

EL FUNDAMENTO DE LA MORALIDAD DE NUESTROS ACTOS

La búsqueda de criterios para determinar la moralidad de nuestros actos no data de hoy. Por un lado se ve que en la sociedad ciertas conductas son consideradas inmorales y sujetas a castigo, mientras que se discute acerca de otras y las opiniones varían sobre su legitimidad. Esto sugiere que hay en el fondo del corazón humano una conciencia de lo que no se debe hacer y de lo que es lícito. En los países de cultura occidental este sentido moral coincidía en gran parte con la moral enseñada por el cristianismo, pero hoy día ya no hay uniformidad. La autonomía y la libertad que el hombre moderno ha conquistado en varios sectores de la vida, se extienden al campo de la moral, y esto tanto más que se piensa que la moral tradicional está basada en un concepto físico de la naturaleza humana y es legalista. El descubrimiento de la historicidad y el nacimiento de la fenomenología han hecho todavía más relativa la moral tradicional en la opinión de muchos. El finalismo de tipo biológico que, según ellos, sería característico de la ética de Santo Tomás, encerraría la evaluación de nuestros actos dentro de la esfera biológica y se opondría al progreso alcanzado en nuestra época. Además, el pluralismo doctrinal que reina hoy día y la profusión de opiniones divergentes aumentan el problema. Según esto, parece muy acertado que la Semana Tomista Argentina haya elegido como tema de la reunión de este año el del fundamento de la moralidad de nuestros actos. En mi conferencia propongo recordar cómo el problema ha estado presente en el pensamiento filosófico desde los principios, las respuestas que han sido ofrecidas lo largo de los siglos y la posición de Santo Tomás de Aquino.

I

Breve historia de las teorías sobre el fundamento de la moralidad

Se encuentra en la literatura griega del siglo V a..J.C. la antítesis entre la naturaleza y la ley. Mientras que el νόμος iba a significar la ley aprobada en la ciudad y las costumbres generalmente aceptadas, φύσις fue entendida como lo que es permanente y normal en las cosas y en su comportamiento. Significa el orden que se ve en la naturaleza, un orden que comprende al hombre y es a-temporal¹. En la época de los Sofistas se oponía la *physis*, el orden de las cosas independiente de la intervención de los hombres, al *nomos*, el orden establecido por el hombre². Según unos, la moral era cuestión de costumbre, según otros lo que viene de la naturaleza es bueno, lo demás no es más que acuerdo³. Aunque había quienes dijeron que la naturaleza es desordenada, para la mayoría era la guía de nuestra conducta. El sofista Hippias (según el *Protágoras* de Platón), Sófocles y Péricles hablan de leyes no-escritas, de las que nadie sabe de dónde vienen, pero que tienen un valor universal. Otros

¹ Véase D. Holwerda, *Commentatio de vocis quae est φύσις vi atque usu*, Groningen, s.a., 34.

² *Fragmente der Vorsokratiker*, Archelaos, A. 1.

fueron más lejos en esta dirección y afirmaban que debemos dejarnos guiar por lo que es útil por su naturaleza. Según ellos, la naturaleza es el fundamento de las leyes que gobiernan el comportamiento humano⁴. Viéndose confrontado con la problemática de los sofistas, Sócrates opinaba que la bondad fundamental de las cosas consiste en que ejecutan las funciones propias de su naturaleza. Estaba convencido de que los fines del hombre han sido fijados objetivamente. De ahí, su interés en las definiciones y en el conocimiento de sí mismo. Según él, la verdadera naturaleza del hombre es su alma. Reflexionando sobre la esencia de las cosas, Sócrates creía poder llegar a saber qué es su bien y su felicidad⁵. Cuando uno se dedica a esta investigación de las esencias, adquiere la sabiduría que le ayuda ver lo que es útil y discernir el bien del mal⁶. Esta sabiduría llega a ser una virtud moral, porque conocer el bien es también cumplirlo. Sin embargo, existe el riesgo de que esta sabiduría llegue a ser un método de la dialéctica, más bien que una visión moral⁷.

