, pero sólo tienen alguna existencia en lo concreto identificados con una entidad, que siempre es actual, es decir, real.

La *experiencia subjetiva* del hombre, si bien siempre es física, es también conceptual porque en el “concrecimiento” de la conciencia intervienen las *prehensiones conceptuales*, o ideas, lo mismo que las *prehensiones físicas*. La determinación de la *prehensión conceptual* viene dada por los *Objetos Eternos* en tanto que dicha *prehensión* es un “dato” en el “concrecimiento” de la entidad consciente. La fusión de lo potencial con lo actual se logra en la “satisfacción” de la

entidad, sea ésta consciente o no. Por lo anterior, el sujeto que conoce es su propia forma de existir, de “concrecer”, o devenir –los tres términos con idéntico significado. Éste es el ser humano, entidad actual consciente, que es por ello el sujeto moral al que nos referiremos más adelante. Como lo dijimos, el “sujeto-superjeto” consciente tiene rasgos de devenir físico, y conceptual, pero es también capaz de definir su “concrecimiento” por su acción, y ver el resultado de ella como un dato que constituye su existencia en tanto que es un “sujeto – superjeto” moral.

Insistimos en que cada “sujeto-superjeto” racional se constituye como una síntesis de datos objetificados que incluyen también a su propia acción. En consecuencia, podemos decir que por su “forma subjetiva” todo “sujeto-superjeto” racional es una síntesis del mundo. Pero lo inverso es también cierto: el Universo es el conjunto total de experiencias de los sujetos. Al constituir una síntesis del Universo y al formar parte del mismo en cuanto experiencia que deviene, el sujeto consciente, en su complejidad física y simbólica, puede verse como reflejo de la misma realidad universal. De aquí podemos apuntar ya un rasgo fundamental para la Ética en Devenir que consiste en que el sujeto consciente que actúa conforme a sus “sentimientos” ocupa el centro de dicha Ética. Será necesario precisar el término “sentimiento” en el contexto de la acción del sujeto que siempre tiene por objeto a su entorno.

En la acción del sujeto consciente, sus “sentimientos” generalmente constituyen una *armonía* con su propia forma subjetiva, la cual, como señalamos en su momento, se comporta como causa final en su propio devenir. Éste, por tanto, equivale a un “concrecimiento” armónico de dicho sujeto. Pero dado que la acción de cualquier entidad está necesariamente proyectada hacia el futuro, los “sentimientos” que conforman a la entidad actuante son “sentimientos conceptuales” que si bien se dan en la entidad como actual, están también referidos al futuro que aún no es actual, y al que llamamos como *relevante* o significativo porque el sujeto consciente le concede importancia para sí mismo de acuerdo a su propia forma subjetiva. Así, gracias a los “sentimientos conceptuales”, el futuro, concepto central para toda teoría moral, está ya anticipado como potencialidad (*sentimiento conceptual*) real en el sujeto presente. Es decir, que el futuro sujeto consciente ya existe potencialmente en él mismo antes de su acción, gracias a la

potencialidad manifestada en sus “sentimientos conceptuales”. A esto hay que aplicar lo que establecimos respecto al error, porque dado que estamos en el medio de lo conceptual, es posible que la realidad física, término de la acción del sujeto, sea diferente del futuro *relevante* visualizado por los “sentimientos conceptuales”.

Hasta aquí hemos tratado de explicar el devenir en el sujeto como su propio llegar-a-ser en la percepción sensible, y hemos apuntado brevemente su proyección hacia el futuro a través de su acción consciente. Esto nos introduce de lleno a la Ética y la Moral que versan sobre la acción racional del sujeto volcada hacia el futuro. En este punto surge de inmediato la pregunta por la motivación de dicha acción. Aristóteles y Tomás de Aquino vieron en la idea de bien hacia el cual se inclina naturalmente el sujeto, la última motivación de la acción humana. Desde una perspectiva estrictamente material y física orientamos nuestra reflexión hacia el sujeto mismo, y hemos señalado ya ciertas ideas sobre las que continuaremos construyendo algunos elementos teóricos basados solamente en el sujeto material que a través de su acción se proyecta hacia lo que aún no es, es decir, hacia su futuro.

Nuestro concepto central ahora es el futuro, como es también el aspecto más importante de la acción moral. ¿Cómo pensar que el presente de la entidad actual, del sujeto consciente, que involucra su pasado y el del universo, no sólo se dirige hacia el futuro, sino que lo conforma, y juntamente con su futuro el “sujeto-superjeto” racional se hace a sí mismo?

### **3.- La acción del sujeto**

Hemos hablado hasta ahora de una realidad en proceso que incluye desde luego las entidades vivientes y las racionales. Dentro de un proceso permanente de cambio es comprensible que ninguna entidad, incluida la entidad consciente, jamás podrá conseguir ni aspirar a una perfección estática o acabada, entre otras cosas, porque en dicho proceso la perfección última no existe. El avance o la decadencia son las únicas alternativas que se le presentan, porque tratar de

conservar lo que se tiene, sin tomar en cuenta que su existencia es proceso, es ir en contra de la naturaleza que es devenir permanente.

De acuerdo a una visión dinámica del universo en el que todo está en proceso de llegar-a-ser, cada entidad actual se encuentra en relación existencialmente constituyente con todas las demás, gracias a su extensión. Existir en relación con otras entidades es su forma de existir o “concrecimiento”. Sin embargo, en los organismos superiores hablamos de una acción que realizan hacia fuera de sí mismos, y en el caso del hombre, casi siempre con pleno uso de su conciencia. Por otra parte, dado que el devenir, como lo señalamos, consiste a la vez en llegar-a-ser, y también en “perecer” o dejar-de-ser, y tomando en cuenta lo que explicamos acerca de la extensión espacio-temporal de toda entidad, la experiencia inmediata de una entidad, racional o no, toma en cuenta su pasado. Por otra parte, en el caso del sujeto consciente, los hechos que experimenta conforman lo real, su entorno, y a partir de ellos dicho sujeto define su acción, la cual incluye también sus emociones y sus propósitos. La vida del hombre, por tanto, está inmersa entre entidades complejas que son percibidas como estables o permanentes en la medida en que son experimentadas como parte de una unidad compuesta de muchas otras entidades actuales integradas entre sí por la fuerza de su relación con ellas. Esta interrelación, que es compleja, conforma el presente, que es incomprendible si no se le ve como incluyendo a su pasado, constituido también por innumerables percepciones. Así, la acción del sujeto racional, si bien se origina en su percepción física directa, ha llegado a ser compleja porque incorpora a la multiplicidad física (“sociedades”), a la *prehensión conceptual*, y también a una perspectiva del tiempo – espacio como extensión, en la que coexiste con otras entidades, en la cual incluye su pasado y se proyecta hacia el futuro. Incorpora, además, al resultado de dicha acción (modificación del entorno), al que vemos como intención.

#### a) El sujeto intencional

En el ámbito de las entidades que actúan conscientemente, el primer rasgo que queremos destacar es su intencionalidad. Nos referimos a la “intención” como *prehensión conceptual* que remite al simbolismo, y que está presente en la acción de la entidad consciente, a la que distinguimos de la *trascendencia*. Esta última se refiere, en efecto, a la acción física, inconsciente

siempre, que se realiza en la Naturaleza; decimos, por ejemplo, que los rayos del sol actúan sobre una piedra cuando ésta modifica su estructura interna y deviene caliente bajo el influjo de aquéllos. En tal caso, la entidad actual que podemos circunscribir en un rayo de luz solar, *trasciende* a otras entidades que devienen ‘otras’ gracias al calor. Desde una perspectiva solamente física, el Universo puede verse como un gran organismo en el que cada entidad se encuentra actuando sobre las demás, y también siendo afectada por ellas, en un proceso de devenir siempre incompleto donde incesantemente surgen nuevas entidades y otras más perecen. Este devenir puede ser interpretado como una búsqueda inconsciente de “completud”, que lleva a una expansión tanto en el nivel microscópico como en el macroscópico, y constituye uno de los significados de “proceso”, y también de “organismo”. En el “concrecimiento” de la entidad no consciente la *trascendencia* viene definida por la experiencia física que es incorporada en su propio devenir gracias a su “sentimiento”. En tal caso el futuro está constituido simplemente por los objetos percibidos que se constituyen en el presente de la entidad que deviene, una vez que quedan incorporados a ella. Decimos, por tanto, que el futuro de una entidad inconsciente es real *objetivamente*, pero que no es actual *formalmente* sino hasta que el futuro es ya presente. Esta actualidad, sin embargo, es incompleta porque abarca sólo lo inmediato de su percepción, lo que lleva a pensar que siempre está en posibilidad de trascenderse, sea integrándose a “sociedades” más complejas, o bien dando paso a otras entidades con su propio perecer.

En todo caso, esta posibilidad de trascendencia de las entidades no conscientes, para hacerse actual, deberá ser precedida de la experiencia del futuro, que sólo puede ser concebible por la intervención de la experiencia conceptual de los *Objetos Eternos*. En efecto, toda entidad actual en su devenir experimenta la *prehensión conceptual*, es decir, un “dato” que consiste en la posibilidad absoluta de ser (*Objetos Eternos*), pero también percibe su futuro como *futuro relevante*, es decir, como “sentimiento” que guía su propio devenir. Es la *trascendencia*. En este contexto dicho *futuro relevante* consiste en el intenso “sentimiento” de los elementos futuros, percibidos como potencialidad real que dirige el devenir de una entidad, y que con ellos se conforma la entidad actual.

Volviendo al ámbito de la acción consciente, ésta participa también del procedimiento o mecanismo del devenir universal que hemos llamado *trascendencia*. Añade, sin embargo, la intención, como una forma de existencia de la materia, o forma subjetiva. La intención a la que nos referimos consiste en la percepción del “sentimiento conceptual” tanto de lo que se es, como de lo que se aspira a ser. Esto último es potencialidad dirigida a otras entidades actuales vistas como objetos, la cual será actualidad en el sujeto una vez que derive hacia sí dicha potencialidad gracias a sus “sentimientos”.

