

M. RHONHEIMER, *La perspectiva de la moral*, Rialp, Madrid 2000, 452 pp. (trad. del original *Die Perspektive der Moral. Grundlagen der philosophischen Ethik*, por José Carlos Mardomingo).

El autor nos presenta en esta obra una visión crítica del pensamiento clásico aristotélico tomista sobre la moral, en un diálogo permanente con las teorías morales hoy dominantes, con especial referencia a la ética utilitarista, a la ética de Kant, y a la de Hume. Las preguntas metaéticas (qué es una virtud, a qué se alude con la palabra bueno, qué es una norma moral...) se van respondiendo a lo largo del libro. El punto de partida de la exposición es un análisis del actuar humano y de su bondad, para determinar, al final, qué es una norma y un deber moral. Por lo tanto, Rhonheimer nos muestra desde la misma estructura expositiva de la obra su rechazo a la tan extendida fragmentación del fenómeno moral en normas por un lado, y virtudes y actitudes morales (actitudes interiores con las que se cumplen las normas) por otro. Entre los diversos planteamientos de la ética el adalid de esta ruptura es el consecuencialismo. Sin embargo Rhonheimer demostrará sobradamente a lo largo del libro que dicha exposición de la ética es incapaz de fundamentar el contenido de una norma moral, porque no analiza previamente lo que le hace precisamente ser moral: el comportamiento al que está referido dicha norma. Se trata de una ética, la consecuencialista, ciertamente fácil de hacer, quizá por eso, hoy dominante: se comienza por la "norma moral" fundamentada según fenómenos psicosociales, políticos, tecnológicos, biológicos o económicos, para luego proyectarla sobre los comportamientos concretos, y se añade *después* la intención o la voluntad del agente, para juzgar entonces como correcta y buena una determinada conducta.

Desde la perspectiva del autor, la pregunta básica de la moral no es: ¿qué debo hacer? o ¿qué modo de actuar es aquí y ahora el correcto? Sin duda que estas son también preguntas de la ética, pero están subordinadas a la cuestión fundamental: ¿qué tipo de persona me hago cuando *elijo* hacer esto o aquello? Simplificando mucho una de las tesis fundamentales del libro: de nada serviría al hombre hacer mejor el mundo entero si él mismo no se hiciese al mismo tiempo una buena persona.

El título y el enfoque del libro nada tienen que ver con lo que en el ámbito anglosajón se entiende por *the moral point of view*, entendido como el interés de la colectividad contrapuesto al interés particular. Y menos todavía, con su correlativa distinción entre *morality* y *prudence*, tan extendida hoy en día, como si la primera correspondiera al interés general, y la segunda al particular.

Para Rhonheimer la perspectiva de la moral es la del sujeto agente, en contraposición a la de “la tercera persona”. Esta perspectiva, la de la tercera persona, dominante entre los moralistas, no sólo es impulsada por el consecuencialismo, sino también por la moral kantiana y, paradójicamente, por la mayor parte de los tratados de moral escritos en el ámbito católico. La ética consecuencialista deja fuera el hecho de que las acciones son la encarnación de actos de voluntad, al considerarlas como meros sucesos, y no comprende el hecho de que las acciones se quieren o eligen, y, precisamente por eso, siempre dejan su impronta en la voluntad del agente. Por su parte la ética kantiana fomenta una ética del observador por cuanto la máxima del obrar se convierte en deber moral si es “universalizable”. En el seno de la Iglesia católica también se difundió una concepción de la moral desde la óptica del observador, debido en gran medida a la difusión “éticas para confesores” que se centraban sobre la ley y la conciencia, en lugar de la experiencia del sujeto que actúa; lo que desembocó en un positivismo moral, en un modo de hablar casuístico sobre los mandamientos y sus condiciones, cuándo y cómo obligan y qué margen de libertad debe dejarse frente a ellos (además, desde esta perspectiva legalista difícilmente se puede argumentar contra una concepción de la moral como límite de la libertad). Asimismo, entre los moralistas cristianos, tanto católicos como protestantes, la concepción legalista de la ley natural se vio alentada por estudiarla en el contexto de la ley mosaica (inclusión que podría tener sentido en una reflexión exclusivamente teológica).

Rhonheimer demuestra en este libro que el conocimiento del “deber” no se deriva del “ser”, sino que comparece originariamente en el proceso de la razón práctica como experiencia cognoscitiva y tendencial, en virtud de la cual se interpreta después el ser. Por lo tanto, como hemos dicho antes, la primera pregunta de la ética no debería ser la kantiana “qué debo hacer”, sino “qué es el bien”. El bien se presenta como aquello a lo que se tiende, porque se tiende. Una vez conocido el bien para el hombre, se llega al conocimiento de su propia naturaleza, un conocimiento que no es punto de partida de la ética, sino uno de sus resultados. Por eso, en esta obra la ética se nos presenta NO como una filosofía de la naturaleza ni tampoco como una metafísica del bien. La ética –se trata de una clave fundamental del libro– no es un orden existente anterior a la razón, sino un orden producido por la misma razón inserta en la historia. La ética es filosofía práctica en el sentido de una reflexión sobre el actuar humano y sobre la razón práctica que guía ese actuar. Recurrir a la naturaleza humana es útil y conveniente, pero no como argumento para conocer la moral, sino como argumento contra el relativismo, para hacer ver que lo bueno para el hombre tiene que ver con lo que el hombre *es*. La clásica fórmula *agere*

*sequitur esse* tiene sentido desde una perspectiva ontológica, siempre y cuando se añada al final el complemento *in essendo*, pero no es verdadera desde la perspectiva gnoseológica, esto es, si añadiéramos al final el complemento *in cognoscendo*. Es más, sin la perspectiva moral difícilmente se puede adoptar la ontológica, puesto que para saber qué es el hombre es preciso conocer previamente aquello que es bueno para el hombre, aquello a lo que cabe tender racionalmente como bueno.