Platón ha transpuesto la teoría socrática de la sabiduría haciendo de ella la contemplación del bien. La naturaleza de las cosas es normativa. La educación debe seguir a la naturaleza, que no cambia jamás⁸. En *Las Leyes* se encuentra la frase bien conocida de que es necesario seguir la naturaleza⁹. Para saber lo que debe hacer, el hombre necesita conocer lo que es propio a la naturaleza humana¹⁰. En su último diálogo, Platón, nos ha dejado el resultado de sus meditaciones sobre el misterio del hombre: el orden de las leyes de la ciudad corresponde al orden de las cosas. Existe un paradigma de este mundo visible, paradigma que es más bien un principio de inspiración que un modelo en el cual todo está fijado anteriormente¹¹. Las concepciones morales de los hombres deben estar de acuerdo con este paradigma. Los jóvenes, escribe Platón, todavía no poseen un verdadero saber moral y se dejan conducir por sus gustos y aversiones. Si los jóvenes han sido educados correctamente, reconocerán más tarde que las reglas impuestas a ellos durante su juventud han sido justas. Por lo visto hay un proceso gradual de una toma de conciencia de nuestros deberes y del camino hacia el verdadero bien. Desgraciadamente, muchos no logran reconocer la primacía de lo espiritual, grabada en la naturaleza humana. El hombre debe vivir según lo que está en lo alto y “apartarse del mundo sensible para asimilarse a Dios¹². Quienes no logran seguir el camino de ascenso, deben ser obligados por las leyes a vivir una vida de

³ *Oxyrh. Papyr. XI*, n. 1364, I, 25.

⁴ Cf. Demóstenes, *De corona*, 276; Sófocles, *Antígones*; Esquiles, *Supplic.*, 707; Pericles, *Oratio funebr.* (Tucidides, 2, 37, 3).

⁵ *Metafísica* 1078^b17 ss.

⁶ *Memorabilia* 4, 8, 11.

⁷ R. Gauthier, *L'éthique à Nicomaque*, II, 2, Lovania² 1970, p. 466.

⁸ *Político* 310.

⁹ *Leyes* 836 C.

¹⁰ *Teaeteto* 174 B.

¹¹ Cf. Goldschmidt, *Questions platoniciennes*, París 1970, p. 85.

¹² *Leyes* 716 C; 892 C - 896 C0

virtud. Para ellos la ley es el horizonte de la vida moral¹³. Resulta que, según Platón, el hombre halla en sí el camino de sus deberes. La naturaleza humana es mucho más perfecta que la naturaleza animal en el hombre, y por eso el amor homosexual debe ser rechazado. Lo que es moralmente bueno no depende de la voluntad humana. El hombre debe aceptarlo y comprenderlo (λαμβάνειν τον λόγον) y someterse a este orden que le permitirá la comunión con el principio supremo¹⁴.

Aristóteles sigue a Platón en cuanto afirma que la naturaleza está penetrada de razón y es dominada por la finalidad¹⁵. La innovación importante de Aristóteles ha sido la de introducir en el concepto de naturaleza el principio del movimiento y de atribuir a la *physis* lo que según Platón pertenece solamente al alma¹⁶. La naturaleza está hasta tal punto impregnada de finalidad que Aristóteles afirma que Dios y la naturaleza no hacen nada en vano¹⁷. El carácter razonable de la naturaleza está subrayado por expresiones como “la naturaleza quiere” o “la naturaleza concibe”¹⁸. El hombre debe por el arte y por sus actos morales continuar y completar la obra de la naturaleza¹⁹. La acción moral debe conformarse a la finalidad grabada en la naturaleza²⁰. Mientras que las cosas naturales actúan según un plan prefijado, el hombre se encuentra con una indeterminación fundamental. De hecho, lejos de tener virtudes innatas el hombre debe adquirirlas²¹. Posee razón y debe buscar y determinar sus fines, pero siempre en conformidad con su naturaleza. En analogía con lo que se observa en la naturaleza hace falta establecer en nuestras acciones el medio justo entre exceso y defecto²². El medio debe ser adaptado al agente como a la situación en que éste se encuentra. Empero, los actos intrínsecamente malos no tienen un punto medio. Por otra parte, el medio no puede ser determinado matemáticamente porque depende de las personas y las circunstancias.

Con el justo medio en nuestras acciones, Aristóteles menciona, también, al sabio como criterio de la moralidad. Platón había hablado ya del hombre bien educado y del rey filósofo como personas que, gracias a su contemplación del mundo de las ideas, saben qué es la justicia, la piedad etc. El rechazo de la teoría platónica de las ideas por Aristóteles, la teoría del hombre sabio como criterio de la moralidad, perdió sustento. No obstante Aristóteles adoptó el concepto del hombre prudente que juzga correctamente lo que hay que hacer en los distintos campos de su actividad. El hombre noble y bueno

¹³ J. Gould, *The Development of Plato's Ethics*, Cambridge 1955, 109

¹⁴ *Teaeteto* 172 B.

