

¿ÉTICA ARISTOTÉLICA VERSUS ÉTICA DE LOS VALORES? UN ACERCAMIENTO AL PROBLEMA DESDE ARISTÓTELES Y HILDEBRAND

SERGIO SÁNCHEZ-MIGALLÓN

El pensamiento moral que se ha desarrollado en el seno del ancho movimiento fenomenológico ha discurrido en varias direcciones, la primigenia y más conocida de las cuales es, como se sabe, la llamada Ética de los valores. Dicha doctrina adquiere plena carta de naturaleza por obra de Max Scheler¹, pero aparece ya claramente incoada e iniciada en Franz Brentano² y en Edmund Husserl³.

Esta corriente de pensamiento ético, como toda la fenomenología, nace a finales del siglo XIX y principios del XX oponiéndose tanto al moderno empirismo positivista como al idealismo neokantiano en boga en el momento. El contraste con estos dos frutos de la modernidad, que se demostraron infecundos y que amenazaban con esterilizar la filosofía, hizo volver la mirada de algunos jóvenes filósofos al realismo metafísico. Por ello, los fenomenólogos han reconocido el espíritu de su inspiración en la tradición griega y medieval, y ello, en efecto, ha nutrido la extraordinaria fecundidad con que la Ética de los valores ha iluminado la mayoría de los campos de la moral en el siglo que ahora termina.

Ahora bien, diversos factores han conducido a que los fenomenólogos hayan visto como antecesora más fructífera la tradición platónico-agustiniana que la aristotélico-tomista. Ello, sin duda, se debe en parte al peso de la crítica

1. En su obra capital: *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik* (Ética, Revista de Occidente, Madrid 1941).

2. *Vom Ursprung sittlicher Erkenntnis*, conferencia leída en 1889 (*El origen del conocimiento moral*, Real Soc. E. Matritense de Amigos del País, Madrid 1990).

3. En sus *Vorlesungen über Ethik und Wertlehre*, dictadas entre 1908 y 1914, publicadas en «Husserliana» XXVIII, Dordrech 1988.

global que la modernidad hizo de las tesis aristotélicas nucleares. (Crítica a la que, por otro lado, se enfrentó con gran agudeza y éxito Brentano, el más aristotélico de los primeros fenomenólogos). Ciertamente, el influjo moderno e ilustrado que aún se hace sentir, ha provocado que la fenomenología se preocupe preponderantemente, no de modo exclusivo, del problema gnoseológico, y que se interpreten algunas tesis clásicas, particularmente aristotélicas, a la luz de doctrinas muy distantes y distintas.

No vamos a ocuparnos aquí de todas aquellas razones que han provocado una cierta desatención del pensamiento de Aristóteles por parte de la fenomenología, ni siquiera abordaremos todas las que se refieren al pensamiento moral. El objetivo aquí será un intento de arrojar luz en torno a algunas cuestiones —cada una de las cuales merece un estudio minucioso— en relación con las cuales los cultivadores de la ética del valor no sólo no atienden a Aristóteles, sino que lo critican abiertamente. También hay que advertir que esta reflexión se centrará en la discusión de esas cuestiones por parte de un discípulo de Husserl y de Scheler, Dietrich von Hildebrand (1889-1977). Este autor nos parece particularmente adecuado para una confrontación de estas características por dos razones: primera, porque se trata de un pensador innegablemente injertado en la ética fenomenológica de los valores, habiéndola cultivado con una claridad no igualable incluso a Scheler; en segundo lugar, porque es el filósofo moral fenomenólogo que más ha conseguido —a nuestro entender— despegarse de aquel mencionado influjo moderno⁴.

Pues bien, aparte de las legítimas y comprensibles diferencias metodológicas entre el aristotelismo y la fenomenología —de las que aquí no vamos a ocuparnos sin que por ello obviemos su importancia e influjo—, esas discutidas cuestiones de filosofía moral son: dos primeras de menor relevancia y donde fácilmente puede salvarse la discrepancia, y otras dos de mayor entidad y alcance.