Otra clave fundamental del libro es la identificación del objeto de la acción con lo que Rhonheimer llama “acción intencional básica”. El objeto de una acción no es su resultado, sino la misma acción elegida. Por ejemplo, en la acción “matar a x”, el objeto o contenido de la acción no es x, sino “matar a x”, porque lo que yo elijo es “matar a x”. Por paradójico que parezca, el objeto de la acción es la acción misma. Por eso, las acciones intencionales básicas, en cuanto que poseen ya identidad intencional, son los objetos o contenidos de los actos de elección.

De especial relevancia en el ámbito de la reflexión jurídica son las consideraciones que se hacen sobre el razonamiento práctico. El razonamiento práctico –nos explica Rhonheimer– tiene su propio punto de partida, que no es derivable de conclusiones teóricas, ya sean metafísicas, antropológicas o éticas. De los juicios teóricos nunca se seguirá otra cosa que una conclusión teórica (una afirmación sobre algo), pero no una acción. Del juicio teórico: “Todos los seres vivos se alimentan”, y del hecho particular “yo soy un ser vivo”, no se puede concluir mi elección de comer. Solamente se puede concluir que “yo me alimento como un ser vivo”. La conclusión de este último razonamiento no me mueve por sí mismo a alimentarme, porque no es un juicio práctico, es una mera afirmación teórica sobre mí. Los juicios prácticos tienen siempre como conclusión la “elección” de una acción por parte del sujeto que realiza dicho juicio. Para que tenga lugar un juicio práctico, hace falta una premisa práctica. La estructura del silogismo práctico se reconstruye con una premisa mayor descriptiva de una tendencia, con una premisa intermedia descriptiva de un estado de cosas, y con una conclusión que es una decisión. Se podría ejemplificar del siguiente modo: una premisa práctica mayor “yo quiero mantenerme con vida” (que no es un juicio teórico, sino un *acto tendencial enjuiciado*, que también puede formularse así: “es bueno mantenerme en vida”); una premisa intermedia, “si no como ahora, me muero”; y la conclusión: “quiero comer ahora” o, lo que es igual, “es bueno (para mí) alimentarme”. A su vez esta conclusión es premisa del subsiguiente razonamiento práctico: premisa mayor “quiero comer ahora”; constatación de un hecho: “esto es un trozo de pan”; conclusión: “me como este trozo de pan”. Evidentemente, esto no quiere decir

que pensemos así, porque el *silogismo práctico es más bien el pensamiento “envuelto en el obrar”*; el silogismo práctico no es un procedimiento deductivo ordinario, del que se deriven unas verdades de otras, sino más bien un “fenómeno” de la praxis, una formulación de un fenómeno tendencial. La conclusión es algo que se hace enseguida, y no una afirmación sobre algo. La descripción del silogismo práctico es la expresión de la razón práctica como un tipo de razón que tiene en las tendencias su punto de partida; una razón inserta en las tendencias. Rhonheimer insiste en que cualquier descripción de un razonamiento práctico es un intento de dar una formulación lingüística a un proceso tendencial impregnado de racionalidad. En todo el proceso no hay premisa mayor teórica, por lo tanto, ninguna afirmación sobre la naturaleza humana, ni descripción antropológica. Lo cual muestra *que la razón práctica tiene originariamente su propio punto de partida*. Dicho con otras palabras: el punto de partida del silogismo práctico es siempre una tendencia “activada” o determinada por algo concreto a lo que se tiende. La razón práctica es como el “ojo intelectual” en la tendencia, que la guía, la encauza, la determina. «Ciertamente, “en el inicio” del proceso de la razón práctica necesariamente hay actos cognitivos que no son de naturaleza práctica, sino que sencillamente captan realidades, entes. Para que el instinto y la inclinación se dirijan a “algo” y la voluntad pueda querer “algo”, es preciso ver, sentir, conocer “algo”. Sólo gracias a que el instinto, la inclinación y la tendencia se dirigen a “algo”, puede comenzar la praxis. Sin embargo, no es necesario que nos decidamos a darle comienzo: el instinto y la inclinación ya están siempre allí. Y en ellos radica el punto de partida de la razón práctica» (p. 125).