¹⁵ *De partibus animalium* 639^b16.

¹⁶ *Physica* 192^b20 ss.

¹⁷ *De caelo* 271^a33 ss.

¹⁸ *De partibus animalium* 652^b20.

¹⁹ *Protrept.* B 13 (Düring).

²⁰ Cf. *Ethica Nicom.* 1135^a3 ss.

²¹ *E.N.* 1103^a29.

²² *E.N.* 1104^a10 ss.; 1106^a29 - ^b7.

llega a ver la verdad, resultando, en un cierto sentido, él mismo la norma y la medida. En la mayoría de los casos, los errores respecto a lo que es bueno o malo son debidos a la búsqueda de placeres, que parecen ser un bien, aunque no lo son²³.

Aristóteles habla también del “ojo del alma” que llega a ser prudente por la práctica de la virtud²⁴, un tema ya mencionado por Platón. Probablemente relacionado con este es el criterio de la recta razón οἰσθητός λόγος. La recta razón determina el medio de las virtudes. Lo hace en conformidad con la estructura de las cosas, apoyándose sobre la base de la experiencia²⁵. La recta razón no es subjetiva, sino que presupone el conocimiento de datos objetivos²⁶, de la misma manera que la medicina prescribe ciertos tratamientos sobre la base de lo que se sabe del organismo humano y de los efectos de ciertos alimentos o del clima²⁷. A veces, la razón se basa en deliberaciones²⁸ o utiliza silogismos. Sin embargo, éstos no tienen un papel importante en la ética de Aristóteles. El justo medio es determinado, sobre todo, por el buen sentido y la experiencia²⁹, pero la naturaleza sigue siendo el fundamento del juicio moral. “El hombre virtuoso juzga correctamente en las cosas; lo que le parece bueno a él, lo que es verdad... Distingue en todas las cosas la verdad contenida en ellas y así él llega a ser una cierta regla y norma”³⁰. Aristóteles ha indicado varios senderos para la evaluación moral de nuestros actos. Sus explicaciones son dominadas por la concepción del fin del hombre que procede de su naturaleza intelectual, a saber la contemplación. En este sentido la naturaleza humana es el criterio fundamental de la moralidad³¹.

Lo que está implícitamente contenido en la ética de Aristóteles, a saber la teoría de las inclinaciones naturales, es afirmado con gran vigor por el estoicismo que sin embargo no hacía la distinción entre las leyes (wetmatigheid) de las cosas físicas y la ley moral.. El hombre debe vivir en armonía con sí mismo (ἡμολογουμένως ζῆν) escuchar la voz de su naturaleza, es decir, de sus inclinaciones básicas, como la de mantenerse con vida, de asociarse con otros, de cuidar a sus padres y criar a sus hijos. Tiende el hombre naturalmente hacia lo que pertenece más directamente a él (οὐκ ἐκείνως) y hacia lo que se impone primero. Así nació la doctrina de la ley natural, es decir, el plan

²³ E.N. 1113^b28 ss.

²⁴ E.N. 1144^a30.

²⁵ E.N. 1106^b36 ss.

²⁶ Cf. H.H. Joachim, *The Nicomachean Ethics*, Oxford 1951, p. 169.

²⁷ E.N. 1138^b30.

²⁸ E.N. 1114^b29; 1125^b34.

²⁹ Cf. W.E.R. Hardie, *Aristotle's Ethical Theory*, Oxford 1968, p. 240 ss.

³⁰ E.N. 1113^a23 - ^b2.

³¹ R. Gauthier niega que el tema de la naturaleza como fundamento de la moral esté presente en la ética de Aristóteles. Cf. su *L'Éthique à Nicomaque*, I, 243. Cf. M. Monan, *Moral Knowledge and its Methodology in Aristotle*, Oxford 1968, p. 90: “Nowhere in Aristotle's explicit doctrine is nature mentioned as a pattern from which we could read off the goodness or badness of prospective conduct”. Sin embargo, las referencias que hemos dado muestran que el tema de la naturaleza está implícitamente presente.

según el cual las cosas naturales deben actuar³². Esta ley es como una fuerza viva. En los siglos siguientes se ha definido con mayor precisión la ley natural. Ya no se hablaba de una ley común a los hombres y a los animales.