Esas dos primeras se refieren a la escasa atención que Aristóteles parece dedicar al campo psicológico y al papel moral de lo afectivo, y a la concepción aristotélica de la virtud. Las dos segundas atañen a la idea de felicidad y a la cuestión del fin último del hombre como principio de la ética. Con otras palabras, la ética del valor suele reprochar a la ética aristotélica su intelectualismo, su doctrina de la virtud como justo medio, su eudemonismo y su teleologismo.

¿Tiene razón o no? Nuestro propósito aquí no es responder propiamente a esta pregunta, zanjando así el problema, sino algo mucho más modesto aun-

4. Aquí habría que mencionar también, aunque no por filósofo moral sí por fenomenólogo, a Adolf Reinach, el estrecho colaborador de Husserl tempranamente fallecido.

que no ineficaz. Vamos a tratar de mirar más de cerca esas críticas en Hildebrand, para mostrar que junto a ellas reconoce su autor aciertos de Aristóteles y hondas coincidencias en los mismos puntos, de suerte que esas críticas resultan menos tajantes de lo que puede presentarse a primera vista. Si esto viene a ser así, la ética fenomenológica del valor, representada al menos en Hildebrand, no estará en tan profundo desacuerdo con la ética aristotélica como en ocasiones se ha afirmado⁵.

Vayamos, en primer lugar, con lo que se ha dado en llamar el intelectualismo aristotélico. En su obra principal, su *Ética*⁶, Hildebrand reprocha, en efecto, a Aristóteles el haber atendido escasamente a las respuestas afectivas, y el reservar la dimensión contemplativa a la actividad cognoscitiva, de manera que todo lo moral pertenecería entonces al campo de la práctica.

Dice así el filósofo alemán: «Aristóteles, al contraponer la parte irracional del hombre —*appetitus*, impulsos y pasiones— a la parte racional —que comprende el conocimiento y la voluntad—, deja fuera las respuestas afectivas. Las confunde con las pasiones y apetitos. No hace justicia al extraordinario papel que desempeñan en la *Ética*, pues las mira únicamente como objeto del dominio de sí mismo»⁷. «Es de una extraordinaria importancia entender que es imposible estar de acuerdo con Aristóteles y considerar que la moralidad y las actitudes contemplativas se excluyen mutuamente. Aristóteles da por supuesto que la moralidad y las virtudes morales sólo tienen que ver con la esfera práctica y que, por ende, son incompatibles con el elemento contemplativo. Este se reserva a las virtudes dianoéticas, como la sabiduría filosófica, que son superiores a las virtudes morales precisamente en razón de su carácter contemplativo⁸. Aunque Aristóteles acertó al conceder a la actitud contemplativa preferencia sobre la activa, cometió, sin embargo, un grave error al confinar la moralidad a la esfera práctica»⁹.

Ante ello, no puede negarse la preponderancia que el Estagirita concede a la perfección intelectual frente a la emocional. Pero no es justo concluir de ahí que su pensamiento excluya un importante papel de la esfera afectiva. La legítima aspiración debe ser entonces completar la doctrina del griego con el desarrollo de una psicología y moral que contemple ese importante lado de la per-

5. Especialmente tal vez, como se verá, a causa de la tajante crítica de Scheler a toda ética de fines.

6. Aparecida por vez primera en inglés el año 1953 y que aquí citaremos por la traducción española: *Ética*, Ed. Encuentro, Madrid 1997.

7. *Ética*, p. 203.

8. Aquí cita la *Ética a Nicómaco*, X, 6, 1177a.

9. *Ética*, pp. 343 y 344.

sona humana. Es más, no faltan en Aristóteles sugerencias en esta dirección —que el propio Hildebrand reconoce¹⁰—, como cuando afirma que el hombre bueno no solamente quiere el bien, sino que se alegra de él¹¹. Este pensamiento muestra lo lejos que se encuentra Aristóteles de un racionalismo calculador y frío, como puede ser el estoico o el kantiano. También debe tenerse en cuenta que, aunque Aristóteles distingue netamente, en efecto, un apetito inferior del superior regido por la razón, no deja de concebir ambos como expresión de la tendencialidad unitaria del hombre¹².