Conviene reiterar que para el sujeto consciente el “sentimiento” conceptual involucra al simbolismo. A través del simbolismo es posible explicar ‘a posteriori’ que la acción no necesariamente está dirigida hacia la realización plena de quien la ejecuta de manera intencionada. La acción u operación que supone el llegar-a-ser de un organismo consciente, se dirige hacia él no como sujeto que se enriquece con una cualidad, sino como un nuevo “sujeto-superjeto” constituido por la incorporación de los “datos” objetificados. Así, toda entidad actual racional se constituye por y en su acción consciente que se origina en su intención. Pero gracias a su extensión espacio-temporal, puede verse que toda acción consciente se relaciona necesariamente con los organismos (entidades) que le anteceden, y tiende también hacia organismos inmediatos a modo de “vector”, tal como lo mencionamos anteriormente. En efecto, la intención consiste en percibir como objeto de nuestra acción lo que está allá, a lo que aspiramos primero (sentimiento conceptual), y luego, a través de la acción posterior, hacemos que esté aquí, en nuestro ser (forma subjetiva); en otras palabras, tiendo hacia lo otro porque lo quiero en mí; y lo que está en mí (sentimiento) primero se hace presente como potencialidad desde lo otro que no está en mí (futuro relevante), pero en vistas a que su presencia en mí sea real luego de mi acción.

Por lo anterior, el hombre participa de la *trascendencia* tal como la hemos definido, y en esa medida es inconsciente y en consecuencia no es susceptible de tener responsabilidad alguna. Sin embargo, por su intención dirige su acción hacia otros seres que conforman su entorno. En el primer caso no cabe la moral porque no existe responsabilidad alguna; del segundo se desprende necesariamente su responsabilidad hacia sí mismo y hacia los demás seres. En el primero es parte, como cualquier otra entidad material o viviente, de la expansión del universo o pro-

ceso creativo; en el segundo también lo es, pero ya como activo participante en dicho proceso, gracias a su conciencia. En efecto, por su intención, el hombre se incorpora conscientemente al proceso creativo del universo, desenvolvimiento de la creatividad determinando dicho proceso en las entidades sobre las que actúa y conformándose a sí mismo con dicha acción. La acción intencional del hombre contiene, por tanto, a la “causa final” (intención), pero se comporta también como “causa eficiente” sobre el mismo proceso de devenir, por lo que su responsabilidad versa no sobre lo abstracto que pudiera representar una norma, sino sobre el mismo proceso creativo que no es abstracción, sino que sólo existe en las entidades actuales cuya existencia se reduce a su interacción física.

A partir de la acción consciente del hombre por la que conforma su entorno, vemos su participación, también consciente, en el proceso creativo. Su acción, por tanto, necesariamente cobra una dimensión tan amplia como dicho proceso. Esta universalidad es ya una característica de nuestra Ética del Devenir, porque la acción moral del hombre sólo puede tener sentido dentro del proceso creativo del Universo del que ha surgido, y en el cual se inserta su acción. La Ética del Devenir, en consecuencia, es concebida desde el proceso creativo en el que el hombre participa haciéndose a sí mismo y transformando su entorno; es universal porque concebimos al Universo como un Organismo en el que todo está relacionado con todo gracias a su relación material. Whitehead expresa esta idea magistralmente: *“Cada acto de creación constituye un esfuerzo social que emplea a todo el universo. Cada nueva actualidad es un nuevo socio que añade una condición nueva. Cada nueva condición puede ser absorbida en la plenitud adicional de lo alcanzado”*<sup>176</sup>. Estamos ante una moral a la que atribuimos su sentido dentro del proceso creativo, es decir, una moral que incorporada al proceso creativo por la interacción del sujeto racional con otras entidades, alcanza a todo el universo. De la universalidad de una Ética así concebida se desprende un método incluyente y universal para el análisis de problemas muy actuales como el deterioro del medio ambiente o la relación entre ciencia y sociedad, entre otros muchos.

---

<sup>176</sup> *“Each task of creation is a social effort, employing the whole universe. Each novel actuality is a new partner adding a new condition. Every new condition can be absorbed into additional fullness of attainment”* Whitehead, A. N., *Process and Reality*, op.cit. pág. 223.

b) El sujeto actuante

Antes de precisar cómo es que el hombre se incorpora responsablemente al proceso creativo de todo lo que existe, del cual no se puede abstraer, conviene precisar la naturaleza de la acción que ejecuta el sujeto racional. En el apartado anterior establecimos que lo propio en el actuar de toda entidad consciente es su intención. Pero si se analiza el significado que tiene la acción del hombre como sujeto racional, es necesario ubicarla como algo que se da en su propio “concrecimiento” (devenir). Al incorporar la acción del sujeto en el devenir de la entidad racional, el sujeto racional que actúa se nos presenta como causa final en la medida en que la acción que desarrolla coincide con el ser (devenir) de la misma entidad racional. Pero también se nos presenta como causa eficiente en tanto que su acción influye en la conformación de otras entidades. Estas dos maneras de ver la acción del hombre (causa final y causa eficiente) son posibles, como ya lo señalamos, gracias a su extensión en el espacio y en el tiempo, con lo cual es posible que una entidad se integre con otras entidades en un entorno común (“sociedad”) que a su vez se integra con otras “sociedades” para constituir otra más compleja, y así sucesivamente hasta llegar al Universo como un todo “extensamente conectado”, un todo que contiene e integra a todas las relaciones de las entidades actuales que lo componen. Esto quiere decir que el hombre, cuando actúa, está necesariamente vinculado con todo el universo siendo causa final (sí mismo), y también causa eficiente (conformante de otras entidades y de sí mismo)<sup>177</sup>.

Como consecuencia de lo anterior la acción del hombre, además de procurar su permanencia en el propio ser (causa final), tiene por objeto inmediato a su propio entorno para hacer que éste le sea favorable como “dato” de su “concrecimiento”. Esto implica que su acción se oriente a favorecer a los organismos de su entorno, porque éstos, a su vez, por lo general se integran “satisfactoriamente”, es decir, coinciden con su propio ideal subjetivo en su devenir. Esto sucede también en todo organismo viviente en la naturaleza (v.gr. una planta, por la absorción, integra “satisfactoriamente” los nutrientes que tiene en su entorno. Lo mismo sucede con la alimentación en los animales, aunque es un procedimiento que se torna complejo progresivamente). La

---

<sup>177</sup> Cabe insistir en el hecho de que el sujeto actuante es causa de sí mismo (*causa sui*), lo que contrasta con la filosofía aristotélica, para quien la causa de la acción de un sujeto no es él mismo, sino la idea de bien concebida

acción del hombre, además, se dirige hacia el entorno social conformado por sus semejantes. Así, las relaciones que se dan en las sociedades humanas, como las de los seres vivos, las consideramos como relaciones orgánicas porque las “sociedades” se comportan también como un organismo en el que cada individuo depende de los demás. Con esto dejamos de lado, en consecuencia, cualquier visión mecánica o utilitarista de la sociedad, por la que estuviera orientada hacia un punto específico, o hacia el que pudiera ser orientada.

Por otra parte, consideramos que el hombre, al construir su entorno favorable para él a través de su acción, lo hace de acuerdo a dos formas distintas, por las que transcurren sus relaciones que lo constituyen: (1) por su fuerza física, que generalmente se dirige a todo lo irracional, y (2) por la persuasión que realiza con sus semejantes; esto le permite convivir armónicamente con sus semejantes. Es dentro de estos dos cauces como el hombre dirige sus “sentimientos” físicos y conceptuales, con los que conforma o determina su propio devenir. Hay que señalar, sin embargo, que el “sentimiento” fundamental del hombre, como el de cualquier entidad, consiste en el deseo irrenunciable de la afirmación del propio ser (causa final). Consideramos que este deseo, base del “sentimiento” omnipresente en la acción del hombre, constituye su original obligación moral, que se asemeja a la tendencia natural al propio bien que Aristóteles puso como origen de todo movimiento en el ser universal, y que retomó Tomás de Aquino. Es semejante también en algunos rasgos con la prioridad absoluta de la Razón individual que consagró Kant en su Filosofía Moral. En suma, la acción del ser humano se dirige siempre hacia sí mismo porque, como todo sujeto, es “causa de sí mismo”, es decir, se constituye en su propio fin; pero al mismo tiempo, con dicha acción favorece (causa eficiente), la “satisfacción” en el devenir de otras entidades con las que logra una integración constituyente en dicho devenir.

En lo que hace al modo como la acción del hombre transforma a su entorno, condición para su propio devenir, es conveniente señalar primero que dicha acción no puede buscarse sólo a sí mismo, continuidad uniforme, porque al hacerlo no lograría complementarse. Por el contrario, el hecho de objetificar a otras entidades de su entorno por su acción, manifiesta que el hombre reconoce la necesidad de la diversidad, y aún de la oposición, porque sin ellas no sería posible

---

en un ser que le es externo y que se comporta como causa final, es decir, como aquello que está al origen de la

su devenir. En segundo lugar, conviene señalar que la acción del sujeto racional requiere de la *armonía* en la “sociedad”, en la que sin detrimento de la diversidad y oposición, todas las entidades que conforman a dicha “sociedad” logran su propia satisfacción. Piénsese, por ejemplo, en la armonía que supone la sobrevivencia de un tejido durante un día al interior de cualquier organismo viviente: gracias a la diversidad de su entorno, y a la satisfacción del “concrecimiento” de cada entidad material que la compone y del organismo donde está integrada, dicho organismo (el tejido) logra permanecer en el ser.

En el ámbito de la acción humana entendemos a la *armonía* como la confluencia de distintas acciones de diferentes hombres en el espacio y el tiempo, es decir, conectados por su extensión. Son sujetos en dinamismo cuya extensión se traslapa y que existen conectados entre sí, interactuando constantemente, y modificándose mutuamente. En la *armonía*, originalmente en apariencia caótica, cada individuo persigue vigorosamente su autoafirmación, y lo hace con libertad absoluta en la medida en que a través de sus “sentimientos” dirige, con su acción, su propio devenir. El lado complementario del significado del término *armonía* proviene del hecho que el sujeto racional normalmente percibe que la propia “satisfacción” de sus “sentimientos” se da solamente a través de la existencia plena de las otras entidades que junto con él conforman su propio entorno. En otras palabras, percibe que su irrenunciable autoafirmación sólo es posible gracias a su entorno que es radicalmente diferente de lo que él es. Esto es posible gracias al “sentimiento” de negación al que ya nos referimos porque por él el hombre percibe conscientemente su propia limitación; requiere, en efecto, para ser, de lo que no es.

En consecuencia, no hay oposición irreconciliable entre cada individuo y su entorno, sino la necesidad de la *armonía* basada en la limitación natural de cada individuo, y en su afán por afirmarse en su propio ser gracias al reconocimiento de la necesidad que tiene del “otro” para lograr su permanencia en el ser. En cualquier caso, sin embargo, el eje está ocupado por el sujeto que es consciente no sólo de su acción, sino de lo que lo mueve a actuar (intención), ambos “sentimientos” o *prehensiones conceptuales*, que lo constituyen.