Mientras que en la antigüedad predominaba una concepción objetiva en la búsqueda del fundamento de la moralidad, en la edad moderna se han introducido criterios subjetivos. Lord Shaftesbury escribe en su *Enquiry into Virtues* que el hombre posee un sentido moral que le manifiesta lo que es el bien moral, como reconoce también espontáneamente la belleza cuando tiene un buen gusto para cosas hermosas. De una manera parecida G. E. Moore sostiene que el bien y el mal moral son conocidos intuitivamente por nosotros. En la misma línea, Alfred Ayer afirma que los juicios éticos no tienen valor objetivo sino que son la expresión de sentimientos personales³³. Kant ha llevado la teoría del carácter subjetivo del juicio moral a tal extremo, que hizo de la razón humana autónoma práctica la fuente de las leyes que gobiernan nuestra conducta. Por lo visto, suponía que el mecanismo de la razón práctica funciona de la misma manera en todos los hombres, pero no logró dar una base objetiva a sus imperativos.

Contrariamente a las teorías que defienden el carácter subjetivo de las normas éticas, otros sistemas afirman que hay criterios objetivos. El primero y más difundido de estos sistemas insiste en la utilidad de nuestras acciones: son buenos los actos que son útiles y ventajosos. Esto se puede entender en un sentido hedonista, como el cumplimiento de nuestros deseos o como actos que producen la felicidad para el mayor número de personas³⁴. La teoría ha recibido su expresión clásica en el utilitarismo de John Stuart Mill: “Los actos son moralmente buenos en la medida en que tienden a promover la felicidad, malos en cuanto tienden a producir lo contrario. Por “felicidad” se entiende el placer y la ausencia de dolor”³⁵. Mill creía que el criterio de la moralidad no podía ser algo conocido intuitivamente, sino que debía ser algo inmediatamente evidente como las consecuencias de nuestros actos. La ética de Mill está marcada por el espíritu de la Ilustración, es decir por un tipo de racionalismo relacionado con las ciencias experimentales. Hay que establecer toda la ética sin referencia a la religión. Mill desea el espacio más amplio para la libertad personal que, sin embargo, está limitado por los derechos de los otros. La intención del agente ya no tiene nada que ver con los resultados. Como lo escribe muy bien Alejandra Carrasco³⁶, la imparcialidad que Mill profesa no tiene

³² Los *Digesta* de Ulpiano hablan de lo que la naturaleza enseña a todos los seres vivientes (“... quod est omnibus animantibus commune”).

³³ *Language, Truth and Logic*, c. 6.

³⁴ “The greatest possible happiness for the greatest number”.

³⁵ *Utilitarianism*, c. 2.

³⁶ *Consecuencialismo, por qué no*, Pamplona 1999.

en cuenta las diferentes relaciones que cada uno de nosotros tiene con personas distintas³⁷. En su teoría, el hombre llega a ser un agente neutro y, por fin, hasta los derechos humanos son subordinados a la utilidad práctica. Uno es bueno y honrado no por lo que es, sino por los resultados que produce. Autores americanos de esta escuela, como William James y John Dewey, subrayan también el papel de los resultados: la ética es como una ciencia experimental. Hay que buscar resultados, considerar cada vez de nuevo las reglas y concebir nuevos métodos para “producir la cantidad y el número más amplio de bienes que se pueden imaginar”. “Es cuestión de las consecuencias; ... importa el proceso del crecimiento de los resultados”³⁸. Los autores marxistas han adoptado esta teoría, pero ellos prefieren hablar del bienestar de los proletarios: el triunfo del comunismo es el criterio supremo del bien o del mal, al cual el bienestar de los individuos está subordinado y hasta sacrificado³⁹.

En el campo de autores católicos nacieron el consecuencialismo y el proporcionalismo como versiones modernas del utilitarismo. J.G. Milhaven ha sido uno de los primeros en proponer una ética basada en los resultados. Estaba convencido de que muchas leyes y normas, hasta su época reconocidas, no son más que accidentales⁴⁰. Otros protagonistas de esta teoría piensan que, cuando las consecuencias buenas sobrepasan a las malas, se pueden cumplir ciertos actos que están prohibidos por la moral cristiana, como, p. ej. el aborto. De esta manera, ya no hay normas absolutas en el plano social⁴¹.