Por lo que se refiere a la doctrina aristotélica de la virtud, Hildebrand titula un párrafo de su *Ética* con el explícito epígrafe «Crítica de la teoría del justo medio». Allí puede leerse: «Hemos visto que la columna vertebral de toda virtud es una respuesta general y sobreactual al valor que se dirige hacia una esfera de valores moralmente relevantes». Teniendo esto en cuenta, resulta evidente la insuficiencia de la teoría aristotélica del justo medio. La diferencia entre la virtud y el vicio no puede reducirse a una cuestión de proporción, en la que el vicio fuera un defecto o un exceso y la virtud el punto medio entre ambos. (...) En muchos dominios extramORALES, lo bueno es, en efecto, el medio entre dos males. (...) Por consiguiente, sería correcto afirmar que un razonable equilibrio entre los ingresos y los gastos está a medio camino entre la avaricia y la prodigalidad.

«Sin embargo, tan pronto como nos volvemos a los valores morales, este principio no tiene ya aplicación. El equilibrio razonable entre los ingresos y los gastos es un asunto extramoral; se refiere solamente a la observación de la lógica inmanente de la esfera económica. La racionalidad económica no muestra la categoría moral de una persona, pues puede poseerla el egoísta o criminal más refinado. Este tipo de racionalidad es algo totalmente distinto de la virtud moral de la generosidad que, como vimos, de ninguna manera es el punto medio entre la avaricia y la prodigalidad. Presupone una repuesta general y sobreactual al valor y, como tal, está incomparablemente más alejada de la avaricia y de la prodigalidad que estas entre sí. La verdadera antítesis entre la virtud y el vicio está determinada por el hecho de si una persona se dirige, de manera sobreactual, a los valores moralmente relevantes o está absorbida por lo sólo subjetivamente satisfactorio»¹³.

10. En *Ética*, p. 203, nota 14 y p. 337.

11. *Ética a Nicómaco*, I, 8, 1099a.

12. Brentano observa esto como logro de Aristóteles, en *El origen del conocimiento moral*, p. 29.

13. *Ética*, p. 366 y 367.

Al leer estas líneas no puede el lector evitar preguntarse si realmente un filósofo de la talla y agudeza de Aristóteles no vio la índole de la virtud tal como la muestra con claridad aquí Hildebrand. En efecto, la doctrina del justo medio es negada por el mismo Aristóteles en algunas conductas que excluyen la respuesta adecuada a valores moralmente relevantes, o con otras palabras, que son intrínsecamente malas.

Dice así en su *Ética* a Nicómaco: «Por lo demás, es preciso decir que ni todas las acciones ni todas las pasiones son indistintamente susceptibles de este medio. Hay tal acción, tal pasión, que con sólo pronunciar su nombre aparece la idea de mal y de vicio, como por ejemplo, la malevolencia o tendencia a regocijarse del mal de otro, la impudicia, la envidia; y, en punto a acciones, el adulterio, el robo, el asesinato; porque todas estas cosas y las parecidas a ellas son declaradas malas y criminales únicamente a causa del carácter horrible que ofrecen, y no por su exceso, ni por su defecto. Pero así como no hay exceso ni defecto para el valor y para la templanza, porque en ellos el medio es, en cierta manera, un extremo, en igual forma no hay para estos actos culpables, ni medio, ni exceso, ni defecto, sino que, de cualquier manera que se tome, siempre es criminal el que los cometa»¹⁴.

Son varias y relevantes las enseñanzas que de estas líneas podemos extraer. Aparte del simple reconocimiento de acciones perversas de por sí, debe observarse que se trata de una intuición inmediata de su maldad, sin razonamiento ni cálculo alguno. Además —y esto debilita también la crítica anterior—, pertenecen a lo censurable inmediatamente de por sí, no sólo acciones exteriores sino también actitudes o, con el decir de Hildebrand, respuestas afectivas, como la malevolencia o la envidia. Lo cual manifiesta que, siendo innegable, ciertamente, la tendencia de Aristóteles a fijarse en el resultado externo de la acción, no excluye ni mucho menos el plano de las actitudes. De hecho, la caracterización moral más frecuente en él no se refiere a acciones buenas o malas, sino a personas buenas o malas, al hombre virtuoso o al intemperante o (como en este texto) al criminal. Por ello, en el plano de las actitudes y en sí misma la virtud no es un medio aritmético, sino una actitud donde «el medio es, en cierta manera, un extremo». «Pero con relación a la perfección y al bien —dice también Aristóteles—, la virtud es un extremo y una cúspide»¹⁵; lo más alejado, por tanto, como muy bien observa Hildebrand, del vicio.

