

Estudio sobre el concepto de norma natural en Santo Tomás (II)

SEGUNDA PARTE

LA FUNDAMENTACION DEL ORDEN NORMATIVO

I.—LA ESTRUCTURA DE LA ACCION

Comentando el primer libro de la Etica de Aristóteles (lect. 1, nn. 1-3) dice Santo Tomás que la filosofía moral tiene por objeto el orden que la razón, mirando atentamente —considerando—, realiza en las operaciones de la voluntad. La ordenación de las operaciones humanas entre sí y por respecto al fin es el cometido propio de la ciencia moral. Una acción es *humana*, en efecto, cuando es ejecutada por la voluntad dentro de un esquema intencional establecido y organizado por la razón. La pieza clave de dicho esquema es necesariamente el fin, ya que lo que define y constituye la entidad de la acción es su carácter de conato y tensión de algo o hacia algo. *La operación* de la voluntad *ordenada* por la razón *a un fin* son los tres elementos fundamentales que integran el orden operacional humano, y el objeto, por tanto, de la filosofía moral. Apetito y razón polarizan todo consejo que pueda tomarse en torno al orden operativo en general y al humano en particular. La ley natural es la ordenación básica y primera de la actividad humana y se la ha de estudiar, consiguientemente, enmarcada dentro de ese orden.

RELACION DE INTELIGENCIA Y APETITO

1. No se puede concebir una inclinación o movimiento totalmente indiferente ya que ello equivaldría a negar el mismo con-

cepto de movimiento o admitir que una cosa se mueve o se inclina hacia ninguna parte y hacia ningún objeto¹. En toda operación hay que distinguir dos elementos que la constituyen esencialmente: el impulso mismo que se reduce al género de causalidad eficiente, y que brota del sujeto agente en cuanto agente², y el fin por que se especifica ese impulso o acción a la que finaliza y termina³. De estos dos elementos el fin es primero, ya que la causa eficiente no puede actuar y la acción no puede existir a no ser que se dirija hacia un objetivo concreto; en orden a éste el agente actúa y la acción se constituye en tal⁴.

Al obrar por un fin se *conforma* la acción con el mismo, se moldea y se ahorma en orden a conseguirlo; la disposición *intencional* de la acción está determinada por la índole del fin, el cual se halla presente en ella informándola y atrayéndola desde el momento mismo de su constitución o fluencia del agente. El fin mueve a la causa eficiente en el sentido de que ésta última actúa o pasa al acto según la modalidad propia que exige el fin; la moción de la causa final es de tipo especificativo, por lo que la forma o modo de ser de la acción aunque depende directamente de la causa eficiente que la produce, en última instancia depende del mismo fin, pues éste es causa de que la causa eficiente actúe, y de que actúe de esta forma concreta y no de otra⁵. La causa final, pues, es la primera de las causas, al mover especificativamente a la causa eficiente y al condicionar a través de ésta a la causa for-

1. «Nihil agit nisi secundum quod est in actu; et inde est quod oportet omne agens esse determinatum ad alteram partem; quod enim ad utrumlibet est aequaliter se habens, est quodammodo potentia respectu utriusque: et inde est, quod, ut dicit Commentator in II Physic., a com. 75 ad 87, ab eo quod est ad utrumlibet, nihil sequitur, nisi determinetur» (II Sent., dist. 25, a. 1c); cfr. III CG, 2; 1-2, 1, 2c.

2. «Actio, secundum quod est praedicamentum, dicit aliquid fluens ad agente, et cum motu» (I Sent., dist. 8, q. 4, a. 3 ad 3m); cfr. 1, 54, 2.

3. «Omne agens in agendo intendit aliquem finem» (III CG, 2).

4. «In causando autem, primum invenitur bonum et finis, qui movet efficientem; secundo, actio efficientis, movens ad formam; tertio advenit forma» (1, 5, 4c); III CG, 17.

5. «Ex forma enim sumitur *ratio* materiae; talem enim oportet esse materiam, qualem forma requirit: efficiens autem est *ratio* formae; quia enim agens agit sibi simile, oportet quod secundum modum agentis sit etiam modus formae, quae ex actione consequitur: ex fine autem sumitur *ratio* efficientis; nam omne agens agit propter finem» (In I Post., lect. 16, n. 5).

mal⁶ La forma del fin está, por tanto, presente en el agente informándole en cuanto tal⁷.

El fin se halla en germen, inchoative, en la naturaleza o principios operativos de cualquier ser creado⁸; al conseguir ese fin, esa naturaleza adquiere su perfección propia y consumada⁹, aquella que justamente corresponde a la índole de esos principios operativos informados y constituídos desde el principio por el fin a que se ordenan¹⁰.

La actividad, por consiguiente, de los agentes creados puede concebirse como una tensión entre la posesión imperfecta del fin y su posesión perfecta; no en el sentido de un movimiento local, sino en el sentido de un desarrollo interno, en virtud del cual la forma, aún imperfecta del agente, va adquiriendo e incorporando a su propio ser la forma perfecta y consumada que le corresponde y que está preformada de un modo rudimentario y seminal —en potencia— en sus principios naturales¹¹. Este movimiento está especificado en su origen y en su término por el fin; en su origen, porque la naturaleza operativa y la misma operación del agente está conformada en orden a él; en su término, porque la consumación de ese movimiento significa la incorporación o posesión plena del fin, es decir, la realización del modo de ser perfecto de esa naturaleza¹². El movimiento perfecto no sólo arranca de la

6. «Licet finis sit ultimus in esse in quibusdam, in causalitate tamen est prior semper. Unde dicitur causa causarum, quia est causa causalitatis in omnibus causis. Est enim causa causalitatis efficientis, ut iam dictum est. Efficiens autem est causa causalitatis et materiae et formae. Nam facit per suum motum materiam esse susceptivam formae, et formam inesse materiae. Et per consequens etiam finis est causa causalitatis et materiae et formae» (In V Metaph., lect. 3, n. 782).

7. «Cum in qualibet actione duo considerentur, scilicet agens et ratio agendi... in movendo dicitur finis movere sicut ratio movendi, sed efficiens sicut agens motum, hoc est, educens mobile de potentia ad actum. Ratio autem agendi est forma agentis per quam agit; unde oportet quod *insit* agenti ad hoc quod agat» (De Verit., 22, 12).

8. «In omnibus quae agunt propter finem oportet esse inclinationem ad finem, et quasi quamdam *inchoationem* finis; alias nunquam operarentur propter finem» (III Sent., dist. 23, q. 1, a. 4, sol. 3c).

9. «Unumquodque autem, si perfectione propria careat, in ipsam movetur, quantum in se est: si vero eam habeat, in ipsa quiescit. Finis igitur uniuscuiusque rei est eius perfectio» (III CG, 16).

10. «Finis et agens proportionantur ad invicem, sicut materia et forma» (II Sent., dist. 1, q. 2, a. 2c); «Omnibus rebus naturaliter insunt quaedam principia quibus non solum operationes proprias efficere possunt, sed quibus etiam eas convenientes fini suo reddant» (IV Sent., dist. 33, q. 1, a. 1c).

11. «Haec enim dicuntur esse secundum naturam, quaecumque ab aliquo principio intrinseco moventur continue, quousque perveniant ad aliquem finem; non in quocumque contingens neque a quocumque principio in quemcumque finem, sed *a determinato principio in determinatum finem*» (In II Phys., lect. 14, n. 515).

12. «Finis est id quod est ultimum in omni re et quod continet rem, unde

forma imperfecta que dice de por sí una tensión hacia la perfecta, sino que, además, está especificado y condicionado por ella; de ahí que el bien de una naturaleza sea el que es conforme con sus principios operativos y no se le pueda definir independientemente de los mismos¹³.

Quizá no sea ocioso subrayar que el fin y perfección de una naturaleza estriba en la actualización de su potencialidad, en la realización de sus virtualidades, y que, por tanto, el fin es el estado de perfección de esa naturaleza; no hay que considerar lo perfecto o el bien en un orden absoluto, sino por relación a la misma¹⁴. Importa tener esto en cuenta, ya que, por respecto al hombre, se ha concebido con frecuencia su felicidad (=perfección) en la mera consecución de un objeto externo (Dios) al que se tiene por el ser o cosa más perfecta. La felicidad del hombre no consiste en la posesión del bien más perfecto *en sí mismo*, sino en la consecución del bien que más le perfecciona, esto es, del bien a que tiende; si Dios no fuera de hecho el objeto cuya posesión *causa* nuestra máxima perfección, sería superfluo cifrar en El nuestro fin; y, por otra parte, no ha de pensarse que la perfección humana se realiza instantáneamente en el momento de lograr el fin exterior; este fin objetivo supone la consumación del movimiento de perfección a que tiende el hombre, y este movimiento es continuo, no tiene lugar por saltos; la perfección suprema supone y arranca de la intermedia y ésta de la bajera, igual que en el movimiento local para llegar al término hay que pasar antes por los puntos intermedios. El cristianismo ha viciado considerablemente esta perspectiva, al contar con los efectos especiales de la gracia de Dios que puede purificar y perfeccionar al hombre instantáneamente, tanto en este mundo —*gratia viae*— como en el otro —*gratia gloriae*—; la perfección se identifica a veces con salvación, y ésta puede conseguirse, merced a la intervención de Dios, sin que medie todo un proceso de preparación, de la que la feli-

nihil est extra finem» (In X Metaph., lect. 5, n. 2028); «id ad quod terminatur actus humanus est id quod voluntas intendit tanquam finem, sicut in agentibus naturalibus forma generati est conformis formae generantis» (1-2, 1, 3c).

13. «In rebus agentibus ex necessitate naturae sunt principia actionum ipsae formae, a quibus operationes propriae prodeunt convenientes fini» (In IV Sent., dist. 33, q. 1, a. 1c); «in agente naturali praeexistit similitudo naturalis effectus, ex qua actio ad hunc effectum determinatur, nam ignis generat ignem et oliva olivam» (III CG, 2).

14. «Duplex est autem rei perfectio: prima et secunda. Prima quidem perfectio in ipsa forma rei consistit, ex qua speciem sortitur: secunda vero perfectio consistit in operatione rei, per quam res aliquo modo suum finem attingit» (3, 29, 2c).

cidad sobrenatural fuera el último paso de una larga serie¹⁵. La perfección cristiana no se hace consistir en un desarrollo de las virtualidades de la naturaleza, sino en una técnica subordinada al *merecimiento* de la perfección y no a su realización en el hombre.

2. El fin, pues, está presente en el agente, ya que es la forma por la que actúa; pero no está presente, como es obvio, según su ser real, pues entonces no sería necesario tender hacia él; está presente según su ser intencional, vale decir, en cuanto que es conocido¹⁶. A toda acción contribuyen dos principios: el eficiente o ejecutor de la acción y el cognoscitivo; éste hace presente y eficaz el fin en cuanto lo aprehende intencionalmente y lo propone, informando con él a la acción. No todos los seres creados tienen ese principio cognoscitivo en sí mismos, y, por tanto, no todos obran en virtud de una forma aprehendida por ellos mismos¹⁷. A este propósito conviene tener en cuenta, con el mismo Santo Tomás, que todo agente obra en virtud de una forma, que es la que le da su ser específico y la inclinación o apetito hacia aquellos bienes o fines en que estriba su perfección. Esta forma puede ser substancial, esto es, la misma esencia de la cosa, a la que sigue una inclinación o apetito llamado natural, y que no es propiamente un acto, sino una ordenación transcendental al fin o perfección connatural de esa esencia; Santo Tomás llama a este apetito, amor, deseo, dilección, natural. Aparte de esta forma esencial a la que sigue una inclinación innata o congénita, los seres cognoscitivos son capaces de aprehender otros fines y, al obrar en orden a ellos, informar con él su actividad; es decir, se mueven o inclinan en virtud de una forma accidental por respecto a la anteriormente

15. «Quaelibet autem res ad ultimum finem per suam operationem pertingit. Quae quidem operatio in finem ducens, vel est *factiva* finis, quando finis non excedit virtutem eius quod operatur propter finem, sicut medicatio est factiva sanitatis: vel *meritoria* finis, quando finis excedit virtutem operantis propter finem, unde expectatur finis *ex dono alterius*» (1, 62, 4c); cfr. De Verit., 14, 2.

16. «Ratio autem agendi est forma agentis per quam agit; unde oportet quod insit agenti ad hoc quod agat. Non autem inest secundum esse naturae perfectum, quia hoc habito quiescit motus; sed inest agenti per modum intentionis, nam finis est prior in intentione, sed posterior in esse; et ideo finis praexistit in movente proprie secundum intellectum, cuius est recipere aliquid per modum intentionis et non per modum naturae» (De Verit., 22, 12c).

17. «Omne enim agens agit propter finem, quia omnia optant bonum. Actio autem agentis, ad hoc quod sit conveniens fini, oportet quod ei adaptetur et proportionetur: quod non potest fieri nisi ab aliquo intellectu... Sed intellectus praordinans in finem quandoque quidem est coniunctus agenti vel moventi, ut homo in sua actione; quandoque separatus, ut patet in sagitta, quae ad determinatum finem tendit, non per intellectum sibi coniunctum sed per intellectum hominis ipsam dirigentis» (De Pot., 1, 5c).

mencionada y adquirida por ellos mismos. Esta nueva forma aprehendida puede serlo por los sentidos únicamente —animales irracionales— o por la inteligencia —caso del hombre—. Así, pues, la forma por la que actúa un agente puede ser natural o congénita y accidental o adquirida, y ésta última sensitiva o intelectual. Paralelamente el apetito o inclinación puede ser natural y psicológico o elícito, y éste último sensitivo e intelectual¹⁸.

3. La inclinación o apetito subsiguiente a la forma substancial no se debe, como es claro, a una forma aprehendida o adquirida por el agente, sino a una forma innata¹⁹. El principio cognoscitivo, por tanto, que se requiere para explicar esa inclinación hacia el fin es el del mismo Creador; *opus naturae opus Intelligentiae*²⁰. Los seres naturales en cuanto naturales no *se* mueven hacia sus fines, sino que son movidos; non agunt sed aguntur, según la expresiva fórmula de Santo Tomás: ello es debido a que el fin a que tienden naturalmente, y que informa su actividad correspondiente, no es aprendido por ellos mismos, por lo que no pueden ordenar su acción a él, sino que la ordenación es obra del mismo Autor de la naturaleza²¹. En la operación de cualquier naturaleza creada en cuanto es una naturaleza el principio cognoscitivo que interviene no es el unido o propio de esa naturaleza —cuando lo tiene— sino una inteligencia separada: el mismo Dios. Tanto el entendimiento como la voluntad, antes de querer y de entender, son una naturaleza particular ordenada a sus respectivos objetos; el entendimiento *es* entendimiento, esto es, una potencia específica con un objeto específico; y la voluntad *es* igualmente una potencia concreta antes de prorrumpir en el acto de querer, el cual realizará justamente según su índole natural y necesaria²². Como el resto

18. Cfr. 1, 60, 1c; 83, 1; 1-2, 1, 2; De Verit., 23, 1; 24, 1 y 2; De Malo, 6 art. un.

19. «Unaquaeque potentia animae est quaedam forma seu natura, et habet naturalem inclinationem ad aliquid. Unde unaquaeque appetit obiectum sibi conveniens naturali appetitu. Supra quem est appetitus animalis consequens apprehensionem...» (1, 80, 1 ad 3m).

20. «...Unde oportet quod omni ei quod agit ex necessitate naturae, determinetur finis ab aliquo quod sit intelligens. Propter quod dicitur a Philosophis, quod opus naturae est opus intelligentiae» (De Pot., 1, 5c).

21. Cfr. 1-2, 1, 2.

22. «Natura autem et voluntas hoc modo ordinata sunt, ut *ipsa voluntas quaedam natura sit*; quia omne quod in rebus invenitur, natura quaedam dicitur. Et ideo in voluntate oportet invenire non solum id quod voluntatis est, sed etiam quod naturae est. Hoc autem est cuiuslibet naturae creatae, ut a Deo sit ordinata in bonum, naturaliter appetens illud» (De Verit., 22, 5c); cfr. 1, 82, 1 ad 2m y ad 3m; 1-2, 10, 1; De Malo, 16, 4 ad 5m.

de las naturalezas creadas, estas dos están *determinadas ad unum* por un entendimiento separado²³.

Santo Tomás enseña clara y constantemente que a todo acto del apetito precede un acto cognoscitivo —la aprehensión del fin—, sea de una potencia separada sea de una potencia unida. Enseña también que la verdad es anterior al bien²⁴, y la actividad intelectual en el hombre previa a la volitiva²⁵. En el orden según el cual las potencias fluyen del alma el entendimiento precede a la voluntad²⁶. Los objetos de ambas potencias se incluyen mutuamente; el entendimiento comprende a la voluntad, su acto y su objeto, y la voluntad, a su vez, quiere al entendimiento, a su acto y a su objeto²⁷. Por eso la voluntad le mueve eficientemente, y ella es movida por él especificativamente²⁸. Pero de estas dos mociones, en un orden absoluto, la intelectual es primera, ya que la voluntad no puede mover al entendimiento a no ser que vea esta moción como un bien, y que es un bien tiene que decírselo o proponérselo el entendimiento; el entendimiento tampoco puede pasar al acto de entender si no es movido por la voluntad. El punto muerto o proceso in infinitum se resuelve recurriendo al Creador, el cual mueve a ambas potencias según sus respectivas naturalezas; una vez ambas potencias en acto en virtud de la moción de Dios, es el entendimiento el que en primer lugar actúa sobre la voluntad proponiéndole el bien, al cual la voluntad, ya en acto de querer en virtud de la moción divina, tiende. En la serie de actos sucesivos, la moción entre ambas potencias será mutua; pero en la serie total, el primer lugar lo ocupa un acto del entendimiento que mueve —especificativamente— a la voluntad²⁹.

Ahora bien, la ordenación de cada una de estas potencias a sus respectivos objetos naturales no es obra de la otra potencia de

23. «Deus movet voluntatem hominis, sicut universalis motor, ad universale obiectum voluntatis, quod est bonum. Et sine hac universali motione homo non potest aliquid velle» (1-2, 9, 6 ad 3m); cfr. 1-2, 9, 4; In I Ethic., lect. 2, n. 21. «Principium consiliandi et intelligendi est aliquod intellectivum principium altius intellectu nostro, quod est Deus» (1, 82, 4 ad 3m); cfr. 1, 79, 4; 5 ad 3m.

24. «Verum, absolute loquendo, prius est quam bonum» (1, 16, 4c); cfr. De Verit., 1, 1; 21, 3.

25. Cfr. 1, 82, 4.

26. Cfr. 1, 77, 4 y 7.

27. «Intellectus intelligit voluntatem, et actum eius, et obiectum ipsius» (1, 82, 4 ad 1m); «sub communi ratione boni continetur, velut quoddam speciale, et intellectus ipse, et ipsum intelligere, et obiectum eius, quod est verum, quorum quodlibet est quoddam speciale bonum» (Ib.).

28. Cfr. 1, 82, 4; II CG, 26; De Verit., 22, 9; 12.

29. Cfr. De Malo, 6, art. un.

cuya moción depende; cada una de ellas ya está constituida y ordenada a su objeto cuando interviene la moción de la otra. La voluntad mueve al entendimiento a entender y éste entiende su propio objeto, no el objeto que la voluntad quiere que entienda; igualmente, el entendimiento no propone a la voluntad el objeto que ha de querer, sino justamente el objeto que ésta quiere de por sí en virtud de que es esta naturaleza apetitiva concreta³⁰.

La voluntad humana, por ser por naturaleza un apetito racional que sigue o expresa la inclinación de la forma del hombre —la razón— no puede apetecer ningún bien a no ser que le sea presentado por el entendimiento. Su objeto es precisamente el bien aprehendido intelectualmente³¹. La aprehensión y propuesta del bien es una condición para que la voluntad actúe según su propia naturaleza en orden a su propio objeto, no una condición constitutiva de la bondad del objeto, de otra suerte todo objeto sería bueno por el solo hecho de ser propuesto como tal por el entendimiento. El principio cognoscitivo es previo al apetitivo en la génesis de la acción humana, pero la índole tendencial del segundo a su nivel natural no depende del entendimiento unido sino del entendimiento separado del Creador³².

Es importante tener esto en cuenta, ya que la teoría de la precedencia del entendimiento sobre la voluntad, recogida en el conocido principio «nihil volitum quin praecognitum», puede dar lugar a una interpretación falsa, en el sentido de que el entendimiento no solamente propone el bien, sino que, además, decide y determina por su cuenta el objeto natural de la voluntad y, consiguientemente, lo que es bueno y lo que es malo. En términos generales el entendimiento no puede ni entender el bien ni especular sobre el mismo independientemente del apetito, ya que es a través de éste como entra en contacto con el bien; pero el entendimiento práctico, sobre todo, cuyo menester estriba fundamentalmente en dirigir a la voluntad hacia su objeto no puede en manera alguna ejercer su función a no ser en dependencia del apetito³³; su come-

30. Cfr. 1, 82, 4 ad 1m.

31. Cfr. 1, 80, 1c; 2c y ad 2m; 82, 3 ad 2m; 1-2, 6 introd.; 6, 2 ad 1m; 8, 1c; 13, 6 ad 2m; 19, 3c.

32. «Omnis autem motus appetitus, seu inclinatio consequens apprehensionem, pertinet ad appetitum intellectivum vel sensitivum: nam inclinatio appetitus naturalis non consequitur apprehensionem ipsius appetentis, sed alterius» (1-2, 35, 1); cfr. 1, 6, 1 ad 2m; 103, 1; 2.

33. «Et manifestum est, quod omnis appetitus est propter aliquid. Stultum enim est dicere, quod aliquis appetat propter appetere. Nam appetere est quidam motus in aliud tendens. Sed illud cuius est appetitus, scilicet appetibile, est principium

tido es comprender y definir el bien que es apetecido por la voluntad y en hacerlo efectivo arbitrando los medios apropiados; esta función supone el acto de querer y es dependiente de él.

El objeto del entendimiento práctico, dice Santo Tomás, es el bien bajo la razón de verdad³⁴. Pero los valores de verdad y falsedad que este entendimiento considera se refieren a una realidad ya constituida que hace de sujeto de esos valores o predicados; es el bien u objeto del apetito el que es verdadero o falso; es verdadero si responde a la tendencialidad de la voluntad, si es su objeto auténtico; por comparación a ella, sirviéndose de ella como de criterio, halla el entendimiento el bien y lo distingue del mal. En efecto, el entendimiento especulativo no es práctico por el simple hecho de contemplar el fin, objeto de la voluntad, ni tampoco los bienes-medios que conducen a él; la simple consideración de lo operable que no incluye su realización efectiva permanece todavía en el ámbito de la especulación más o menos pura³⁵. El mero contacto entre entendimiento y voluntad no hace a aquél práctico. Es la ordenación de su actividad intelectual a la acción concreta, a la acción que el agente trata de poner por obra, de ejecutar, lo que hace que la función del entendimiento sea práctica³⁶; tal función exige conocer el fin, los medios, las circunstancias, la razón de obrar, etc., así como la conducibilidad de los medios al fin, en lo que estriba una de las principales funciones de la prudencia, virtud intelectual práctica. En este sentido se puede decir que la razón práctica opera o hace el bien, ya que es su medida o regla, mientras que el especulativo es medido o regulado por las cosas³⁷. Pero esta «creatividad» del entendimiento práctico está condicio-

intellectus practici. Nam illud, quod est primo appetibile, est finis a quo incipit consideratio intellectus practici... Quia enim ipsum appetibile, quod est primum consideratum ab intellectu practico, movet, propter hoc dicitur intellectus practicus movere, quia scilicet eius principium, quod est appetibile, movet» (In III De Anima, lect. 15, n. 821).