En un sentido más materialista hay quienes reducen los juicios éticos a factores biológicos. Así, Edward O. Wilson sostiene que hay genes que determinan la conducta, como los genes que inclinan a la homosexualidad y genes que nos mueven a comportarnos bien para con los otros, etc. De este modo, la capacidad ética estaría enraizada en la constitución biológica del hombre⁴². En una interpretación psicológica de la estructura biológica del hombre, Freud habla de la *libido* como la fuerza propulsora del actuar, a la cual hay que dejar el campo libre. El así llamado sentido moral resulta de la dictadura del superego, el código forzado e idealizado de conducta, impuesta por los educadores, las autoridades religiosas, la sociedad o el sujeto humano mismo.

Algunos autores católicos parecen ir en esta dirección en cuanto proponen la adaptación continua a circunstancias variables como criterio de moralidad⁴³. Por su parte, el moralista francés R. Simon.

³⁷ Lo que se llama en la moral católica “el orden de la caridad”.

³⁸ Vease W. James, *The Moral Philosopher and the Moral Life*, III y J. Dewey, *Reconstruction in Philosophy*, c. 7.

³⁹ Cf. Peter Ehlen, *Die philosophische Ethik in der Sowjetunion*, München 1972, pp. 185 ss.

⁴⁰ *Toward a New Catholic Morality*, Garden City 1970.

⁴¹ Cf. el excelente estudio de Christopher Kaczor, *Proportionalism and the Natural Law Tradition*, Washington D.C. 2002. Admiten normas absolutas respecto a nuestros deberes hacia Dios.

⁴² *Sociobiología: la nueva síntesis*, Barcelona (Omega) 1980.

⁴³ A. Lobo, “Towards a Morality Based on the Meaning of History”, in *Concilium*, V, 3 (1967), 13-23.

desea sustituir a la teología moral de Santo Tomás (que según él está basada en factores biológicos) por una ética caracterizada por la dirección que toma el progreso⁴⁴.

II

El fundamento de la moralidad de nuestros actos según Santo Tomás de Aquino

Como lo hemos visto, según Aristóteles, los actos moralmente buenos son los del hombre virtuoso, que aprende la virtud por la educación, el ejemplo de los sabios o una inspiración interior. Santo Tomás elabora este punto en cuanto muestra que las virtudes se adquieren y crecen cuando el apetito es gobernado por la razón. Ahora bien, la razón juzga qué es moralmente bueno y que no lo es, gracias a un conjunto de primeros principios del orden moral que resultan espontáneamente en nuestro intelecto, como es también el caso de los primeros principios del intelecto especulativo. Estos principios no son el resultado de un proceso de argumentación sino que se forman gracias a las virtudes naturales (es decir, las inclinaciones a lo que es bueno para nosotros en conformidad con nuestra naturaleza) y, en cuanto a los principios secundarios, gracias al hábito⁴⁵.

Para expresar lo mismo Santo Tomás habla también de lo que es primariamente justo (*primum iustum*), a saber lo que es conocido de un modo natural y no puede ser ignorado porque ha sido imprimido en nuestro intelecto por la naturaleza⁴⁶. Lo “justo por su naturaleza” consiste en los fines a los que nuestra naturaleza nos mueve. Efectivamente hay en el hombre inclinaciones naturales a los fines que le son connaturales. Así como nada es firmemente establecido por el intelecto especulativo con excepción de lo que puede ser reducido a los primeros principios especulativos, tampoco nada es firmemente establecido por el intelecto práctico a no ser lo que se deja reducir al fin natural del hombre⁴⁷.

La comparación con los primeros principios del intelecto especulativo ilustra lo que se pasa en el plano de la vida moral. Los primeros principios resultan espontáneamente en nosotros por obra del intelecto agente. Ni siquiera somos conscientes de que los poseemos, aunque sean presupuestos en todo trabajo intelectual y estén en el trasfondo de todos los actos del intelecto: estudiamos las cosas porque suponemos y sabemos que ellas se dejan conocer. Cuando vemos que se ha cambiado el orden de los muebles en nuestra casa preguntamos quién es responsable, porque sabemos que todo cambio necesita una causa. Del mismo modo, dice Santo Tomás, hay principios en el intelecto práctico, es decir en el intelecto en cuanto movido por la voluntad que concibe y ordena acciones en el campo de la vida práctica. Lo que nos proponemos hacer se sitúa en la prolongación de estos principios. Buscando los

⁴⁴ *Fonder la morale. Dialectique de la foi et de la raison*, París 1974, pp. 115-118.

⁴⁵ *In VII Ethic.*, lección 8.

⁴⁶ *In V Ethic.*, lección 15.