De lo dicho hasta ahora fácilmente se deduce que el silogismo práctico, la razón práctica como tal, *nada tiene que ver con la moral*. Cuando yo “concluyo” comerme este trozo de pan y de hecho me lo como guiando mis actos por la razón, no he llegado a ninguna conclusión moral. El acto más inmoral que uno pueda imaginarse puede ser también una conclusión de un razonamiento práctico. Esto es así porque la razón práctica no es más, ni menos, que aquella razón que dirige cognitivamente las acciones intencionales. La razón práctica es la misma razón inserta en el proceso tendencial o apetitivo del ser humano. Y como todo actuar humano es un fenómeno apetitivo, la razón práctica está siempre presente en toda acción humana, desde su configuración intelectual hasta su realización efectiva, porque el proceso de la razón práctica es el de una constante concreción de la tendencia hasta llegar a la elección de una acción concreta. Y este fenómeno se verifica en todo acto humano, sea moral o inmoral.

Entonces, si el bien práctico no es necesariamente el bien moral, ¿qué hace moral al actuar humano? Un bien práctico sólo será bien moral *en la medida en la que esté referido al actuar del hombre en tanto que hombre*. Si usamos la terminología de Grisez, autor cuya obra es bien conocida por Rhonheimer, podemos decir que “referir una acción al hombre en tanto que hombre” significa contemplarla *en el contexto de la propia vida como un todo*, lo cual sólo puede ser objeto de la razón. Esto lleva al autor a utilizar la distinción clásica entre el *bonum naturae* y el *bonum rationis*, y su correlativa distinción entre *genus naturae* y *genus moris* en las acciones. Una acción idéntica a otra por su *genus naturae* (exteriormente es todo igual) puede ser distinta por su *genus moris*. Por ejemplo, la relación sexual entre un hombre y una mujer puede ser un acto de amor conyugal o un adulterio. El *bonum naturae*, en este caso el bien del apetito sexual, es el mismo tanto en el adulterio como en el amor conyugal, pero no lo es el *bonum rationis*, que no existe en el adulterio (ni siquiera es un *bonum rationis* “alternativo”). Y es que en este ejemplo, la razón hace valer el carácter matrimonial de la sexualidad humana. En ambos casos el para qué del instinto es el mismo, pero no el para qué de la razón. En definitiva, lo que *hace verdaderamente bueno al hombre* es actuar conforme al *bonum rationis*, conforme a lo que *la razón* le presenta como bueno, hacia lo cual tiende la voluntad por su propia naturaleza.

En correlación con el binomio *bonum rationis / bonum natuae* debe interpretarse la clásica distinción entre el *actus et finis propius*, y *actus et finis debitum* (distinción tan importante como ignorada por buena parte de los moralistas de moda, incluso por muchos intérpretes de Sto. Tomás). *Sólo por la razón el objeto de la inclinación se puede convertir en acto debido*. El objeto propio de la inclinación sólo puede considerarse como debido, esto es, como obligación moral en la medida en que la razón lo formule. «Sto Tomás trabaja aquí con una diferencia que la mayor parte de sus intérpretes pasan por alto. Distingue concretamente el “acto y fin peculiares” (“actus et finis propius”) de una inclinación, y su “acto y fin debido” (“actus et finis debitus”). O también: lo “peculiar” de la razón es precisamente la inclinación a lo debido. Todo lo “peculiar” de las inclinaciones originariamente no racionales es asumido en el orden de lo debitum al ser captado por la razón. Y esto significa que por obra de la razón sale del nivel del *genus naturae* y entra en el *genus moris*. Así pues, la diferencia moral es constituida en todos los casos por la razón, y no ya por el hecho de la “naturalidad”. Por otra parte, como ya hemos visto, sin la inclinación natural y lo peculiar de ella, la razón carecería por completo de objeto, y de ese modo tampoco podría proporcionar orientación práctica alguna» (Rhon. p. 288). En definitiva, los *bienes humanos* sólo una vez integrados en el todo

que es el hombre cabe comprenderlos como bienes propiamente humanos, y no sólo de una determinada tendencia o apetito.

Quizá pueda parecer excesivamente optimista la confianza depositada en la razón, y se alegue que la razón muchas veces opta por bienes muy diferentes, incluso contradictorios, pero es que la razón se parece más a una luz que a un recipiente. La luz, como tal, siempre ilumina donde apunta; si no ilumina es que no es luz o es que falta luz. La razón, a su modo, alumbra la realidad para el sujeto que conoce. Todo lo que falsea la razón no procede de ella. ¿Qué puede “estorbar” a la razón en su función de iluminar lo que es bueno para el hombre? La voluntad, que puede focalizar la atención de la razón sólo en el bien del apetito sensible, puede hacer que apunte hacia un objeto u otro, puede hacer que desvíe su foco de luz de lo verdaderamente bueno para el hombre (haciendo oídos sordos a la verdad, por ejemplo, a la verdad de la injusticia de mi relación sexual con la mujer de mi vecino). Rhonheimer también añade la falta de imaginación y el error motivado por la ignorancia o por una educación falsa.