34. «Obiectum intellectus practici est bonum ordinabile ad opus, sub ratione veri. Intellectus enim practicus veritatem cognoscit, sicut et speculativus; sed veritatem cognitam ordinat ad opus» (1, 79, 11 ad 2m).

35. «Nec quaelibet relatio ad opus facit intellectum esse practicum: quia simplex speculatio potest alicui esse remota occasio aliquid operandi; sicut Philosophus speculatur animam esse immortalem, et exinde sicut a causa remota sumere potest occasionem aliquid operandi. Sed intellectum practicum oportet esse proximam regulam operis, utpote quod consideretur ipsum operabile, et rationes operandi, et causae operis» (De Verit., 14, 4c).

36. «Coniunctio intellectus ad voluntatem non facit intellectum practicum, sed ordinatio eius ad opus; quia voluntas communis est et speculativo et practico. Voluntas enim est finis. Sed finis invenitur in speculativo et practico intellectu» (In III Sent., dist. 23, q. 2, a. 3, Sol. 2 ad 3m).

37. Cfr. 1-2, 64, 3c; De Virt. in Comm., 13.

nada por el otro elemento que entra en esta operación, a saber, el apetito, en este caso la voluntad; lo que el entendimiento trata de hacer realizable es el objeto a que tiende la voluntad; ésta es regla y medida, a su vez, de la actividad intelectual práctica. La prudencia investiga sobre los medios que conducen al fin querido por la voluntad, y su labor será adecuada si de hecho propone los verdaderos medios que conducen a ese fin. Y el entendimiento práctico natural —en cuanto se condive con la *ratio practica ut ratio o prudentia*— ve el fin, objeto de la voluntad, como algo a realizar en concreto y el mal como algo a evitar, porque es ésta precisamente la actitud de la voluntad. El especulativo, en cambio, lo considera en abstracto, por deporte, si vale la expresión, en cuanto puro objeto de la voluntad, no en cuanto algo que la voluntad quiere de hecho conseguir³⁸. De ahí que la verdad práctica consista en la adecuación con el apetito recto³⁹; y la rectitud fundamental de éste no depende del entendimiento práctico sino que viene dada por la naturaleza⁴⁰. La razón práctica, por tanto, no *crea* el bien y el mal que la voluntad seguirá; sencillamente los percibe al entender a la voluntad, a su acto y a su objeto; la proximidad de ambas potencias consiente esta comprensión inmediata⁴¹. Nadie diría que la razón práctica culinaria es la que crea la sapidez y la insapidez de los alimentos; es el sentido del gusto; por respeto a él es una cosa dulce o amarga; el arte culinario trabaja en dependencia de este sentido. De igual manera la bondad o voluntabilidad de un objeto depende radicalmente del apetito. Por eso Santo Tomás, siguiendo a Aristóteles, define el bien como aquello que es apetecido; *bonum est quod omnia appetunt*, no en el sentido de que sólo sea bueno lo que es apetecido por todos los seres, sino que cualquier cosa apetecida es, por ese solo hecho y en virtud del mismo, buena⁴².

Kelsen critica el concepto tomista de razón práctica porque —dice— tal razón crea el bien y el mal, cosa que sólo puede hacer Dios; atribuye a este concepto un origen religioso y teológico. «Considerada desde el punto de vista de la psicología em-

38. «Intellectus practicus dicit aliquid de fugiendo vel prosequendo... Intellectus autem speculativus neque fugit aut prosequitur, neque etiam aliquid de fugiendo et prosequendo dicit» (In II Sent., dist. 38, q. 1, a. 3c); cfr. In II Sent., dist. 24, q. 2, a. 1c.

39. «Verum autem intellectus practici accipitur per conformitatem ad appetitum rectum» (1-2, 57, 5 ad 3m); cfr. 1-2, 56, 2; 57, 4; In VI Ethic., lect. 2, n. 1130.

40. In VI Ethic., lect. 2, n. 1131.

41. Cfr. 1, 87, 4 ad 1m y ad 2m.

42. Cfr. 1, 6, 2 ad 2m; In I Ethic., lect. 1, n. 11.

pírca, la función específica de la razón es *conocer* los objetos que le son dados. Llamamos razón a la función de conocimiento del hombre. Pero crear normas, legislar, no es una función del conocimiento. Crear una norma no significa conocer cómo es un objeto ya dado, sino exigir algo que debe ser. En este sentido, crear normas es una función de la voluntad, no del conocimiento. Una razón que crea normas es una razón que conoce y al mismo tiempo que quiere, es a la vez conocer y querer. Esta es la noción contradictoria de la *razón práctica* que desempeña un papel decisivo no solamente en la teoría del Derecho natural, donde se presenta como teoría del derecho de razón, sino también además en la ética. Esta noción de razón práctica es de origen religioso y teológico»⁴³. No es cierto lo que Kelsen atribuye a este concepto tomista. La razón no define lo que es bueno y lo que es malo, sino que lo entiende en un primer momento —el bien en común, objeto necesario de la voluntad— y trata de averiguar los medios conducentes al mismo en un segundo momento —razón práctica propiamente dicha o prudencia—, como luego expondremos más detenidamente. Kelsen parte del supuesto de que el primer principio de orden práctico «*bonum faciendum malum vitandum*» es producto de esa razón, y que tal principio, además del matiz imperativo que encierra, es también criterio primordial para discernir el bien del mal. Esta suposición no es, ciertamente, gratuita en cuanto se la atribuye a Santo Tomás y a los escolásticos; pero como luego trataremos de mostrar, el sentido de este principio es muy otro.

EL ERROR PRACTICO

1. El entendimiento y la voluntad —los dos principios que intervienen en el orden operativo humano— son, pues, naturalezas, y en cuanto tales están poseídas de una inclinación natural, inmutable y necesaria que sigue a su esencia o forma substancial. En esto no difieren de cualquier otra naturaleza.

Pero la determinación de estas potencias es *ad unum in communi*, no a un objeto particular. El entendimiento tiene por objeto la verdad en cuanto tal, absoluta, no ésta o aquélla en concreto; la voluntad está determinada *ad bonum in communi*, al bien absoluto, no a este o aquel bien particular; de ahí que puedan,

43. H. KELSEN, BOBBIO y otros: *Crítica del derecho natural*. Taurus, Madrid 1966, 279 pp., p. 119.

sin salirse del movimiento e inclinación naturales, entender o querer múltiples objetos particulares bajo la razón formal de su objeto, la verdad o el bien⁴⁴.

El entendimiento humano, además de su propia forma y en virtud de la inmaterialidad de la misma, puede recibir la forma de otras cosas, justamente aquellas a las que entiende; se hace intencionalmente esas cosas; *intellectus est quodammodo omnia*⁴⁵; a estas formas accidentales, cuando representan el bien y el mal, sigue una inclinación del apetito racional; por eso la voluntad puede querer distintas cosas particulares con tal que le sean ofrecidas como buenas.

Más aún, Santo Tomás dice con frecuencia que las potencias racionales —entendimiento y voluntad— *se habent ad opposita*; quiere decir con esto que estas facultades, además de la indeterminación que acabamos de mencionar, pueden aceptar lo falso como verdadero, lo malo como bueno⁴⁶.

El fundamento de la indeterminación de las potencias racionales, por lo que se refiere a su capacidad de entender diversas verdades para el entendimiento o de querer diversos bienes para la voluntad, es precisamente su capacidad universal que no puede quedar saciada y agotada con objetos particulares. El entendimiento siempre busca nuevas formas, nuevos conocimientos mientras no logre aquél que responda adecuadamente a su potencialidad y la agote reduciéndole plenamente al acto. Como explica Santo Tomás, continuamente se pregunta el hombre por la causa de las cosas que ve y la respuesta adecuada no la encontrará hasta que llegue a la causa de todas las causas Dios, verdad completa que

44. «Appetitus sensitivus est determinatus ad unum aliquid particulare secundum ordinem naturae; voluntas autem est quidem, secundum naturae ordinem, *determinata ad unum commune*, quod est bonum, sed indeterminate se habet respectu particularium bonorum» (1-2, 13, 2c); «obiectum autem voluntatis est bonum et finis in communi» (1, 82, 4c). «Sicut enim verum absolute obiectum est intellectus, ita et bonum absolute voluntatis» (De Verit., 24, 7c). «Cum igitur voluntas sit quaedam vis immaterialis, sicut et intellectus, respondet sibi naturaliter aliquod unum commune, scilicet bonum; sicut etiam intellectui aliquod unum commune, scilicet verum, vel ens, vel quod quid est. Sub bono autem communi multa particularia bona continentur, ad quorum nullum voluntas determinatur» (1-2, 10, 1 ad 3m).

45. Cfr. In III De Anima, lect. 13, n. 787; 1, 14, 1c; 79, 7c; 80, 1c; 84, 2 ad 2m.

46. «Potentiae rationales se habent ad opposita» (1, 79, 12 Sed Contra); cfr. In IX Metaphys., lect. 2, n. 1789; 1, 83, 1; 1-2, 5, 4; 9, 6 ad 3m; 19, 1 ad 1m. «Voluntas non semper est veri boni, sed quandoque est apparentis boni, quod quidem habet aliquam rationem boni, non tamen simpliciter convenientis ad appetendum. Et propter hoc actus voluntatis non est bonus semper, sed aliquando malus» (1-2, 19, 1 ad 1m); cfr. 1, 17, 3.

dejará satisfecha la inclinación natural del entendimiento humano a saber⁴⁷. Dios es la primera verdad, el primer inteligible, en un doble sentido; en cuanto que cualquier verdad es una participación de la Verdad increada y, por tanto, el primer conocimiento en el orden temporal es ya un conocimiento de Dios, y en cuanto que por ser la verdad absoluta es también el objeto primero —en un orden de perfección— de entre todos los objetos o verdades que puede captar la inteligencia humana⁴⁸. La voluntad, a su vez, no encuentra el bien perfecto y completo en los bienes particulares; ninguno de ellos responde adecuadamente a su capacidad apetitiva; puede siempre apetecer otros; siempre desea algo más mientras no encuentre el objeto que pueda colmar cumplidamente su potencialidad reduciéndola al acto consumado de suerte que ya no le reste más capacidad de querer otras cosas. Este objeto es Dios, supremo bien y objeto primero de la voluntad en un doble sentido: en cuanto que todo bien particular es una participación de la bondad divina y, por tanto, lo primero que quiere la voluntad en el orden temporal es ya esa bondad increada; y en cuanto el objeto primero en el orden de perfección a que se ordena la voluntad es Dios, bondad suprema y completa, mientras que los objetos particulares ocupan un rango secundario⁴⁹. Por eso dice Santo Tomás, comentando a Aristóteles, que el primer objeto inteligible y el primero apetecible son el mismo; y que la primera verdad es también el último fin⁵⁰.

47. «Naturaliter inest omnibus hominibus desiderium cognoscendi causas eorum quae videntur... Nec sistit inquisitio quousque perveniatur ad primam causam; et tunc perfecte nos scire arbitramur quando primam causam cognoscimus. Desiderat igitur homo naturaliter cognoscere primam causam quasi ultimum finem. Prima autem omnium causa Deus est. Est igitur ultimus finis hominis cognoscere Deum» (III CG, 25); cfr. Comp., 104; In Boeth. de Trin., 6, 4 ad 5m; 1-2, 3, 8. «Sicut autem naturaliter homo concupiscit delectationes ciborum et venereorum secundum naturam corporalem, ita secundum animam naturaliter desiderat cognoscere aliquid; unde et Philosophus dicit, in I Metaphys., quod omnes homines naturaliter scire desiderant» (2-2, 166, 2c).

48. «Intelligere perfectissimum intelligibile, quod Deus est, est perfectissimum in genere huius operationis quae est intelligere. Cognoscere igitur Deum intelligendo est ultimus finis cuiuslibet intellectualis substantiae» (III CG, 25).

49. «Omnia, appetendo proprias perfectiones, appetunt ipsum Deum, inquantum perfectiones omnium rerum sunt quaedam similitudines divini esse (1, 6, 1 ad 2m); cfr. De Verit., 22, 2c y ad 1m, 2m, 3m, 5m; III CG, 17; «beatitudo enim est bonum perfectum quod totaliter quietat appetitum: alioquin non esset ultimus finis si adhuc restaret aliquid appetendum. Obiectum autem voluntatis, quae est appetitus humanus, est universale bonum: sicut obiectum intellectus est universale verum. Ex quo patet quod nihil potest quietare voluntatem hominis, nisi bonum universale. Quod non invenitur in aliquo creato, sed solum in Deo» (1-2, 2, 8c).

50. «Oportet quod primum intelligibile et primum desiderabile sint eadem» (In XII Metaphys., lect. 7, n. 2522); «prima veritas est etiam ultimus finis» (2-2, 9, 3c); cfr. 2-2, 4, 2 ad 3m.

Por lo que respecta a la indeterminación de estas facultades de frente a objetos opuestos —verdad y falsedad, bien y mal— no se puede reducir a la condición natural de esas facultades ya que como tales están determinadas ad unum, justamente a la verdad y al bien. Esta indeterminación, por tanto, no significa indiferencia ante esos objetos opuestos; si fuera así, la verdad y la falsedad no se distinguirían por respecto al entendimiento más que como verdades numéricamente distintas, y, paralelamente, lo bueno y lo malo por respecto a la voluntad⁵¹. La falsedad es el mal del entendimiento⁵², esto es, lo contrario a su inclinación; el mal lo que la voluntad positivamente rehuye, es decir, lo que provoca en ella un movimiento contrario al natural. Si el entendimiento puede afirmar que lo falso es verdadero y la voluntad tender hacia el mal, sólo puede ser bajo la razón de verdad y la razón de bien respectivamente, de otra suerte perecería su misma constitución natural.

La posibilidad de que la voluntad puede apetecer el mal bajo la apariencia de bien (*bonum apparens*) es la piedra angular del sistema moral tomista. Vamos a examinar más cerca este punto.

a. La indeterminación del entendimiento respecto de su objeto, la verdad, designa la posibilidad de conocer distintas verdades hasta llegar a la comprensión de la verdad última y definitiva, Dios, y también la posibilidad de aceptar como verdadero lo que es falso o viceversa.

Frente a la verdad el entendimiento asiente necesariamente. Sólo si se trata de opiniones, ninguna de las cuales arrastra por sí misma al entendimiento, puede aceptar la una o la otra en virtud de la moción de la voluntad⁵³. Respecto de su objeto propio —la *quidditas rei*— el entendimiento no puede equivocarse; en cambio, sí puede incurrir en error en el proceso de composición y división, haciendo una falsa deducción o asumiendo una menor particular falsa; o, también, cuando debido a alguna perturbación de los sentidos interiores, los fantasmas que éstos le suministran,

51. «Quamvis eadem ratio possit esse veri et falsi, non tamen *ex eodem* habet quod sit utriusque; sed ex virtute primorum principiorum, quae sunt *naturaliter* cognita, habet ut veritatem cognoscat; ex phantasia vero habet ut falsum iudicet. Similiter in electione voluntatis est rectitudo ex *naturali* inclinatione, cum auxilio gratiae; sed est in ea peccatum ex corruptione inferiorum virium, quae in peccatum inclinant» (In II Sent., dist. 39, q. 2, a. 2 ad 4m).

52. Cfr. In III De Anima, lect. 12, n. 779.

53. Cfr. 1-2, 10, 2 ad 2m; De Verit., 22, 6 ad 4m; 5, ad 3m y ad 12m.

y de los cuales se sirve el entendimiento para entender, están de alguna manera deteriorados⁵⁴.

Por supuesto que el error intelectual en cuanto tal —del entendimiento como potencia, incluyendo tanto la función especulativa como la práctica— causa el error en la voluntad, arrastrándola a un bien aparente que el entendimiento, en virtud de un fallo en su propio funcionamiento, toma por bien verdadero; la voluntad, no lo olvidemos, es un apetito racional cuyo objeto es el bien presentado por la razón. Pero si el error puramente intelectual fuera la causa y explicación adecuada de que la voluntad tienda al mal (bien aparente), para hacer el bien bastaría únicamente con ocuparse de evitar todo fallo en el proceso intelectual; obrar bien sería, en el pleno sentido de la palabra, una cuestión científica. Esta era, como es sabido, la teoría de Sócrates, para quien la virtud moral era simplemente una virtud intelectual; para obrar bien sólo era preciso saber o conocer el bien⁵⁵.

b. Esta teoría la corrigió el mismo Aristóteles. Para hacer el bien no basta con conocerlo; es necesario, además, imponerlo o imperarlo a las pasiones del apetito inferior. Alguien puede saber en qué consiste la continencia y querer ser continente; y, no obstante, ser de hecho incontinente. No basta, pues, con saber, se requiere dominar al apetito inferior obligándole a secundar las disposiciones de la razón⁵⁶. Aquí entra ya propiamente la función práctica del entendimiento, consistente en hallar los medios adecuados dentro del contexto operacional. Este contexto es, por un lado, la voluntad que quiere el bien propuesto acertadamente por el entendimiento, y, por otro, las pasiones que se resisten a cooperar con esa querencia de la voluntad, doblegándola en cierto modo hacia el bien que ellas pretenden. La función práctica del entendimiento —en este momento la intervención suya es ya de este cariz— estriba, por tanto, en proponer el bien verdadero, el que auténticamente desea el apetito racional y en proponer los medios conducentes al mismo habida cuenta de la oposición del apetito inferior; la proposición de los medios está condicionada, entre otros elementos, por la naturaleza de las pasiones, y la prosecución de los medios y del fin exige la subordinación de esas pasiones. El cometido de la razón práctica, aunque es esencialmente uno,

54. Cfr. I, 85, 6.

55. Cfr. I-2, 58, 2; In II Sent., dist. 24, q. 3, a. 3; In III Sent., dist. 23, q. 1, a. 4, Sol. 2 ad 4m.

56. Cfr. In VII Ethic., lect. 2.

se desdobra en dos; dirigir u ordenar las acciones o medios al fin de manera que haya entre ambos extremos una conmensuración; y en imponer o imperar ese orden a aquellas tendencias pasionales que amenazan con frustrarlo; el segundo es una consecuencia del primero y lo supone siempre⁵⁷. El apetito inferior que se integra en ese orden racional obra en cierta manera racionalmente, es racional por participación; cuando este orden se hace en ellos habitual, de suerte que lo ejecutan sin renuencia, fácil, pronta y deleitablemente, la forma racional se ha impreso en ellos como una segunda naturaleza, dando paso a lo que se llama virtud moral⁵⁸. Esta es una inclinación del apetito, el cual es, por tanto, su sujeto; pero en cuanto es una inclinación regulada por la razón hacia un objeto igualmente concebido por ella puede decirse que el obrar virtuoso es un obrar racional⁵⁹. Para Santo Tomás el acto de imperio es un acto de la razón y no de la voluntad⁶⁰.

Pero Aristóteles concibe la vida virtuosa o la búsqueda y logro de la felicidad como un empeño intelectual en el que está en juego únicamente el bien de la razón. En efecto, acertar o no acertar con el verdadero fin del hombre, así como acertar con los medios convenientes para alcanzarlo es una tarea en la que se cifra el bien y el éxito de esta facultad, la más noble. La imposición de este saber práctico u organización racional a los apetitos inferiores es, en primera línea, un bien del entendimiento⁶¹. Por eso Aristóteles no llegó a establecer una diferencia clara entre razón y apetito racional —voluntad—⁶², al que llama unas veces apetito

57. Cfr. 2-2, 47, 8.

58. «Sicut dicitur in III Physic., motus est actus mobilis a movente. Et ideo virtus moventis apparet in motu mobilis. Et propter hoc in omnibus quae moventur a ratione, apparet ordo rationis moventis, licet ipsa rationem non habeant: sic enim sagitta directe tendit ad signum ex motione saggitantis, ac si ipsa rationem haberet dirigentem» (1-2, 13, 2 ad 3m); «Quia igitur vis appetitiva se habet ad utrumlibet; non tendit in unum nisi secundum quod a ratione determinatur in illud. Cum igitur ratio multoties inclinet virtutem appetitivam in aliquid unum, fit quaedam dispositio firmata in vi appetitiva, per quod inclinatur in unum quod consuevit; et ista dispositio sic firmata est habitus virtutis. Unde, si recte consideretur, virtus appetitivae partis nihil est aliud quam quaedam dispositio, sive forma, sigillata et impressa in vi appetitiva a ratione. Et propter hoc, quantumcumque sit fortis dispositio in vi appetitiva ad aliquid, non potest habere rationem virtutis, nisi sit ibi id quod est rationis; unde et in definitione virtutis ponitur ratio: dicit enim Philosophus, II Ethicorum (cap. 6), quod virtus est habitus electivus in mente consistens determinata specie, prout sapiens determinabit» (De Virt. in Comm., 9c).

59. Cfr. 1-2, 94, 3c.

60. Cfr. 1-2, 17, 1.

61. Cfr. GAUTHIER, René-Antoine: *La morale d'Aristote*. P.U.F., 1973, 142 pp., p. 69 ss.

62. «Dicit enim Philosophus, in VI Ethic., quod electio est appetitivus intellec-

racional y otras razón apetitiva; porque para él tanto montaba apetecer y conseguir el bien, como apetecer y conseguir el bien de la razón; el verdadero bien del hombre es inmanente al entendimiento y consiste en la operación perfecta de éste, aún cuando tal operación esté destinada a organizar las potencias apetitivas. Desde el momento que esa organización no puede ser buena a no ser que la operación intelectual sea perfecta, el bien del apetito coincide con el bien propio de la razón; tomar el uno por la otra va de suyo; la verdad práctica se reduce así a un bien del entendimiento como facultad; esa verdad y la verdad especulativa constituyen por igual su perfección.

Aristóteles puso la felicidad humana en la contemplación de la verdad aunque abandonó o, al menos, no consideró lo suficiente esta conclusión, recurriendo a una felicidad de segundo grado propia de la razón práctica⁶³. Santo Tomás se quedó con la primera insinuación de Aristóteles, haciendo de la felicidad un acto de inteligencia sobre su objeto más noble y perfecto, Dios. Pero para Aristóteles la sola contemplación de la verdad es algo propio de la razón en cuanto ésta es algo divino en el hombre, es decir, en cuanto superaría la condición de forma del compuesto humano, no estando, por tanto, sujeta ni en su operación ni en su existir al cuerpo material al que informa; por tanto, en cuanto incorruptible e inmaterial, o, lo que es lo mismo, en cuanto inmortal; y la inmortalidad parece ser para él uno de esos imposibles que el hombre desea a veces. Por eso propone una felicidad humana, esto es, asequible al hombre, propia de una operación del compuesto hilemórfico humano, en la que se tiene en cuenta no sólo a la potencia racional sino al conjunto de las potencias apetitivas⁶⁴.

tus, vel appetitus intellectivus» (I-2, 13, 1c); «Utrum autem eligere sit actus rationis vel voluntatis, Philosophus sub dubio videtur relinquere in VII Ethic. (cap. 2, circa fin.), supponens tamen quod aequaliter sit virtus utriusque; dicens quod electio vel est intellectus appetitivi, vel appetitus intellectivi; sed quod sit appetitus dicit in III Ethic. (cap. 3, non procul a fin.), definiens electionem esse desiderium praeconsiliati» (De Verit., 24, 6c); Cfr. I, 83, 3; De Verit. 22, 15.