⁴⁷ *S.Th.* 1 - II 90, 2 ad 3

fundamentos últimos de nuestras acciones y de su moralidad Santo Tomás ha formulado la doctrina de estos principios. Así, en la *Ética Nicomaquea* se refiere seis veces a ellos, aunque Aristóteles no los menciona⁴⁸. Estos primeros principios del intelecto práctico se forman a partir de las inclinaciones fundamentales de nuestra naturaleza, por ejemplo, los principios que hay que “cuidarse a sí mismo y mantenerse con vida”, “asociarse con otros”, “adquirir conocimientos”, “respetar a sus padres”, “cuidar a sus hijos”, “venerar al Principio que está en el origen de la organización del mundo”. Los objetivos expresados por los principios son los fines naturales del hombre. Santo Tomás los llama lo *iustum naturale* y lo *primum iustum*. Estos principios en el intelecto son acompañados por una tendencia natural hacia el bien en la voluntad que quiere estos fines y busca realizarlos⁴⁹. Efectivamente, para aplicar estos principios hace falta que la voluntad sea recta⁵⁰. Entonces, hay en el hombre una inclinación natural a obrar según la razón, y esto es obrar según la virtud⁵¹.

Santo Tomás sitúa su doctrina de las inclinaciones naturales como base de la moralidad en el contexto más amplio del orden de la creación establecido por Dios: “Dado que lo que es conforme a la naturaleza lo es porque la sabiduría divina lo ha ordenado, que la razón humana debe admirar y imitar, todo lo que se hace contra el orden común de las cosas, es una desviación, es vicioso y pecado”⁵². Sin embargo, la naturaleza humana muestra una cierta dualidad: tenemos la naturaleza animal en común con otros animales, pero poseemos la razón que nos hace capaces de discernir lo que es justo (*honestum*) y lo que es malo⁵³. Los jóvenes deben aprender a liberarse de la dominación de las emociones y a reglar sus deseos por la razón. Si nuestra naturaleza estuviera en el estado de su integridad original, la razón dominaría siempre, pero, en el estado de la naturaleza caída, la concupiscencia determina muchas veces la conducta de la gente⁵⁴. Cuando la inclinación hacia la gratificación se sustrae al control de la razón, ya no es una inclinación natural, porque nuestras inclinaciones naturales nunca nos mueven hacia lo malo⁵⁵. Desgraciadamente, hay personas que son en gran parte o completamente regidas por sus pasiones.

Junto a la distinción entre la naturaleza racional y la naturaleza animal del hombre, Santo Tomás distingue entre la naturaleza particular y la naturaleza universal. Esto significa que, por un lado se dan

⁴⁸ Véase nuestro “St. Thomas Aquinas’ Commentary on the *Nicomachean Ethics*”, in L. Elders & K. Hedwich, *The Ethics of St. Thomas Aquinas*, Rome 1984, 9 - 49.

⁴⁹ *S.Th.* I-II 62, 3 : “Secundo, per rectitudinem coluntatis naturaliter tendentis in bonum rationis”.

⁵⁰ *S.Th.* I-II 56, 2 ad 3; 3.

⁵¹ *S.Th.* 94, 3: “Cum anima rationalis sit propria forma hominis, naturalis inclinatio inest cuilibet homini ad hoc quod agat secundum rationem, et hoc est agere secundum virtutem”. Cf. *ibid.* 4 ad 3.

⁵² *S.Th.* II-II, 30, 1: “Cum ea quæ sunt secundum naturam sint ordinata ratione divina quam ratio humana debet imitari, quidquid secundum rationem humanam fit quod est contra ordinem communiter in rebus naturalibus inventum, est vitiosum et peccatum”.

⁵³ *In V Ethic.*, lección 12.

⁵⁴ *S.Th.* II-II 163, 3 ad 1: “In natura humana si esset integra praevaleret inclinatio rationis, sed in natura corrupta praevalet inclinatio concupiscentiæ quæ in homine dominatur”. Cf. I-II 91, 6.

las exigencias de nuestro ser en su totalidad, incluida la vida en la sociedad civil y, por otro, las de las partes de nuestro ser o del individuo que pueden contraponerse a la comunidad⁵⁶. Un acto que es contrario al bien de un miembro (como la amputación de un miembro) puede promover a veces el bien de todo el cuerpo a que está subordinado. Hay todavía otra subordinación: los bienes exteriores están subordinados a los del cuerpo, y éstos a la vida intelectual y a la contemplación⁵⁷.