Relevante para la reflexión iusfilosófica es la consideración de lo que los clásicos llamaban el *error electionis*, por el cual el hombre puede contrariar la “voz de la razón” cuando una inclinación sensible pide lo contrario en una determinada situación. De tal manera que el agente llega a juzgar como bueno aquí y ahora el bien propio de la respectiva inclinación, pero no el bien racional, que es el de la persona como un todo. Este planteamiento (de Rhonheimer) responde adecuadamente al postulado gnóstico de corte platónico, según el cual todo error moral se debe a la ignorancia, y que el sabio siempre es bueno. Según la doctrina del *error electionis*, originaria de Aristóteles, es perfectamente posible conocer las normas morales y obrar inmoralmente. Con este objeto Aristóteles distinguía dos tipos de saber moral: el de los principios morales correctos (un saber de tipo universal) y el saber que consiste en el juicio concreto de acción del tipo «p es bueno». Sto Tomás, sobre la base de esta distinción, explica que el silogismo práctico del incontinente tiene una premisa más que el de quien sigue con su comportamiento la norma moral. Por ejemplo, a la premisa (1) “No es bueno fumar”, y a la premisa (2) “Aquí hay un cigarrillo y un mechero”, la persona que domina sus instintos concluye con (3) “No me fumo este cigarrillo”. En cambio, el incontinente añade una premisa práctica (1b) consistente en que “el cuerpo me pide fumar aquí y ahora”, que modifica la conclusión y me lleva a fumar, al dar prioridad a esta premisa sobre la 1. Por lo tanto, además de una adecuada formación en el orden de los principios, para el comportamiento moralmente bueno hace falta “acostumbrar” a los impulsos sensibles a no “engañar” a la razón. ¿Cómo? Puesto que los impulsos no piensan, lo único que podemos hacer es mantener *despierta a la razón* para que el

apetito no actúen imponiendo su propio “juicio”. No en vano Aristóteles comparaba la actuación del incontinente con la persona dormida, que conoce los principios, pero no los cumple. Sin embargo, cuando la pasión se despierta y sobrepuja a la razón sin poder nosotros dominarla, entonces no estamos ante actos propiamente humanos, y por tanto, no se responde por ellos (p.ej. cuando se actúa cegado por el pánico).

La consideración de las pasiones sensibles y su repercusión sobre de la voluntad –se llaman “pasiones” por cuanto influyen sobre la razón y la voluntad, que experimentan dichas tendencias como si las “sufrieran”– como elementos capaces de desviar la determinación del bien humano por la razón, no nos puede hacer olvidar que, al mismo tiempo, *las pasiones y la voluntad son las que hacen práctica a la razón*. De ahí que Rhonheimer no defienda una moral desapasionada, sin pasiones. Las pasiones no sólo nos mueven a obrar (sin pasiones no haríamos nada, seríamos literalmente inertes) sino que llevan a su plenitud el ideal moral cuando *hacemos lo racional apasionadamente*.

Ese hacer racional que determina el bien humano es la misma ley natural. Los principios de la ley natural no son unos enunciados generales, entre otras cosas porque ni siquiera son principios especulativos, sino prácticos, esto es, tendencias de un hombre que *desea* en cada decisión una vida lograda. Tampoco son principios del discurso sobre la praxis, sino –insiste Rhonheimer– principios de la praxis misma. Los principios no son meramente racionales, porque una razón sin naturaleza sería una razón completamente desorientada. Si se me permite la expresión, la razón no es un órgano puramente instrumental que se limite a reproducir pasivamente el mundo objetivo del ser, sino que tiene ya una cierta orientación, viene de fábrica con una cierta determinación. El carácter innato de la ley natural es sólo y precisamente esta orientación al bien humano. Se entiende muy bien que sea así, porque ser por naturaleza significa tener ya una cierta orientación constitutiva. Precisamente por este motivo hablamos de ley *natural*.

La expresión clásica del primer *principio* de la razón práctica: «*Bonum est faciendum et prosequendum, et malum vitandum*» sería una trivialidad si se considerase como un juicio de la razón especulativa, *porque el principio es la misma tendencia* (el enunciado teórico, como lo acabamos de expresar, es la reflexión *sobre* ese principio de acción, que como tal no se puede expresar, porque –conviene insistir– es una vivencia). Esto queda de manifiesto en que para actuar no andamos continuamente diciéndonos: “el bien se debe hacer...”, “el mal, evitar”; “el bien se debe hacer...”, “el mal, evitar”. Dicho principio es un principio de acción no especulativo, es un *factum*, y con independencia de dicho *factum* no sería posible el juicio reflejo y teórico: “el bien se debe hacer

y el mal evitar". Este primer principio de la razón práctica *mueve* a actuar, es un *imperium o praeceptum*, pues siempre que actuamos lo hacemos bajo la razón de bien o de mal. El primer principio de la razón práctica subyace, por tanto, implícitamente a todo juicio del tipo "p es bueno" o "debo hacer p", o "p es malo". Por lo tanto, el primer principio es, en el más estricto sentido del término, principio de la praxis, un principios del movimiento, principios de la acción. «Del primer principio no se puede "derivar" contenido alguno. Más bien se "muestra" por así decir en los diferentes principios específicos y desarrolla en ellos su eficacia práctica fundante, si bien no como principio de pensamiento, sino precisamente como principio de movimiento» (Rhon, p. 283). «Ciertamente ese movimiento lleva implícito pensamiento, por tanto, también la posibilidad de autorreflexividad –esto es, de tomar posición respecto de las propias tendencias en cualquier fase de las mismas y hacerlas objeto de enjuiciamiento y volición (o de no volición)» (Rhon, p. 283, nota 27). De lo dicho hasta aquí se concluye con la simpleza de una visión del primer principio de la razón práctica como el vértice de una pirámide normativa, bajo el cual se añadan normas específicas. Puestos a simplificar, mucho más adecuada es la comparación del primer principio, no con el vértice de una pirámide que se relacionaría con el resto de la moralidad de un modo escalonado, sino con el esqueleto de toda acción, un esqueleto magnetizado por el bien que se hace presente a la razón.