63. Cfr. ESTEBANEZ, Emilio G.: *El bien común y la moral política*. Herder, Barcelona 1970. 167 pp., p. 31 ss.

64. Santo Tomás acepta la primera opinión de Aristóteles sobre la felicidad: «Huic etiam sententiae Aristoteles, in ultimo Ethicorum concordat, ubi ultimam hominis felicitatem dicit esse speculativam quantum ad speculationem optimi speculabilis» (III CG, 25 al final); pero Aristóteles, como decimos, no llegó a creer en la inmortalidad del alma, por lo que redujo el concepto de felicidad a la posible en este mundo, cifrándola en la vida virtuosa o, como dice Santo Tomás, en la vida civil; esta felicidad comprende a la vez la contemplación de la verdad y la acción: «Unde Philosophus, in I Ethic., ponens beatitudinem hominis in hac vita, dicit eam imperfectam, post multa concludens: Beatos autem dicimus ut ho-

Santo Tomás se valdrá de esta segunda concepción para confeccionar su teoría de la ley natural, como luego veremos; no obstante, trataré de integrarla en la primera contando ya con los datos de la revelación

Nótese que la obligación, en este contexto aristotélico, sólo afecta a los apetitos desordenados, cuyo querer es distinto y contrario al querer racional; éste último es el dato primitivo, es un hecho y no un deber. La razón práctica juzga, en primer lugar, lo que es bueno y lo que es malo; de acuerdo con ese juicio planea el orden operativo, a fin de hacer realidad el fin apetecido; ese plan, fundado sobre el querer de la voluntad, exige imperar y dominar a aquellos otros apetitos, cuyo bien no es el origen del plan de acción sino contrario al mismo. La obligación de hacer el bien no afecta, pues, al apetito total sino a una de sus partes.

El error práctico, consiguientemente, puede provenir de un falso juicio sobre el bien auténtico que apetece el hombre. Ese juicio falso no implica el que la dirección e imperio de las pasiones sea deficiente; pero cuanto más eficaz sea esa dirección más grande será el mal⁶⁵. El que obra en virtud de una apreciación errónea sobre el bien, hace el mal por ignorancia; el mal que perpetra le es involuntario; en este sentido dice Aristóteles que todo hombre malo o injusto es ignorante⁶⁶. No es el error puramente especulativo sobre el bien el que causa el error práctico; la especulación sobre el bien no afecta al orden operativo hasta tanto la voluntad no se aficiona a ese bien y lo intente o quiera⁶⁷; hay que suponer esta querencia de la voluntad para dar cabida al error de la razón práctica, que consiste en proponer el bien querido e intentado por la voluntad como bueno realmente y apetendo. Aquí

mines» (1-2, 3, 2c); «Quia vero Aristoteles vidit quod non est alia cognitio hominis in hac vita quam per scientias speculativas, posuit hominem non consequi felicitatem perfectam, sed *suo modo*» (III CG, 48); la felicidad contemplativa sólo es posible, y ha de serlo, en la otra vida; así corrige Santo Tomás a Aristóteles: «Impossibile est naturale desiderium esse inane: natura enim nihil facit frustra. Esset autem inane desiderium naturae si numquam posset impleri. Est igitur implebile desiderium naturale hominis. Non autem in hac vita, ut ostensum est. Oportet igitur quod impleatur post hanc vitam» (III CG, 48); «A Philosopho felicitas civilis ponitur operatio prudentiae; felicitas autem contemplativa, sapientiae» (In III Sent., dist. 34, q. 1, a. 4c); cfr. In X Ethic., lect. 12; In III Sent., dist. 26, q. 2, a. 1, obi. 2; dist. 27, q. 2, a. 2c; dist. 34, q. 1, a. 4c; De Virt. in Comm., 5 ad 8m.

65. Cfr. De Virt. in Comm., 6 ad 4m; 1-2, 58, 4 ad 3m.

66. Cfr. De Virt. in Comm., 6 ad 3m; 202, 59, 2; De Verit., 18, 6 ad 1m; In II Sent., dist. 43, q. 1, a. 1 ad 3m; el texto de Aristóteles se halla en su *Ethic. Nic.*, III, 1, 1110b28-30.

67. Cfr. In II Ethic., lect. 2, n. 256; De Verit., 3, 3c; In VI Ethic., lect. 2, n. 1130.

tropezamos con una petición de principio: la razón práctica juzga del bien atendiendo a la inclinación del apetito; y el bien que este apetece es bueno en realidad si lo que apetece es conforme al juicio de la razón. La solución es afirmar que el factor apetito es anterior y que su rectitud es natural y no dependiente del juicio intelectual, mientras que la rectitud de éste último depende de su conformidad con la inclinación natural. Así resuelve Santo Tomás este círculo vicioso⁶⁸. Pero entonces hay que atenerse a las consecuencias, cosa que no hace el Aquinate, como luego mostraremos.

La rectitud apetitiva que depende propiamente del juicio práctico es la de la elección; ésta es verdadera cuando el medio propuesto por la prudencia —*recta ratio agibilium*— y proseguido por la voluntad, está de acuerdo con el bien y fin que ésta apetece y que es el principio del silogismo práctico acerca de los medios buenos; y es falsa cuando ese medio es discorde. Se supone, por tanto, que la ciencia práctica universal, esto es, la que depende de la rectitud natural del apetito, es acertada; existiendo esta ciencia, el error en la elección puede ocurrir de dos maneras: por asumir una proposición particular falsa sin pretenderlo, por ejemplo, por suponer que esta acción concreta no es una fornicación, cuando en realidad sí lo es; esta acción es involuntaria y el que la comete es un ignorante, de igual manera que lo era el que erraba en universal⁶⁹. O, también, porque el apetito se inclina por

68. «Videtur autem hic esse quoddam dubium. Nam si veritas intellectus practici determinatur in comparatione ad appetitum rectum, appetitus autem rectitudo determinatur per hoc quod consonat rationi verae, ut prius dictum est, sequitur quaedam circulatio in dictis determinationibus. Et ideo dicendum est, quod appetitus est finis et eorum quae sunt ad finem: *finis autem determinatus est homini a natura*» (In VI Ethic., lect. 2, n. 1131).

69. «Ignorantia quae opponitur prudentiae est ignorantia electionis, secundum quam omnis malus est ignorans; quae provenit ex eo quod iudicium rationis interceptur *per appetitus inclinationem*; et hoc non excusat peccatum, sed constituit. Sed ignorantia quae opponitur scientiae practicae, excusat vel diminuit peccatum» (De Virt. in Comm., 6 ad 4m). La ciencia práctica puede ser universal y particular: «Cum enim ad recte agendum homo dirigatur duplici scientia, scilicet universali et particulari; utriusque defectus sufficit ad hoc quod impediatur rectitudo operis et voluntatis, ut supra dictum est. Contingit igitur quod aliquis habeat scientiam in universali, puta nullam fornicationem esse faciendam; sed tamen non cognoscat in particulari hunc actum qui est fornicatio, non esse faciendum. Et hoc sufficit ad hoc quod voluntas non sequatur universalem scientiam rationis» (1-2, 77, 2c); la elección errónea o prosecución del bien aparente es debida al influjo de las pasiones a las que la razón no logra dominar, esto es, imperar de acuerdo con lo que *sabe* es el bien verdadero de la voluntad; consiste, pues, en la incapacidad o debilidad en la dirección prudencial o imperio, acto principal del orden práctico (2-2, 47, 8c); este error no es cognoscitivo: «Et per hunc modum passio trahit rationem ad iudicandum in particulari contra *scientiam quam habet in universali*» (1-2, 77, 2c).

un medio malo a despecho del juicio de la razón práctica tanto en universal como en particular, como, por ejemplo, cuando se elige la fornicación sabiendo que es mala y que ésta en concreto también lo es. Este tipo de elección es posible porque las pasiones arrastran a la voluntad y ésta mueve al entendimiento práctico a juzgar de la acción según el interés de esas pasiones, interés que asume la misma voluntad. En definitiva, pues, la elección del mal no es errónea de parte de la razón, ya que ésta concluye rectamente de la mayor que le presta el apetito, a saber, el deseo hic et nunc del placer que supone la fornicación⁷⁵. Pero este deseo, que justifica y hace racional la conclusión de que la fornicación es buena, es un deseo desordenado; ese desorden de la voluntad es imputable a la razón práctica, ya que ésta sabe, en dependencia de un apetito anterior recto, que la fornicación es mala; la elección de la fornicación o del mal en general es debida, por tanto, a una insuficiencia de la razón práctica en la dirección y control del apetito inferior. La razón se deja desbordar por el apetito, fallando en su labor directiva. La elección del mal sólo puede ser voluntaria existiendo este conocimiento; por tanto, el error de la razón estriba en la débil e insuficiente capacidad directiva o imperativa sobre los apetitos inferiores. Por eso, en el orden moral, al revés que en el orden de lo factible o del arte, el que peca voluntariamente es vituperado⁷¹; en efecto, el mal moral se debe a un fallo de la razón; el mal artístico voluntario o pretendido no supone ningún fallo en la *ratio practica factibilium*. Según esta explicación, la pura ignorancia práctica de los principios universales o de las proposiciones particulares no es culpable, por lo mismo que no es voluntaria; es culpable o, mejor, vituperable, el error práctico en la dirección que consiste escuetamente en una incapacidad de someter a los apetitos, y que supone la ciencia

70. «Ille qui habet scientiam in universali, propter passionem impeditur ne possit sub illa universali sumere, et ad conclusionem pervenire: sed assumit sub alia universali, quam suggerit inclinatio passionis, et sub ea concludit. Unde Philosophus dicit, in VII Ethic., quod syllogismus incontinentis habet quattuor propositiones, duas universales: quarum una est rationis, puta nullam fornicationem esse committendam; alia est passionis, puta delectationem esse sectandam. Passio igitur ligat rationem ne *assumat* et concludat sub prima: unde, ea durante, assumit et concludit sub secunda» (1-2, 77, 2 ad 4m); cfr. De Malo, 3, 9 ad 7m.

71. «Perfectio artis consistit in *iudicando*, non autem in *praecipiendo*. Ideo reputatur melior artifex qui volens peccat in arte, quasi habens rectum iudicium, quam qui peccat nolens, quod videtur esse ex defectu iudicii. Sed in prudentia est e converso, ut dicitur in VI Ethic.: imprudentior enim est qui volens peccat, quasi deficiens in principali actu prudentiae, qui est praecipere, quam qui peccat nolens» (2-2, 47, 8c) —ex ignorantia universali vel particulari.

universal práctica y el conocimiento acertado de la proposición particular. Tampoco se puede concluir que el hombre apetece el mal por el mal; aunque quien obra el mal voluntariamente, sabe que obra mal, no se sigue que apetezca el mal por el mal; el mal que hace lo es y sabe que lo es en virtud de una conclusión cuya premisa mayor es que el placer es una cosa buena; hace el mal, pero bajo la razón de bien. Y el objeto de la voluntad es el bien, real o aparente. Quienes dicen que saben lo que es bueno, pero que hacen el mal —vido meliora proboque, peiora sequor— son como un borracho que habla en contra de lo que siente; son unos mentirosos⁷².

En la tesis aristotélica, por consiguiente, el mal moral es vituperable cuando es voluntario; y sólo puede ser voluntario cuando se hace a sabiendas. El que se equivoca en el juicio universal o respecto de la acción particular hic et nunc hace un mal que no quiere, ese error no es debido a un desorden del apetito —para que exista ese desorden y para poder constatarlo es preciso que la voluntad quiera algo *contrario* al juicio práctico de la razón—, sino a pura ignorancia; ésta no es vituperable, pero el agente, obrando así, en vez del bien que pretende lograr se encuentra con su mal. De igual manera que ese mal es involuntario también lo es la ignorancia de donde procede. La ignorancia no es culpable, por tanto; es un defecto y un perjuicio de la facultad intelectual, en cuyo buen funcionamiento estriba la felicidad que el hombre apetece naturalmente; la ignorancia es un mal que el sujeto no quiere de ninguna manera, como tampoco quiere su miseria. No cabe hablar de una obligación de salir de la ignorancia, como tampoco cabe hablar de una obligación de ser felices. Para Aristóteles la bienaventuranza es el bien específico del entendimiento, que se cumple en la cabal realización de todas sus tareas, entre ellas la de juzgar sobre el bien de la voluntad y la de dirigir y someter a los apetitos inferiores. Quien yerra acerca del verdadero bien es un infeliz. Pero también lo es quien no logra someter al imperio de la razón a las pasiones o lo consigue a duras penas; así, el continente, que obra el bien, pero a base de «fuerza de voluntad», luchando y venciendo a las pasiones; esta lucha significa,

72. «Sicut Philosophus dicit in VII Ethic., sicut ebrius aliqua verba profert, quae tamen interius non intelligit: ita ille qui a passione est victus, etsi exterius ore dicat hunc autem esse vitandum, tamen in corde suo iudicat hoc esse faciendum; unde aliud dicit exterius et aliud interius sentit» (De Malo, 3, 8 ad 8m); cfr. 1-2, 77, 2 ad 5m.

en efecto, que la razón no se ha impuesto suficientemente sobre los apetitos, no los ha informado o racionalizado bastante, por lo que su labor directiva es penosa; quien logra hacer el bien a base de estas labores, sin la prontitud, facilidad y deleite que proporcionan las virtudes, es todavía un desgraciado⁷³. No es bueno el que hace el bien que quiere la voluntad, sino aquel cuya razón funciona perfectamente, ya que en el bien de esta facultad precisamente consiste la felicidad del hombre.

c. Santo Tomás modifica sustancialmente el esquema operativo de Aristóteles al introducir el concepto de error práctico culpable, no sólo en la simple *dirección* de los apetitos inferiores o pasiones, sino en el juicio práctico al nivel de la ciencia universal⁷⁴.

Al error en la elección lo llama Santo Tomás pecado ex *infirmi-tate*, pues se explica por una intervención de las pasiones que doblegan a la voluntad a su querer, y ésta a su vez mueve al entendimiento a que le proponga como bien el bien de esas pasiones, en contra de la ciencia de la razón, que sabe que el verdadero bien es otro. La explicación equivale a la de Aristóteles: hay un defecto de la razón en su función directiva al sucumbir a la inclinación perversa de la voluntad. Es una elección mala voluntaria, puesto que coexiste con el conocimiento del verdadero bien.

Donde Santo Tomás se separa netamente de Aristóteles es en la valoración del error práctico *ex ignorantia*.

La ignorancia puede ser a este respecto doble: de un hecho o proposición concreta y singular, llamada *ignorantia facti*; de una proposición o verdad práctica universal, *ignorantia iuris*. Para que cualquiera de estas dos ignorancias excusen la mala acción por

73. Cfr. 2-2, 155, 1.

74. Como Aristóteles, trabaja Santo Tomás con tres elementos en el orden práctico: la ciencia universal, la particular y la dirección o imperio. Una mala acción puede ser debida a un error universal, o a un error particular, o a debilidad; todo pecado deriva o ex ignorantia o ex infirmitate. «Considerandum est autem quod ratio secundum duplicem scientiam est humanorum actuum directiva, scilicet secundum scientiam universalem et particularem. Conferens enim de agendis utitur quodam syllogismo, cuius conclusio est iudicium seu electio vel operatio. Actiones autem in singularibus sunt. Unde conclusio syllogismi operativi est singularis. Singularis autem propositio non concluditur ex universali nisi mediante aliqua propositione singulari: sicut homo prohibetur ab actu parricidii per hoc quod scit patrem non esse occidendum, et per hoc quod scit hunc esse patrem. Utriusque ergo ignorantia potest causare parricidii actum» (1-2, 76, 1c); cfr. 2-2, 49, 2 ad 1m; el pecado ex infirmitate lo comete la razón práctica cuando no cumple con su función directiva: «...alius autem actus rationis est in quantum est directiva aliarum virium... Secundo (peccat) quando inordinatos actus inferiorum virium vel imperat, vel etiam post deliberationem non coerct» (1-2, 74, 5c). Cfr. 1-2, 14, 6c; 57, 6; 76, 2; 3; 77, 2; 3.

ellas provocada es preciso que sean involuntarias; en la medida en que son voluntarias, la acción mala subsiguiente es igualmente voluntaria y culpable⁷⁵.

Por principio, Santo Tomás sólo admite como excusable la ignorancia facti; sólo ella puede causar una acción mala involuntaria y no imputable al agente; a este nivel es posible que un sujeto ignore algo que no puede ni debe saber⁷⁶. En cambio, la ignorancia de la ciencia práctica universal, los llamados principia universalis iuris o seminalia virtutum, nunca se pueden ignorar sin culpa, es decir, son siempre voluntariamente ignorados; tales principios pueden y deben ser sabidos por todo agente⁷⁷.

75. Cfr. 1-2, 6, 8.

76. Cfr. 1-2, 19, 6c.

77. «Ignorantia illa qua quis ignorat ea quae tenetur scire, non est absque peccato» (De Malo, 3, 7c); «Et dico ignorantiam directe voluntariam, in quam actus voluntatis fertur: indirecte autem, propter negligentiam, ex eo quod aliquis non vult illud scire quod scire tenetur, ut supra dictum est» (1-2, 19, 6c).

Las proposiciones o «preceptos» de la ciencia universal son de aquellas cosas que todo hombre puede y debe saber.

He aquí lo que Santo Tomás tiene por *debido* en este orden: «Tenetur autem scire quilibet ea quibus dirigatur in propriis actibus Unde omnis homo tenetur scire ea quae fidei sunt, quia fides intentionem dirigit; et tenetur scire praecepta decalogi, per quae potest peccata vitare, et bonum facere... Unusquisque autem super haec tenetur scire quae ad suum officium pertinent, sicut Episcopus ea quae pertinent ad officium episcopale et sacerdos ea quae pertinent ad officium sacerdotale, et sic de aliis; et horum ignorantia non est sine culpa» (De Malo, 3, 7c); «ignorantia iuris ad negligentiam reputatur» (De Malo, 3, 8c); «Omnes tenentur scire communiter ea quae sunt fidei, et universalis iuris praecepta: singuli autem ea quae ad eorum statum vel officium spectant» (1-2, 76, 2c); «contingit igitur quod aliquis habeat scientiam in universali, puta nullam fornicationem esse faciendam» (1-2, 77, 2c); «Si igitur ratio vel conscientia erret errore voluntario, vel directe, vel propter negligentiam, quia est error circa id quod quis scire tenetur... Puta, si ratio errans dicat quod homo teneatur ad uxorem alterius accedere...» (1-2, 19, 6c); «ad scientiam practicum pertinet universale iudicium de agendis; sicut fornicationem esse malam, furtum non esse faciendum, et huiusmodi» (De Virt. in Comm., 6 ad 1m). Los principia universalis iuris son aquellos preceptos totalmente evidentes que *editione non indigent* y que se refieren a aquellos bienes a los que la voluntad tiende naturalmente: «Voluntas autem rationalis, prout est natura hominis, sive prout consequitur naturalem apprehensionem universalium principiorum iuris, est quae in bonum inclinatur» (In II Sent., dist. 39, q. 2, a. 2c); los preceptos del decálogo pertenecen a la ley natural a su segundo nivel de evidencia: «Praecepta moralia ex ipso dictamine naturalis rationis efficaciam habent, etiam si nunquam in lege statuuntur. Horum autem triplex est gradus. Nam quaedam sunt certissima, et adeo manifesta quod editione non indigent; sicut mandata de dilectione Dei et proximi, et alia huiusmodi, ut supra dictum est, quae sunt quasi fines praeceptorum: unde in eis nullus potest errare secundum iudicium rationis. Quedam vero sunt magis determinata, quorum rationem statim quilibet, etiam popularis, potest de facili videre; et tamen quia in paucioribus circa huiusmodi contingit iudicium humanum perverti, huiusmodi editione indigent: et haec sunt praecepta decalogi» (1-2, 100, 11c); cfr. 1-2, 100, 1c; 3c.

Y por *no debido*: «Quaedam vero sunt quae etsi aliquis natus est scire, non tamen ea scire tenetur: sicut theoremata geometriae, et contingentia particularia, nisi in casu» (1-2, 76, 2c).

La obligación de saber —o la de salir del error y de la ignorancia— es el nuevo concepto que Santo Tomás maneja en esta cuestión ⁷⁸. Para Aristóteles, el hecho de la ignorancia hacía sin más a la acción involuntaria —a no ser que a posteriori se comprobase que tal acción estuviera en el fondo de acuerdo con el querer habitual del individuo ⁷⁹—; pero para que una acción fuera vituperable había de ser querida e intentada como mala, cosa no posible a no ser que el agente supiera en qué consistía la acción buena; el juicio práctico verdadero era desbordado en su efectividad por el juicio práctico provocado por la voluntad desordenada, mas tal juicio estaba ahí; el sujeto conocía el bien aunque no lo hacía. Para Santo Tomás este esquema no es suficiente: para que la acción sea voluntaria y vituperable basta con que el sujeto tenga que saber lo que actualmente desconoce y que es causa —*removens prohibens*— de la acción mala.

Este supuesto lleva a Santo Tomás a una situación límite en el orden moral y psicológicamente imposible. En efecto, la razón errante o conciencia errónea pone al hombre, según la explicación de Santo Tomás, ante una alternativa más bien chusca; el agente no puede obrar en contra de su conciencia errónea; pero tampoco puede obrar conforme a ella; lo que tiene que hacer es deponer su error. Si alguien está convencido de que *no fornicar* es malo, si no fornicar peca; mas si fornicar también peca, porque esa conciencia es errónea y voluntaria ya que la maldad de la fornicación es una verdad práctica que todo hombre *puede y debe saber*; si entró en el error voluntariamente es porque conocía la verdad a este respecto y no la quiso seguir; lo que ahora tiene que hacer es salir de ese error culpable ⁸⁰. La única conciencia errónea o razón errante que puede excusar la acción mala subsiguiente es la ignorancia facti,

78. El error se comete por el simple hecho de afirmar algo que es falso acerca de cosas que se ignoran: «Error est autem approbare falsa pro veris; unde addit actum quemdam super ignorantiam; potest enim esse ignorantia sine hoc quod aliquis *de ignotis* sententiam ferat; et tunc ignorans est, et non errans; sed quando iam falsam sententiam fert de his quae *nescit*, tunc proprie dicitur errare» (De Malo, 3, 7c); cfr. 1, 101, 1 ad 2m; 1-2, 76, 2c. Es evidente que, bajo el punto de vista psicológico o subjetivo, no hay manera alguna de establecer una divisoria segura entre el error y la verdad.