Los vicios son contrarios a la naturaleza humana porque son contrarios a la razón, mientras que los actos virtuosos son conformes a ella. Así, Tomás escribe que “la virtud moral se define como un hábitus conforme a la razón recta” y que “la virtud consigue que el hombre y sus actos estén de acuerdo con la razón recta”⁵⁸. Se nota que Santo Tomás utiliza casi siempre las expresiones *secundum rationem* y *præter rationem* para cualificar actos moralmente buenos o malos⁵⁹. Es que la razón conoce el bien del hombre y formula lo que está conforme a este bien o no lo está⁶⁰. Tomás lo explica con estas palabras: “El bien de cualquier ser consiste en que sus operaciones estén de acuerdo con su forma. La forma propia del hombre es su alma racional. Por eso sus operaciones serán buenas si están de acuerdo con la razón recta”⁶¹.

Como lo hemos visto, la naturaleza humana en cuanto dotada de la razón es la fuente de la moralidad de nuestros actos gracias a las inclinaciones naturales. Percibimos como buenos los objetivos de los cuales tenemos una inclinación natural, escribe Tomás en un texto de capital importancia⁶². Ahora bien, las inclinaciones comunes a todos los hombres, conciernen a nuestras necesidades básicas. Respecto a las actividades que van más lejos que nuestras necesidades inmediatas, la razón debe establecer lo que es conforme con la naturaleza y lo que no lo es.. Puesto que la naturaleza humana ha sido creada por Dios, Santo Tomás puede escribir que todo lo que está en el orden de la razón, se encuentra en el orden establecido por Dios mismo⁶³.

La autoridad que Santo Tomás cita repetidas veces en apoyo de su doctrina del papel dominante de la razón es el Pseudo Dionisio que escribe que “El bien del hombre es vivir en conformidad con la razón”⁶⁴. La verdad de lo que dice Dionisio se puede ver, dice Tomás, en el hecho que la bondad de una

⁵⁵ *In VII Ethic.*, lección 13.

⁵⁶ *S.Th.* II-II 65, 1.

⁵⁷ II-II 154, 2.

⁵⁸ II-II 23, 3: “Virtus moralis definitur per hoc quod est secundum rationem rectam”; *o.c.* 123, 1: “Ad virtutem humanam pertinet ut faciat hominem et opus eius secundum rationem esse”.

⁵⁹ I-II 18, 5 ad 1.

⁶⁰ I-II 19, 3.

⁶¹ *In II Ethic.*, lección 2.

⁶² I-II 94, 2: “Omnia illa ad quæ homo habet naturaliter inclinationem ratio naturaliter apprehendit ut bona”.

⁶³ I-II 72, 4: “Quæcumque continentur sub ordine rationis, continentur sub ordine ipsius Dei”.

⁶⁴ *De divinis nominibus*, c. 4: “Bonum autem hominis est secundum rationem esse”. El original del texto está en una forma negativa: κακόν... ψυχ_τ_παρ_λόγον.

cosa consiste en que actúa según su forma, y que la forma esencial del hombre es ser racional. Las raíces de esta tesis se encuentran en la doctrina aristotélica. Si uno obra repetidas veces de acuerdo con la razón recta, “la forma racional” se imprime en el apetito, es decir, forman las virtudes morales⁶⁵. La virtud está en el justo medio. Ahora bien, el medio no es determinado por consideraciones cuantitativas, sino según la razón recta. A lo largo de su comentario sobre la *Etica Nicomaquea*, Santo Tomás explica cómo la razón debe determinar el medio apropiado en las circunstancias individuales de nuestros actos. La virtud moral es definida como el hábito que hace que nuestros actos estén de acuerdo con la recta razón⁶⁶. Desde luego, al determinar qué hay que hacer, la razón debe considerar también las circunstancias. Lo hacemos con la ayuda de la virtud de la prudencia. En vista de la variedad enorme de las situaciones en que nos encontramos, hace falta deliberar cuidadosamente antes de actuar. Por eso actuar según la razón implica actuar con la razón.

El papel dominante de la razón es también subrayado en la *Suma Teológica*. Como lo hemos recordado, en un cierto sentido el hombre tiene una doble naturaleza. La dimensión sensible del hombre debe estar sujeta a la razón y no estar dominada por las pasiones. En los actos de la razón se puede hacer una distinción entre “razón superior” y “razón inferior”. La primera juzga las cosas a la luz de la ley divina y la voluntad de Dios manifestada en la revelación, la segunda las juzga según las concepciones humanas. De hecho, un acto o un acontecimiento pueden ser considerados desde varios puntos de vista. La mujer de un criminal condenado a muerte busca algún argumento en favor de la no aplicación del castigo, mientras que el juez y los jurados esperan un efecto benéfico del mismo.