Íntimamente relacionado con lo apuntado en el párrafo anterior está la cuestión de los primeros principios y de los principios secundarios y derivados. Los primeros principios de la ley natural se distinguen de los secundarios en que aquellos determinan el objeto común a cada especie de virtud (p.ej. se debe dar a cada uno lo suyo); en cambio, los segundos determinan el objeto próximo o fin próximo de la acción, el objeto de las acciones. Los secundarios son, por así decir, ejemplificaciones de los primarios. No hay conductas contrarias a un precepto natural primario sin serlo también contra uno secundario, y viceversa. De este modo, el conocimiento de principios de derecho natural por vía de conclusión no significa que se derive por vía deductiva un principio de otro más general, sino de una captación del principio *en lo concreto y particular*; y a su vez, gracias a esa captación, un conocimiento más profundo y rico del principio mismo, que se enriquece precisamente sobre la experiencia de los particular. Así por ejemplo, del principio "dar a cada uno lo suyo" no se deriva nada por vía deductiva, sino que se descubre en lo particular mediante la experiencia. En la vida del hombre no hay relaciones de justicia universales, sino particulares históricas, concretas. Esto sucede también en el conocimiento especulativo, por ejemplo, el juicio de que el todo es mayor que la parte sólo se forma



merced a la captación de un particular *en el* que se entienda el principio. No se trata, por tanto de un proceso cognoscitivo deductivo, sino reflexivo, un constante profundizar del entendimiento que reflexiona sobre su propio obrar y juzgar. Su imagen es más circular que lineal. La formación de los principios y su interacción con la experiencia es un proceso lógico con estructura narrativa: el hombre se desarrolla como sujeto moral en el tiempo, a través de la experiencia de la propia vida (biografía: entorno, vivencias, familia, escuela, amigos...).

Llegados a este punto, se comprende que el contenido de la ley natural sea primariamente un conjunto de normas, sino más bien una actividad de la razón, que *capta de modo natural*, como bien humano, lo que hay que hacer. Así se entiende con facilidad la doble participación del hombre en la ley eterna: pasivamente en sus inclinaciones naturales, y activa/cognitivamente mediante su razón. Con otras palabras, la ley natural no está promulgada *totum simul*, sino que se va promulgando a través de nuestra razón práctica en su dinámica propia, esto es, natural. De este modo se comprende bien por qué Sto Tomás cite con frecuencia el pasaje del Salmo 4 para indicar que el hombre, mediante su razón práctica, participa de la razón práctica divina, por cuanto aquella también ordena y configura lo que hay que hacer (*Quis ostendit nobis bona? Signatum est super nos lumen vultus tui, Domine?* [Salmo 4]). Dios habla en nosotros. También se comprende entonces una distinción que muchos tratadistas pasan por alto, a saber, la distinción, recogida en la Sagrada Escritura, entre ley divina y ley natural. La ley divina se presenta como una revelación adicional a la capacidad humana de configuración del obrar correcto. «Pues la “voluntad de Dios” sólo la conocemos –en tanto no se añada la revelación– mediante nuestro conocimiento racional de qué es “bueno”» (Rhon, p. 331).

La “perspectiva de la moral” es también la de una ética eudemonísta, esto es una ética para la cual el buen actuar y la virtud coinciden con la felicidad. El eudemonismo se diferencia del hedonismo, no en que éste sólo atienda a los placeres de los sentidos externos (pues el hedonista también admite placeres internos), sino en que lo característico del hedonismo es la afirmación de que *todo* el obrar se debe hacer buscando la propia felicidad en cada acción, esto es, el deseo de felicidad se interpreta como un motivo básico de acción. Esto es lo que Kant entendía por eudemonismo. La ética de Kant parte de que todos los hombres son por naturaleza hedonistas: la naturaleza habría hecho egoísta al hombre, que debe rectificar continuamente esa tendencia natural, purificando siempre su intención si quiere actuar bien. Pero, según Rhonheimer, el deseo de felicidad no mueve a nada concreto, sino solamente a pretender algo como fin en sí mismo. La pregunta sobre a qué nos mueve el deseo de felicidad no puede responderse en abstracto con la descripción de determinados objetos co-

mo capaces de saciar la voluntad, y no porque dicho objeto sea sobrehumano, sino sencillamente porque, como he dicho, el deseo de felicidad no mueve a nada concreto, sino solamente a pretender algo como fin en sí mismo. Es más, no tender a la felicidad es irracional porque la hombre busca naturalmente algo que tenga razón de fin.