79. Cfr. 1-2, 6, 8c; 76, 1c.

80. Cfr. 1-2, 19, a. 5 y 6. La «desventaja» de la conciencia errónea la explica Santo Tomás en el ad 1m del artículo 6: «Sicut Dionysius dicit in 4 cap. De div. nom., bonum causatur ex integra causa, malum autem ex singularibus defectibus. Et ideo ad hoc quod dicatur malum id in quod fertur voluntas, sufficit sive quod secundum suam naturam sit malum, sive quod *apprehendatur* ut malum. Sed ad hoc quod sit bonum, requiritur quod *utroque modo sit bonum*».

pues sólo ella puede ser alguna vez involuntaria; así, quien sabiendo que el adulterio es malo se acuesta con una mujer ajena creyendo que es la suya —supuesto que no haya habido negligencia culpable alguna— no pecaría; o también quien mata a un hombre creyendo que es un ciervo, o a su padre, en la idea de que es un hombre cualquiera —en este caso sería reo de homicidio y no de parricidio—. La razón que yerra sobre las verdades prácticas del orden moral natural es norma, por tanto, en el orden negativo; nada que esta conciencia presente como malo puede ser hecho; mas no lo es positivamente, esto es, no se la puede seguir⁸¹.

Santo Tomás confunde a este nivel la obligación de saber con el saber mismo, así como la inclinación y deseo natural de felicidad con la obligación de ser felices. Quién está en el error puede salir de él, de esto no hay duda; con el tiempo y la experiencia. Pero la ignorancia como tal o el error no pueden sacar de sí mismos el saber y la verdad; se requiere un conocimiento, una verdad que atestigüe el error; sólo si la verdad está presente, la acción emanada del error, ya catalogado como tal por el mismo individuo, puede adquirir la condición de voluntaria y culpable. La actitud psicológica de la mente humana ante el error afirmado es la misma que ante la verdad; no existe ningún timbre de alarma que suene automáticamente cuando tomamos al uno por la otra. Ni los que están en el error podrían obrar, según Santo Tomás, ni los que están en la verdad.

Por otra parte, la inclinación al bien es natural en el hombre; desea su felicidad y desea lograrla; no tiene ningún interés en equivocarse, igual que no lo tiene en forjar su propia miseria⁸². Quien roba (germanos) o mata, o fornicia, en la idea de que esas acciones son buenas, no está en el error mientras para él tales

81. «Conscientia erronea errans in his quae sunt per se mala, dictat contraria legi Dei; sed tamen illa quae dictat, dicit esse legem Dei; et ideo transgressor illius conscientiae, transgressor efficitur legis Dei; *quamvis conscientiam sequens, et eam opere implens*, contra legem Dei faciens mortaliter peccat; quia in ipso errore peccatum erat, cum contingeret ex ignorantia eius quod scire debebat» (De Verit., 17, 4 ad 3m); «Si alicui dictat conscientia ut faciat illud quod est contra legem Dei, si non faciat, peccat; et similiter si faciat, peccat; quia ignorantia iuris non excusat a peccato, nisi forte sit ignorantia invencibilis, sicut est in furiosis et amentibus. Nec tamen sequitur quod sit perplexus simpliciter, sed secundum quid; potest enim erroneam conscientiam deponere, et tunc faciens secundum legem Dei non peccat» (Quodl. 3, q. 12, a. 27).

82. «Naturaliter enim, et ex necessitate, homo vult beatitudinem, et fugit miseriam» (1, 94, 1c).

acciones le produzcan el bien que persigue, puesto que el error práctico estriba en hacer algo que es contrario a nuestro apetito; la rectitud del juicio práctico depende de su conformidad con la voluntad o apetito natural, el cual se manifiesta a través del querer de las inclinaciones todas de la naturaleza humana⁸³. Santo Tomás fundamenta todo este desorden factual de la voluntad en un desorden o error de la razón práctica⁸⁴; pero tal desorden en la razón se debe a un querer desordenado y no controlado de la voluntad en cuanto impide que la razón atienda suficientemente a las normas de la acción o en cuanto positivamente la mueve a que le proponga como bueno lo que no lo es en realidad⁸⁵. (El sujeto primario del pecado es la voluntad; las otras facultades, incluida la razón, lo son en cuanto movidas por ella. Por eso el origen del pecado o del mal hay que situarlo en la voluntad)⁸⁶. La voluntad o apetito es al mismo tiempo el fundamento de la razón práctica y la causa del error práctico. Hay que suponer una rectitud primera de la voluntad que fundamenta un juicio práctico primero y recto; así lo enseña Santo Tomás que admite la evidencia y rectitud universal de los primeros principios prácticos contenidos en el hábito de la *sindéresis*, y que responden a la inclinación primera y natural del apetito⁸⁷. Pero si tales principios fueran como él dice, todo error práctico sería voluntario y consciente, es decir, no sería propiamente un error en el juicio sino en la dirección; sabiendo lo que es bueno, hago lo malo. La ignorancia propiamente tal sería

83. «Bonum practici intellectus non est veritas absolute, sed veritas 'confesse se habens', idest concorditer ad appetitum rectum» (In VI Ethic., lect. 2, n. 1130); «Sicut cognitio naturalis semper est vera, ita dilectio naturalis semper est recta: cum amor naturalis nihil aliud sit quam inclinatio naturae indita ab auctore naturae. Dicere ergo quod inclinatio naturalis non sit recta, est derogare auctori naturae» (1, 63, 1 ad 3m).

84. «Cum voluntas sit boni vel apparentis boni, nunquam voluntas in malum moveretur, nisi id quod non est bonum, aliquantulum rationi bonum apparet: et propter hoc voluntas nunquam in malum tenderet, nisi cum aliqua ignorantia vel errore rationis» (1-2, 77, 2c).

85. «Si defectus apprehensivae virtutis nullo modo subiaceret voluntati, non esset peccatum nec in voluntate nec in apprehensiva virtute: sicut patet in his quae habent ignorantiam invencibilem. Et ideo relinquitur quod etiam defectus apprehensivae virtutis subiacens voluntati, deputetur in peccatum» (1-2, 74, 1 ad 2m).

86. Cfr. 1-2, 74, 1 y 2.

87. «Voluntas autem rationalis, prout est natura hominis, sive prout consequitur naturalem apprehensionem universalium principiorum iuris, est quae in bonum inclinatur» (In II Sent., dist. 39, q. 2, a. 2c); «Huiusmodi incommutabiles rationes sunt prima principia operabilium, circa quae non contingit errare; et attribuuntur rationi sicut potentiae, et *sindéresi* sicut habitui» (1, 79, 12 ad 3m); «*Sindéresis* autem non se habet ad opposita sed ad bonum tantum inclinatur» (1, 79, 12 Sed Contra).

imposible —fuera de la ignorancia facti—. La *obligación* de salir del error adquiere aquí su sentido; dado que la rectitud de la razón práctica depende de la del apetito, el apetito *debe* ser recto; parte Santo Tomás de la rectitud apetitiva *dada*, y termina exigiendo una rectitud, poniendo una rectitud *debida*. De esta manera la acción ejecutada por un agente no es buena por ser conforme con sus deseos; tales deseos han de ser objetivamente buenos; esa objetividad la quiere salvar Santo Tomás acudiendo al concepto de obligación al nivel mismo de las inclinaciones naturales. Ahora bien, si es posible que a la vista del apetito natural de felicidad y de los primeros principios prácticos alguien concluya que el robo o la guerra, o la fornicación o la persecución y quema de herejes es buena, mientras crea eso convincentemente, no tiene donde acudir para salir de su error, pues de los primeros principios, a los que ya ha acudido, ha deducido la conveniencia de esas acciones⁸⁸. Su error es, para él, invencible. Hay que llegar a un punto en que la razón práctica ha de fiarse o tomar como auténtico el querer de la voluntad⁸⁹.

Creemos que Santo Tomás ha mezclado en esta cuestión la doctrina de los decretistas, de los teólogos, y la tradición yusnaturalista. En un contexto social o religioso las normas de actuación adquieren un carácter positivo y se puede, por tanto, definir *positivamente* lo que cada uno tiene la obligación de saber. En la vida comunitaria está en juego el bien de los demás y se puede, consiguientemente, limitar o prescindir del juicio de los particulares, porque no se trata solamente de su propio bien sino del de los otros. Paralelamente en el orden religioso o más estrictamente sobrenatural en que reflexiona Santo Tomás: la felicidad no voy a conseguirla yo por mis acciones; voy a recibirla o *merecerla*⁹⁰; tengo que comportarme en conformidad con la voluntad de quien me da esa felicidad. En este contexto mi propio juicio práctico basado en mi propio querer tiene poca importancia; si me equivoco no es mi único bien el que está en juego, sino el bien de los demás o el bien y honra de Dios. Este traslado del punto de gravedad del orden operativo desde el fin o felicidad que el hombre desea natu-

88. «Ille autem gravissime ignorat et periculosissime, qui errat circa principia, quia talis non potest reduci per aliqua principia priora» (De Malo, 3, 13c); cfr. 2-2, 154, 12c.

89. «Cum imperium sit actus rationis, ille actus imperatur, qui rationi subditur. Primus autem voluntatis actus non est ex rationis ordinatione, sed ex instinctu naturae» (1-2, 17, 5 ad 3m); cfr. De Virt. in Comm., 5 ad 1m.

90. Véase la nota 15,

ralmente al fin o felicidad posible en el orden comunitario o sobrenatural se revela en la definición de ley natural que da Santo Tomás, en la que incluye todos los elementos propios de una ordenación legal, entre ellos la alteridad, reflejada en el factor «bien común»⁹¹. Respecto de uno mismo y solo sujeto no cabe hablar propiamente de bien común, como el mismo Santo Tomás admite; tampoco, por tanto, de derechos y deberes⁹²; para el sujeto particular el criterio del bien y del mal son sus propias inclinaciones naturales, su propia voluntad; para ese sujeto, en cuanto miembro de una comunidad o hijo de Dios, el criterio es la voluntad social o la voluntad de Dios. Una cosa es realizar uno mismo su propia dicha y otra merecerla; en el primer caso el principio del obrar es un querer espontáneo, incuestionable; en el segundo el principio del obrar puede ser coactivo, impuesto, *obligatorio*; en el primero no cabe hablar de culpa y disculpa; en el segundo, por el contrario, todo gira en torno a estos dos conceptos, pues el hombre debe de querer lo que le dicta la voluntad de «otro»; algo es malo porque está prohibido y bueno porque está mandado independientemente de mi propia inclinación y parecer; el voluntarismo de Occam encuentra aquí su primera formulación.

2. Así, pues, la insuficiencia de los bienes creados para saciar por entero a la voluntad, la posibilidad del error non culpable y, sobre todo, el error culpable, hacen de la voluntad una potencia que se habet ad multa, e, incluso, ad oppostia. El error, en efecto, no es el estado natural de las potencias racionales; el tiempo y la experiencia hacen que el hombre adquiera nuevos conocimientos y pueda abandonar los viejos y extraviados caminos; al revés que los ángeles, cuyo entendimiento y voluntad quedan fijados e inmóviles en el objeto elegido, el hombre puede cambiar en cada momento el objeto de sus deseos; la movilidad es una de las características de su apetito⁹³. Esta indeterminación no significa una

91. «Et sic quattuor praedictis potest colligi definitio legis, quae nihil est aliud quam quaedam rationis ordinatio ad bonum commune, ab eo qui curam communitatis habet, promulgata» (1-2, 90, 4c).

92. «Cum praecepta legis ordinentur ad bonum commune, sicut supra habitum est, necesse est quod praecepta legis diversificentur secundum diversos modos communitatum... Lex enim humana ordinatur ad communitatem civilem, quae est hominum ad invicem... Sed communitas ad quam ordinat lex divina, est hominum ad Deum, vel in praesenti vel in futura vita» (1-2, 100, 2c); «iustitia proprie dicta attendit debitum unius hominis ad alium: sed in omnibus aliis virtutibus attenditur debitum inferiorum virum ad rationem. Et secundum rationem huius debiti, Philosophus assignat, in V Ethic., quamdam iustitiam *metaphoricam*» (1-2, 100, 2 ad 2m); cfr. 1-2, 99, 5c y ad 1m.

93. Cfr. 1, 64, 2.

desventaja o inferioridad por respecto a los seres creados no racionales que están determinados ad unum⁹⁴; al contrario, es un signo de la perfección humana, por cuanto consiente al hombre dirigirse a sí mismo y participar activamente en el régimen de la providencia divina⁹⁵; esa indeterminación es la raíz de la libertad⁹⁶. Es también la base del progreso humano en el conocimiento de su verdadero fin y felicidad; la debilidad del entendimiento para llegar hasta la verdad, y la flaqueza de la voluntad para practicar el bien —secuelas del pecado original— hacen difícil al hombre la tarea de dar con el auténtico objeto de su inclinación natural; la voluntad sensual, el impedimentum coniunctum del apetito racional⁹⁷, dificulta aún más este menester; la prioridad de los bienes sensibles sobre los espirituales en el orden temporal, así como la mayor vehemencia y naturalidad con que atraen estos bienes, es causa de que la mayoría de los hombres —no unos pocos— no logren trascender el ámbito de la sensualidad cifrando en ella su bien y su fin. Pero, no obstante, la voluntad permanece, de hecho, a la expectativa, con el ansia más o menos alerta del bien genuino y completo; Santo Tomás concibe la historia de la humanidad como un progreso en esta búsqueda de la felicidad⁹⁸; rinde pleitesía a los filósofos que se han destacado en esta tarea reconociendo la ayuda que prestaron a las generaciones posteriores⁹⁹ y sintiéndose solidario con sus esfuerzos y sus fracasos¹⁰⁰. Ve en la revelación cristiana la culminación de ese proceso y el factor que aclara definitivamente las dudas y ansiedades del hombre.

Pero no hay que entender la indeterminación de la voluntad humana respecto del bien real y el aparente como una indiferencia natural respecto de los mismos; su actitud no es neutral frente a ellos. El objeto de la voluntad como naturaleza es el bien verdadero y a este nivel no es posible que pueda apetecer por igual el aparente. A su vez, el objeto del entendimiento como naturaleza es únicamente la verdad; la falsedad es su mal y su hábito respecto de la misma no ha de confundirse o identificarse con la que tiene

94. Cfr. De Verit., 14, 10 ad 5m; 24, 1 ad 15m.

95. «Inter cetera autem rationalis creatura excellentiori quodam modo divinae providentiae subiacet, in quantum et ipsa fit providentiae particeps, sibi ipsi et aliis providens» (1-2, 91, 2c).

96. «Non oportet quod mentes rationales sint determinatae ad aliquos effectus; sed respectu multorum efficaciam habent, ratione cuius competit eis libertas» (De Verit., 24, 1 ad 14).

97. Cfr. In II Sent., dist. 39, q. 2, a. 1 ad 3m.

98. Cfr. In Boeth. de Trin., q. 3, a. 1 ad 3m; III CG, 23 y ss.

99. Cfr. In XII Metaphys., lect. 9, n. 2566; In I Ethic., lect. 11, n. 133.

100. Cfr. III CG, 48.

respecto de la verdad. El movimiento de la razón especulativa investigando la verdad —silogismo especulativo— y el movimiento de la razón práctica buscando el bien de la voluntad —silogismo práctico— parten, como todo movimiento, de un principio inmóvil y determinado¹⁰¹. Este principio es la naturaleza misma de las facultades racionales. Y la naturaleza non movet ad contraria loca¹⁰². Esta inclinación primitiva y natural ni se pierde ni se desvirtúa a lo largo del movimiento que origina, sino que permanece en él y lo condiciona; lo informa, y lo constituye¹⁰³. Este punto de partida fijo e inmutable es la base de que la verdad y el error, el bien y el mal, puedan existir como realidades diferentes, la posibilidad de que el error pueda catalogarse como tal y como contrario a la verdad.

La prudencia o razón práctica como razón tiene el cometido de investigar los medios conducentes al fin —consilium—, proponerlos como definitivos a la voluntad —juicio práctico— e imperar su ejecución¹⁰⁴; la voluntad ejecuta este imperio —en lo que tiene de organización, obra de la prudencia; en lo que tiene de ejecución obra de la voluntad— moviéndose a sí misma —usus activus— y a las potencias requeridas —usus passivus—, a la prosecución de los medios que la conduzcan al fin propuesto¹⁰⁵. Pero este movimiento, en el que hay que insertar la dialéctica del bien real y aparente, está condicionado por el fin, justamente por el fin último o felicidad, objeto natural de la voluntad y punto de partida de

101. «Ratiocinatio hominis, cum sit quidam motus, ab intellectu progreditur aliorum, scilicet naturaliter notorum absque investigatione rationis, sicut a quodam principio immobili... Constat autem quod, sicut ratio speculativa ratiocinatur de speculativis, ita ratio practica ratiocinatur de operabilibus. Oportet igitur naturaliter nobis esse indita, sicut principia speculabilium, ita et principia operabilium» (1, 79, 12c); cfr. 1, 79, 8c; «Necesse est quod, sicut intellectus ex necessitate inhaeret primis principiis, ita voluntas ex necessitate inhaereat ultimo fini, qui est beatitudo: finis enim se habet in operativis sicut principium in speculativis, ut dicitur in II Physic. Oportet enim quod illud quod naturaliter alicui convenit et immobili, sit fundamentum et principium omnium aliorum: quia natura rei est primum in unoquoque, et omnis motus procedit ab aliquo immobili» (1, 82, 1c); Cfr. In III De Anima, lect. 15, n. 833.

102. Cfr. In II De Anima, lect. 3, n. 257.

103. «Voluntas dividitur contra naturam, sicut una causa contra aliam: quaedam enim fiunt naturaliter, et quaedam fiunt voluntarie. Est autem alius modus causandi proprius voluntati, quae est domina sui actus, praeter modum qui convenit naturae, quae est determinata ad unum. Sed quia voluntas in aliqua natura fundatur, necesse est quod motus proprius naturae, quantum ad aliquid, participetur in voluntate: sicut quod est prioris causae, participatur a posteriori. Est enim prius in unaquaque re ipsum esse, quod est per naturam, quam velle, quod est per voluntatem» (1-2, 10, 1 ad 1m).

104. Cfr. 2-2, 47, 8.

105. Cfr. 1-2, 17, 1; 16, 1.

de cualquiera de sus querencias particulares ¹⁰⁶. Por eso la función de la prudencia es dependiente del apetito; y para que esa función sea correcta, ese apetito ha de estar rectificado, esto es, ordenado al bien verdadero; si se ordena a un bien sólo aparente, la función prudencial haciendo posible la consecución del mismo puede ser correcta por respecto a ese fin, pero siendo ese fin falso, toda su labor directiva es, en definitiva, falsa ¹⁰⁷. Para garantizar, por tanto, una recta dirección prudencial absoluta hay que contar con la rectitud del apetito; ésta no es producida por la razón práctica, sino que es obra de la misma naturaleza. Es así como Santo Tomás defiende de la acusación de círculo vicioso a la interacción y dependencia entre apetito y razón; el inicio de esa mutua causalidad pertenece a la inclinación natural de la voluntad, cuya autenticidad no se pone en duda ni es susceptible de corrección, sino que se acepta.

II.—LA LEY NATURAL

En toda operación, como ya hemos dicho, intervienen dos principios, el apetitivo y el cognoscitivo. La ley es una ordenación de la operación humana; por tanto, está en contacto de alguna manera con esos dos principios. La ordenación supone la inclinación o proclividad del apetito hacia el fin, es decir, supone el principio que *ejecuta* el movimiento que es ordenado y dirigido; igualmente, supone el *conocimiento* de ese fin, de otra suerte no podría ordenar algo hacia él. De estos tres elementos: movimiento hacia el fin, conocimiento del fin, ordenación al fin, es la ordenación en el que cumplidamente se realiza la noción de ley. Santo Tomás define la ley como una *ordinatio rationis* ¹⁰⁸, como la *regla y medida* de los actos humanos ¹⁰⁹, como una *participación de la ley eterna*, es decir, de la providencia divina en cuanto ordena a todas las cosas hacia sus fines respectivos y al fin último de toda la creación, que es El mismo ¹¹⁰. Teniendo en cuenta los otros dos factores que con-

106. Cfr. 2-2, 47, 6.

107. Cfr. 2-2, 47, 13 ad 3m; 1-2, 92, 1c.

108. Cfr. 1-2, 90, 1 y 4.

109. «Lex quaedam regula est et mensura actuum, secundum quam inducitur aliquis ad agendum, vel ab agendo retrahitur» (1-2, 90, 1c); cfr. In III Sent., dist. 37, a. 3c y ad 2m.

110. «Unde cum omnia quae divinae providentiae subduntur, a lege aeterna regulentur et mensurentur, ut ex dictis patet: manifestum est quod omnia participant aliquantulum legem aeternam, in quantum scilicet ex impressione eius habent

curren a la constitución de la ley, puede también definirse a ésta, de una manera más impropia y secundaria, por la función que esos dos factores realizan; así, puede definirse como *lex intellectus nostri*, connotando la participación del entendimiento¹¹¹; *impresión en la creatura racional de la luz (entendimiento) divina*¹¹². O también, insinuando el apetito, como una tendencia natural que sigue a la forma o esencia del hombre¹¹³; teniendo en cuenta un efecto derivado de la función directiva sobre la voluntad sensual o sobre una voluntad ajena, también *imperio*, dictamen de la razón con carácter obligatorio¹¹⁴. Pero la noción primera y esencial de ley expresa una dirección, una ordenación u orientación del movimiento apetitivo hacia el fin. Y, puesto que la ordenación entraña de suyo una comparación entre lo que se dirige y el fin a que es dirigido, la ley es algo constituido por la razón¹¹⁵, pues sólo la razón puede establecer comparaciones¹¹⁶.

La ley natural, de la que se deriva toda otra ley humana¹¹⁷, incluirá estos tres elementos a su nivel natural: el apetito o inclinación determinada e inmóvil al fin o perfección suprema de la vida humana, la felicidad; el conocimiento determinado e inmóvil (=evidente y universal) de ese fin o felicidad; y el elemento esencial a la ley, a saber, una ordenación o dirección de la razón práctica natural, surgida del conocimiento del fin a que tiende la voluntad y del conocimiento de esa tensión apetitiva —conocimiento práctico—; es la primera ordenación, determinada e inmóvil, de que brotan el resto de las directrices o dictámenes que imparte la razón práctica¹¹⁸. La inclinación está a cargo de las tendencias

inclinationes in propriis actus et fines... Unde patet quod lex naturalis nihil aliud est quam participatio legis aeternae in rationali creaturae» (1-2, 91, 2c).

111. «Synderesis dicitur lex intellectus nostri, in quantum est habitus continens praecepta legis naturalis, quae sunt prima principia operum humanorum» (1-2, 94, 1 ad 2m).

112. «...quasi lumen rationis naturalis, quo discernimus quid sit bonum et malum, quod pertinet ad naturalem legem, nihil aliud sit quam impressio divini luminis in nobis» (1-2, 91, 2c).

113. «Cum lex sit regula quaedam et mensura dicitur dupliciter esse in aliquo. Uno modo, sicut in mensurante et regulante... Alio modo, sicut in regulato et mensurato. Et sic lex est in omnibus quae inclinantur in aliquid ex aliqua lege: ita quod quaelibet inclinatio proveniens ex aliqua lege, potest dici lex, non essentialiter, sed quasi participative» (1-2, 90, 1 ad 1m).

114. Cfr. 1-2, 92, 2.

115. Cfr. 1-2, 90, 1 ad 2m.

116. «Gaudet enim anima in collatione unius ad alterum, quia conferre unum alteri est proprius et connaturalis actus rationis, ut Philosophus dicit in sua Poetica» (1-2, 32, 8c); cfr. 1, 91, 3 ad 3m; 1-2, 27, 2 ad 2m; 3, 11, 3; De Verit., 26, 9 ad 7m; In II Metaphys., lect. 5, n. 334.