---

acción del sujeto. La Ética del Devenir que proponemos concibe al sujeto como causa de sí mismo.

Desde la perspectiva del resultado de la acción del sujeto racional, conviene destacar el hecho de que por su acción, el hombre percibe la construcción del futuro, es decir, de la determinación sobre la existencia de las cosas, generada por él. El futuro que resulta de la acción, anteriormente fue intención del mismo futuro visto como relevante. En efecto, el *futuro relevante* fue percibido primero y luego incorporado a la intención que está presente en toda acción. No todo futuro es relevante para un sujeto; lo es sólo aquél que reviste importancia en términos de su existencia individual, del entorno que lo constituye, y de lo que aspira a ser juntamente con su entorno. Por eso el *futuro relevante* del hombre no está al margen del entorno en el que existe, y puesto que su permanencia en el ser depende de su entorno, el beneficio de éste estará presente en la acción del sujeto racional, como lo está presente en la acción de todo organismo viviente. En consecuencia, resulta comprensible pensar, en oposición a la primera formulación de la Teoría de la Evolución, que el organismo exitoso en su existencia es aquel que logra modificar a su entorno como parte del proceso creativo en el que existen todas las entidades, incluido él mismo. En efecto, es común escuchar de los teóricos de la evolución, que sólo sobreviven los organismos que se logran adaptar al medio. En la Ética del Devenir sostenemos que el sujeto, causa de sí mismo, participa en la transformación de su entorno. Por lo anterior, el *futuro relevante* que está al origen de la acción del sujeto, incluye también al entorno inmediato y mediato del sujeto que actúa. Así, el futuro de toda entidad actual, y desde luego del sujeto racional, hay que ubicarlo en la relevancia que reviste el entorno para su existencia. Con esto insistimos nuevamente en señalar que desde una perspectiva ética la construcción permanente de un entorno favorable es una fuente de obligatoriedad para el sujeto racional. Con ello, todo hombre, que siempre está bajo el impulso que lo lleva a la afirmación de su propio ser, adquiere como obligación fundamental de su acción la preservación y mejoramiento de su entorno. En efecto, el imperativo fundamental presente en la acción de todo sujeto consiste en la permanencia en el propio ser; en consecuencia, el sujeto sólo puede permanecer en el ser a través de otros sujetos, objetificados como datos en su propio “concrecimiento”. Dicho imperativo, por tanto, alcanza al entorno del “sujeto–superjeto” en la medida en que cada sujeto es una síntesis original de datos sensibles. Esto último puede ser tomado como fundamento para la obligatoriedad universal de una Ética del Medio Ambiente; sin embargo, al no ser ése directamente nuestro objetivo inmediato, solamente lo señalamos.

Cuando mencionamos el entorno del hombre nos hemos referido en primera instancia a su entorno inmediato que equivale a su conexión extensiva con otras entidades. Esta conexión extensiva nos hace ver, en contraste con lo que acabamos de señalar, que el futuro del individuo racional no depende solamente de su acción particular, aún cuando ésta es determinante para su moralidad. Su acción, que es proyección hacia el futuro, está determinada también por muchos otros “datos” que no tienen una presencia inmediata en dicha acción, pero que conforman su existencia presente. El hecho de reconocerlos los incorpora al devenir consciente del sujeto y le permiten emprender su acción con la intención de modificarlos de tal manera que otras “entidades” se sumen satisfactoriamente en su devenir.

En suma, la acción del hombre, que se origina y repercute en su entorno, tiene dos importantes “datos” que la determinan: (1) su pasado inmediato, que incluye también su pasado remoto como una “ruta histórica” que le pertenece, porque ha llegado a constituirlo tal y como es actualmente, y (2) su futuro inmediato que es relevante por los “sentimientos” que determinan la acción que realiza para que dicho futuro sea presente, es decir, actual. Cabe aquí mencionar una semejanza primero con el concepto de hábito o costumbre que en Aristóteles y Tomás de Aquino cobra importancia como determinación de la acción del hombre, de tal forma que llegan a afirmar que la costumbre es como una segunda naturaleza que condiciona dicha acción. El hábito o costumbre equivale al primer “dato” que señalamos por el que el sujeto actúa como resultado de su propia “ruta histórica”. Por otra parte, es también pertinente mencionar que nuestro segundo “dato” nos puede remitir al concepto kantiano de la libertad absoluta del ser racional; sólo éste, en efecto, puede darse las normas de su acción. De manera semejante, para una Ética del Devenir el sujeto, a través de su propio ideal, determina por sí solo su acción sin ninguna otra intervención, sobre todo si se toma en cuenta que el sujeto racional actuante se suma, con su acción, al proceso creativo del universo, y que lo hace movido sólo por su ideal personal al que denominamos también forma subjetiva.

En efecto, al señalar que la acción del hombre involucra su pasado (inmediato y remoto) y también su *futuro relevante* ubicamos a dicha acción en el proceso de devenir del Universo. Al

considerar que la acción del hombre pertenece a ese devenir no pensamos en una sumisión incondicional y mecánica al proceso creativo universal porque a nivel general hemos establecido que lo único que existe actualmente es cada uno de los sujetos, aunque todos ellos están contenidos en el “Universo”. Éste es, pues, una abstracción que como tal no existe físicamente. Lo único que existe es cada entidad actual que en sí misma particulariza el proceso creativo universal, y que al mismo tiempo se suma a él con un sentido, el cual coincide con su propio ser.

Al no ser una simple sumisión al proceso creativo universal, la acción del hombre requiere, como lo explicamos, de una *armonía* que llamamos *subjetiva* porque el devenir del universo forma parte del devenir de cada “sujeto – superjeto”. Por *armonía subjetiva* el hombre, sin renunciar a sus propios “sentimientos” encuentra, construye, una congruencia con los “sentimientos” de las demás entidades, racionales o no, que intervienen en su propio “concrecimiento” o devenir. Tal congruencia se basa en que todo sujeto requiere, para permanecer en su ser, de la existencia de otras entidades actuales o “sociedades”. La *armonía subjetiva* apunta, por tanto, hacia dos direcciones: una hacia la constitución propia del sujeto humano por la que busca la permanencia en su ser, y otra hacia la constitución de otros sujetos con los que logra su propia constitución.

Al hablar de *armonía subjetiva* para expresar la incorporación de la acción del hombre en el proceso creativo universal, conviene recordar el papel determinante que juegan los “sentimientos” en el “concrecimiento” del hombre y de las entidades que conforman su entorno: Dado que todo sujeto determina su propio devenir o “concrecimiento” gracias a los “sentimientos” por los que deviene, podemos establecer que la responsabilidad moral del sujeto depende de los “sentimientos” por los que decide y realiza la acción que hemos incluido en nuestro concepto de intención. Hay que señalar, por otra parte, que la acción del sujeto está determinada también por los límites que le imponen los “datos” que proceden de las condiciones mismas del entorno. De esta forma, la acción moral del sujeto procede de él mismo, pero necesariamente incorpora a su entorno presente que actúa también sobre los “sentimientos” que determinan su actuación. Esta determinación, sin embargo, no debe considerarse como algo impuesto externamente al sujeto, sino como el “dato” que por decisión del sujeto (*prehensión positiva*) se incor-

pora a su propio devenir en términos de la *armonía subjetiva* que hace que la acción individual la modifique como parte de su “concrecimiento”.

La *armonía*, por tanto, aunque se centre en el sujeto, no significa independencia ni separación de todo lo demás, porque ya señalamos que todas las entidades actuales guardan entre sí una relación física que las constituye; tampoco significa una sumisión al entorno para conseguirla. La acción de un sujeto, por tanto, en principio tiene repercusión en el Universo, aunque su impacto real no sea inmediatamente perceptible. La *armonía* es justamente combinación de lo concreto, cada entidad actual, con lo general, el entorno. A través de esta combinación que es armonía, cobran forma la vaguedad, el caos, la intolerancia, etc., y gracias a ellos se obtiene la congruencia concreta en cada entidad, con lo cual logra permanecer en la existencia, que siempre requiere de lo otro.

### c) Responsabilidad creativa del sujeto

Hemos establecido que la relación del sujeto racional hacia su entorno, que es intención y acción, se da en los “sentimientos” que percibe. Su pasado está presente en ellos, y el futuro también, en la medida en que ambos forman parte de su percepción conceptual y/o sensible. Hemos visto que todo “sujeto-superjeto” puede verse como el propósito que una entidad persigue en el proceso de ser, y que se origina en los “sentimientos”. Así, los “sentimientos” se identifican con el fin que persiguen, y dicho fin, al ser sentido, dirige al “concrecimiento”. En otras palabras, por los “sentimientos” el “sujeto-superjeto” es lo que es. Por lo tanto, ellos son determinantes para la continuidad en el devenir de cada uno, es decir, en su trascendencia. En efecto, es gracias a sus “sentimientos”, que el sujeto puede determinar la creatividad que lo trasciende; o en otras palabras, su existencia fluye creativamente gracias a los sentimientos por los que “concrece”.

Hemos señalado también que los “sentimientos”, tanto conceptuales como físicos, están al origen del devenir del hombre y que por eso constituyen la responsabilidad moral. El sujeto es

responsable de lo que es, pero esto, lo que es, lo es gracias a sus propios “sentimientos” que determinan su devenir. Consideramos, por ello, que la primera responsabilidad del sujeto no es hacia lo establecido que le vendría de fuera, sino hacia la creatividad por la que él mismo se trasciende y deviene lo que es, y por consiguiente no le es ajeno o externa como lo es un ideal o norma absolutos. En efecto, es a través de sus sentimientos conceptuales (intención), que el sujeto racional determina a la creatividad que lo lleva a ser más allá de lo que ya es. Su autorealización es su último acto, y depende completamente de lo que siente tanto conceptual como físicamente.

Por otra parte, la inserción del sujeto racional en el proceso creativo no se limita a su propio ser, sino que a través de su acción consciente abarca también al entorno que lo constituye. De hecho no puede surgir a la existencia ningún sujeto racional sino como el mundo actual, su dato constituyente, le permite ser. Desde la perspectiva de la moralidad, el sujeto, para obtener su autorealización, es responsable también de su entorno, lo que llevado al conjunto de “sociedades”, más allá de su entorno inmediato, todas ellas conectadas, equivale a decir que el ser humano es responsable del universo en la medida en que éste, el universo, contiene a todas las entidades actuales cuya existencia consiste en percibir a las demás, unidas por su propia extensión. La responsabilidad del hombre, entonces, se refiere a la creatividad universal por la que él mismo, cada hombre, deviene, pero que incluye necesariamente a todas las demás entidades, su entorno. Esta creatividad se hace concreta a través de su acción racional gracias a dos dimensiones: primero, la acción racional está condicionada por lo que actualmente es el individuo actuante, y luego por lo que ya es actualmente el entorno en el que se da dicha acción. La moralidad, por tanto, hay que ubicarla en la creación (trascendencia) tanto del mismo ser racional, como de su entorno. Versa sobre el efecto que tiene el presente, en el que concibe y ejecuta su acción, sobre el futuro que sólo está determinado por lo que actualmente es el sujeto y con él su entorno. Esto nos remite nuevamente al concepto de *armonía subjetiva*, que encierra en su significado el dinamismo de la creatividad gracias a la presencia del individuo con todo lo que no es, sus opuestos, que se le pueden presentar como caos, vaguedad, intolerancia. Dicha *armonía*, que es integración del sujeto con su entorno, se forma gracias al “sentimiento” por el que cumple su primera obligación: su autorealización.