Consideración especial merece la idea, recogida en el libro, según la cual la corrección funcional o técnica de una acción –y con ello la competencia del agente, por ejemplo, la competencia médica– es estrictamente constitutiva para la bondad de dicha acción. La virtud es condición para el recto uso de toda competencia técnica, pero sin competencia técnica no hay virtud, porque la competencia técnica determina en el caso concreto lo que es bueno para el hombre. Si por ejemplo, un médico con muy buenas intenciones pero con una falta de preparación técnica imputable a él, realizase una mala operación desde el punto de vista técnico, también sería una mala operación desde el punto de vista moral. Y es que el bien moral no es un deseo o un ideal al que se aspira, sino una característica de acciones concretas. En una misma acción sólo se puede distinguir entre incorrecto y bueno cuando el sujeto agente, actuando con buena intención, no sabe lo que hace ni tenía posibilidad de saberlo (p.ej. quien da un donativo a un traficante de droga sin saber que es traficante de droga). En tal caso, no se le reprocha la conducta, pero por ser incorrecta, se reacciona con pesar y compasión, como las que inspira un accidente. En cambio, si hubiera sabido que es traficante de droga, esa acción sería incorrecta y mala moralmente. En definitiva, la distinción entre incorrecto y bueno –casi canónica entre los moralistas contemporáneos– sólo tiene sentido en aquellas acciones en la que el agente no hizo (eligió la conducta) que *creía* (elegir). Además, y esto es muy importante, la distinción en una misma acción entre incorrección y bondad no la puede hacer, por definición, el mismo sujeto agente en el momento de realizarla; es un juicio de una tercera persona o del agente una vez realizada.

Rhonheimer define la virtud moral como perfección o excelencia de las facultades tendenciales, o también como la perfección, conforme al orden de la razón, de las tendencias (apetito sensible, brío y voluntad) y del actuar determinado por ellas. La virtud moral es integración de las tendencias en el orden de la razón. Toda virtud moral es participación de la respectiva dinámica propia de esas tendencias en la racionalidad, y por eso decimos que es un hábito de los apetitos sensibles conforme a la razón. La virtud moral unifica al hombre, porque gracias a ella no es un conjunto de tendencias inconexo, sino un organismo racional. La virtud moral es un hábito electivo. La virtud moral no reside sólo en la voluntad (salvo la justicia), porque también es orden en las corres-

pondientes tendencias sensibles: la razón, como un sello, imprime un cierto orden sobre ellas, para que se “acostumbren” a actuar conforme a ese orden impreso. La virtud consiste en hacer lo racional apasionadamente, porque las pasiones actúan conforme a la razón. El sujeto o portador de la virtud moral es siempre, por tanto, una facultad apetitiva. La virtud moral es connaturalidad afectiva con el bien, una connaturalidad de todo el hombre, de todas sus tendencias. La moral, por tanto, no es una mera disposición de la voluntad, consciencia del deber, sino armonía interior, tendencia al bien. El virtuoso es ayudado por sus afectividad para determinar lo mejor conforme a la razón, porque su afectividad está sana. Al virtuoso lo que le parece bueno, lo que “le sabe bien” es siempre bueno. El virtuoso es el que tiene afición a lo razonable; sus tendencias están inclinadas a lo que conviene a todo el hombre, y se goza en lo razonable. Para el virtuoso lo bueno es también lo que “le interesa”.

Las virtudes intelectuales, a diferencia de las morales, son la perfección operativa del entendimiento especulativo y práctico. La inteligencia especulativa se perfecciona con las virtudes de la sabiduría (de las causas últimas) y de la ciencia. La inteligencia práctica se perfecciona con las virtudes del arte (una mezcla de saber y de habilidad; la *recta ratio factibilium*) y de la prudencia, que es la virtud de la razón moral por excelencia, puesto que un hombre malo no puede ser realmente prudente: es la recta razón de lo que hay que hacer (*recta ratio agibilium*).

Es ya un tópico la referencia a la virtud como el término medio entre dos extremos. Pero, ¿qué se quiere decir con eso? La expresión “término medio” para designar el lugar de la virtud fue concebida por Aristóteles para designar el grado de afectación que uno debía sentir por sus tendencias para actuar correctamente. Es tan contrario a la virtud ser *insuficientemente* afectado por parte de la tendencia sensible como verse *demasiado* afectado por ella. Es importante subrayar las palabras *insuficiente* y *demasiado*, porque el grado correcto de afectación sobre la voluntad (siempre a través de la razón) de las tendencias sensibles es siempre relativo a la situación y condiciones de cada persona. Por ejemplo, si el poco miedo que me inspira un león hambriento es tal que no me impide que yo duerma esta noche en su jaula, entonces tengo una pasión insuficiente, y, por tanto, un vicio: la temeridad. Lo mismo si me inspira tanto miedo que salgo corriendo con solo verlo dentro de la jaula, tengo otro vicio: la cobardía. El término medio no es, por tanto, la mediocridad, sino una adecuada afectación por parte de las tendencias sensibles. Por eso la virtud sólo se puede describir en sus líneas más generales, porque el término medio es siempre relativo a cada persona y a las circunstancias de cada momento. Por ejemplo, no sería razonable la persona que se alegrara siempre y por todo, y no