117. Cfr. 1-2, 95, 2.

118. «Omnis operatio, rationis et voluntatis, derivatur in nobis ab eo quod

en cuanto el objeto de las mismas es el objeto de la voluntad racional o apetito de todo el hombre, que sigue a la forma substancial de éste último, la razón; el conocimiento por el hábito de los primeros principios especulativos; la dirección por el hábito de los primeros principios prácticos o sindéresis.

LA INCLINACION NATURAL DEL APETITO HUMANO

1. La voluntad en cuanto que es una naturaleza está determinada ad unum, es decir, a su objeto propio y específico, al cual dice una relación transcendental. La inclinación de la voluntad a este objeto —tomando simultáneamente los dos factores: inclinación y objeto de esa inclinación— constituye el *ab immobili* de todo acto volitivo posterior, el principio fijo e inmutable de que parte la actividad apetitiva de esa facultad; en cualquier acto de querer de la voluntad está presente la querencia de este objeto primario y adecuado ¹¹⁹.

Este objeto formal o primario de la voluntad racional comprende: *el bien en común*, es decir, el bien como tal, prescindiendo de su condición de fin o medio y de que ese bien sea real o aparente; todas estas realizaciones del bien están comprendidas bajo su objeto; de ahí que la voluntad quiera el fin y también los medios, y el bien aprehendido por el entendimiento, el cual puede ser únicamente aparente o puede ser real. *El fin absolutamente considerado*, esto es, en cuanto representa el bien absoluto, bien en sí y para sí, que se quiere por sí mismo, no propter aliud como ocurre con los medios; es necesariamente apetecido por la voluntad, ya que él constituye la realización concreta del bien en común a que se inclina la voluntad naturalmente. Santo Tomás, al tratar del fin último del hombre, la bienaventuranza o felicidad, emplea para

est secundum naturam, ut supra habitum est: nam omnis ratiocinatio derivatur a principiis naturaliter notis, et omnis appetitus eorum quae sunt ad finem, derivatur a naturali appetitu ultimi finis. Et sic etiam oportet quod *prima directio actuum nostrorum ad finem, fiat per legem naturalem*» (1-2, 91, 2 ad 2m).

119. «In rebus ordinatis oportet primum modum includi in secundo, et in secundo inveniri non solum id quod sibi competit secundum rationem propriam, sed quod convenit secundum rationem primi... Natura autem et voluntas hoc modo ordinata sunt, ut ipsa voluntas quaedam natura sit; quia omne quod in rebus invenitur, natura quaedam dicitur... Unde et voluntati ipsi inest naturalis quidam appetitus sibi convenientis boni: et praeter hoc habet appetere aliquid secundum propriam determinationem, non ex necessitate» (De Verit., 22, 5c); «Semper prius salvatur in posteriori. Natura autem prior est quam intellectus: quia natura cuiuscumque rei est essentia eius. Unde id quod est naturae oportet salvari etiam in habentibus intellectum» (1, 60, 1c); «semper actio naturalis praesupponitur aliis actionibus» (De Malo, 16, 4 ad 5m); cfr. 1-2, 10, 1c.

designarla dos términos, *bonum et finis*¹²⁰, de los cuales el segundo contrae al primero, pues el bien es todo lo apetecido, mientras el fin es el bien que es apetecido por sí mismo; tiene en sí la bondad por la que atrae al agente; lo que es apetecido por orden a otro, en cambio, posee sólo una bondad participada y *secundum quid*. El fin realiza más adecuadamente la noción de bien que los medios, como es claro; él es el objeto adecuado de la voluntad y se le denomina también felicidad o bienaventuranza. Además del fin, son apetecidos naturalmente por la voluntad y forman parte de su objeto necesario, aquellos medios que dicen una conexión tan estrecha e inevitable con el fin, que sin ellos no es posible alcanzarle. La apetencia del fin incluye implícitamente la de los medios conducentes al mismo; si esos medios son sustituibles por otros pueden ser objeto de una elección libre; pero si no lo son, serán proseguidos por la voluntad con la misma indispensabilidad con que prosigue el fin.

Así, pues, el objeto a que natural y necesariamente tiende la voluntad es el bien en común, la felicidad o fin en común y aquellos bienes-medios sin los cuales no puede conseguir el fin¹²¹. De todos estos elementos es claro que la felicidad representa el objeto propio, auténtico, genuino, de la voluntad; los medios, en efecto, son apetecidos en virtud del fin, y el bien en común comprende bienes que no la satisfacen totalmente e incluso bienes que en realidad son males; lo que de suyo quiere la voluntad, a lo que se inclina por la fuerza misma de su naturaleza es a la felicidad, bien verdadero, final y completo; por ella quiere los medios y por quererla a ella apeetece a veces bienes que no lo son más que aparentemente.

La felicidad, pues, es el elemento inmóvil que es causa de todos los movimientos apetitivos hacia el bien¹²².

120. Cfr. 1-2, 1, 3c.

121. «Principium motuum voluntariorum oportet esse aliquid naturaliter volitum. Hoc autem est *bonum in communi*, in quod voluntas naturaliter tendit, sicut etiam quaelibet potentia in suum obiectum: et etiam *ipse finis ultimus*, qui hoc modo se habet in appetibilibus, sicut prima principia demonstrationum in intelligibilibus: et universaliter omnia illa quae conveniunt volenti secundum suam naturam» (1-2, 10, 1c); «Cum hoc autem quod voluntas velit necessario finem suum naturalem, vult etiam de necessitate *ea sine quibus finem habere non potest*, si hoc cognoscat; et haec sunt quae sunt commensurata fini; sicut si volo vitam, volo cibum» (De Pot., 1, 5c); «Et propter hoc voluntas naturaliter appetit bonum quod est finis, scilicet felicitatem, in generali, et similiter bonum quod est ad finem; unusquisque enim naturaliter appetit *utilitatem suam*» (De Verit., 24, 8c).

122. «Unde voluntas naturaliter tendit in suum finem ultimum: omnis enim homo naturaliter vult beatitudinem. Et ex hac naturali voluntate causantur omnes aliae voluntates: cum quidquid homo vult, velit propter finem» (1, 60, 2c).

2. La voluntad es una potencia particular que expresa el apetito de la naturaleza humana; sigue a la forma del hombre, la razón, por la cual éste se constituye en un ser concreto y en una naturaleza concreta¹²³. La razón en cuanto forma del hombre, es distinta de la razón en cuanto potencia particular. En cuanto forma, incluye todos los estratos de la naturaleza humana: el substancial, el animal y el racional; en cuanto potencia asume únicamente la función de entender y razonar, y su bien específico es la verdad de la cosa, así como su mal la falsedad. La voluntad, en cuanto representa el apetito total del hombre, incluye el bien de todas las inclinaciones humanas, es decir, el bien del estrato substancial, del animal y del racional, no a título privado, sino en cuanto forman un todo presidido por la razón como forma. Por eso dice Santo Tomás que la voluntad quiere el bien propio, y el bien del entendimiento y el bien de todas las potencias o principios operativos humanos¹²⁴. El bien del hombre no se concibe ni se constituye a base de examinar el concepto de bien, en el vacío, por decirlo así —en el caso de que fuera posible hacerse una idea del bien independientemente del apetito—; el bien humano es el bien que apetecen las potencias humanas, aquello a que se inclina la naturaleza del hombre a todos sus niveles.

La realidad e idea de bienaventuranza no se puede constituir ni concebir prescindiendo de los bienes proseguídos por las tendencias naturales; la felicidad completa y consumada es el término del movimiento apetitivo del hombre, que se inicia en la inclinación de las tendencias naturales; es el fin o bien de éstas, desarrollado y conjuntado, el que se constituye en fin último. Prius salvatur in posteriori¹²⁵. Así lo entiende Santo Tomás cuando, para determinar

123. «Intellectus enim si habeat inclinationem in aliquid, non tamen nominat ipsam inclinationem hominis, sed voluntas ipsam inclinationem hominis nominat. Unde quidquid fit secundum voluntatem, fit secundum hominis inclinationem» (De Verit., 22, 5 ad 3m).

124. «Non enim per voluntatem appetimus solum ea quae pertinent ad potentiam voluntatis; sed etiam ea quae pertinent ad singulas potentias, et ad totum hominem. Unde naturaliter homo vult non solum obiectum voluntatis, sed etiam alia quae conveniunt aliis potentiis: ut cognitionem veri, quae convenit intellectui; et esse et vivere et alia huiusmodi, quae respiciunt consistentiam naturalem; quae omnia comprehenduntur sub obiecto voluntatis, sicut quaedam particularia bona» (1-2, 10, 1c); cfr. 1-2, 9, 1c.

125. «Nihil autem potest ordinari in aliquem finem nisi *praeexistat* in ipso quaedam proportio ad finem, ex qua *proveniat* in ipso *desiderium finis*; et hoc est secundum quod aliqua *inchoatio finis* fit in ipso: quia nihil appetit nisi in quantum appetit aliquam illius similitudinem. Et inde est quod in ipsa natura humana est quaedam inchoatio ipsius boni quod est naturae proportionatum: praexistunt enim in ipsa naturaliter principia demonstrationum per se nota, quae sunt

el fin de la naturaleza humana, recurre a las tendencias de la misma ¹²⁶.

Es importante tener en cuenta esto, de otra suerte se corre el riesgo de *especular* sobre un bien y una felicidad que no son los del hombre porque no están contenidos ni indicados por los instintos naturales humanos. El fin no es aquel objeto averiguado por el entendimiento al que ha de tender el apetito, sino el objeto a que tienden de por sí las potencias humanas; la función del entendimiento es conocer *ese* objeto y dirigir hacia él a la voluntad. La felicidad en cuanto término definitivo de la actividad humana, no es otra cosa que la consumación de un movimiento iniciado por las tendencias; en éstas se halla como in nuce esa perfección definitiva que llamamos bienaventuranza; inchoative, dice Santo Tomás. El sentido y significación del movimiento hacia la felicidad y la felicidad misma están preformados, se encuentran en potencia en el factor que es origen y germen de ambos; este factor es radicalmente la razón humana ¹²⁷ en cuanto forma del ser del hombre, e inmediatamente la voluntad en cuanto apetito que sigue a esa forma y que, como decimos, incluye a todas las tendencias.

3. Santo Tomás, en sus primeros escritos, acude constantemente al fin como al factor determinante de que una acción sea buena o mala. Si el hombre apetece naturalmente la felicidad y ella constituye su objeto propio en el orden operativo, es indudable que sólo aquellas acciones son buenas para el hombre que le conducen a ella, mientras que las que le apartan serán malas; conducibilidad o no conducibilidad al fin puede ser el criterio justo para definir el bien y el mal en el orden de los medios. Sin embargo, en sus escritos posteriores, abandona este criterio y emplea como término de comparación para discernir el bien y el mal la razón.

Se sirve de la fórmula del Pseudo Dionisio: *bonum hominis est secundum rationem esse, malum praeter rationem*. Puesto que la razón es la forma del hombre, la que define su naturaleza, y el apetito humano no es otra cosa que la inclinación que sigue a esa forma, tanto monta decir que el bien del hombre es aquello que

semina quaedam sapientiae; et principia quaedam iuris naturalis, quae sunt semina quaedam virtutum moralium» (De Verit., 14, 2c).

126. «Quia vero bonum habet rationem finis, malum autem rationem contrarii, inde est quod omnia illa ad quae homo habet naturalem inclinationem, ratio naturaliter apprehendit ut bona, et per consequens ut opere prosequenda, et contraria eorum ut mala et vitanda. Secundum igitur ordinem inclinationum naturalium, est ordo praeceptorum legis naturae» (1-2, 94, 2c).

127. Cfr. 1-2, 24, 3c.

es conforme con el fin, como decir que lo es lo que es conforme con la razón —forma o esencia del ser humano—, ya que el fin es lo que apetece la forma ¹²⁸.

No obstante, ambas formulaciones no son enteramente equivalentes o, al menos, una de ellas puede significar algo muy distinto de la otra, sobre todo, si atendemos al contexto teológico en que Santo Tomás elaboró su doctrina. En efecto, obrar *secundum rationem* significa propiamente obrar en conformidad con la razón en cuanto forma de la naturaleza humana y, por tanto, obrar en conformidad con todas las tendencias a las que informa naturalmente la razón. Por un lado, pues, la realidad que es el fin de la vida humana no se puede confeccionar al margen de todas las tendencias, sino que es preciso *deducirla* de ellas; por otro, esa realidad tiene que incluir el bien inicial mostrado por esas tendencias, ya que la bienaventuranza se define justamente como la consumación y redondeamiento de las mismas; y en tercero, el movimiento procesador de la felicidad no se puede comprender de otra forma que como una evolución progresiva y homogénea que arranca o se inicia en las inclinaciones naturales y se consume y cierra en el fin o bienaventuranza.

En este sentido la felicidad es el momento último de toda una serie; es producida por los momentos evolutivos precedentes y los supone inevitablemente. Sólo así puede reducirse en última instancia al primero de esos momentos que es la naturaleza tendencial. En cambio, obrar por el fin no incluye, de suyo, esta evolución homogénea; se puede obrar por él en cuanto que es puramente término último, la felicidad ansiada, el estado de perfección de la naturaleza humana, sin que incluya ese movimiento previo e interrumpido de aproximación; movimiento en el que ese fin se va gestando; es decir, sin que incluya el perfeccionamiento de las tendencias a partir de su inclinación inicial ¹²⁹. En virtud de esta distinción no se puede aceptar como comportamiento humano aquél que se dirige al fin *por cualesquiera medios*, sino sólo el que se apoya en unos medios informados por el fin; o, en la perspectiva

128. Consúltese sobre esta cuestión a RAMIREZ, Santiago M., O. P.: *De actibus humanis. In I-II Summae Theologiae Divi Thomae expositio*. Opera Omnia, C.S.I.C. Madrid 1972, t. IV, pp. 530-542, principalmente p. 535.

129. La felicidad sobrenatural se puede lograr con un solo acto: «Meritum autem beatitudinis, non solum in angelo, sed etiam in homine esse potest per unicum actum» (1, 62, 5c), aunque normalmente el hombre precisa un largo tiempo: «Homo secundum suam naturam non statim natus est ultimam perfectionem adipisci, sicut angelus. Et ideo homini longior via data est ad merendum beatitudinem quam angelo» (ib. ad 1m).

inversa en que nosotros nos ponemos, aquél comportamiento que se sirve de unos medios que se comensuran por un lado con la inclinación natural y, por otro, con el fin. Ni tampoco se puede aceptar como bueno en esta óptica naturalista un comportamiento que sólo es una condición para obtener o recibir la felicidad de una potencia extraña a la propia del agente, como es el caso de aquellas acciones que hay que poner condicionalmente, en orden a merecer la bienaventuranza o a evitar males mayores¹³⁰. Es el aspecto o punto que tuvo en cuenta Kant y por el que negó la posibilidad de una ética de los fines. De hecho, tampoco la aceptó Santo Tomás, aunque, debido al contexto teológico en que se inserta su especulación yusnaturalista, no pudo ser consecuente consigo mismo.

En efecto, para nuestro doctor, las leyes jurídicas o sociales no han de cumplirse en el caso de que se opongan a lo que él llama bien común verdadero, que no es otra cosa que el bien del propio individuo, aun en el caso de que su incumplimiento suponga la privación de un bien tan grande como la vida; la negación de aceptar la ley cuando es intolerablemente injusta y la oposición activa a la misma es una de las tesis de Santo Tomás¹³¹, que denota claramente que para él la felicidad no es un término puramente final que importa conseguir cualquiera sea el camino y los medios que lo condicionen. Sin embargo, en el orden sobrenatural, la felicidad se merece; aquí sólo interesa, o interesa grandemente, conocer las condiciones impuestas por el dador de esa felicidad. Los casos de Abraham, dispuesto a sacrificar a su hijo, el de Oseas y otros semejantes, típicos en la problemática escolástica, los resuelve Santo Tomás alegando que la norma primera de la conducta humana es la voluntad de Dios, y que, por tanto, es racional y bueno cuanto es conforme con esa voluntad¹³². Si hubiera delimitado esta solu-

130. Supuesto un fin, cualquier cosa que nos conduzca a él puede ser racional y apetecible; por ejemplo, la amputación de un miembro, una medicina amarga, o el transfretar (cfr. 1, 82, 1; 3, 18, 3). Pero la naturaleza del fin no puede deducirse de la apetibilidad de esas acciones, ya que ninguna de ellas es en sí misma apetecible. Lo que importa es concluir la naturaleza del fin último a partir de la apetibilidad de los fines de las inclinaciones naturales.

131. Cfr. la primera parte de este estudio en «Estudios Filosóficos», vol. XXIII, n. 62 (enero-abril 1974), p. 29 ss.

132. «Omnis autem voluntas cuiuslibet creaturae rectitudinem in suo actu non habet, nisi secundum quod regulatur a voluntate divina, ad quam pertinet ultimus finis» (1, 63, 1c); cfr. 1-2, 19, 4; «Divina voluntas est prima regula, qua regulantur omnes rationales voluntates, cui una magis appropinquat quam alia, secundum ordinem divinitus institutum» (2-2, 104, 1 ad 2m). «Sicut Deus nihil operatur contra naturam, quia haec est natura uniuscuiusque rei quod in ea Deus operatur, ut habetur in Glossa Rom. 11, 24, operatur tamen aliquid contra solitum cursum na-

ción el orden estrictamente sobrenatural, en el que la voluntad de Dios se expresa en la revelación, no hubiera quebrantado su propia lógica; pero no lo hizo, confundiendo el plano natural y el sobrenatural y solucionando esta cuestión per modum unius, esto es, como si se planteara por igual en ambos niveles y permitiera, en consecuencia, una misma solución. El comportamiento de Abraham, Oseas, etc., son buenos y racionales, aunque, ciertamente, desbordan el curso normal de la razón, explica Santo Tomás. El curso normal de la razón es sin duda el que se basa en las tendencias de la naturaleza humana, en las cuales se expresa implícitamente la voluntad del creador¹³³; para cumplir esta voluntad basta y se requiere obrar en conformidad con la razón como forma, esto es, en cuanto incluye todos los niveles de la naturaleza humana—substancial, animal y racional—. La racionalidad común es, por decirlo así, una racionalidad intrínseca a la naturaleza del hombre; la racionalidad, en cambio, no común, es puramente extrínseca, se apoya en el fin que desea conseguir, prescindiendo de las tendencias y sus exigencias, saltando por encima de ellas; en este sentido puede ser racional toda acción que nos lleve a él, incluso las que son contra la naturaleza. Este segundo tipo de racionalidad comprende únicamente a la razón como potencia particular, no como forma del hombre.

Las consecuencias de esta confusión no son de escaso relieve. Si la norma de lo bueno y de lo malo es la razón como potencia en cuanto discurre rectamente en orden a proponer los medios para conseguir el fin preocupándose únicamente de su consecución, ya no importa tener en cuenta a las tendencias humanas y el querer

turae; ita etiam Deus nihil potest praecipere contra virtutem, quia in hoc principaliter consistit virtus et rectitudo voluntatis humanae quod Dei voluntati conformetur, et eius sequatur imperium, *quamvis sit contra consuetum virtutis modum*» (2-2, 104, 4 ad 2m); «Ratio autem hominis recta est secundum quod regulatur voluntate divina, quae est prima et summa regula. Et ideo quod homo facit ex voluntate Dei, eius praecepto obediens, non est contra rationem rectam, *quamvis videatur esse contra communem ordinem rationis...* Et ideo, sicut Abraham non peccavit filium innocentem volendo occidere (Gen. 22), propter hoc quod obedit Deo, *quamvis hoc, secundum se consideratum, sit communiter contra rectitudinem rationis humanae*: ita etiam Osee non peccavit fornicando ex praecepto divino. Nec talis concubitus proprie fornicatio debet dici: *quamvis fornicatio nominetur referendo ad cursum communem*» (2-2, 154, 2, ad 2m).

133. «Si ergo sint aliqua praecepta quae continent ipsam *intentionem* legislatoris, impossibile est quod in aliquo casu salva iustitia possit aliquis ab eis deflectere; sicut si esset hoc praeceptum: nulli faciendum esse iniuriam» (In III Sent., dist. 37, a. 4c). «Unde cum omnia naturalia naturali quadam inclinatione sint inclinata in fines suos a primo motore, qui est Deus; oportet quod illud in quod unumquodque naturaliter inclinatur, sit id quod est volitum vel intentum à Deo» (De Verit., 22, 1c).

que expresan, sino que puede bastar, para justificar o racionalizar una acción, el simple hecho de que conduce al fin o porque así lo establece una voluntad ajena a la del agente —Dios o sociedad— o porque el agente mismo así lo decide —en contra, suponemos, de su propia inclinación natural—. Se da paso de esta manera al voluntarismo propuesto y defendido por Occam, al que Santo Tomás cede en términos equivalentes, aunque lo rechaza expresamente. La coacción a la felicidad podría ser también racional, si por racional entendemos aquel procedimiento que lleva al fin como puro término. Para quien examine la doctrina e historia cristiana no le será difícil encontrar ejemplos de estas dos aberraciones. La expresión extrema de las mismas se tipifica en la desconfianza en la naturaleza humana y sus inclinaciones *naturales*, hasta el punto de poner como norma del bien humano la contrariedad a la naturaleza. Por supuesto, en un orden teórico, entre lo sobrenatural y lo natural, entre fe y razón, no existe contrariedad alguna, igual que no existe entre Dios Creador y Dios redentor; pero la mentalidad cristiana había encontrado en la naturaleza humana un enemigo declarado de sus aspiraciones sobrenaturales, de su felicidad; de hecho se miraba a la naturaleza como algo corrompido cuyas aspiraciones, antes que secundar, era preciso reprimir y erradicar.

En este contexto el principio de obrar por el fin como criterio del bien y del mal era más adecuado y seguro que el de obrar conforme a la razón en cuanto forma del ser humano y resumen de sus aspiraciones de felicidad. Santo Tomás lo empleó como más propio por cuanto abarcaba cualquiera de las manifestaciones de la voluntad de Dios: la expresada en las tendencias naturales, la expresada en la revelación, y la expresada por infusión¹³⁴. Pero estas tres manifestaciones de la voluntad divina no son concordes necesariamente, como muestran los casos de Abraham, Oseas, etc.; y, sobre todo, para la fundamentación de la ley natural hay que reducirse a las tendencias naturales exclusivamente, ya que sólo ellas contienen la voluntad de Dios creador, único accesible a los que están privados de la revelación y para quienes la ley natural es también válida en la teoría yusnaturalista. Como Grocio enseñó, la ley o derecho natural guardaría su valor aun en el caso de que

134. «Loquimur autem nunc de actibus hominis; unde bonum et malum in actibus, secundum quod nunc loquimur, est accipiendum secundum id quod est proprium hominis in quantum est homo. Haec autem est ratio; unde bonum et malum in actibus humanis consideratur secundum quod actus concordat rationi informatae lege divina, vel *naturaliter*, vel *per doctrinam*, vel *per infusionem*» (De Malo, 2, 4c).