En consecuencia, el mal a evitar en términos de moralidad sería el esfuerzo por permanecer estático, aunque no ignoramos que para la humanidad, lo bueno moralmente ha sido con frecuencia la realización de ideales ya preestablecidos como valores estables que se convierten en guía para obtenerlos, o, en el caso de algunos que son inalcanzables, simplemente para tender hacia ellos con un beneficio para el sujeto. Nuestra Ética del Devenir, en principio, pretende apartarse de esta posición que a la larga es estática porque ubica la explicación del devenir en un principio que es externo al devenir mismo, y que además es estático, inmóvil, acabado. Consideramos que nuestra propuesta, por el contrario, ubica a la moralidad como resultado de la responsabilidad que el individuo contrae para incorporarse, o no, conscientemente al proceso creativo en el que se encuentra todo lo que existe.

En la cultura de Occidente, sin embargo, la actividad creativa en el universo ha estado reservada al Dios-Creador. Esto hace necesario precisar nuestro concepto de Dios en un proceso creativo que concebimos como responsabilidad primordial del hombre y como resultado de su acción. En el contexto en el que nos hemos ubicado, donde todo deviene y todo está relacionado con todo en perpetuo llegar-a-ser y en “perpetuo perecer”, hemos establecido que la creatividad es el universal de universales de donde procede la determinación última de todo lo que existe<sup>178</sup>. Es el último principio por el que lo múltiple deviene una ocasión actual (entidad actual) al unificar a lo múltiple de sus sensaciones y “datos” en la existencia concreta de una entidad actual. Así, el “avance creativo” del mundo, en el que se inserta la acción humana, consiste en la aplicación del principio de creatividad a cada situación originada por dicho principio. La creatividad, además, no puede ser definida porque cualquier caracterización es menos universal que ella misma. Por tanto, ella sólo se encuentra en cada ser que existe, y únicamente es posible concebirla bajo las condiciones concretas de las entidades actuales. En consecuencia, para una Ética del Devenir, Dios está igualmente sujeto al principio de creatividad; esto contrasta con la tradición occidental del Dios-Creador cuya Persona dispone de la creatividad y la aplica trayendo a la existencia a las cosas. Pero en un esquema donde la creatividad es el universal de universales, Dios no está por encima de dicho universal, la creatividad. Su naturaleza primor-

---

<sup>178</sup> Véase Whitehead, A.N., *Process and Reality*, *ibid.*, pág. 21.

dial consiste en el hecho conceptual de no estar condicionado por la multiplicidad total de posibilidades (*Objetos Eternos*). Todas las demás entidades, para existir, tienen que hacer intervenir en su “concrecimiento” a los *Objetos Eternos* como posibilidad real. No así Dios, que es ya pura posibilidad real y no está sujeto a ninguna otra posibilidad. Es, sin embargo, una creatura de la Creatividad en cuanto absoluta posibilidad de ser, y es a la vez la primera condición de la Creatividad, porque sin posibilidad de ser, nada existe. Como posibilidad absoluta de ser, Dios es inspiración pura; pero dado que todo ser requiere de la materia para existir, Dios requiere igualmente del mundo material.

Dios es una entidad actual que está involucrada en el mismo proceso creativo, por lo que Él es también devenir, sólo que su participación en dicho proceso no es física, sino puramente conceptual. Dios es posibilidad total, necesaria para el devenir de cada ser que es físico, sensible. Dios es, por tanto, un “caudal absoluto de potencialidad”<sup>179</sup>. Así, el mundo físico requiere de Dios (posibilidad absoluta de realización), pero también Dios, a su vez, requiere del mundo físico, sin el cual esa posibilidad sería inexistente. En este sentido podemos afirmar que Dios es parte del mundo como una *derivación* física del Universo, en la medida en que proporciona a cada entidad actual, que es material, la posibilidad real de prehendér, sin la cual sería imposible la existencia de cada una de ellas. En efecto, dado que en su “concrecimiento” toda entidad actual determina su devenir por sus “sentimientos”, como propósito subjetivo, Dios participa en él como *posibilidad absoluta* en dicho devenir, así como el mundo físico participa como *prehensión sensible* en dicho “concrecimiento”. Por consiguiente, ambos, Dios y la entidad actual, pertenecen al flujo creativo. En el caso del hombre sucede lo mismo: la acción del sujeto, al determinar su devenir en armonía con su entorno, persiguiendo siempre su permanencia en el ser, originalmente es pura posibilidad, sentimiento conceptual que para ser real requiere del universo que es actualidad material. Por eso el hombre al actuar se integra a la creatividad en cuyo flujo existe él mismo, junto con todo el universo. En consecuencia, para una Ética del Devenir Dios no es el principio de creación universal, como tampoco es norma absoluta de moralidad. Ésta habrá de ser ubicada en el principio de creatividad universal al que el hombre se integra racionalmente a través de su acción intencionada.

---

<sup>179</sup> Véase Whitehead, A.N. ,*ibid.*, pág. 245.

Esta idea que forma parte de la Ética del Devenir contrasta con la posición de Aristóteles y Tomás de Aquino, para quienes el Motor Primero o Dios es la causa final última hacia la que se dirige todo lo que existe, y desde el punto de vista moral, constituye la Norma Absoluta que bajo la idea de Bien se impone a todo el universo, y desde luego a los seres racionales. Para ellos el movimiento denota imperfección y con él se busca la obtención de formas más perfectas. Para una Ética del Devenir, por el contrario, el movimiento es la existencia misma de las cosas, -las cosas son devenir- y la creatividad es a la vez el principio último y la norma primera de todo lo que existe, a lo que el hombre se integra conscientemente en tanto que busca su propia auto-afirmación y permanencia en el ser. Tomando en cuenta lo anterior, tenemos que tanto Dios como el hombre están sujetos a la creatividad, y es por eso que la primera responsabilidad moral del hombre hay que ubicarla en su participación consciente en el flujo creativo que inicia, desde luego, con su propia creación. Por otra parte, a diferencia del hombre, no puede aplicarse a Dios ninguna responsabilidad moral aunque sea también una entidad actual, porque su existencia es posibilidad absoluta para el mundo físico, y la concreción de dicha posibilidad solamente depende de éste, es decir, de cada entidad concreta.

#### d) El sujeto de leyes

El flujo creativo del que venimos hablando no es pura abstracción, sino que existe en cada cosa que percibimos, cuyo universo percibimos también como un todo ordenado. Esta percepción inmediata genera comúnmente la certeza de que existe un orden en la naturaleza en cuyo contexto cobra sentido la acción del hombre. Esta certeza ha llevado a la búsqueda de las leyes en las que se contiene y se expresa dicho orden. La moral generalmente reconoce también un orden concebido como derivación del orden natural al que los sujetos han de someterse, y con ello se fundamenta la existencia de leyes morales a las que se les atribuye un valor por sí mismas, derivado del orden en la naturaleza. No es éste el caso de Kant, para quien las leyes de la naturaleza son objeto del estudio de la física, y quien atribuye a la Ética el estudio de las leyes

de la libertad<sup>180</sup>. El estudio de estas leyes ubicadas en las costumbres le permitió proponer al Imperativo Categórico como el principio de la moralidad de la acción del ser humano, tal como lo señalamos anteriormente. Para fundamentar una Ética del Devenir hemos ignorado la tajante distinción kantiana entre leyes de la naturaleza y leyes de la libertad y hemos propuesto una forma de ver al sujeto racional y libre como un elemento del proceso universal.

Al proponer, como lo hacemos, que la realidad es proceso creativo y que la naturaleza es un conjunto de relaciones permanentemente cambiantes, el concepto de orden cobra características diferentes que lo distinguen del orden atribuido, sea a la naturaleza, o a la libertad. Estas características pueden ser enunciadas como pertenecientes a cuatro grupos, conforme a lo que hemos establecido anteriormente: (1) el orden en la naturaleza introduce la noción de fin respecto a la totalidad de lo que existe, es decir, que todo lo que existe tiene un fin inherente; (2) este fin se refiere al nexo que cada entidad actual guarda con todas las demás entidades actuales, y del cual depende; (3) todas las entidades actuales que integran dicho nexo son percibidas como *contraste* o como *incompatibilidad* sobre la que se construye la *armonía subjetiva*; (4) para constituirse una entidad actual gracias al nexo con otras entidades actuales, interviene su apetito o su propia satisfacción. Por lo anterior, el orden en la naturaleza no consiste necesariamente en un ideal al que haya que tender; tampoco es una norma externa que se imponga sobre la acción del sujeto racional o irracional, sino que al orden lo concebimos como una función en el devenir de cada entidad actual. El orden, que se presenta como nexo de interrelaciones entre lo que existe, en donde cada relación es tal gracias a lo “otro”, cumple de hecho con una función formativa en el proceso de llegar-a-ser. Sin embargo, aunque nuestra noción de orden se centra en el sujeto, la existencia de éste depende también de las demás entidades actuales. Además, cuando hacemos referencia al nexo de una entidad actual con las demás, pensamos en la “sociedad” que, como ya explicamos, es un entorno que involucra en sí mismo un orden que persiste gracias a las relaciones constituyentes (genéticas) entre los miembros que en ella intervienen.

---

<sup>180</sup> “Porque las leyes son, o leyes de la naturaleza, o leyes de la libertad. La ciencia de las primeras llámase física; la de las segundas, ética; aquélla también suele llamarse teoría de la naturaleza, y ésta, teoría de las costumbres” (Kant, “Fundamentación”, G387).