Explicando por qué la razón es el criterio fundamental de la moralidad -siempre en conexión con las inclinaciones fundamentales del apetito humano-, Santo Tomás recuerda que lo propio de la razón es establecer el orden. Es natural para nosotros vivir y obrar en conformidad con la razón, porque la razón es nuestra naturaleza⁶⁷. Pero si la razón no tiene en cuenta lo que somos y no se dirige al fin debido, entonces lo que decide ya no es un acto de la razón recta, sino contrario a la razón⁶⁸. El fin debido de nuestras acciones es el fin al que las inclinaciones fundamentales están ordenadas. Es la tarea de la virtud de la prudencia aplicar los principios generales, como, p. ej., el deber de ayudar a los padres. Aunque no se pueden prever todos los aspectos y todas las consecuencias de un acto, es sin embargo posible conocer lo que pasa en general en casos análogos⁶⁹. Pues, el fin de las virtudes morales

⁶⁵ *In II Ethic.*, lección 1: “Eo quod multoties agimus secundum rationem, imprimatur forma rationis in via appetitiva, quæ quidem impressio nihil aliud est quam virtus moralis”.

⁶⁶ Cf. *In III Ethic.*, lección 10: “Habitus virtutis moralis definitur ex hoc quod est secundum rationem”; *ibid.* IV, lección 8: “Virtus operatur secundum rectam rationem”, *et passim*.

⁶⁷ *S. Th.* I - II 63, 1. Resulta de esto que las virtudes existen en nosotros de una manera incoativa como semilla que deben desarrollarse.

⁶⁸ I - II 18, 9: “Cum enim rationis sit ordinare, actus a ratione deliberativa procedens, si non sit ad debitum finem ordinatus, ex hoc ipso repugnat rationi, et habet rationem mali. Si vero ordinetur ad debitum finem, convenit cum ordine rationis, una habet rationem boni”.

⁶⁹ II - II 47, 3: “Per experientiam singularia infinita reducuntur ad aliqua finita quæ ut in pluribus accidunt, quorum cognitio sufficit ad

es producir actos conformes a la razón recta. El fin de cada virtud pre-existe en nuestra razón en los primeros principios del orden moral. La prudencia nos hace aplicarlos a situaciones particulares. Así, los primeros principios del intelecto práctico (llamados *sindéresis*) dirigen la prudencia que, a su vez, mueve las otras virtudes morales y les prepara el camino indicando lo que conduce al fin⁷⁰.

El fundamento próximo de la moralidad de nuestros actos es su objeto, es decir el que está en relación con los deberes y las tareas del hombre, habida cuenta de las circunstancias y del fin que se propone el agente. Pero la discusión de este tema no cae bajo el propósito de esta conferencia.

Las páginas consagradas a la virtud de la prudencia en la *Suma Teológica* muestran cómo la razón debe ser la maestra de conducta en nuestra vida moral. Huelga tratar en este momento de la virtud y de sus divisiones en especies y virtudes asistentes. El panorama que aparece delante de nuestros ojos en la *Secunda Secundæ* permite ver cómo la razón actúa en toda decisión. Pero en su trabajo viene presupuesta la rectitud de la voluntad que busca cumplir las inclinaciones fundamentales de nuestro ser⁷¹. Por otro lado, si la razón delibera sobre los medios para alcanzar fines malos, ya no se trata de la virtud de la prudencia sino de una pseudo-prudencia.

La doctrina de Santo Tomás del fundamento de la moralidad es una síntesis maravillosa que integra elementos del pensamiento ético de Platón, Aristóteles y del estoicismo, trasponiéndolos y desarrollándolos en una misma visión que basa la moralidad en la naturaleza humana creada por Dios. Pero, por otra parte, insiste en el aspecto de autonomía, en cuanto cada hombre debe formular los preceptos primarios de la ley natural y con la ayuda de su razón aplicarlos en las circunstancias variables de la vida. Así se verifica el axioma que “el bien del hombre es vivir según la razón”.

León Elders sv.d.

Instituto de Filosofía “Rolduc”, Kerkrade, NL.

prudentiam humanam”.

⁷⁰ II - II 47, 6.

⁷¹ I - II 56, 2 ad 3: “Prudentia præsupponit rectitudinem voluntatis”.