Dios no existiera¹³⁵. En el fondo Santo Tomás y sus coetáneos tratan a la ley natural como a uno de los medios o auxilios prestados por Dios a la humanidad en el primer período de la historia de salvación, auxilio ya superado y de suyo insuficiente en los períodos posteriores. Dios, a lo largo de esa historia, ha expresado claramente su voluntad por otros caminos diferentes a los de las tendencias naturales, poniendo a disposición de los hombres medios nuevos y más eficaces para cumplirla; lo que importa ahora es aceptar esa voluntad para obtener así la gloria; obrando por ésta —*propter finem*— se obra racionalmente, puesto que lo que en definitiva quiere conseguir el hombre es su bienaventuranza; la intencionalidad del Creador manifestada en las tendencias naturales es secundaria y debe ceder ante la intención más obvia y más terminante expuesta en la revelación o infusión sobrenatural.

Santo Tomás, sin embargo, pareció darse cuenta de que las dos fórmulas, obrar conforme al fin y obrar conforme a la razón, no son del todo equivalentes, y optó por la segunda. Nosotros creemos que pueden ser significativamente distintas. La simple ordenación al fin de la acción humana no es un criterio que garantice la conformidad de la misma con la naturaleza del hombre; y si el hombre prescinde de su propia inclinación natural como criterio para definir el bien, puede caer en toda suerte de arbitrariedades, ya que a la postre se priva de un criterio *propio, suyo*, del que él mismo es testigo y prueba; si, abandonando este criterio, acepta de lleno uno venido de fuera, sin las garantías suficientes, abandona de hecho todo criterio, habiéndose de refugiar irremediabilmente en el escepticismo o voluntarismo dogmático y fanatizador. La incapacidad temporal del cristianismo de reconocer principios tan fundamentales como la libertad religiosa y otros es una corroboración de este extremo. La naturaleza humana y sus inclinaciones son la guía más segura y más cercana que posee el hombre; no está reñida, ni mucho menos, con la verdad revelada; la armonía entre razón y fe no significa solamente que las verdades naturales, para guardar su acuerdo con las sobrenaturales, han de subordinarse a éstas últimas; por este método la concordancia puede ser forzada; significa que objetivamente no hay discrepancia, y que, por tanto, también las verdades naturales sirven para controlar y ahormar las sobrenaturales; como enseñaban una gran parte de los mejores

135. «Et haec (praecepta naturalia) quidem locum aliquem haberent, etiam si daremus, quod sine summo scelere dari nequit, non esse Deum aut non curari ab eo negotia humana» (*De iure belli ac pacis*, prólogo).

escolásticos *ius divinum non destruit ius humanum*; el conocimiento del derecho o bien humano por criterios propios es un modo certero y adecuado de poner límites a la racionalidad basada y constituida por datos obtenidos de la revelación.

Así, pues, la racionalidad que se refiere a la razón como forma y que comprende a todas las tendencias naturales del hombre, aunque puede ser equivalente a la racionalidad basada en la apatencia del solo fin, no lo es necesariamente ¹³⁶; de las dos, la que ofrece una garantía mayor y más contundente para la comprensión de la ley natural es la primera.

4. Por lo mismo que el bien humano es el bien racional en cuanto racional hace referencia a la razón como forma del hombre y no sólo como potencia racional del mismo, no se puede cifrar la felicidad humana en el objeto de esta potencia *únicamente*. Santo Tomás, pretendiendo seguir a Aristóteles en este punto, coloca la felicidad en el acto más perfecto de la potencia más noble; ésta es la razón y aquél, por especificarse por su objeto, el conocimiento de Dios, supremo objeto posible del entendimiento; la natural en cuanto es posible verlo a través de sus efectos; la sobrenatural en la visión cara a cara con Dios.

Según Santo Tomás, la felicidad humana sobrenatural consiste primera y esencialmente en un acto del entendimiento o de la razón no en cuanto es forma del ser del hombre, sino en cuanto es una potencia particular espiritual ¹³⁷. Puede, por tanto, el alma humana, aún sin el cuerpo, ejercer la operación intelectual en toda su plenitud y ser, por consiguiente, beata ¹³⁸; no obstante, aun espera reunirse con el cuerpo y comunicarle su propia felicidad per *redundantiam* ¹³⁹, lo que no quiere decir que antes de la resurrección y ascensión del cuerpo el alma no pueda ser tan feliz como le es posible en cuanto a intensidad, sino que esa felicidad se comunicará al cuerpo en el modo a este conveniente, sin que ello signifique que anteriormente el alma hubiera sido infeliz de alguna manera ¹⁴⁰. El bien del cuerpo y de los sentidos que utilizan un órgano corporal no es esencial a la bienaventuranza; contribuye únicamente a dar

136. «Ea autem quae sunt ad finem, non ex necessitate volumus volentes finem, nisi sint talia, sine quibus finis esse non potest» (1, 19, 3c); cfr. 1, 82, 1c.

137. «Beatitudo est perfectio animae ex parte intellectus, secundum quem anima transcendit corporis organa: non autem secundum quod est forma naturalis corporis» (1-2, 4, 5 ad 1m).

138. Cfr. 1-2, 4, 5 ad 2m y ad 3m.

139. Cfr. 1-2, 4, 5 ad 4m; 6c.

140. Cfr. 1-2, 4, 5 ad 5m.

a ésta un cierto decoro y perfección¹⁴¹, de la misma manera que tampoco es necesario para la felicidad de los bienaventurados que les sea asignado un lugar corporal para morar, aunque por razones de congruencia y de decoro, tendrán a su disposición el cielo empíreo¹⁴². Por lo demás, el cuerpo resucitado que se reunirá con su alma no será un cuerpo animal, con las necesidades propias que exige el sustentamiento de la vida animal, sino un cuerpo espiritual, libre de esas necesidades¹⁴³ y que no constituirá ningún gravamen o impedimento para el alma y su operación¹⁴⁴; no obstante, los bienes corporales están de alguna manera contenidos en la fuente suprema de todos los bienes¹⁴⁵, por lo que el bienaventurado no echará nada en falta.

Por supuesto, la teoría sobre la bienaventuranza la deduca Santo Tomás de las fuentes de la revelación. Pero no cabe duda de que la sustenta sobre ciertas bases racionales como lo muestran sus citas de Aristóteles. En todo caso, la felicidad natural incluye la satisfacción de todas las potencias apetitivas del hombre, pues todas ellas están asumidas por la forma que le da el ser, la razón, cuya inclinación natural —la de todo hombre— es lo que llamamos voluntad racional. Por tanto, no se puede reducir la felicidad humana al solo bien de una de sus potencias, el entendimiento. En este orden no cabe hablar de redundancia; cada apetito desea su propia satisfacción; el alimento intelectual, si se nos permite hablar así, no apaga el hambre y la sed, y el amor platónico no solamente no sustituye con ventaja al amor sexual, sino que no lo sustituye en absoluto; todo tipo de redundancias y de compensaciones puede desequilibrar la psicología del hombre, como es bien notorio.

Por otra parte, si la felicidad humana consiste en la contemplación de la verdad, no se explican suficientemente las llamadas exigencias u obligaciones morales tanto de orden personal como de orden social a que hay que atenerse para ser feliz; lo que Santo Tomás denomina rectitud del apetito; para progresar intelectualmente no es preciso abstenerse de fornicar o de robar, ni tampoco de matar, antes, al contrario, estas acciones inmorales pueden concurrir eficazmente a un mayor progreso del entendimiento¹⁴⁶. En

141. Cfr. 1-2, 4, 6 ad 1m.

142. Cfr. 1-2, 4, 7 ad 3m.

143. Cfr. 1-2, 4, 7c.

144. Cfr. 1-2, 4; 6 ad 3m.

145. Cfr. 1-2, 4, 6 ad 3m.

146. La virtud puramente intelectual no está condicionada por su ordenación

un orden sobrenatural, en que la felicidad se merece, es lógico portarse de acuerdo con los preceptos divinos que prohíben todas esas acciones; la rectitud del apetito es así una condición previa para merecer la salud¹⁴⁷; pero, si la bienaventuranza estribara únicamente en la contemplación de la verdad, la malicia de tales actos no podría deducirse de su oposición a la misma.

La teoría de Aristóteles es más consecuente a este respecto, ya que para él la rectitud del apetito es una obra del entendimiento y es por razón de éste y en cuanto bien de éste por lo que interesa esa rectitud. El conocer el fin y el dirigir rectamente hacia él al apetito es una parte de la verdad que perfecciona al entendimiento, el cual no se realizaría plenamente si fracasara en este menester; la rectitud del apetito no es una condición para que el entendimiento pueda vacar al estudio de la verdad, o para que sea digno de recibirla; la verdad práctica es parte integrante de la verdad intelectual, o, más propiamente, es una función del entendimiento que si no efectúa debidamente menoscaba su perfeccionamiento; verdad práctica y verdad especulativa no constituyen dos géneros distintos de perfección, que fueran independientes la una de la otra, de suerte que un hombre bueno pudiera no ser sabio o un hombre sabio no ser bueno. Santo Tomás, por el contrario, parece diferenciar expresamente esta independencia, admitiendo la posibilidad —válida, desde luego en el orden sobrenatural en que la felicidad se merece— de que los ignorantes y los rudos si son buenos —verdad práctica— puedan ser más felices que los sabios que no son buenos. Pero esto no parece valer para el orden natural en el que el *buen* comportamiento no procura ni merece la sabiduría; la rectitud del apetito sólo se puede integrar en la felicidad especulativa en cuanto es fruto de una función del entendimiento, en cuyo caso ambas perfecciones —la perteneciente al orden práctico y la perteneciente al especulativo— no son independientes, sino que expresan juntas la perfección integral del entendimiento; si se hace consistir la felicidad en la pura contemplación de la verdad, entonces la rectitud del apetito no juega aquí papel alguno. Santo Tomás no menciona expresamente la rectitud natural del apetito como condición previa o elemento constituyente de la bienaventuranza natural, pero podemos aceptar como doctrina suya la que declara a propósito de la ley natural, a saber, que el bien humano consiste

al bien moral, sino que depende y se mide por su capacidad específica (cfr. De Virt. in Comm., 7; 1-2, 56, 3).

147. Cfr. 1-2, 4, 5; 5, 7.

en la satisfacción de todas las tendencias de la naturaleza humana no sólo de la intelectual, sino también de la animal y sustancial. La voluntad racional, apetito de todo el hombre, sigue a su forma, la cual incluye todas esas tendencias. El que la tendencia racional sea la más excelente no hay que interpretarlo como si fuera la única.

5. La posibilidad de que el hombre, obrando por el fin último, no obre, con todo, en conformidad con la razón como forma o esencia del hombre, radica en que la realidad concreta que constituye el fin último no es conocida naturalmente¹⁴⁸. Las tendencias particulares expresan el fin que las satisface; basándose en ellas puede el hombre construir un esquema de comportamiento en orden a su felicidad, en cuanto la felicidad comprende necesariamente la satisfacción adecuada de esas tendencias. Pero entre las tendencias del hombre no existe una conspiración unitaria de suerte que por sí mismas y siguiendo y alcanzando su propio objeto cada una de ellas, se obtenga como resultado la felicidad; hay tendencias contrarias a otras y no es posible, por tanto, que la satisfacción de una entrañe la satisfacción de la otra, antes la excluye.

De ahí que, aún cuando la razón pueda hallar el justo medio que corresponde a una inclinación natural, esto ha de hacerlo dentro de un esquema operacional unitario; esta unidad la da el fin de todo el hombre, fin que se constituye así en principio de totalidad, o en bien común en sentido impropio¹⁴⁹. En virtud de él se excluyen y rechazan como malas ciertas inclinaciones mientras que a otras se las acepta y promueve; y en virtud de él, igualmente, el justo medio en que ha de constituirse cada una de esas tendencias es susceptible de una regulación ulterior, además de la que se fundamenta en su propio objeto particular en orden a con-

148. «*Felicitatem indeterminate et in universali omnis rationalis mens naturaliter appetit, et circa hoc deficere non potest; sed in particulari non est determinatus motus voluntatis creaturae ad quaerendam felicitatem in hoc vel illo*» (De Verit., 24, 7 ad 6m); cfr. 1-2, 5, 8c; «*Cognoscere Deum esse in aliquo communi, sub quadam confusione, est nobis naturaliter insertum, in quantum scilicet Deus est hominis beatitudo*» (1, 2, 1 ad 1m).

149. «*Fines proprii virtutum ordinantur ad beatitudinem sicut ad ultimum finem*» (1-2, 13, 1c); «*Finis virtutum moralium est bonum humanum. Bonum autem humanae animae est secundum rationem esse, ut patet per Dionysium, 4 cap. De div. nom. Unde necesse est quod fines moralium virtutum praesistant in ratione*» (2-2, 47, 6c); «*virtutibus moralibus praestituit finem ratio naturalis, quae dicitur synderesis...*, non autem prudentia» (ib., ad 1m); «*Hoc ipsum quod est conformari rationi rectae est finis proprius cuiuslibet moralis virtutis... Et hic finis praestitutus est homini secundum naturalem rationem: naturalis enim ratio dicitur unicuique ut secundum rationem operetur*» (2-2, 47, 7c); cfr. 2-2, 23, 7c, donde Santo Tomás distingue el fin próximo y el fin último de la virtud; sin ordenación a un fin último verdadero no hay virtud verdadera.

juntarla y armonizarla con el resto de las tendencias dentro del esquema total a que da lugar el fin último. Esa regulación *para el todo* está condicionada también, como es evidente, por las circunstancias de cualquier tipo que pueden exigir un reajuste continuo de las tendencias para mantener el orden de totalidad erigido sobre el fin. Así, la regla próxima de la temperancia son las necesidades de esta vida, dice Santo Tomás; pero esta regla está, a su vez, condicionada y puede sufrir modificaciones si la satisfacción de esas necesidades se ordena a otro fin¹⁵⁰, bien en virtud de una decisión del agente, bien en virtud de una circunstancia exterior que obligue a ello; para un atleta, para un monje cristiano y para un guerrero, la realización de la temperancia se concibe en medidas muy distintas; y lo mismo habida cuenta de circunstancias externas, como la compleción corporal, la disponibilidad de medios para cumplir esas necesidades, etc. Como decía Contenson, una es la salud corporal que la medicina y la recta razón reclaman y otra la que reclama Cristo, ya que Galeno e Hipócrates nos enseñan a conservar la vida, mientras Cristo nos aconseja perderla¹⁵¹. Aunque el conocimiento del objeto particular de cada tendencia sea primordial para confeccionar el sistema operativo adecuado, la significación última y definitiva de esa tendencia depende del fin último de la vida humana.

Ahora bien, éste, como ya hemos indicado, no es evidente; el hombre apetece la bienaventuranza, pero concibe a ésta al principio de una manera común y confusa; es necesario precizarla; el criterio para ello son las tendencias, las cuales por sí mismas y en su estado puramente natural no surten un criterio acabado y definitivo para deducir de ellas el fin; el problema cognoscitivo que esta situación plantea al yusnaturalismo lo examinaremos más adelante. Por ahora nos interesa únicamente subrayar, que, siendo el fin necesario para constituir un sistema unitario y racional de comportamiento no es, sin embargo, evidente ni se puede sonsacar con toda claridad de las mismas tendencias. En última instancia, la posición del fin último es fruto de una *decisión* del hombre que opta por una estructuración racional determinada de sus inclinaciones. Esta decisión suele estar de hecho provocada por circuns-

150. «Omnia autem delectabilia quae in usum hominis veniunt, ordinantur ad aliquam vitae huius necessitatem. Et ideo temperantia accipit necessitatem huius vitae sicut regulam delectabilium quibus utitur» (2-2, 141, 6c); y añade: «temperantiae ipsius finis et regula est beatitudo» (ib. ad 1m).

151. CONTENSON, Vicente: *Theologia mentis et cordis*. Ed. Vives, Parisiis 1875, t. 2, p. 477.

tancias peculiares; para el hombre que aborda este asunto con pleno conocimiento de causa, la decisión habría que retrotraerla en una elección basada en preferencias personales, mas lo que no parece razonable afirmar es que exista un factor natural, evidente y universal, que fuerce esa decisión racional en un sentido único y concreto, dado que el fin que presidiría esa estructura es incierto, y las tendencias solas, antes de la posición de ese fin, no adquieren su plena y cabal significación. Una estructuración racional de las tendencias es posible, y, según quiere Lévi-Strauss y otros muchos antropólogos, un hecho; pero que esa estructuración sólo pueda ser racional en el caso de que se asiente sobre un fin determinado y concreto, el único que puede fundamentar esa racionalidad, es una afirmación que supera los principios en que se quiere basar; el mismo Santo Tomás, como luego veremos, admite una adquisición progresiva del fin y de la felicidad, tanto por lo que se refiere a su logro como por lo que se refiere a su descubrimiento. Mientras el fin último de la vida humana permanezca en la incertidumbre, no parece lógico negar la posibilidad de que los sistemas morales sean múltiples y, no obstante, racionales.

Puesto que el fin que perfila y sustenta el esquema operacional humano no es evidente, sino fruto de una decisión, es claro que quien hace descansar esa decisión en una convicción religiosa a la que ofrece su confianza obra de una manera racional. El peligro puede surgir cuando a ese principio religioso se le da tal predominio que se descarta o se sofoca toda consulta a las tendencias naturales, obligándolas a expresarse en contra incluso de sí mismas.

Si para un solo individuo el fin se debe a una decisión y no a una evidencia, con mayor fundamento el fin social lo será igualmente, ya sea en virtud de una coincidencia o acuerdo de todos los miembros que componen la comunidad, ya sea en virtud de la decisión de un grupo; en este segundo caso el fin, en cuanto fin de toda la actividad social, es parcialmente coactivo.

El bien humano se define por comparación a la razón como forma: *bonum hominis est secundum rationem esse, malum prae-ter rationem*. Obrar bien es obrar según la razón. Esta bondad racional se salva siempre que el hombre se da a sí mismo el fin, guiado por sus propios apetitos; no, en cambio, necesariamente o con las garantías suficientes cuando la aceptación del fin se debe a una presión exterior y no de la misma razón; entonces es principio de racionalidad, pero él no es efecto de la racionalidad humana.

EL CONOCIMIENTO NATURAL DEL BIEN Y DEL FIN

Otro de los elementos constitutivos del concepto de ley natural es el conocimiento del bien de la voluntad.

1. El realismo tomista en el orden gnoseológico concede a las potencias cognoscitivas humanas la posibilidad real de captar la verdad objetiva. De este tema sólo vamos a tocar aquellos puntos que creemos interesan a nuestra exposición.

Las potencias aprehensivas, sensitivas o intelectuales, no yerran en la percepción de su propio objeto; dicen una relación trascendental a él y no se puede admitir que de suyo o sean incapaces de conocerlo o sean indiferentes respecto a un conocimiento verdadero o falso del mismo¹⁵². El entendimiento tiene por objeto propio y primero la quidditas rei; este objeto lo capta naturalmente y sin error; como toda potencia es una facultad o capacidad, dada con la naturaleza, de realizar algo; mientras subsista esa capacidad pueden realizar ese algo. El sentido del gusto, por ejemplo, tiene por objeto los sabores; puede, por tanto, percibirlos y, además, distinguirlos, captando lo dulce como dulce y lo amargo como amargo; de suyo, no confunde lo uno con lo otro, ni puede sentir lo dulce a capricho independientemente de las cosas, sino que las que son dulces las siente como dulces y a las amargas como amargas¹⁵³; si no fuera así no podríamos dar ningún crédito a nuestros sentidos y a nuestra inteligencia y entre los hombres no existiría ningún acuerdo acerca de cómo son las cosas. El error o las diferencias se deben a la intervención de un factor accidental a la potencia. Así, el entendimiento puede equivocarse en las operaciones que siguen a la simple aprehensión, a saber, la composición, la división y el raciocinio; o los sentidos a causa de algún impedimento, como la fiebre para el gusto, o cuando juzgan de algo que no es su objeto propio, sino común o accidental, como cuando el entendimiento basado en el sentido de la vista confunde la miel con la hiel. Para Santo Tomás el escepticismo es una teoría irracional y sin sentido. Otorga una confianza fundamental a las potencias cognoscitivas aunque no ilimitada.

En el proceso de conocimiento intelectual hay que suponer dos extremos: por una parte el entendimiento, como capacidad para

152. Cfr. 1, 17, 2 y 3; 58, 5; 85, 6.

153. Cfr. In III De Anima, lect. 3, n. 600; In IV Metaphysic., lect. 14, n. 703; In XI Metaphysic., lect. 6, n. 2230.

conocer su propio objeto; por otro el objeto mismo, el cual no está presente al entendimiento, no le es innato, sino que se halla en la realidad fuera de él. La realidad es material, y el entendimiento inmaterial. Por ello, se necesita un proceso transformador de suerte que los objetos materiales se representen inmaterialmente, única forma de que el entendimiento los capte. Es el proceso de abstracción, por el cual las percepciones de los sentidos o especies *sensatae* son convertidas en especies inteligibles. Puesto que el objeto entendido lo es en cuanto representado intencionalmente por las especies inteligibles, y éstas tienen su origen en los sentidos, en todo acto de conocimiento se puede hablar de dos extremos: el entendimiento mismo y los sentidos¹⁵⁴. El conocimiento se consuma en la inteligencia pero se inicia en las potencias sensitivas que se encuentran en contacto inmediato con la realidad material. No existe, pues, ningún conocimiento innato, aunque sí es innato el poder de conocer y la ley o forma según la cual se realiza el proceso de conocimiento¹⁵⁵.

En la aprehensión de su propio objeto, la *quidditas rei*, el entendimiento, decimos, no se equivoca; quiere decir esto que en esta operación sólo entra en juego la capacidad natural de esta potencia y que, por tanto, no se puede poner en duda, pues ella es el principio de todo juicio —operación que sigue a la simple aprehensión—; es el juicio el que puede ser verdadero o falso en cuanto que lo que afirma responde a lo aprehendido o no responde¹⁵⁶; pero si la misma aprehensión pudiera ser verdadera o falsa indistintamente, el mismo juicio sería imposible, al carecer de punto de apoyo; no se puede admitir como válido un proceso infinito. Decir, pues, que el entendimiento no se equivoca en la simple aprehensión no significa que su juicio sobre ella o, mejor, sobre lo aprehendido, sea siempre verdadero, sino que todo juicio es verdadero o falso a partir de la simple aprehensión y su objeto; a ésta no se la enjuicia, se la admite y constituye en punto de partida. Como hemos dicho, para Santo Tomás nuestro entendimiento es, en su inicio, real y objetivo

154. «...quia primum principium nostrae cognitionis est sensus, oportet ad sensum quodammodo resolvere omnia de quibus iudicamus; unde Philosophus dicit in III Coeli et Mundi, quod complementum artis et naturae est res sensibilis visibilis, ex qua debemus de aliis iudicare; et similiter dicit in VI Ethic., quod sensus sunt extremi sicut intellectus principiorum; extrema appellans illa in quae fit resolutio iudicantis» (De Verit., 12, 3 ad 2m).