Esta persistencia en la relación, que permite hablar de “sociedad”, se comporta como un esquema significativo que se forma de cada elemento, y en ella cada elemento que la compone recibe a su vez su sentido de la totalidad del esquema. Así, desde el punto de vista de una entidad actual particular, ésta se constituye en la medida en que objetifica al mundo por sus “sentimientos”; pero desde el punto de vista de la “sociedad”, ésta se hace presente en el “sujeto-superjeto” al constituirlo imprimiéndole un sentido a su “concrecimiento”. Podemos observar lo anterior en la operación normal de un lenguaje natural (esquema significativo): ahí una letra o un fonema al relacionarse constituye palabras o significados; pero también por otra parte cada letra o fonema recibe un significado que depende del todo que constituye el lenguaje (“sociedad”). Esto explica lo que sucede en el devenir físico y que se expresa en el orden de la naturaleza (esquema significativo). En efecto, las leyes que prevalecen en una sociedad expresan las características que definen a ésta. Sin embargo, cualquier sociedad solamente puede actuar a través de sus miembros, que son sujetos particulares cuya acción cobra sentido gracias al conjunto de sujetos interrelacionados (“sociedad”). Más aún, en un contexto de devenir, los miembros de una sociedad sólo existen por las leyes que la dominan, pero las leyes sólo se hacen actuales por y en la acción que desarrolla cada miembro de la sociedad.

En el contexto de una moralidad dinámica como la que esbozamos, creemos posible rescatar el postulado fundamental de Kant, según el cual sólo el sujeto racional puede darse leyes que tengan para él una obligatoriedad. En una Ética del Devenir el sujeto determina lo que es él mismo, es su propia causa, y en consecuencia es también su único legislador, con cuya acción entra en relación constituyente con otros sujetos, y por la relación que lo une con el todo, su acción cobra rasgos de universalidad. No obstante esto, la ley existe como posibilidad de acción tanto porque se hace actual en la operación de las entidades actuales que constituyen el entorno, como por el ideal individual o aspiración que cada sujeto racional se da, a modo de “referencia simbólica”.

Desde la perspectiva de la “sociedad”, por otra parte, puede hablarse de leyes que equivalen a la forma en que deviene dicha “sociedad” y que son actuales en la operación de cada sujeto en la cual coinciden en su ideal subjetivo, lo que encontraría un posible equivalente en la idea del

bien universal, la cual está presente en cada ser como apetito o inclinación natural. Sin embargo, la existencia de tales leyes no asegura una duración indeterminada de la “sociedad” en la que se expresan, porque la existencia de cada entidad actual surge de la multiplicidad, que es también desorden, y la misma existencia está en oposición permanente con otras entidades actuales, presentes gracias al concepto de armonía; todo esto involucra un pasado con cuya referencia se construye el presente, referencia por la que se introduce la posibilidad de “perecer”, de dar paso a otra “sociedad”. Por otra parte, dichas leyes no se imponen con fuerza propia desde fuera de la entidad actual, sino que las leyes sólo aseguran la reproducción de la sociedad a través de cada uno de sus miembros. Éstos pueden favorecer el paso a otra “sociedad”, con el necesario decaimiento previo de la actual, arrastrando en su desaparición a las leyes según las cuales se reproducen. Por tanto, las leyes que expresan la acción de la entidad actual, como esta misma, son *epocales*, es decir, sólo abarcan una época formada por la extensión de diferentes entidades actuales que guardan una relación extensiva, y no tienen rasgos de estabilidad total, menos aún definitiva, porque la existencia de tales leyes depende de cada entidad actual que actúa conforme a su propio pasado, o en otras palabras, conforme a sus sentimientos que engloban su pasado y el futuro que para sí persigue (*futuro relevante*).

Por lo anterior, podemos sostener que las leyes que emanan de una “sociedad” expresan únicamente las características que la definen y que son importantes para sus miembros porque la existencia de las leyes se debe a éstos; con ello toda “sociedad” asegura su reproducción. En todo caso, el ser miembro de una “sociedad” no significa subordinación a la sociedad, sino participación constituyente del sujeto “a” la sociedad, y viceversa, tal como venimos de señalarlo. Ahora bien, en términos de la acción moral, la acción del sujeto racional lo constituye en sujeto moral, en el contexto de la “sociedad” a la que pertenece y de la que se ha formado. Por tanto, la acción del sujeto racional constituye a la ley, pero también dicha acción está sujeta a la dependencia de la ley presente en la “sociedad”. Vista así, la ley no es una norma estática que se imponga desde fuera para dirigir las acciones de los seres racionales; habría que relacionarla más bien con el “sentimiento” por el que deviene el sujeto actuante. La ley es entonces una *prehensión conceptual* que se incorpora al devenir del sujeto consciente y que proviene de la “sociedad” en la que deviene el sujeto. Para una Ética del Devenir, la obligatoriedad derivada

de la ley no es un espacio vacío que impulse a ser colmado por la acción humana ajustada necesariamente a tales espacios; en ella es la acción humana la que en relación interdependiente da vida a una norma que rige al conjunto de entidades actuales racionales al que hemos llamado “sociedad”.

La ley a la que el sujeto se somete procede de él mismo motivada por la obligación fundamental de auto-affirmarse en el ser, pero validada en la realidad sobre la que actúa por el hecho de que su existencia depende de la armonía con los demás. Esta ley, en la medida en que dirige su “concrecimiento”, es sobre todo satisfacción y gozo de su propio bien. La ley del sujeto cobra así una extensión que a la vez es presencia de sí mismo a través de su acción; dicha extensión es perceptible, por tanto, como trascendencia de sí mismo y como universalidad, en la medida en que integra al universo y sólo puede existir en relación con él. Este hecho confirma el dinamismo del sujeto y de las leyes que rigen en su “concrecimiento”.

En dicho “concrecimiento” el ideal subjetivo o propósito que tiene una entidad actual racional se define racionalmente, y también racionalmente se integra al flujo creativo del universo. En eso consiste la responsabilidad moral del sujeto actuante frente a la “sociedad”, tomando en cuenta que ésta es resultado de su acción que luego se vierte sobre él no sólo en términos de justificación moral, sino como condicionante o actuante en el devenir del mismo individuo, condición que puede ser expresada en la ley moral. El hecho de que la responsabilidad moral del sujeto se vea como resultado de su acción con respecto a la sociedad, coincide con el origen histórico de la moral, la costumbre, tal como lo señalaron Aristóteles y Tomás de Aquino; según ellos, la costumbre que expresa la constancia en la acción, deviene ley moral, en la medida en que se considera a la costumbre como una segunda naturaleza. La ley moral puede concebirse, por tanto, no como un dictado externo al hombre, sino como la expresión de su propio afán por permanecer en el ser, lo cual, como lo señalamos, involucra también a su entorno.

Hasta aquí hemos esbozado algunos rasgos de una Ética del Devenir. Gracias al dinamismo y a la armonía que se da en toda entidad, y gracias a la necesaria armonía subjetiva en la cual desempeña su acción todo sujeto racional, podemos visualizar una Ética que es dinámica porque es

orgánica, y viceversa. La vida del hombre transcurre de hecho vinculada con otros seres que necesariamente se hacen presentes en su acción y que son receptores de la misma. El dinamismo de la relación de todo lo que existe nos ha llevado a explicarlo primero al nivel del ser, y luego en el contexto de la acción humana como parte del dinamismo de la creatividad universal.

## VI.- CONCLUSIONES

A lo largo de las páginas anteriores hemos tratado de conformar una Ética del Devenir que responda a los cuestionamientos fundamentales del actuar humano, como el origen y naturaleza de la norma, su obligatoriedad, su universalidad y la libertad del sujeto racional. Hemos esbozado, de esta manera, los fundamentos de una Ética del Devenir. Con ellos nos hemos distanciado de una posición escéptica que se adopta fácilmente al denegar validez a una norma moral absoluta que fuera fundamento del actuar humano. También nos hemos alejado de una posición utilitarista, según la cual la norma de la acción humana estaría dictada por las circunstancias siempre cambiantes en las que se realiza, y que serían determinantes del bien individual que cada persona persigue con su acción.

Ahora, más que concluir nuestro trabajo, dedicamos este apartado a resumir algunas de las ideas centrales ya expuestas. La naturaleza de este trabajo, eminentemente propositivo, no acepta conclusiones porque abre perspectivas al análisis de aplicaciones inspiradas en una concepción de la Ética que se centra más en el ser en permanente devenir, que en definir el contenido de la obligación que habría de imponerse al hombre cuando éste actúa.

Nuestra exposición muestra la oposición que existe entre una Ética del Devenir, y una Ética del ser, entendida esta última como estática, en la medida en que el ser estaría ya completo en su esencia, y los cambios que sufre se darían solamente como accidentes, los que de ninguna manera modificarían a la esencia. Lo expuesto se opone también a la concepción de un mundo sensible diferente por esencia de otro: el mundo de lo inteligible, en la medida en que el fundamento de nuestra Ética lo ubicamos en lo material, lo físico, lo sensible donde encontramos a la conciencia y su derivación, todo lo simbólico, o si se quiere, el universo de significados contruidos<sup>181</sup>.

Presentamos una Ética del Devenir dinámica, que se asemeja a una Ética histórica en tanto que considera a la realidad como resultado de su pasado que, siendo pasado, sin embargo está pre-

---

<sup>181</sup> Véase Taylor, Charles, *Fuentes del yo*, Barcelona, Paidós, 1992, págs. 32 – 33.

sente como una ruta ya recorrida sin la cual sería incomprensible e inexistente dicha realidad; pero también porque necesariamente está transitando hacia el futuro. En tal sentido, hemos hablado de un sujeto moral como resultado y origen de la historia, y en consecuencia de todo lo que encierra la historia: normas, valores, instituciones, sujetos, la ciencia, fenómenos naturales, etc. El tiempo en el que transcurre la historia lo hemos puesto como la extensión o potencialidad de cada entidad para entrar en relación con otras entidades.

Hemos propuesto una Ética del Devenir que gira en torno al actuar humano como fuente única de normatividad, concebido como el mismo devenir porque el hombre, al ser sujeto moral, es pura actividad permanente conscientemente realizada. Su ser es actuar como entidad consciente en ocasiones, y permanentemente como organismo biológico, como entidad física. Aristóteles postuló que la tendencia natural hacia su propio bien que está contenido en los seres que lo rodean constituye el origen del actuar humano. De manera semejante, para la Ética del Devenir el hombre actúa porque al igual que todas las entidades contenidas en el Universo, persigue su propia permanencia en el ser, a la que encuentra en el actuar. Su bien primordial consiste en mantenerse en el ser. De aquí desprendimos la Norma fundamental según la cual existe la realidad: Todo ser tiende necesariamente a permanecer en el ser. Para la acción humana es también Norma Fundamental la permanencia en el propio ser; norma que no le viene impuesta de fuera, sino que es su propia forma de existir.