fuera capaz de sentir tristeza; semejante persona no poseería la virtud de la alegría, pues también hay que ser capaz de entristecerse de forma moderada por la presencia de males reales, a fin de huir de ellos con mayor facilidad o de poder consolar con la verdadera compasión, y no sólo con buenas palabras. Aunque esto no quita que haya determinados comportamientos que en todo caso son viciosos. Por ejemplo, yo puedo tener *más* o *menos* virtud en función y por referencia al grado con el que yo quiero (con la voluntad) la unión sexual con mi mujer, en cambio, en modo alguno se puede determinar la virtud o el vicio por el grado de deseo que tenga hacia la mujer del vecino, porque tener sólo un poco de relación sexual con ella ya está mal. Quizá, en parte por eso, la virtud moral no es acostumbamiento rutinario en el obrar, porque el bien al que tiende es, por la contingencia de las acciones humanas, siempre distinto, es relativo a la situación. La virtud es *potenciación de la razón* que juzga de modo correcto en el virtuoso. Por eso, la virtud moral es un tipo especial de “regla”, porque no es uniforme, sino plástica, porque abierta a una realidad siempre cambiante. La virtud es regla porque pone de acuerdo lo que es cada vez distinto con el apetito recto, y para ello es siempre necesario un ajuste que se realiza adecuadamente gracias a las virtud de la prudencia.

Una constante del libro de Rhonheimer es la consideración de que todas las virtudes morales se revelan como sumamente importantes para la convivencia entre las personas, «pues no en vano se atenta contra la justicia más frecuentemente con la envidia, la codicia, la vanidad y otras formas de intemperancia que con la injusticia propiamente dicha: la voluntad se hace injusta tan pronto empieza a dar su aprobación a esas debilidades y a justificarlas, hasta que se convierten en auténticos principios de acción que comienzan a guiar la razón práctica» (Rhon, PM, p. 233). De los dos vicios fundamentales, del orgullo y de la codicia, se deriva toda injusticia. Porque todas las virtudes son importantes para la convivencia social, no es muy feliz la distinción tan extendida, acuñada por Hume, entre virtudes públicas y privadas. Sin embargo, dos virtudes tienen especial interés para la reflexión filosófico jurídica: la prudencia y la justicia (no en vano se llama *juris-prudencia* al oficio de jurista).

La prudencia es el hábito del buen o correcto juicio de acción, del juicio que informa la elección de la acción. La prudencia es “destreza” de la razón para el *bonum rationis*. En este hábito de la prudencia están implicados tres actos distintos: *la deliberación, el juicio y el mandato*. La deliberación prepara el acto de juzgar. Pero el juicio –p.ej. me como este trozo de pan– no lleva de suyo a actuar: se puede juzgar correctamente y, sin embargo, no actuar, por ejemplo por miedo. Para ser prudente es preciso actuar si así lo ha dictaminado el juicio, porque solamente es prudente quien *hace* efectivamente lo correcto y

oportuno. Lo decisivo es, por lo tanto, el último acto, porque presupone los dos anteriores. El imperio o mandato es impulso y norma de mi acción (de ahí que Aristóteles califique a la prudencia como *epitaktike*: normativa). La prudencia, por tanto, se puede definir como *la virtud de la función imperativa de la razón práctica que determina directamente la acción*. El prudente es la buena persona por excelencia. La prudencia, cuando es perfecta, imposibilita el error en la elección (me he referido antes a él), porque las acciones del prudente son siempre buenas. Sus posibles acciones erróneas, derivadas de ignorancia inculpable de una circunstancia, no es acción imprudente. La *prudentia* es en sentido propio *recta ratio*, no porque la razón “aplique” normas correctas, sino porque la “prudencia” supone aquellas condiciones bajo las cuales la razón misma puede ser “norma” por ser realmente *razón*.

Llegamos a la virtud clave de la reflexión iusfilosófica, a la virtud de la justicia. La justicia es la tendencia al bien del otro; es el perfeccionamiento de la voluntad en lo que respecta al “bien para los demás”. En la justicia el término medio ya no es relativo a nosotros, sino a las cosas mismas; es un término medio entre cometer la injusticia y padecerla. Pero, como el bien del prójimo es solamente objeto para la razón (ninguna tendencia sensible está inclinada como a su bien propio al bien del prójimo), la justicia no perfecciona ninguna inclinación sensible, sino sólo a la voluntad. Incluso el mismo instinto sexual que tiene como bien propio la relación con *otra persona* del sexo complementario, para ser humana tiene que ser asumida o integrada en la actividad de la razón, para que el bien del apetito sexual sea al mismo tiempo un bien para la persona entera; y, puesto que sólo la razón puede captar el bien del otro, la sexualidad no es propiamente humana si quien la ejerce no busca, al mismo tiempo, el bien del prójimo.

La justicia como hábito de la voluntad presupone un doble conocimiento: uno que es connatural al hombre, que consiste en ver en el bien del prójimo un bien también para un mismo, o dicho negativamente, en ver como malo para mí el mal del prójimo que no desearía para mí. Se trata de la regla de oro, regla que la razón hace ver a todos los hombres, *porque naturalmente vemos a los demás como semejantes*. El segundo conocimiento previo a toda justicia, que en realidad deriva del anterior, es el de la determinación del bien efectivo del otro (porque uno no puede dar a otro lo suyo si previamente su razón no se lo ha indicado con la máxima concreción).