155. Cfr. II Post., lect. 20, n. 11.

Todo juicio de verdad o falsedad es una composición, una división o el resultado de un raciocinio. Aquí, ya cabe el error: Pero hay conceptos tan simples y tan evidentes, que por sí mismos, y sin recurso a otras ideas más claras, pueden fundamentar un juicio del entendimiento. Así el concepto de ser, objeto de la primera aprehensión, da lugar de una manera inmediata, sin ningún discurso, esto es, sin necesidad de acudir a un concepto más claro, al juicio de que el ser es el ser, etc.; a los llamados primeros principios del conocimiento. De igual manera, aprehendido lo que es el todo y aprehendido lo que es la parte, de inmediato, de por sí, en virtud de estos solos conceptos, se puede emitir el juicio de que el todo es mayor que la parte¹⁵⁷ (este ejemplo lo cita Sto. Tomás siempre que trata este tema). La relación «mayor que», «menor que», aparece de inmediato en cuanto el concepto todo y parte son aprehendidos por el entendimiento y relacionados entre sí. En estos juicios inmediatos, directamente basados en la aprehensión de estos conceptos, se juega, en opinión de Santo Tomás, la misma capacidad cognoscitiva del entendimiento, dada precisamente esa inmediatez a su objeto. Tales juicios no pueden ser negados interiormente, por el entendimiento mismo, aunque lo pueden ser de palabra¹⁵⁸. Son por eso, el principio o base de operaciones de cualquier otra investigación racional, en cuanto que las conclusiones obtenidas serán verdaderas si se derivan rectamente de ellos, y si, en un movimiento contrario, se resuelven en ellos —procesos de composición, división y resolución—¹⁵⁹. Estos principios son la regla y medida de las conclusiones o, lo que es equivalente, de todo conocimiento; la medida y regla de estos principios es el mismo sujeto inteligente en cuanto inteligente¹⁶⁰; y la medida de éste es el Creador¹⁶¹.

El entendimiento humano es una fuerza o virtud cognoscitiva hábil para comprender las cosas y juzgar de ellas. Es una luz que ilumina —entendimiento agente— y que ve lo iluminado —entendimiento posible— en la forma y modo que determina su propia naturaleza¹⁶². Ambas funciones, la de iluminar y la de ver intelec-

156. «In intellectu autem primo et principaliter inveniuntur falsitas et veritas in iudicio componentis et dividendis; sed in formatione quidditatum non nisi per ordinem ad iudicium quod ex formatione praedicta consequitur» (De Vert., 1, 11c); cfr. In I Sent., dist. 19, q. 5, a. 1 ad 7m.

157. Cfr. 1-2, 94, 2c.

158. Cfr. In I Post., lect. 19, n. 3.

159. Cfr. 1, 79, 8c.

160. Cfr. In III Sent., dist. 33, q. 1, a. 3 Sol.

161. Cfr. De Spirit. Creat., 10c y ad 1m; 1-2, 19, 4; 91, 2; 1, 84, 4 ad 3m.

162. Cfr. 1, 79, 2 y 3.

tualmente, dan lugar al acto de entender, que, como tal, es propio de toda la parte intelectual¹⁶³. Es una luz participada de la inteligencia divina; cada hombre tiene la suya, pero poseyendo todos los hombres la misma naturaleza, en todos ellos opera de igual forma, al menos a un nivel en que el error aún no es posible por estar en juego la existencia misma de esa naturaleza; de ahí que todos los hombres consientan en los primeros principios, igual que todas las ovejas tienen al lobo por enemigo¹⁶⁴.

El objeto que entiende esta facultad, la misma en todos los hombres, le es suministrado por los sentidos. En primer lugar los exteriores, en contacto inmediato con la realidad; los interiores después. De éstos nos interesa destacar la cogitativa o *ratio particularis*, cuyo cometido estriba en reunir y comparar —bajo el impulso de la razón —hechos particulares reduciéndolos a una cierta unidad y fundamentando así la idea o concepto universal del entendimiento; para este menester se vale de la memoria, que es capaz de retener experiencias particulares repetidas. El universal propiamente tal no puede surgir de esta congregación o unificación de experiencias singulares, ya que los sentidos por sí mismos no captan el universal; es la razón o naturaleza intelectual la que universaliza¹⁶⁵. Para la formación, pues, de los primeros principios no basta únicamente con la intervención del entendimiento; los sentidos intervienen proporcionando el material adecuado para el acto de entender¹⁶⁶. Lo que es un todo y una parte lo perciben los sentidos de una manera singular; que el todo es mayor que la parte también lo perciben en primer lugar los sentidos en una materia o caso singular. Lo que hace el entendimiento es entender eso a su propia manera, esto es, prescindiendo del caso singular y universalizando. Ahora bien, hay conceptos o aprehensiones del entendimiento —de especies singulares presentadas por la fantasía e iluminadas por el entendimiento agente— en las que inmediatamente puede percibir una relación y percibir a la vez que esa relación es válida para todos los casos, sin necesidad de experiencias ulteriores; así el principio de identidad una vez captado el ser; y el prin-

163. Cfr. *De Spirit. Creat.*, 10 ad 3m, ad 4m y 15m; *De Anima* 4 ad 8m y ad 9m; 5 ad 4m.

164. Cfr. *De Spirit. Creat.*, 9 ad 14m; 10 ad 13m.

165. Cfr. *In II Post.*, lect. 20.

166. «Unde concludit quod neque praexistunt in nobis habitus principiorum, quasi determinati et completi; neque etiam fiunt de novo ab aliquibus notioribus habitibus praexistentibus, sicut generatur in nobis habitus scientiae ex praecognitione principiorum; sed habitus principiorum fiunt in nobis a sensu praexistente» (*In II Post.*, lect. 20, n. 11).

cipio de que el todo es mayor que la parte en cuanto ha percibido lo que es un todo y lo que es una parte y la relación existente entre ambos. La consulta a los sentidos es innecesaria desde la primera intervención de éstos. Esta consulta es, en cambio, precisa para fundar relaciones entre otros objetos aprehendidos o juicios de verdad o falsedad. En efecto, el acto intelectual depende del funcionamiento de la fantasía, último sentido en la serie, el más inmediato al entendimiento; el acto de entender es el resultado de una colaboración entre este sentido y el entendimiento agente¹⁶⁷. Importa, pues, que los «fantasmas» iluminados sean el resultado de un proceso bien llevado por los órganos sensoriales. Por eso dice repetidas veces Santo Tomás que todo acto de conocer se resuelve a la vez en los primeros principios intelectuales y en los sentidos. Y esto de tal manera que no es posible emitir un acto de conocimiento, bien nuevo, bien utilizando conocimientos ya habidos, sin que el entendimiento se vuelva hacia los fantasmas¹⁶⁸. Es importante subrayar este papel de los sentidos para comprender la posibilidad y el hecho del error. En el acto de conocer interviene el entendimiento agente como causa principal y los fantasmas como causa instrumental; y es sabido que la causa instrumental también influye en el efecto; un instrumento malo no consiente a la causa principal realizar su efecto con la perfección que, de suyo, es ella capaz¹⁶⁹. Por eso el entendimiento no sólo se equivoca cuando discurre incorrectamente —falta de forma— o asume en el silogismo demostrativo una proposición falsa, sino también puede ello ocurrirle cuando los fantasmas no representan adecuadamente la realidad o no guardan el debido orden¹⁷⁰.

2. El entendimiento no sólo juzga del ser en cuanto es su objeto, sino también en cuanto es el objeto de la voluntad; entiende el ser y entiende el bien. La voluntad, en efecto, por ser un apetito racional está en el mismo entendimiento¹⁷¹; éste entiende a la voluntad, su acto y su objeto, como a cualquier otro ser; y la voluntad quiere al entendimiento en cuanto potencia especial, a su acto y

167. «...in receptione qua intellectu possibilis species rerum accipit a phantasmatis, se habent phantasmata ut agens *instrumentale* et *secundarium*, intellectus vero agens ut agens *principale* et *primum*. Et ideo actionis *effectus* relinquitur in intellectu *secundum conditionem utriusque*, et non *secundum conditionem alterius tantum*» (De Verit., 10, 6 ad 7m).

168. Cfr. 1, 84, 7c.

169. Cfr. 3, 19, 1 y 2; 56, 1 ad 2m; 62, 1c y ad 2m; III CG, 10.

170. Cfr. 1-2, 53, 3; In II Sent., dist. 39, q. 2, a. 2 ad 4m.

171. Cfr. 1, 87, 2; 1, 82, 4 ad 1m.

a su objeto. Por el entendimiento discernimos lo verdadero de lo falso, lo bueno de lo malo¹⁷²; por él captamos la verdad y percibimos los primeros principios operativos¹⁷³. Por supuesto, una cosa es que el entendimiento reflexione sobre el bien bajo la razón de verdad, y otra cosa que lo considere como el objeto del apetito; en el primero caso es una simple especulación o acto del entendimiento especulativo, mientras que en el segundo, dada la connotación al apetito, lo es del práctico; el primero no ve el bien como algo a conseguir ni el mal como algo a evitar, cosa que percibe el segundo, ya que, como hemos dicho, la función práctica del entendimiento es posterior y depende de la actuación natural o libre de la voluntad, la cual siempre tiende hacia el bien y rehuye el mal¹⁷⁴.

El entendimiento tiene, pues, la capacidad natural de conocer su objeto y entre ellos el bien de la voluntad; pero no hay que concluir que ese conocimiento es innato, sino, como cualquier otro, obtenido a través de la experiencia; en el caso del bien, de la experiencia del apetito.

El objeto de la voluntad es el bien de todas las potencias del hombre, y, por tanto, el fin último o felicidad consumada a que aspira el apetito racional, tiene que pasar por el bien de esas inclinaciones particulares; es decir, el bien lo experimenta el hombre a través de esas tendencias, lo que hace que la felicidad que se figura y por la que ansía, la conciba en dependencia de las mismas. Por eso Santo Tomás acude a ellas como al criterio que nos revela en qué consiste el bien humano.

a. Ahora bien, los instintos de la naturaleza humana no son todos buenos. Los hay malos —voluntas sensualitatis, fomes peccati, impedimentum coniunctum—. La conclusión lógica sería aceptar el que las tendencias humanas tomadas globalmente no constituyen un criterio adecuado hasta tanto se sepa cuáles son las unas y cuáles las otras. Y entonces una de dos: o las tendencias por sí mismas indican ya su índole buena o mala, o existe un criterio por comparación al cual es fácil sonsacar esa índole. En el segundo caso las tendencias dejan de ser ya criterio; en el primero, lo serían,

172. «Unde dicimus, quod lumen intellectus agentis, de quo Aristoteles loquitur, est nobis immediate impressum a Deo, secundum quod discernimus verum a falso, et bonum a malo» (De Spirit. Creat., 10c).

173. «Regulae illae quas impii conspiciunt, sunt prima principia in agendis, quae conspiciuntur per lumen intellectus agentis a Deo participati, sicut etiam prima principia scientiarum speculativarum» (De Spirit. Creat., 10 ad 9m).

174. «Intellectus practicus praecipit fugere vel prosequi, quod non facit speculativus intellectus, ut dicitur in III De Anima» (De Virt. Cardin., 1c).

pero el suponer que las inclinaciones se presenten a la inteligencia humana perfectamente separadas en dos manojos, cada uno de ellos con su etiqueta correspondiente de bueno y malo, es una hipótesis enormemente simplista, que no se acuerda con la realidad y que, además, haría superflua la cuestión sobre el fin último de la vida humana; el conocimiento del bien verdadero y del destino final del hombre es uno de los grandes problemas que éste tiene planteados. Santo Tomás mismo, para quien el fin supremo es Dios, afirma que la existencia de Dios es resultado de una difícil y laboriosa demostración, y el conocimiento de su naturaleza, que tiene lugar a través de los efectos creados, es lejano e impreciso.

Lo que es evidente a la inteligencia es que entre las tendencias humanas tomadas globalmente no existe por naturaleza una unidad conspirativa, pues unas son contrarias a otras, y aún después de construido el sistema operativo en torno a un fin determinado hay que mantener ese orden frente a apetitos particulares que no lo aceptan automáticamente sino que se le oponen todavía. Para el cristianismo ese desorden es la secuela del pecado original; el hombre fue creado en estado de justicia en el que su razón estaba subordinada a Dios, los apetitos inferiores a la razón y el cuerpo al alma; al romper, por el pecado, la primera de las vinculaciones —de la razón a Dios—, los instintos se substraieron al imperio de la razón, y el cuerpo al del alma ¹⁷⁵.

No obstante, este desorden consta también por la experiencia, y en cuanto tal puede entrar como elemento a tener en cuenta en la especulación sobre la ley natural. En el supuesto de que entre los instintos humanos existe un desorden, es obvio que tales instintos por sí mismos no pueden servir de criterio adecuado para guiarse en la búsqueda del bien; se requiere un factor distinto que sirva de pauta para crear un orden y catalogar en vistas a él a los instintos. Tal factor es para Santo Tomás el fin último de la vida humana, la felicidad. Pero este factor es oscuro, no consta desde el principio; para dar con él propone como criterio las tendencias, puesto que la voluntad quiere la felicidad a través de las potencias o instintos operativos del hombre. Y aquí tropezamos de nuevo

175. «...homini in prima sui institutione hoc beneficium fuit collatum divinitus, ut quamdiu mens eius esset Deo subiecta, inferiores vires animae subiicerentur rationali menti, et corpus animae subiiceretur. Sed quia mens hominis per peccatum a divina subiiectione recessit, consecutum est ut nec inferiores vires totaliter rationi subiicerentur, unde tanta est rebellio carnalis appetitus ad rationem; nec etiam corpus totaliter subiiceretur animae, unde consequitur mors et alii corporales defectus» (2-2, 164, 1c).

con la exigencia de que para cualificar a las tendencias se precisa un criterio, que es el fin. Santo Tomás y los yusnaturalistas se mueven aquí dentro de un perfecto e irredimible círculo vicioso. La intención que mueve a estos autores es fundamentar un orden racional único a partir de las tendencias; dado que la felicidad o bienaventuranza estriba en un único objeto concreto —Dios—, la actividad racional auténtica sólo puede ser una, e, igualmente, el orden de la moralidad o conjunto de preceptos; más precisamente, su objetivo es identificar la ley natural y sus preceptos con los preceptos del decálogo; este designio no les consiente concluir que los órdenes racionales que se pueden construir lógicamente a partir de las tendencias no es uno sólo, sino múltiples.

Porque el punto de partida ofrecido por los instintos o inclinaciones de la naturaleza humana sólo permite concluir que la naturaleza apetitiva por sí sola no es capaz de realizar o conseguir el fin último, ya que por sí sola no opera ordenadamente; precisa una regulación racional, para la cual un fin —el fin es el principio del orden operativo— es indispensable. Pero las posibilidades de combinar ordenada y racionalmente esos apetitos no es única. Lo sería si el fin fuera evidente, bien porque consta a priori, bien porque es una tarea fácil deducirlo de los instintos. Pero ni el fin verdadero y genuino consta a priori —la voluntad apetece la bienaventuranza en común, de una manera confusa— ni los instintos están perfectamente ordenados a natura de suerte que indiquen ese fin con aquella claridad y evidencia que postula y pretende la teoría de la ley natural¹⁷⁶. Con estos presupuestos no se justifica la evidencia de un solo orden racional, sino la evidencia de que es necesario construir un orden racional de actividad; pero tal orden y el

176. «Omnes inclinationes quarumcumque partium humanae naturae, puta concupiscibilis et irascibilis, secundum quod regulantur ratione, pertinent ad legem naturalem (1-2, 94, 2 ad 2m); «primum autem principium in operativis, quorum est ratio practica, est finis ultimus. Est autem ultimus finis humanae vitae felicitas vel beatitudo, ut supra habitum est. Unde oportet quod lex maxime respiciat ordinem qui est in beatitudinem» (1-2, 90, 2c); «Quantum igitur ad rationem ultimi finis, omnes conveniunt in appetitu finis ultimi... Sed quantum ad id in quo ista ratio invenitur, non omnes homines conveniunt in ultimo fine» (1-2, 1, 7c); cfr. 1-2, 1, 8; 5, 8; 1, 1, 1c; 2, 1 ad 1; «Cuilibet in beatitudinem tendenti necessarium est cognoscere in quibus beatitudinem quaerere debeat, et qualiter: quod quidem facilius fieri non potest, quam per fidem, cum rationis inquisitio ad talia pervenire non possit, nisi multis praecognitis, quae non est facile scire... Et hoc etiam aperte ostenditur ex ipsis philosophis, qui per viam rationis, finem humanae vitae quaerentes, et modum perveniendi in ipsum non invenientes, in errores multiplices et turpissimos inciderunt, adeo sibi invicem dissentientes, ut vix duorum, aut trium esset de his per omnia communis una sententia, cum tamen per fidem videamus in unam sententiam etiam plurimos convenire populos» (In Boeth. de Trin., 3, 1 ad 3m).

fin que lo presida se reduce en última instancia a una decisión teóricamente libre; en todo caso a una evidencia no natural.

Por relación al fin natural —y, por tanto, evidente— de la vida humana que es la felicidad en común toda acción que el sujeto agente perpetre por considerarla conductiva al mismo es ipso facto buena. Consiguientemente, el hecho de que un individuo ponga una acción revela que esa acción es buena por comparación al fin. De otra suerte habría que decir que puede apetecer el mal, o que el bien y el mal son indiferentes respecto del apetito, con lo que quebrantamos la base misma del orden operativo a tenor de la cual el hombre no puede apetecer el mal o ser miserable. La normatividad del fin natural se cumple siempre, de una manera necesaria, y no puede proporcionar, en consecuencia, criterio alguno para construir un sistema único, objetivamente válido, de pautas morales. Santo Tomás recurre a la ignorancia para evitar esta consecuencia, y a una ignorancia, por cierto, culpable; hay obligación de conocer los preceptos primeros del orden moral, como no hay que matar, etc., los cuales pueden derivarse lógicamente de la naturaleza del fin de la vida humana; quien ignora estos preceptos es debido a que su razón está depravada por las pasiones, o los malos hábitos o por una naturaleza corrompida¹⁷⁷. Pero la obligación de conocer el bien no es criterio para conocerlo; cualquier acción, buena o mala, puede ser aceptada por el sujeto como obligatoria; el problema que estamos derimiendo aquí es el de la evidencia de los bienes que conducen y hacen la felicidad humana. El orden moral o de la obligatoriedad supone resuelto el problema del conocimiento del bien, pero él mismo no ayuda a resolverlo.

b. El fin, como ya hemos dicho, ha de sonsacarse de las tendencias todas de la naturaleza humana, ya que su bien es el bien querido por la voluntad racional, y en este supuesto la primera orientación hacia la felicidad la efectúan las tendencias. Santo Tomás procede así al ponerlas como criterio cognoscitivo del bien que debe hacer el hombre. No quiere decir esto que las inclinaciones de la naturaleza humana manifiesten evidentemente el fin último de la misma; quiere decir, como ya subrayamos, que ellas son el criterio más evidente y certero con que contamos, pues nadie puede ser feliz si no las satisface en alguna medida, y el concepto mismo de bienaventuranza que se forja el hombre se inicia en el bien perseguido por ellas.

177. Cfr. 1-2, 94, 4c.

La naturaleza íntima de los instintos humanos no se franquea clara e inequívocamente desde el principio; una falsa interpretación de la misma entorpece ya la posibilidad de establecer de una manera acertada el fin último. No es legítimo afirmar que ciertas acciones son buenas porque es evidente que son exigidas por una tendencia natural, si esa tendencia natural y su significación no son igualmente evidentes. A este respecto creemos que la fundamentación del orden moral, por lo que afecta al aspecto cognoscitivo, es, en Santo Tomás, muy precipitada e insuficiente. El verdadero bien a que tiende un instinto sólo se puede decidir después de que se le ha analizado congruentemente; y, desde luego, si en este análisis cabe un progreso e incluso una corrección significativa, la noción de bien sobre él fundada y el esquema operativo correspondiente habrán de ser modificados; si esta alteración ocurre, la evidencia y la inmutabilidad de un sistema operacional cimentado sobre las inclinaciones naturales es más que cuestionable. El análisis científico de la tendencialidad es, bajo este punto de vista, muy importante. No es lo mismo suponer que los niños son perezosos y distraídos por naturaleza y basar en consecuencia su enseñanza y educación en el principio de que la letra con sangre entra, que averiguar que son curiosos y diligentes y que su educación ha de programarse en orden a despertar su curiosidad sin coacciones ni violencias; o aceptar como sabido que las mujeres son flacas de cerebro y con un pronunciado inclin a la molicie¹⁷⁸, por lo que se las ha de someter a la tutela del varón —del padre o del marido—, que descubrir que son seres humanos perfectos y capaces de gobernarse a sí mismas, por lo que tienen tanto derecho como el hombre a la autodeterminación. A este propósito

178. «In mulieribus autem non est sufficiens robur mentis ad hoc quod concupiscentiis resistent» (2-2, 149, 4c); cfr. 2-2, 165, 2 ad 1m; 1, 99, 2 ad 1m y ad 2m; «Et sic ex tali subiectione naturaliter femina subiecta est viro: quia naturaliter in homine magis abundat discretio rationis» (1, 92, 1 ad 2m); cfr. De Verit., 5, 9 ad 9m.

Como es evidente el conocimiento científico (médico, psicológico, social, etc.) de la naturaleza humana condiciona las conclusiones propias de la ciencia moral, la cual, bajo este aspecto se halla subalternada a ese conocimiento (Cfr. RAMÍREZ, *De Hominis beatitudine*, t. I, p. 105, nota 2. En: *Opera Omnia*. C.S.I.C., Madrid 1972); así lo advierte Santo Tomás a propósito de la templanza: «Mensura autem ipsius, sumptionis cibi sumitur secundum regulam naturae corporalis; unde magis potest esse cognita secundum artem medicinae quam secundum rationem prudentiae, secundum quam tamen potest diiudicare, utrum concupiscentia sit moderata vel immoderata» (De Malo, 14, 1 ad 2m); su enseñanza sobre la abstinencia del vino y de la carne depende de las ideas fisiológicas de su tiempo, según las cuales el vino excitaba la lujuria menos que la carne (cfr. 2-2, 147, 8c y ad 1m; In IV Sent., dist. 15, q. 3, a. 4 Sol. y ad 1m).

huelga subrayar que tanto la enumeración de las tendencias humanas fundamentales que hace Santo Tomás —valiéndose del famoso árbol de Porfirio— como la significación que les atribuye es, cremos, muy precaria. La ciencia moderna ha puesto de relieve otros instintos —recuérdese a Freud— y ha interpretado el sentido de las inclinaciones del hombre de una manera diversa a Santo Tomás —piénsese en la discusión sobre el fin primario de la sexualidad: amor o procreación, o en la curiosidad sexual de los niños: se puede imputar a la corrupción de la naturaleza humana, o ver en ella una manifestación del instinto exploratorio (Paulov). Si el conocimiento de las tendencias varía a lo largo del tiempo, es decir, si es mudable, también lo tendrán que ser, lógicamente, las conclusiones derivadas de ese conocimiento; esto no significa que las tendencias varíen a lo largo del tiempo; se puede suponer que la naturaleza humana es inmutable, más esto sirve de poco si el conocimiento que tenemos de ella está sujeto a evolución y cambio. El orden moral responde a nuestros conocimientos, no a la naturaleza en sí.

Como factor que dificulta el análisis adecuado del alcance de un instinto hay que contar al aprendizaje o, como lo llaman hoy los antropólogos, el proceso de socialización. Cuando el hombre adquiere la madurez suficiente para reflexionar se encuentra ya con una interpretación de la naturaleza no sólo teórica, sino, sobre todo, factual. Una necesidad natural en estado puro no existe; las necesidades o instintos naturales son satisfechos conforme a pautas sociales que dan ya un sentido a esa necesidad; y las pautas sociales consta que no son las mismas en cada cultura. Para que un individuo particular esté en situación de juzgar de sus inclinaciones tiene que prescindir o abstraer esa inclinación del revestimiento concreto que porta en su sociedad y en él mismo. Esto no es de suyo imposible quizá, pero al menos no es fácil; ese juicio reflexivo no hay que darlo por supuesto, como la cosa más natural y espontánea del mundo ¹⁷⁹.