En el actuar del hombre destacamos también una doble causalidad: el ser humano como causa de sí mismo (causa final) en la medida en que su acción está originada por su deseo irrenunciable de mantenerse en el ser, y la modificación de otras entidades de su entorno para que sin dejar de obtener ellas su bien, éstas se orienten hacia el ser que al actuar las transforma (causa eficiente). La relación que se establece al actuar, aunque persiga el bien de quien actúa, no es del centro a la periferia, o viceversa; no existe una relación de superioridad/inferioridad, porque ambos términos de la relación se requieren. Se trata de una relación orgánica donde todo depende de todo, y donde cada entidad requiere de las demás para subsistir; es decir, donde el que actúa persiguiendo su propio bien (causa final de sí mismo) depende de la entidad que recibe su acción (causa eficiente).

Esto que decimos del actuar humano, aunque tiene características exclusivas gracias a su Razón, procede de la existencia en que transcurren todas las demás entidades. Hemos presentado, en efecto, un Universo de entidades cuya existencia equivale a la relación sensible con otras entidades, lo que da por resultado un proceso permanente donde el devenir es sinónimo de existir. Por ello, al hablar del actuar humano como el eje de la Ética en Devenir, concebimos que su acción consiste en una relación con “lo otro”; pero que al entrar en relación con “lo que no es él” (lo otro), esto se constituye en un “dato” conformante para quien actúa. En consecuencia, la acción del ser humano integra la idea de bien para sí mismo, integra a la Razón porque percibe conceptualmente el futuro al que aspira a través de su acción; integra también a la “satisfacción” propia que percibe primero como posibilidad, y luego como actualidad, es decir, como realización.

La Ética del Devenir pone al individuo en el centro de su reflexión, quien, a través de su acción, él mismo deviene no solamente como sujeto moral, en la medida en que se hace responsable del resultado de su acción, sino que ésta conforma su propia existencia. El sujeto es por tanto resultado de sus acciones, que son relación; es consecuencia constante de su actuar, lo que concebimos como “superjeto” para distanciarnos de las teorías filosóficas que presentan al sujeto como el substrato de sus accidentes, en los que incluyen a la acción misma. De esa forma concebimos que la moralidad se origina en, por y para el sujeto. Establecimos que deviene en su acción, previamente determinada por el mismo sujeto actuante. Encontramos una posible coincidencia con el concepto moral de hábito (virtuoso o vicioso) que en su oportunidad presentara Aristóteles y que Tomás de Aquino desarrolló magistralmente desde una perspectiva teológica sustentada en la interpretación de los textos aristotélicos. Sostienen ellos que es la acción la que conforma al sujeto y posteriormente lo condiciona para acciones subsecuentes. Nosotros vemos en ello la presencia o permanencia del pasado ya actuado pero que permanece como dato constituyente del sujeto que actúa. De acuerdo a esto último, conviene insistir en que para estos dos autores, paradójicamente, la acción del sujeto moral en términos de virtud no es un accidente, sino constituyente del sujeto que actúa: el hombre *es prudente o justo, o temperante* porque actúa siempre prudentemente, justamente, o con mesura sobre sus instintos.

Esto que ellos circunscriben al ámbito de lo moral lo postulamos nosotros primero al nivel de existencia del ser humano, y lo aplicamos después a la acción consciente del hombre. Y puesto que el hombre, como toda entidad, está en relación constituyente, inversamente, con lo que lo rodea, su acción es también determinante para la existencia de los seres de su entorno.

La Ética del Devenir sostiene que el sujeto actuante constituye la Norma Única de su acción. Para fundamentar esto establecimos que la Norma o ley que rige la acción del ser humano se constituye por la acción misma que se da en la relación con su entorno en el que desde luego existen sus semejantes, pero también lo viviente y lo material o físico. Ciertamente la ley puede ser abstraída y vista como lo que rige la acción, pero sólo existe en dicha acción, como fusionada en ella, aunque seamos capaces de verla como resultado de la misma. Es la relación la que impone tanto la existencia concreta de las otras entidades, como la forma propia de la entidad que actúa. La norma es por tanto expresión de la interacción en la que existen, y por la que devienen las entidades del Universo. No es la ley una entidad que se constituya en abstracto como guía a la que obligadamente deba ajustarse la acción humana; tampoco es algo externo que se le imponga al sujeto. Esta concepción de la norma es semejante a la costumbre en tanto que es expresión de la existencia permanente de los seres, y se aplica tanto a la norma o ley en la Naturaleza irracional, como al ser humano. No es, sin embargo, el resultado de ensayo y error que con criterio utilitario fuera discerniendo lo que es más conveniente para los seres, porque eso nos llevaría a ver a la realidad como estática, de la que habría que desentrañar su esencia, aunque ésta fuera concebida como un fin último a alcanzar. En una Ética dinámica la Norma de la acción humana es también dinámica, se origina y se funde con el actuar mismo del hombre y anteriormente con el de todas las demás entidades bajo la premisa que la permanencia en el ser propio depende de la misma permanencia en otras entidades.

Postulamos que la acción del hombre es guiada por sus propios "sentimientos". Son éstos los que determinan su devenir. En consecuencia, afirmamos que una Ética del Devenir se funda en los "sentimientos" por los que cualquier ser humano llega a ser lo que es. En el "sentimiento" se da el acceso a lo que es la otra cosa percibida, y al mismo tiempo lo que el hombre pretende con su acción. Es un impulso interior que guía la acción que conforma al individuo hacia el

ideal subjetivo que cada entidad racional tiene de sí misma. Los “sentimientos” presentes en toda acción persiguen de inicio dicho ideal subjetivo que se origina en el deseo de la permanencia en el ser. Es éste el “sentimiento” fundamental, que postulamos como la norma original y absoluta de toda acción humana. Nos distanciamos, con esto, de una visión de la Ética que persigue la perfección del hombre más allá de sí mismo, tal como aparece en el concepto de felicidad (*beatitudo*) de Tomás de Aquino, o de *eudaimonía* en Aristóteles. Ambos coinciden en que esa perfección es inalcanzable para el ser humano, aunque la ponen como origen de su acción. Coincidimos en cierta medida con Kant, quien habla de tres poderes en el hombre respecto de su acción: el conocimiento (para nosotros *prehensión*), ‘feeling’ (sentimiento) y deseo (ideal subjetivo)<sup>182</sup>. Por nuestra parte mantenemos que el “sentimiento” fundamental que mueve toda acción del hombre, y en consecuencia la norma original de su acción es su tendencia a permanecer en el ser.

Insistimos, sin embargo, en que esta norma fundamental incluye necesariamente el bien de “lo otro”, que en términos generales llamamos entorno. Fundamentamos esto en el hecho de que ninguna entidad puede existir sin lo que no es. Así, el bien que persigue cada acción (permanencia en el ser) es el resultado constitutivo de la relación que establece quien ejecuta dicha acción con lo otro. Por eso enfatizamos la necesaria satisfacción del entorno en y por el que existe el ser humano. Llamamos a este hecho la *armonía subjetiva*, para destacar que, inherente a la norma fundamental que mencionamos, se encuentra el ser de otras entidades; todas ellas se requieren mutuamente como se requieren las notas y los silencios para dar sentido a una nota o silencio específico en el marco de una armonía musical. Encontramos cierto paralelismo entre nuestro concepto de *armonía subjetiva* con la *koinonía* que Aristóteles pone como base de la

<sup>182</sup> Allan W. Wood desarrolla esta idea en su comentario a la “Fundamentación” de Kant, donde se observa el paralelismo con nuestra propuesta, al que nos referimos: “Kant divides the mind’s powers into three basic ones: the faculty of cognition, feeling (of pleasure and displeasure), and the faculty of desire (KU 5:198). These powers typically work together. It is especially true in the case of the faculty of desire that it operates only in concret with both cognition and feeling. Kant defines the faculty of desire (begehrungsvermögen) as the capacity to produce an object (or state of affairs) by means of a representation (vorstellung) of that object (KpV5:9, ms 6:211). To desire an object (or state of affairs) is to have a representation of it accompanied by a feeling of pleasure. (Aversion is a representation accompanied by a feeling of displeasure). Desire may or may not involve an awareness of our capacity to produce the object. Where this awareness is lacking, desire is called ‘wish’ (VA 7:251). In the case of empirical desire, the feeling of pleasure comes about through the way the representation of the object affects our susceptibility to feeling, and the feeling is called an ‘impulse’ (Antrieb) (MS6:213). When such a sensuous desire

amistad, y en general de la convivencia humana. Como en la *koinonía*, pero en el terreno de lo físico, por la *armonía subjetiva* todos los seres participan de la percepción sensible, origen de la vida y de la conciencia, y por eso no puede existir uno sin los demás. Lo que es común a todos es su relación, y su tendencia necesaria a permanecer en el ser; sin esto sería imposible la existencia de cualquier entidad. Desde luego, tanto la *armonía subjetiva* como la *koinonía* implican necesariamente la presencia simultánea de contrarios, sin la cual no tendría sentido la necesidad de armonizar, es decir, sería imposible unificar lo que es idéntico.

Basados en la *armonía subjetiva* que es englobante de todo lo que existe a partir de cada sujeto, afirmamos la universalidad hacia la que se extiende la acción del hombre, puesto que con ella se vincula con otras entidades gracias a su extensión espacio-temporal. Por su extensión, toda entidad coincide con otras, y a través de éstas con otras, y así sucesivamente hasta abarcar a toda entidad existente. En oposición con la filosofía moral de Kant que basa la universalidad del imperativo categórico solamente en la Razón, hemos propuesto que la universalidad de la Ética del Devenir se origina en la relación puramente sensible con todas las entidades, relación que consiste en la acción del hombre sobre sí mismo y sobre su entorno. El concepto de *armonía subjetiva* describe la interrelación existencial y extensiva de cada sujeto con su entorno, y la necesaria vinculación con éste en términos de universalidad, gracias al proceso perenne del devenir que se da en la percepción física de las entidades. Además de lo anterior, para el caso del hombre la *armonía subjetiva* pasa por la intención. Su tendencia consciente hacia la permanencia en el propio ser con las otras entidades actuales lo vincula en su propia existencia con las entidades de su entorno espacio-temporal. Los “sentimientos” del hombre que determinan su propio devenir y que interesan a la Ética son los que involucran a la conciencia. Son “sentimientos conceptuales” los que constituyen la intención. Estos sentimientos, aunque se orientan primordialmente hacia la permanencia en el ser de quien actúa, al guiar la acción del hombre no ignoran su pasado, se dan en la interrelación con otras entidades, y se dirigen hacia la modificación del entorno para coincidir en el bien (permanencia en el ser) de cada entidad que conforma el proceso universal, y del cual forma parte con su intención.