Una crítica más profunda y de consecuencias mayores es aquella que achaca a Aristóteles el concebir la felicidad de modo unívoco. «Falta también

14. *Ética a Nicómaco*, II, 6, 1107a.

15. *Idem*.

en Aristóteles —escribe Hildebrand— la clara distinción entre lo importante en sí y lo sólo subjetivamente satisfactorio. (...) Consiguientemente, jamás diferencia explícitamente entre el egocentrismo y la verdadera felicidad, que sólo nos pueden proporcionar los bienes que portan un auténtico valor. Al no considerar que existen tipos esencialmente diferentes de importancia positiva, Aristóteles considera lo positivamente importante o lo bueno, y también la felicidad, como un concepto unívoco»¹⁶.

De nuevo podemos encontrar en el mismo Hildebrand el reconocimiento de lugares donde Aristóteles podría ser interpretado más benignamente y de acuerdo con las intuiciones del alemán, de las cuales la distinción de categorías de lo importante es una de las más lúcidas y fecundas. Así dice el fenomenólogo: «Aunque en repetidas ocasiones, cuando habla de cosas honorables o nobles, oponiéndolas a las puramente placenteras, y dice que el hombre bueno no sólo quiere el bien, sino que se alegra de él, apunta a esta distinción, aunque sólo de un modo implícito. Nunca se halla en sus conclusiones, en especial cuando discute el fin último del hombre»¹⁷. Y, sobre todo, cuando Hildebrand recoge la explícita distinción que Aristóteles hace de tres tipos diferentes de bienes: el bien honesto, el bien delectable y el bien útil¹⁸. ¿No es esto un reconocimiento explícito, aunque tal vez no desarrollado, de la analogía de la noción de bien y de felicidad?

La cuestión es en sí relevante, pero lo es más la consecuencia que, como cuarta y más profunda crítica a Aristóteles, Hildebrand ve en dependencia de aquella, cuando escribe: «Por no reconocer el significado esencialmente diferente del término bueno, e interpretar la relación correspondiente como una relación final, Aristóteles llega a la conclusión de que nuestra libertad de elección se limita a los medios; la meta, es decir, la felicidad (o como decimos nosotros: lo positivamente importante) es siempre la misma y se nos da como un presupuesto inalterable de todo querer»¹⁹.

En efecto, lo que late detrás de estas líneas es la crítica general a toda ética de fines o teleológica. Así dice Hildebrand cuando trata de la distinción entre la importancia directa y la indirecta, esto es, la que portan los fines y los medios, respectivamente: «Esta diferencia desempeña un papel predominante

16. *Ética*, p. 299.

17. *Ética*, p. 299.

18. *Ética*, p. 70. Además, da que pensar el hecho de que Brentano, buen conocedor de Aristóteles, sostenga (si bien para criticarlo) que el Estagirita tenía lo bueno por un concepto análogo, véase *El origen del conocimiento moral*, nota 27, p. 66. Cfr. *Ética a Nicómaco*, I, 7, 1097a.

19. *Ética*, p. 300.

en la *Ética a Nicómaco* de Aristóteles; es más, para el filósofo griego, es la característica determinante del bien supremo. Se tiende a un bien en razón de él mismo, mientras que todo lo demás es elegido únicamente en razón de este bien, esta distinción equivale a la que existe entre los medios y el fin»²⁰. Pues bien, esta crítica es heredada de Scheler, porque se suma a la crítica de Kant, pero ¿alcanza realmente a la doctrina aristotélica?