Si en su sentido más general la justicia es la virtud que perfecciona la voluntad en lo que se refiere al bien del prójimo, la justicia en sentido estricto no busca *todo* su bien, sino sólo el que le es debido, ya sea por naturaleza, por convención, o por las dos simultáneamente en cuanto la segunda concreta y

modaliza a la primera. Por institución humana se *modaliza y concreta* lo debido por naturaleza, desde el ámbito de los contratos hasta el de los mismos derechos humanos. Por eso, los derechos, también los mismos derechos humanos, varían con el tiempo, porque todos los derechos sólo existen en su concreción histórica. Sobre el trasfondo de la determinación aristotélica de la naturaleza del hombre como animal político, Rhonheimer afirma que no puede haber derechos humanos pre-estatales, si consideramos por tales los derechos del hombre con independencia de su inserción en una comunidad social histórica concreta. Esto es así por la sencilla razón de que no existe ese hombre asocial o apolítico.

*En una ética de virtudes como la que nos presenta Rhonheimer no cabe hablar de la virtud de la justicia sin entenderla como parte del organismo de las virtudes morales.* Esta obra contrasta con la mayor parte de la ética contemporánea, caracterizada por el hecho de dedicarse casi exclusivamente a temas relacionados con la justicia, a cuestiones relacionadas con la incidencia de la acción humana sobre otras personas. La ética de las virtudes es la ética de la “primera persona”, la ética del sujeto que actúa, de un sujeto que tiende al bien y a la felicidad; esta ética, que es la ética clásica, vive de la percepción de que la conducta individual y la moral social guardan una estrecha relación. En definitiva, no cabe hablar de la virtud de la justicia sin entenderla como parte del organismo de las virtudes morales. Ya hemos visto que la justicia y la prudencia se ven más impedidas por la intemperancia y la falta de fortaleza, hasta llegar a la cobardía, que por la “injusticia” propiamente dicha. «Una ética alejada de la antropología, que deje fuera el primado del sujeto de la acción y de las tendencias, esto es, a la persona humana, equivoca su objeto. Esta es quizá la más profunda sabiduría que podemos volver a aprender de la ética de virtudes clásica» (Rhon, PM, p. 261).

La paz que tanto ansiamos en la sociedad actual será el fruto de la justicia, pero ésta no se lleva a cabo con la mera organización social, con independencia de la virtud moral de sus miembros. Semejante pretensión de fundamentar la paz social sobre la mera organización, nos la encontramos en el núcleo del pensamiento de Hobbes (autor, por otra parte, sobre cuya obra Rhonheimer ha escrito un libro excepcional). Pero, no sólo en Hobbes, sino también en Rousseau; en Kant (recuérdese su famoso *dictum*: “el problema de la constitución del Estado se puede solucionar incluso, por duro que suene, para un pueblo de diablos (con tal de que tengan cabeza)”); e, incluso, en el mismo Hegel. Si no somos capaces de querer el bien para nosotros mismos por el buen obrar, tampoco podemos querer el bien para nuestros semejantes, porque no sabríamos en qué consistiría. Si uno no es amigo de sí mismo, tampoco lo

podrá ser de los demás. No en vano ya Aristóteles enseñaba que la amistad, en cuya virtud se configura después el concepto de comunidad, sólo se da donde hay virtud personal (la amistad no es tanto una virtud, como una consecuencia de la virtud, de saber querer el bien para uno mismo). Y es que todo acto de injusticia es un implícito *no reconocimiento* a los demás como nuestros iguales.

Diego Poole

C. M. ROMEO, *Los genes y sus leyes. El derecho ante el genoma humano*, Editorial Cátedra Interuniversitaria, Fundación BBVA-Diputación Foral de Vizcaya de Derecho y Genoma Humano, Ed. Comares, Bilbao-Granada, 2002, 296 pp.

En los últimos años, las relaciones interindividuales, las estructuras sociales y el desarrollo económico se han visto notablemente afectados por los descubrimientos biocientíficos e innovaciones tecnológicas. Destacan en este sentido las aportaciones de la Biología, la Medicina y las Nuevas Tecnologías de la Información y la Comunicación. Al hilo de varios de estos descubrimientos científicos –y de los que pueden llegar a ocurrir– han ido surgiendo numerosos debates éticos y jurídicos. Precisamente, el punto de partida de esta obra son la necesidad de revisar la adecuación de determinadas categorías jurídicas implicadas en estos acontecimientos científicos y, sobre todo, la necesidad de replantearse la función del Derecho con relación a tales acontecimientos. Su autor, el profesor C. M. Romeo Casabona –catedrático de Derecho Penal y doctor en Medicina–, se enfrenta a la ardua tarea de configurar un marco jurídico en torno al genoma humano, en el que se compagine el respeto por el ser humano con la libertad de investigación.

Para resolver esta cuestión el autor parte de la descripción de los que, en su opinión, son los principales conflictos éticos y jurídicos suscitados por las innovaciones biocientíficas (aspectos relativos a los datos genéticos, a las intervenciones en los genes, cuestiones sobre bioseguridad y biodiversidad y aspectos concernientes a la libertad de investigación) y los pone en relación con los derechos humanos. Así, propone que sean los derechos humanos los que constituyan el referente axiológico ineludible dado su carácter dinámico y su capacidad de innovación, lo que le lleva a hablar de derechos humanos “clá-