---

*becomes habitual, it is called an 'inclination' (Neigung) MS 6:212; VA7:251).* Wood, Allan W, *Kant's Ethical*

Establecimos que la necesaria vinculación de cada hombre con su entorno se expresa por el término "sociedad", término que también se refiere a las entidades complejas no racionales, a las que atribuimos una unidad dentro de la relación de todo lo que existe (v.g. el sol, una planta, un animal, etc.). Esto nos pone nuevamente con la acción del hombre frente al Universo, incidiendo en su proceso de devenir: el hombre al actuar se crea a sí mismo e incide en el proceso creativo en el que existen todas las cosas. En efecto, al existir las cosas en un constante proceso, gracias a su interrelación, lo último que existe y que explica al proceso mismo y a cada entidad que existe en él es la creatividad. El proceso de ser es ante todo creatividad por la novedad incesante que implica, pero también porque explica tanto el llegar-a-ser de cada entidad, como la presencia de su pasado. Esto hace ver que la perfección última no existe sino que todo lo que existe es un proceso creativo al que se suma conscientemente el hombre porque a través de su acción transforma su entorno, lo crea en la medida en que lo hace otro, es decir diferente, de lo que ya era.

La creatividad como origen del proceso en el que se encuentra todo lo que existe es también la justificación última de la Ética del Devenir. Constituye la obligación fundamental del hombre, pero recorre también lo físico, y a los organismos vivos. Por su parte, el hombre es partícipe activo y responsable de sumar conscientemente su acción al proceso creativo de su realidad actual. Esto hace de la Ética un elemento dinámico para dirigir la acción del hombre, y aporta una nueva visión a ámbitos aparentemente estáticos como el trabajo, o la protección del medio ambiente. Desde la perspectiva de la Ética del Devenir, el trabajo humano, en la medida en que es generador de satisfactores para los individuos de la sociedad, se suma también al proceso de creación universal, y por eso cobra rasgos de responsabilidad activa en beneficio del entorno del que se obtienen en última instancia todos los satisfactores del hombre. En efecto, el hombre se trasciende gracias a su acción pero hace también que otras entidades se trasciendan a sí mismas orientándolas hacia su propio ser. En esa medida participa en el movimiento creativo por el que se trascienden las cosas u organismos sobre los que actúa, incluidos también los otros hombres. Para esto destacamos que la acción que el hombre realiza transcurre en dos vertientes: su acción física por la que modifica al entorno gracias a su fuerza física inmediata o

mediatizada por sus instrumentos, y la persuasión que se sirve de símbolos. Por la persuasión el hombre logra hacer que sus semejantes realicen sus propias acciones persiguiendo su propio bien con una orientación hacia el bien también de su entorno.

Por tanto la responsabilidad moral del hombre consiste en el resultado de su acción que se concreta primero en lo que llega a ser gracias a dicha acción, y simultáneamente consiste también en lo que llega a ser su entorno bajo el influjo de su acción. En todo esto el ser humano no es completamente autónomo o independiente, sino que él y su acción son a su vez también resultado de su propio entorno en el que se encuentra en relación con otras entidades que intervienen en su propio devenir, el cual incluye desde luego a su propia acción. La acción del hombre se encuentra, por tanto, determinada por el entorno en el que se da, porque gracias a él se constituye él mismo. De esta manera la acción del hombre está en contacto determinante con su entorno antes de ser realizada, cuando es sólo posibilidad expresada en la intención.

Con todo, aunque la acción del hombre está determinada por su entorno, se origina en un acto de absoluta libertad, porque ésta consiste en la auto-afirmación vigorosamente buscada frente a las otras entidades, a través de su misma acción. Esto lo persigue el hombre cuando actúa. Pero por otra parte, dicha auto-afirmación solamente es posible en el bien de las otras entidades; sin éstas la auto-afirmación carece de sentido, y por ende también la libertad. La libertad absoluta del ser humano no es concebible como potencialidad pura, porque es inexistente. Lo que existe son seres humanos que actúan determinándose a sí mismos en la medida en que dirigen su acción, y reconociendo que por su acción se integran conscientemente al universo, el cual les permite existir gracias a las otras entidades del mismo que intervienen para la determinación de sí mismo (libertad).

En la Ética del Devenir la autonomía que postula Kant para la Razón que se da con el Imperativo Categórico procede también de la Razón (intención), pero reconoce la determinación de dicha acción por el pasado que está presente en la acción, y también por las otras entidades en tanto que éstas tienen su propia forma subjetiva, aunque sujeta al proceso de devenir. La libertad, por tanto, es “sentimiento” que guía la acción del sujeto, y es “satisfacción” de éste por ser

lo que persiguió con su acción. Es la forma como se incorpora al proceso creativo del Universo, que involucra necesariamente su contraparte, la responsabilidad del sujeto actuante respecto a su propio devenir, y también respecto al devenir de las entidades que conforman el entorno en el que actúa. La libertad consiste en la decisión de los “sentimientos” físicos y conceptuales que el hombre acepta y también de los que rechaza, con los que conforma su propio devenir. A su vez, los “sentimientos” son percepciones sensibles que proceden del entorno. Así pues, la libertad no es una propiedad de la acción; es la acción misma del ser humano, y se ubica en lo concreto y material de toda acción que, como dijimos, pertenece al flujo creativo del Universo. La creatividad supone la autonomía de cada hombre quien por sí mismo decide su acción, pero también supone que el hombre actuante es tal gracias a un trasfondo en el que existen sus semejantes y todas las entidades, todas diferentes de él, sobre el que destaca su actuar concreto, sin el cual no existiría. Para una Ética del Devenir la incorporación de lo “otro” a la acción moral (sujetos racionales, vivientes, o físicos) no significa la necesaria presencia limitante de lo demás sobre la intención del hombre que actúa. Significa, por el contrario, el trasfondo que permite la existencia de la acción humana, que necesariamente la determina. Sin la presencia de este trasfondo, reiteramos, no tiene sentido la acción del ser humano. Del entorno que contiene la existencia de cada entidad que lo compone, es que se deriva la norma ética fundamental, porque está inmerso en el proceso creativo universal. De esta forma, una Ética del Devenir habrá de ser construida y desarrollada desde su postulado fundamental: la creatividad en todo lo que existe en el hombre, que cobra rasgos de conciencia, y por ende de responsabilidad moral.

Queda abierta la tarea para aplicar los principios aquí mencionados a terrenos específicos como la preservación del medio ambiente, el trabajo humano, la acción política, la educación, la ciencia y la tecnología, la comunicación, etc. Todos estos temas representan un problema para la Ética y la Moral en la medida en que los valores sobre los que se construía la moralidad están siendo severamente cuestionados por la evolución de la sociedad.

**BIBLIOGRAFÍA**

- Adams, R.M. Anticonsequentialism and the Transcendence of the Good, en *Philosophy and Phenomenological Research*, Vol. LXVII, N° 1, July 2003, pp. 114 – 132
- Agazzi, Evandro Ética y Técnica, en *Estudios – ITAM*, Vol. 67, N° 1, 2003, pp. 25 – 36
- Agazzi, Evandro *El Bien, el mal y la ciencia*, Tecnos, Madrid, 1996, 386 págs.
- Allan, D.J. *The Philosophy of Aristotle*, Oxford Univ. Press, London, 1970<sup>2</sup>
- Amico, R.P. Is a Fully General Theory of Knowledge Possible? en *The southern Journal of Philosophy*, Vol. XLI, N° 3, pp. 307 – 322
- Anselmi Damiano A new Perspective on the Philosophical Implications of Quantum Field Theory, en *Synthese*, Vol. 135, N° 3, June 2003, pp. 299 – 328
- Aristóteles *Obras Completas*, traducción de Francisco de P. Samaranch, Madrid, Aguilar, 1973.
- Aristóteles *Ética Nicomaquea*, versión al español por Antonio Gómez Robledo. Edición bilingüe griego español, Inst. Inv. Filológicas, México, UNAM, 1983<sup>2</sup>.
- Aristotle *The Nicomachean Ethics*, introducción y traducción por David Ross, Oxford, Univ. Press, 1980.
- Aubenque, Pierre *Le problème de l'Être chez Aristote*, Paris, PUF, 1962.
- Benso, Silvia *The Face of Things: A Different Side of Ethics*, SUNY, Albany, 2000, 258 págs.
- Berti, Enrico La philosophie pratique d'Aristote et sa 'réhabilitation' récente, en *Revue de Métaphysique et de Morale*, N° 2, Juin, 1990, pp. 249 – 266.

- Beuchot, Mauricio *Ensayos marginales sobre Aristóteles*, México, UNAM, 1985.
- Bloomfield, Paul The Rules of "Goodness": an Essay on Moral Semantics, en *American Philosophical Quarterly*, Vol. 40, N° 3, July 2003, pp. 197 – 213
- Bloomfield, Paul Is there Moral High Ground?, en *Southern Journal of Philosophy*, Vol. XLI, N° 4, 2003, págs. 511 – 526.
- Bohm, David y Peat F. David *Science, Order, and Creativity*, Routledge, London, 2000, viii + 316 págs.
- Boyd, R. Finite Beings, Finite Goods: The Semantics, Metaphysics and Ethics of Naturalist Consequentialism, en *Philosophy and Phenomenological Research*, Vol. LXVII, N° 1, July 2003, pp. 24 – 45
- Burtness, James H. *Consequences: Morality, Ethics, and the Future*, Fortress, Minneapolis, 1999, 173 págs.
- Cafaro, Philip Thoreau, Lopold and Carson: Toward an Environmental Virtue Ethics, en *Environmental Ethics*, Vol. 23 N° 1, pp. 3 – 17.
- Chevalier, Jacques *Histoire de la Pensée*, Flammarion, Paris, 1955.
- Churchland, Paul M. *Materia y conciencia*, gedisa, Barcelona, 1992.
- Cohen A.I. Examining the Bonds and Bounds of Friendship, en *Dialogue*, XLII (2003), pp. 321 – 344
- Cuneo T. Moral Explanations, Minimalism, and Cognitive Command, en *The Southern Journal of Philosophy*, Vol. XLI, N° 3, 2003, pp. 351 – 365
- Davenport, J.J. A Critical Review of Natural Law and Practical Rationality, en *International Philosophical Quarterly*, Vol. 43, N° 2, June 2003, pp. 229 – 239