Oigamos en primer lugar a Scheler: «Kant rechaza con pleno derecho, como de antemano falsa, toda ética de los bienes y de los fines. (...) Dice Kant: siempre que la bondad o maldad moral de una persona, de un acto volitivo, de una acción, etc., la hacemos depender de su relación con un mundo (puesto como real) de bienes —o males— existentes, queda también la bondad o maldad de la voluntad puesta en dependencia de la existencia particular y contingente de ese mundo de bienes, y, al mismo tiempo, de conocimiento empírico de ese mundo. (...) Así, pues, toda modificación en ese mundo de bienes modificaría también el sentido y la importancia de bueno y malo. Mas, como ese mundo de bienes se halla complicado en la constante modificación y en el movimiento de la historia, resulta que el valor moral de la voluntad y del ser humanos tendría que participar también del destino reservado a ese mundo de bienes. La aniquilación de ese mundo de bienes anularía la idea misma del valor moral. Toda ética quedaría, pues, cimentada sobre la experiencia histórica, en la que se nos manifiesta ese cambiante mundo de bienes. Evidentemente, no podría tener más que una validez empírica e inductiva. Con ello estaría dado, sin más, el relativismo en la ética»²¹. (...) Y lo mismo puede decirse de toda ética que quiere establecer *un fin* —ya sea un fin del mundo o de la humanidad, o un fin de la aspiración humana o el llamado “fin último”— con relación al cual se mida el valor del querer. Toda ética que proceda de ese modo, rebaja los valores bueno y malo necesariamente a valores meramente técnicos para ese fin»²².

En realidad hay aquí dos argumentos diferentes (el que critica la ética de bienes y el que critica la de fines), sin acabar de verse bien por qué Scheler los ve como el mismo. Por lo que toca a la ética de fines, según veníamos considerando, pensamos que Aristóteles no aceptaría la equiparación de los valores morales con los técnicos, de otro modo, no hubiera hablado de accio-

20. *Ética*, p. 67 y 68.

21. Por esta razón, tanto Kant como Scheler sostienen sendas éticas *a priori*, pero no sería justo por ello decir que Scheler anula toda relación entre ser y valor, sino sólo entre ser contingente y valor. No podemos detenernos aquí en esta importante cuestión.

22. SCHELER, *Ética*, p. 35 a 37.

nes y actitudes buenas o malas en sí mismas; ni tampoco hubiera distinguido el bien útil del bien honesto.

Más bien, nos parece que el teleologismo en el que están pensando tanto Scheler como Hildebrand es un teleologismo moderno, en concreto el deontologismo utilitarista, que es aquel del que parte Kant, y por tanto Scheler, para su crítica. Pero es evidentemente injusto criticar con la ética de fines utilitarista toda ética de fines, pues es bien conocido que al menos el aristotélico no es un teleologismo utilitarista²³.

En efecto, cuando Aristóteles habla de que el hombre puede escoger como fin de su vida el placer, o la riqueza, o la virtud²⁴, ¿no está reconociendo una libertad de elección respecto al fin último?, ¿acaso no incoa con ello la distinción tomista entre fin último subjetivo y fin último objetivo²⁵? Atender a esta diferencia —que se trata de ver las cosas distinguiendo la perspectiva psicológica y motivacional de la ontológica— pensamos que ayudaría a entender mejor el problema.

Una prueba y consecuencia de que estos filósofos alemanes tienen en mente el modo moderno de ver las cosas es que también entienden así la naturaleza. En Scheler esto se manifiesta en la crítica a la ética de bienes. En efecto, si la naturaleza es lo cambiante que los sentidos perciben, toda argumentación apoyada en ella está abocada al relativismo. Pero no es ése el concepto de naturaleza en Aristóteles, para quien tan naturaleza es lo empíricamente observable como las formas inteligibles e inmutables en su sentido entrañadas en la realidad. Hildebrand, por su parte, deja ver esta influencia moderna en la idea de naturaleza no entendiéndola como empírica, sino más bien como facticidad neutral, estaticidad mostrenca. Por ello, ninguna explicación *secundum naturam* puede, según él, dar cuenta de la dimensión valiosa y trascendente de la moral.

«Si analizamos el alma del hombre desde el punto de vista de las tendencias meramente fácticas y de la lógica inmanente de la naturaleza del hombre, podemos conseguir, en efecto, muchos resultados valiosos, especialmente en relación al problema de la “salud espiritual”; sin embargo, nunca podremos descubrir la norma que nos hace capaces de distinguir lo moralmente bueno de lo moralmente malo»²⁶. Con ello critica la clásica argumentación *secundum*

23. Brentano, sin embargo, hace notar bien la diferencia: el teleologismo eudemónista según el cual el fin está dado (en el placer) nace con el utilitarismo del siglo XVIII; en cambio, para Aristóteles el problema de la elección del fin último es el principal de toda la ética, *El origen del conocimiento moral*, p. 25 y 26.

24. Cfr. *Ética a Nicómaco*, I, 4, 1095a.

25. Cfr. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I-II, q. 1, a. 7, c.

26. *Ética*, p. 185.

naturam, desarrollada por el tomismo sobre el pensamiento aristotélico. Como también puede verse cuando afirma: «Para Aristóteles no existe tal bondad trascendente, absoluta, sino sólo la perfección inmanente de un ser. Cuando tratamos de un valor en el más puro sentido de la palabra (es decir, un valor moral o estético) la visión platónica es mucho más correcta; cuando consideramos valores ontológicos parece más apropiada la aristotélica»²⁷.

Pero Hildebrand añade pocas líneas más adelante de la primera de las citas anteriores: «Sólo si incluimos en el concepto de naturaleza humana su estar ordenado al mundo de los valores y en último término a Dios, sólo si nos liberamos de una concepción puramente inmanente del hombre y vemos que es parte de su esencia y de su destino el realizar valores morales, únicamente entonces podremos decir con razón que todas las acciones moralmente buenas, al menos todas las acciones naturales, son *secundum naturam*»²⁸. Pero eso es justamente lo que Aristóteles y la tradición tomista entienden cuando argumentan *secundum naturam*. ¿A qué entonces esa crítica, que por lo demás se ha divulgado entre muchos fenomenólogos y existencialistas con matices y razones varias, máxime cuando el propio Hildebrand insiste repetidas veces en que efectivamente el hombre está ordenado por naturaleza a la realización de valores²⁹?

La razón parece dárnosla a continuación el mismo Hildebrand: «Pero, evidentemente, hemos de conocer primero la bondad moral para saber que el hombre, por su sentido y su esencia, está determinado a ser moralmente bueno. Nuestra comprensión de la bondad moral no es, por consiguiente, de ningún modo dependiente del análisis de la naturaleza humana. (...) Sabemos que ser justo es ser *secundum naturam* porque sabemos que es bueno, y no sacamos nuestro conocimiento de la bondad de la justicia de su ser *secundum naturam*»³⁰.

En definitiva, Hildebrand argumenta desde el punto de vista de la prioridad y originariedad del conocimiento (como corresponde a un fenomenólogo), mientras que Aristóteles parece preocuparse más directamente por la delimitación, a partir de la ontología del hombre —en la que ambos coinciden—, de aquello a lo que está ordenado, pero sin convertir por ello la naturaleza humana en *ratio cognoscendi* ni en *ratio essendi* del fin, de lo bueno. Es por esto por lo que nos parece que entre el aristotelismo y la fenomenología, al menos la de Hilde-

27. *Ética*, p. 137.

28. *Ética*, pp. 185 y 186.

29. En *Ética*, p. 218, entre otros lugares, o en *Moralía*, Habel, Regensburg 1980, pp. 72, 205.

30. *Ética*, p. 186.

brand y en el terreno moral, puede hablarse de complementariedad, más que de contraposición³¹. Complementariedad que nace, como se ha señalado, de perspectivas y métodos diversos, cuya pretendida exclusión, pero también precipitada unificación, contribuye a oscurecer las cosas más bien que a aclararlas.