- Davidson, Donald     *De la verdad y de la interpretación*, gedisa, Barcelona, 1990.
- Davies, Paul         *Sobre el tiempo*, Barcelona, Crítica, 1996.
- Devine, Philip E.     *Natural Law Ethics*, Westport, CT, Greenwood, 2000, 202 págs.
- Dworkin, Ronald     *Sovereign Virtue: The Theory and Practice of Equality*, Harvard Univ Press, Cambridge, 2000, 511 págs.
- Edelman, G.M.        *El universo de la conciencia*, Barcelona, Crítica, 2002.
- Esfeld, M.            L'argument sémantique pour la dépendance corporelle de la pensée, en *Studia Philosophica*, Vol. 62, 2003, págs. 119 – 132.
- Fairbanks, Sandra Jane     *Kantian Moral Theory and the Destruction of the Self*, Westview, Boulder CO, 2000, 244 págs.
- FitzPatrick W. J.     Acts, intentions, and moral permissibility: in defence of the doctrine of double effect, en *Analysis*, Vol 63, N° 4, October 2003, pp. 317 – 321
- French S. and Ladyman J.     Remodelling Structural Realism: Quantum Physics and the Metaphysics of Structure, en *Synthese*, Vol. 136, N° 1, July 2003, pp. 31 – 56
- Gauthier, R.A. y Jolif, J.Y.,     *Aristote, Ethique à Nicomaque*, Paris, Nauwelarts, 1970.
- Goldman, Lucien,     *Introduction à la philosophie de Kant*, Gallimard, Paris, 1967.
- Gosling, J.C.B.,     *Platón*, México, UNAM, 1993.
- Grapotte, S.         Le concept critique d'”ens realissimum”, en *Revue Philosophique de Louvain*, Tome 101, N° 3, Août 2003, pp. 437 – 455

- Grenet, Paul Bernard *Histoire de la Philosophie ancienne*, Beauchesne, Paris, 1960.
- Gurtler, G.M. The activity of Happiness en Aristotle's, en *The review of metaphysics*, Vol. LVI, N° 4, June 2003, pp. 801 – 834.
- Guthrie, W.K.C. *Los filósofos griegos*, México, FCE, 1953.
- Habermas, Jürgen *Aclaraciones a la ética del discurso*, Trotta, Madrid, 2000.
- Habermas, Jürgen *The inclusion of the other. Studies in Political Theory*, MIT Press, Cambridge Mass., 1988.
- Heidegger, Martin *Arte y poesía*, FCE, México, 1973<sup>2</sup>.
- Heidegger, Martin, *Identidad y Diferencia*, edición bilingüe alemán/castellano, Anthropos, Barcelona, 1990.
- Heidegger, Martin, *Introducción a la metafísica*, gedisa, Barcelona, 2001.
- Herbig, Jost *La evolución del conocimiento. Del pensamiento mítico al pensamiento racional*, Barcelona, Herder, 1996.
- Herman, Barbara, *The Practice of Moral Judgment*, Harvard University Press, Cambridge Mass, 1993.
- Hill, Thomas, *Dignity and Practical Reason in Kant's Moral Theory*, Cornell Univ. Press, Ithaca, 1992.
- Hursthouse, Rosalind *On Virtue Ethics*, Oxford Press, New York, 2000, 275 págs.
- Jaeger, Werner *Aristóteles*, trad. del inglés, México, FCE, 1946, 6ª. reimpresión.

- Jaeger, Werner      *Paideia*, FCE, México, 1971.
- Kant, Emmanuel      *Crítica de la razón práctica*. Ed. bilingüe alemán español, traducción de Dulce María Granja Castro, UAM/Porrúa, México, 2001.
- Kant, Immanuel      *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*. Edición bilingüe y traducción de José Mardomingo, Barcelona, Ariel, 1966.
- Kant, M.      *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, Espasa Calpe, Madrid, 1973<sup>4</sup>.
- Keulartz, J., et al.      Ethics in Technological Culture: A Programmatic Proposal for a Pragmatist Approach, en *Science, Technology, & Human Values*, Vol. 29, N° 1, Winter 2004, pp.3 – 29
- King, Roger J.H.      Environmental Ethics and the Built Environment, en *Environmental Ethics*, Vol. 23, N° 2, 2000, pp. 115 – 131.
- Korsgaard, Christine,      *Creating the Kingdom of Ends*, Cambridge Univ. Press, Cambridge, 1996.
- Krebs, Angelika      *Ethics of Nature: A Map*, Walter de Gruyter, Berlin, 1999, 162 págs.
- LaFollette, Hugh, ed.      *Ethics in practice: an anthology*, Blackwell, Cambridge, Mass., 1997.
- Lahti, D.C.      Parting with illusions in evolutionary ethics, en *Biology & Philosophy*, Vol. 18, N° 5, November 2003, pp. 639 – 651
- Laszlo, Ervin      *El cosmos creativo*, Kairós, Barcelona, 1997.
- Laszlo, Ervin      *La gran bifurcación*, gedisa, Barcelona, 1993.
- Leibniz, G.W.      *Monadología*, Buenos Aires, Aguilar, 1964.
- Lillehammer, H.      Debunking morality: evolutionary naturalism and moral error theory, en *Biology and Philosophy*, Vol. 18, 2003, pp. 567 –581

- Llinás, R. *El cerebro y el mito del yo. El papel de las neuronas en el pensamiento y el comportamiento humanos*, Bogotá, Ed. Norma, 2002.
- Mackie, J.L. *Ética. La invención de lo bueno y lo malo*, gedisa, Barcelona, 2000.
- Madigan, A. The Metaphysical Requirements of Morality: A Review of *Real Ethics Rethinking the Foundations of Morality*, en *International Philosophical Quarterly*, Vol. 43, N° 3, 2003, pp. 359 – 369
- Newman, Y. How deep is the Surface? A Theoretical Framework for Understanding Meaning – Making in Living Systems, en *Foundations of Science*, Vol. 8, N° 4, 2003, pp. 393 – 414
- O’Neil, O. Constructivism vs. Contractualism, en *Ratio*, Vol XVI, Dec. 2003, N° 4, pp. 319 – 331
- O’Neill, Onora, *Constructions of Reason: Explorations of Kant’s Practical Philosophy*, Cambridge Univ. Press, Cambridge, 1989.
- Palmer, Clare *Environmental Ethics and Process Thinking*, Clarendon Press, Oxford, 1998, 243 págs.
- Pereda, Carlos *Crítica de la razón arrogante*, México, Taurus, 1999.
- Piaget, Jean, *Psicología y epistemología*, Ariel, Barcelona, 1973<sup>2</sup>.
- Ramnoux, Clémence “Les présocratiques”, en *Histoire de la Philosophie Tomo I.*, volumen bajo la dirección de Brice Parain, Gallimard - nrf, Paris, 1969, págs. 405 – 450.
- Rawls, John *Teoría de la Justicia*, FCE, México, 1997,
- Rawls, John, *Lecciones sobre la historia de la filosofía moral*, Paidós, Barcelona,

- 2001.
- Raz, Joseph      *The Morality of Freedom*, Clarendon Press, Oxford, 1986
- Reath, Andrews      Value and Law in Kant's Moral Theory, en *Ethics*, Vol. 114, N° 1, Oct. 2003, págs. 127 – 155.
- Rescher, Nicholas      *Process Philosophy. A Survey of Basic Issues*, Univ. Press, Pittsburgh, 2000, vii + 144 págs.
- Riondeto, Enzo      Esperienza e valore nell'Etica a Nicomaco, en *L'Attualità della problematica aristotelica*, Ed. Antenore, Padova, 1970, págs. 177-188.
- Rorty, Richard      *Objetividad, relativismo y verdad*, Paidós, Barcelona, 1996.
- Ryan Sh.      Doxastic Compatibilism and the Ethics of Belief, en *Philosophical Studies*, Vol. 114, N° 1-2, May 2003, pp. 47 – 79
- Sancén, Fernando      *La realidad en proceso de ser real*, UAM, México, 2003
- Santo Tomás de Aquino      *Suma Teologica*, texto latino de la edición crítica Leonina. Traducción y anotaciones por una comisión de PP. Dominicos presidida por Fr. Francisco Barbado Viejo, O.P., Obispo de Salamanca, 16 tomos, BAC, Madrid, 1957<sup>2</sup>.
- Scott-Baumann, A.      Reconstructive hermeneutical philosophy: return ticket to the human condition, en *Philosophy & Social Criticism*, Vol 29, N° 6, November 2003, pp. 705 – 730
- Sherman, Nancy      *The Fabric of Character. Aristotle's theory of virtue*, Oxford, Clarendon Press, 1989.
- Taylor, Charles      *Fuentes del yo. La construcción de la identidad moderna*, Paidós, Barcelona, 1996.
- Taylor, Charles      Ethics and Ontology, en *The Journal of Philosophy*, Vol. C, N° 6, June 2003, pp. 305 – 320

- Thalos, M. From Human Nature to Moral Philosophy, en *Canadian Journal of Philosophy*, Supp. Vol. 28, 2002, pp. 85 – 128
- Tian Yu Cao Structural Realism and the Interpretation of Quantum Theory, en *Synthese*, Vol. 136, N° 1, pp. 3 – 30
- Timmons, Mark The limits of Moral Constructivism, en *Ratio*, Vol. XVI, Dec. 2003, N° 4, págs. 391 – 323.
- Velleman, J. David *The Possibility of Practical Reason*, Oxford, New York, 2000, 302 págs.
- Warnock, Mary What is Natural? And Should we care? en *Philosophy*, Vol. 78, N° 306, Oct. 2003, págs. 445 – 460
- Werner, Charles *La filosofía griega*, Barcelona, Labor, 1970.
- Westphal, K.R. Epistemic Reflection and Cognitive Reference in Kant's Transcendental Response to Skepticism en *Kant-Studien*, 94. Jahrgang, 2003, pp. 135 – 171
- Whitehead, A. N. *El concepto de naturaleza*, versión española de Jesús Díaz, Gredos, Madrid, 1968.
- Whitehead, A. N. *Science and the Modern World*, Macmillan, New York, 1945.
- Whitehead, A. N. *Adventures of Ideas*, The Free Press, New York, 1933, reedición 1967.
- Whitehead, A. N. *Process and Reality. An Essay on Cosmology*, Free Press, New York, 1978. Edición corregida y editada por David Ray Griffin y Donald W. Sherburne.
- Williams, Bertrand *Shame and Necessity*, Berkeley, Univ. of California Press, 1993.
- Wood, Allen W., *Kant's Ethical Thought*, Cambridge Univ. Press, Cambridge, 1999.

Zizek, Slavoj

*El espinoso sujeto. El centro ausente de la ontología política*, Barcelona, Paidós, 2001.