Sergio Sánchez-Migallón
Facultad Eclesiástica de Filosofía
Universidad de Navarra
PAMPLONA

31. Al respecto puede verse el acertado comentario del profesor Millán-Puelles sobre la cuestión en *La libre afirmación de nuestro ser*, Madrid 1994, p. 466 y 467: «La crítica de von Hildebrand a la concordancia del obrar moralmente recto con la naturaleza específica del hombre está basada en la interpretación "gnoseológica" de un principio cuyo sentido es esencialmente ajeno a ese modo de interpretarlo. Consideremos, eligiéndolas entre otras fundamentalmente equivalentes, las afirmaciones que siguen: "Conocemos que el ser justo es *secundum naturam* porque conocemos que es bueno; y no sacamos nuestro conocimiento de la bondad de la justicia de que sea *secundum naturam*. Un análisis de la naturaleza del hombre que prescindiera de la bondad moral nunca podría conducirnos a comprender por qué la justicia es *secundum naturam*, pero la intuición de la bondad de la justicia nos revela que el hombre está destinado a participar de esta bondad. (...) La noción de valor moral es para nuestro conocimiento el *principium*; y el ser *secundum naturam*, el *principiatum*" (*Ethik*, pp. 195 y 196).

»Desde el punto de vista de la gnoseología, que es, indudablemente, el que en estas afirmaciones asume von Hildebrand, éste tiene razón. En lo que no la tiene es precisamente en adoptar ese punto de vista para establecer el sentido, y determinar así el alcance, del *secundum naturam* para su aplicación a la ética. La afirmación de la concordancia de lo moralmente bueno —y, por ende, de la materia del deber positivo, que es también la materia del mandato moral— con la naturaleza específica del hombre no es la fórmula de un criterio para descubrir los valores morales y las normas correspondientes. Tal como ya aquí se ha dicho en repetidas ocasiones, lo que *originariamente* nos da a conocer tanto lo moralmente bueno como lo moralmente malo, así como los preceptos morales positivos y negativos, es la razón práctica, que nos dicta la ley natural, y no la razón teórica. Un análisis de la naturaleza humana es algo que la razón teórica efectúa, pero no para descubrir lo que ya está descubierto por la razón práctica, sino para otras posibles finalidades, entre las cuales cabe contar la aprehensión de la concordancia que con la naturaleza mantienen, cada cual a su modo, las respectivas materias de los imperativos morales. Y para el logro de esa finalidad no es imprescindible, al menos para el caso de los imperativos más generales y básicos, el hacer unos análisis especialmente pormenorizados y difíciles, pues si así fuera resultaría imposible el conocimiento prefilosófico de esa especial concordancia.

»La crítica de von Hildebrand al *secundum naturam* es, en resolución, la crítica a un modo erróneo de concebir este principio, y así presta el servicio de dar ocasión a explicar cómo la concordancia con el ser natural del hombre no es, en su aplicación a la ética, un principio gnoseológico, sino ontológico: una *ratio essendi*, no una *ratio cognoscendi*. No es una especie de marca o señal distintiva por virtud de la cual podamos determinar si algo es moralmente bueno o no lo es (según tenga, o no tenga, esa señal), sino el porqué genérico del contenido de los mandatos morales, lo que en todos los casos hace que moralmente ese contenido sea bueno».



Copyright and Use:

As an ATLAS user, you may print, download, or send articles for individual use according to fair use as defined by U.S. and international copyright law and as otherwise authorized under your respective ATLAS subscriber agreement.

No content may be copied or emailed to multiple sites or publicly posted without the copyright holder(s)' express written permission. Any use, decompiling, reproduction, or distribution of this journal in excess of fair use provisions may be a violation of copyright law.

This journal is made available to you through the ATLAS collection with permission from the copyright holder(s). The copyright holder for an entire issue of a journal typically is the journal owner, who also may own the copyright in each article. However, for certain articles, the author of the article may maintain the copyright in the article. Please contact the copyright holder(s) to request permission to use an article or specific work for any use not covered by the fair use provisions of the copyright laws or covered by your respective ATLAS subscriber agreement. For information regarding the copyright holder(s), please refer to the copyright information in the journal, if available, or contact ATLA to request contact information for the copyright holder(s).

About ATLAS:

The ATLA Serials (ATLAS®) collection contains electronic versions of previously published religion and theology journals reproduced with permission. The ATLAS collection is owned and managed by the American Theological Library Association (ATLA) and received initial funding from Lilly Endowment Inc.

The design and final form of this electronic document is the property of the American Theological Library Association.