La multiplicidad de opiniones sobre lo bueno y lo malo a que da lugar el pluralismo cultural o cualquier otra circunstancia no es motivo para negar la posibilidad de que los hombres lleguen a la verdad objetiva. Santo Tomás afirma que cuando existen dos opiniones contrarias sobre el mismo objeto sólo una de ellas es

179. Cfr. ESTEBANEZ, Emilio G.: *La índole social del hombre en una muestra de autores antiguos y modernos*. En: «Estudios Filosóficos», vol. XXI, n. 56 (enero-abril 1972), pp. 111-139.

verdadera; hay que atenerse al juicio de aquel que está mejor informado o es más sabio o, en el orden moral, está mejor dispuesto respecto al bien en cuestión¹⁸⁰; así se hace en el orden sensorial, en el que el juicio sobre los sabores, por ejemplo, se deja en manos de quien tiene el sentido del gusto más sano y más curtido¹⁸¹. Evidentemente, el juicio del mejor no es criterio definitivo, puesto que cabe cuestionarse sobre la norma para discernirlo del peor; pero no hay duda de que en la práctica al juicio de los más prudentes o sabios se le atribuye el papel de criterio. En todo caso esta resolución *al hombre* de la evidencia de nuestros conocimientos revela, al mismo tiempo que un optimismo gnoseológico, el cariz incierto y débil de esa evidencia.

c. Las inclinaciones naturales buscan siempre un bien acorde con ellas; en este sentido no engañan como tampoco lo hacían los sentidos en la percepción de sus propios objetos; pero están sometidas a condicionamientos externos provenientes de la ignorancia o de interpretaciones generales de la vida humana. Sólo cuando pueden manifestarse según su índole genuina revelan con claridad su propio objeto y bien; esto no sucede desde el principio; la felicidad que busca la voluntad a través de ellas y constituida por ellas depende, en su configuración, del «estilo» en que esas tendencias son satisfechas. El juicio del entendimiento práctico que sigue a esa voluntad está sujeto a esas imprecisiones y vaivenes. La noción de felicidad pasa por el mismo proceso evolutivo por el que pasan las inclinaciones de la naturaleza humana.

Santo Tomás, a pesar de subrayar tan vigorosamente la eviden-

180. «In omnibus ille qui recte se habet rectum iudicium habet circa singula; ille autem qui in se rectitudinis defectum patitur, deficit etiam in iudicando: vigilans enim recte iudicat et se vigilare et alium dormire; sed dormiens non habet rectum iudicium de se, nec de vigilante. Unde non sunt res quales videntur dormienti, sed quales videtur vigilanti. Et eadem ratio est de sano et infirmo circa iudicium saporum; et de debili et forti circa iudicium ponderum, et de virtuoso et vitioso circa agibilia. Unde et Philosophus dicit in V Ethic., lect. 3, quod virtuosus est regula et mensura omnium humanorum, quia scilicet in rebus humanis talia sunt singularia qualia virtuosus iudicat ea esse» (In I Epist. ad Cor., c. 2, lect. 3, n. 118): «Et sicut hoc manifestum est in cognitione sensus, similiter dicendum est in bono et malo, in pulchro et turpi, et huiusmodi omnibus quae per intellectum cognoscuntur. Si enim quibusdam videatur secundum intellectum hoc esse bonum, aliis autem malum, standum est eorum iudicio in quibus non est aliqua corruptio secundum intellectum, nec ex prava consuetudine, neque ex prava affectione, neque ex aliqua huiusmodi causa» (In XI Metaphys., lect. 6, n. 2231); cfr. 2-2, 60, 1; 1-2, 77, 1c.

181. «Qui (studiosus) cum habeat rectum sensum circa operabilia humana, verum habet iudicium circa ea: sicut ille qui habet gustum sanum verum habet iudicium circa saporos» (In I Ethic., lect. 13, n. 160); cfr. 1-2, 2, 1 ad 1m; 2-2, 51, 3c; In XI Metaphys., lect. 6, n. 2230; 2-2, 46, 1c.

cia e inmutabilidad de la naturaleza instintiva, hace un hueco en su doctrina a este aspecto evolutivo de la ley natural. La dificultad que ofrecen las verdades morales más fundamentales es destacada a menudo por él; para llegar a ellas el factor tiempo y la experiencia son indispensables¹⁸²; la flaqueza de mente y de voluntad en que el pecado de origen situó al hombre¹⁸³, la mayor perentoriedad de las necesidades materiales¹⁸⁴, la primacía temporal de los bienes sensibles sobre los del espíritu¹⁸⁵, etc., hacen de la felicidad un concepto difícilmente accesible. Santo Tomás reconoce con simpatía las ansiedades de los filósofos que se han preocupado de esta cuestión y no ahorra palabras de agradecimiento a sus esfuerzos y servicios; señala el carácter móvil de la voluntad, la cual, al revés que la de los ángeles, no permanece inapelablemente adherida a los bienes elegidos, sino que ansía siempre otros nuevos y más completos, lo que consiente, a la vez que incita, a la razón buscar el bien absolutamente saciativo¹⁸⁶ y a concluir, de paso, que todos los bienes humanos que se pueden adquirir en este mundo son frágiles, caedizos y contentibles. Mas esta visión histórica la orienta Santo Tomás a probar la conveniencia de la revelación y a ponderar el enorme beneficio que ella supuso; con esa revelación las cosas han quedado al cabo esclarecidas y se ha puesto término al desasosiego y agitación de la mente humana.

En definitiva, pues, aunque el entendimiento humano posea la capacidad de conocer la verdad objetiva, y, aunque existen verdades inmediata y fácilmente perceptibles, no parece que los primeros preceptos o normas del obrar pertenezcan a esa categoría; los instintos de la naturaleza a los que ha de acudir la razón no liberan su energía tendencial de un modo tan inequívoco y simple como para excluir todo error en la interpretación y juicio sobre ellos hace el entendimiento. El *ab immobili* del discurso práctico que forma parte constituyente del concepto de ley natural no garantiza, cremos, la evidencia e inmutabilidad que Santo Tomás y el yusnaturalismo pretenden propiciar. La verdad práctica se resuelve en el fin —o en los primeros principios en él fundamentados— y en las tendencias, igual que la especulativa en los primeros

182. Cfr. 2-2, 47, 14 ad 3m; 15; 49, 1 ad 2m; In I Ethic., lect. 3, n. 38; lect. 4, n. 53; In VI Ethic., lect. 7, n. 1211; lect. 9, n. 1252-1254; In X Ethic., lect. 14, n. 2146; lect. 16, n. 2171 y 2176.

183. Cfr. 1-2, 85, 3; 109.

184. Cfr. I CG, 4.

185. Cfr. nota 64 de la primera parte de este estudio.

186. Cfr. 1, 64, 2; De Verit. 24, 10c; De Malo, 16, 5c.

principios especulativos y en los sentidos; y tanto el fin como las tendencias están muy lejos, como hemos visto, de constituir un soporte seguro e indefectible para el orden de los actos humanos. En este orden las ideas universales son poco útiles, pues lo que importa es la acción¹⁸⁷; las ciencias prácticas son incertísimas y defectuosas¹⁸⁸; lo es también la moral, tanto por razón de su materia como de sus principios universales¹⁸⁹; la razón práctica, cuya misión es crear un orden en los actos de la voluntad atendiendo al conjunto de las inclinaciones del hombre sucumbe casi siempre a la incitación de las pasiones¹⁹⁰ y fracasa en el menester que le está asignado. Esta doctrina de Santo Tomás no hay que olvidarla, sino tenerla muy en cuenta a la hora de tomarle las medidas a su enseñanza sobre la ley natural.

LA DIRECCION O LEY NATURAL

La querencia natural del fin por parte de la voluntad y el conocimiento evidente y también natural de ese fin por parte del entendimiento son los dos pilares sobre los que se sustenta la noción de ley natural; pero ésta no es esencialmente ninguno de ellos, sino que se define como una primera dirección u ordenación de la actividad apetitiva; esa dirección es obra de la razón y es ejecutada por la voluntad; la función de la razón se encuadra en el orden operativo y es, por consiguiente, una función práctica. Puesto que ambos elementos —voluntad y entendimiento— se toman a su nivel natural, la ordenación (ley) que descansa sobre ellos será también natural; un principio inmóvil del que se deriva toda otra dirección que afecte a los actos humanos.

187. «Sermones enim morales *universales* minus sunt utiles, eo quod actiones in particularibus sunt» (2-2, prol.); cfr. 1-2, 6 prol.; 1, 22, 3 ad 1m; De Verit., 14, 4; In II Ethic., lect. 8, n. 333-334.

188. «Unde scientiae operativae sunt *incertissimae*, quia oportet quod considerent multas singularium operabilium circumstantias» (In I Metaphys., lect. 2, n. 47); «Ratio practica negotiatur circa contingentia, in quibus sunt operationes humanae; et ideo, si in communibus sit aliqua necessitas, quanto magis ad propria descenditur, tanto magis invenitur *defectus*» (2-2, 94, 4c); cfr. 1-2, 91, 3 ad 3m; 96, 1 ad 3m; 2-2, 60, 3 ad 1m; In I Ethic., lect. 3, 33.

189. «Materia autem moralis talis est, quod non est ei conveniens perfecta certitudo» (In I Ethic., lect. 3, n. 32); «Materia moralis est varia et difformis, non habens omnimodam certitudinem» (In I Ethic., lect. 3, n. 34); «Et cum sermo moralium *etiam in universalibus* sit incertus et variabilis, adhuc magis incertus est si quis velit ulterius descendere tradendo doctrinam de singulis in speciali» (In II Ethic., lect. 2, nn. 258-259).

190. «Ut in pluribus, ratio passionibus succumbit, et ab eis deducitur» (In II Sent., dist. 15, q. 1, a. 3 ad 4m).

1. Según la psicología tomista los actos de la voluntad sobre el fin son tres: el *simplex velle*, en cuanto la voluntad quiere el fin de una manera *absoluta*, simplemente porque es un bien; la *fruitio*, o posesión y disfrute del fin en que termina el movimiento apetitivo; y la *intentio*, que significa la querencia o inclinación de la voluntad al fin al que quiere llegar por los medios adecuados; la intención se refiere al fin, como los otros dos actos, pero connota los medios que conducen a él. Mientras el *simplex velle* y la fruición se refieren al fin ausente o presente sin connotar los medios, lo típico del acto de intención es comprender a la vez el fin y los medios, el fin directamente o in recto, los medios in obliquo; es decir, designa el fin en cuanto termina y finaliza los medios o en cuanto es asequible por ellos ¹⁹¹.

A todo acto de la voluntad precede un acto del entendimiento en que éste propone el bien. Es la condición general según la cual se efectúa la interacción entre ambas potencias. Pero para la simple querencia del bien en absoluto, o para el acto de fruición del bien ya presente la intervención del entendimiento se limita justamente a proponer el bien; esta proposición no modifica de manera alguna el acto de la voluntad que procede de ella absolutamente, esto es, todo él a tenor de la naturaleza de la voluntad y de la sola voluntad; no hay en esos actos huella o impresión alguna que provenga de la razón. En el acto de intención, en cambio, que prosigue el fin a través de los medios, existe una ordenación, ya que la voluntad intenta el fin no en sí mismo y absolutamente, sino que pasa antes por unos medios que conducen a él; entre medios y fin existe una relación que sólo el entendimiento puede descubrir o establecer. Esa relación se halla pasivamente en el acto intencional, que resulta así una prosecución ordenada del fin; pero lo que ese acto tiene de ordenado no es obra de la voluntad, sino del entendimiento; en ese acto existe una impresión o huella dejada en él por la razón; por la razón práctica, como es obvio ¹⁹².

La primera dirección, por tanto, de la actividad humana es un acto del entendimiento práctico que se sitúa después del *simplex velle* y antes de la *intentio*. Supone, pues, la constitución de la voluntad y de su objeto así como su acto primero, el más adecuado y el más simple, sobre el que no ejerce ninguna influencia el enten-

191. Cfr. 1-2, 12, 1 ad 4m; De Verit., 22, 13c.

192. Cfr. De Verit., 13c, ad 3m, ad 4m, ad 10m y ad 14m.

dimiento; para tal acto es suficiente la moción especificadora de la potencia intelectual, esto es, la simple presentación del bien, la cual es propia del entendimiento sin más, prescindiendo de su condición especulativa o práctica. Precede, en cambio, a la intención, sobre la que imprime un orden o trayectoria. Pero la labor práctica de la razón dirigiendo hacia el fin a la voluntad no es autónoma, es decir, no nace y se sustenta en el recinto del entendimiento, sino que está condicionada a su vez por el acto anterior de la voluntad, el *simplex velle*, en el que se apoya y del que depende. El fin a que ordena el entendimiento le es dado previamente por la voluntad, y su labor directiva es, por consiguiente, heterónoma, esto es, se ordena ella misma a hacer efectivo el objeto de la voluntad, no cualquier otro¹⁹³. Por eso, no se puede decir, como ya denunciábamos antes, que la razón práctica cree o constituye el bien; ya lo supone y su función se limita a organizar la actividad humana en vistas a la consecución real del mismo.

El apetito, pues, y su objeto —el fin— es el verdadero principio y norma de la función práctica de la razón¹⁹⁴. En cuanto *ese* fin está en el entendimiento práctico condicionando y controlando su acción organizadora, cabe hablar de que la regla y medida de los actos *humanos* es la razón, puesto que ciertamente el aspecto ordenado en cuanto ordenado de la actividad humana en torno al fin tiene su primer origen y causa en esa facultad¹⁹⁵.

En la voluntad como potencia podemos distinguir dos niveles: uno genérico, en cuanto es un apetito innato, y otro específico, en cuanto es un apetito racional. El bien propio del apetito innato es verdadero, de otra suerte habría que admitir que la voluntad es radicalmente una potencia falaz e indiferente respecto del bien

193. «Intellectus vero practicus est subiectum prudentiae. Cum enim prudentia sit recta ratio agibilium, requiritur ad prudentiam quod homo se bene habeat ad principia huius rationis agendorum, quae sunt fines; ad quos homo bene se habet per rectitudinem voluntatis, sicut ad principia speculabilia per naturale lumen intellectus agentis. Et ideo sicut subiectum scientiae, quae est recta ratio speculabilium, est intellectus speculativus in ordine ad intellectum agentem; ita subiectum prudentiae est *intellectus practicus in ordine ad voluntatem rectam* (1-2, 56, 3c).

194. «Finis in operabilibus habet rationem principii» (1-2, 14, 2c); «illud quod formaliter complet rationem voliti est finis» (In I Sent., dist., 45, a. 2 ad 1m); «principium moralium actuum est voluntas, cuius obiectum et quasi forma est finis» (2-2, 23, 8c); «in naturalibus et moralibus... praecipue demonstrationes ex fine sumuntur» (In V Metaphys., lect. 1, n. 762).

195. «Lex pertinet ad id quod est principium humanorum actuum, ex eo quod est regula et mensura. Sicut autem ratio est principium humanorum actuum, ita etiam *in ipsa ratione est aliquid* quod est principium respectu omnium aliorum. Unde ad hoc oportet quod principaliter et maxime pertineat lex. Primum autem principium in operativis, quorum est ratio practica, est finis ultimus» (1-2, 90, 2c).

y del mal; a ese bien tiende el apetito naturalmente, no precisa ser ordenado o dirigido por el entendimiento unido. El bien del apetito racional es el aprehendido y presentado por la razón, el cual puede ser verdadero y aparente. El objeto, por tanto, de la voluntad como potencia es el bien en toda su extensión, en cuanto comprende al auténtico y al falso; ciertamente, no quiere decir esto que ambos bienes sean su objeto a igual título; el verdadero es su objeto propio y natural, mientras el falso lo es per accidens, en cuanto es un apetito específico que sigue a una razón que puede equivocarse acerca del objeto de la voluntad; en la prosecución de los bienes particulares está presente el factor que origina todo movimiento apetitivo; este factor es el deseo natural y verdadero del bien —*prius salvatur in posteriori*—; cuando la voluntad apetece un bien falso lo apetece como verdadero, esto es, sin salirse de su condición natural.

Por otra parte, la voluntad está naturalmente dirigida u ordenada a su objeto, el bien verdadero. Esta dirección es obra de la naturaleza misma y no puede atribuirse al entendimiento práctico; la rectitud de éste depende precisamente de su conformidad o adecuación con la rectitud congénita del apetito. Cualquiera sea el orden que la razón proyecta sobre la actuación de la voluntad, no puede ser el mismo que ésta ya posee a natura.

2. Consiguientemente, la primera dirección o «precepto» por la que se constituiría en su esencia más primitiva y fundamentante la ley natural no puede expresarse adecuadamente en el principio *bonum faciendum malum vitandum*¹⁹⁶, como pretende Santo Tomás y, en general, todos los yusnaturalistas. En efecto, como acabamos de decir, el bien en toda su extensión puede ser verdadero y falso; y nadie diría que el falso hay que hacerlo. Tampoco adquiere sentido este principio suponiendo que el sujeto de la proposición, bonum, está únicamente por el bien verdadero, siendo la formulación explícita del mismo: *bonum verum faciendum*. El bonum verum es justamente el objeto de la voluntad y hacia él está dirigida naturalmente; si sólo puede querer ese bien es ocioso atribuir al entendimiento práctico una avisada dirección hacia el mismo y menos todavía una intimación. Ni tampoco puede ser valedera la ordenación e intimación que se desprende de ese principio —*bonum faciendum, malum vitandum*— para la voluntad como tal, ya que ésta posee en sí, en virtud de ser una naturaleza, esa

196. Cfr. 1-2, 94, 2c.

inclinación al bien, su objeto propio. Lo será para algún aspecto particular de la misma en virtud de algún factor distinto de su proclividad natural. Este factor son las tendencias desordenadas que forman parte del apetito total.

El sistema apetitivo humano, en efecto, no constituye una unidad conspirativa. Existe en él la llamada voluntad sensual, el fomes del pecado, el *impedimentum coinunctum*. El apetito humano, como totalidad, incluye dos querer es opuestos: El de la voluntad que sigue a la razón como forma de todo el ser del hombre, y el de la sensualidad, término con que se expresa aquel conjunto de apetitos o tendencias particulares cuyo bien propio y conveniente —al que se inclinan como naturalezas particulares— es contrario al bien de la voluntad como apetito de todo el hombre. Ambos querer es no están al mismo nivel, ciertamente; por naturaleza la voluntad del todo o apetito superior domina sobre el otro¹⁹⁷; pero tampoco están conjuntados y armonizados. La voluntad o apetito del todo quiere el bien de cada potencia¹⁹⁸; si el bien de cada una de ellas estuviera integrado de suyo en el bien total o fuera integrable espontánea y automáticamente, de suerte que todos los apetitos cerraran filas tras el querer de la voluntad, puesto que ésta tiende y está dirigida naturalmente al bien verdadero, ella sola bastaría para garantizar una recta prosecución del bien humano; el cometido de la razón práctica se reduciría a la investigación del bien verdadero y de los medios a él conducentes, tal como preconizaba la teoría de Sócrates; este cometido está desprovisto de todo cariz directivo y más aún del conminatorio, cariz que se atribuye a la ley natural o primera dirección práctica sobre el apetito.

El desorden y rebeldía de una parte del apetito da razón y cuenta del sentido ordenador e imperativo de la ley natural, en cuanto ésta es algo constituido por el entendimiento práctico que entraña y significa una dirección y un imperio sobre el mismo. Esa dirección e imperio afecta únicamente a una parte de éste y

197. «In homine est duplex appetitus: scilicet intellectivus, qui dicitur voluntas; et sensitivus, qui dicitur sensualitas. Est autem proprium homini ut appetitus inferior subdatur appetitui superiori, et superior moveat inferiorem» (2-2, 175, 2 ad 2m); cfr. 1, 81, 3.

198. «Perfectio et finis cuiuslibet potentiae, in quantum est quoddam bonum, pertinet ad appetitivam. Propter quod appetitiva potentia movet alias ad suos fines; et ipsa consequitur finem, quando quaelibet aliarum pertingit ad finem» (1-2, 11, 1 ad 2m); cfr. nota 124.

supone y se apoya en la otra¹⁹⁹. La rectitud impuesta por la razón práctica en el sector apetitivo desordenado es la rectitud que esa razón encuentra en el apetito natural. El apetito se ordena por el mismo apetito mediante la intervención de la razón práctica.

El *bonum faciendum*, por tanto, no se puede entender fuera de esta alteridad apetitiva. Y dentro de ella significa simplemente que una parte del apetito tiene que hacer el bien de la otra; *tiene que*, ya que naturalmente desea otro bien que el que desea la parte representativa del querer del todo.

3. *El bonum faciendum malum vitandum*, como ya es obvio, tampoco afecta a *todo* el apetito; el bien que hay que hacer es el bien apetecido realmente y naturalmente por la voluntad racional; ese bien adquiere su carácter intimatorio únicamente para los apetitos en discordia; para la misma voluntad racional en cuanto apetito del todo elegido, no tiene carácter ni directivo ni conminatorio; por el contrario, en su inclinación espontánea se estructuran el conjunto de ordenaciones e imperios que llueven sobre las tendencias «insurrectas».

Es importante subrayar que dicho principio no afecta a la totalidad del apetito, sino que supone y parte de la querencia natural del bien humano. Esa querencia natural del apetito y su objeto, cualquiera que ellos sean, no se pueden incluir dentro del ámbito abarcado por dicho primer «precepto»; ni el bien que *hay* que hacer incluye al bien querido naturalmente, ni la dirección o conminación a hacerlo afecta a la inclinación natural. La inclinación o rectitud volitiva natural y primera y el bien intentado por ella, son datos naturales que quedan fuera del campo de la actuación de la razón práctica.

Si este principio fuera válido para la totalidad del apetito, el bien que hay que hacer sería de un género distinto del bien apetecible; apetibilidad y obligatoriedad marcharían paralelamente. En este caso, para el bien obligatorio, *bonum faciendum*, sería preciso buscar una fundamentación distinta de la que presenta el bien apetecible. Y habría que admitir la posibilidad de que el bien obligatorio —*faciendum*— o algún bien obligatorio fuera contrario a *todo* el apetito. Contrario por tanto, a la naturaleza; el que

199. «Ad imperandum sufficit voluntati iudicium rationis; nam voluntas appetit naturaliter quod est bonum secundum rationem, sicut concupiscibilis quod est delectabile secundum sensum» (De Virt. in Comm., 5 ad 1m); «Cum imperium sit actus rationis, ille actus imperatur, qui rationi subditur. Primus autem voluntatis actus non est ex rationis ordinatione, sed ex instinctu naturae» (1-2, 17, 5 ad 3m).

alguna vez fuera conforme o el que lo fuera siempre sería pura coincidencia.

Santo Tomás basa claramente el bien impuesto imperativamente en el bien apetecido naturalmente, excluyendo a este último de toda vinculación obligatoria. Para él la base de todos los preceptos que incluye la ley natural y la ley natural misma es el *bonum appetibile*²⁰⁰. Y, en general, el hecho de que la voluntad *tenga que* querer algo se debe a que anteriormente *quiere* algo; el bien que apetece es la causa de que tenga que apeteecer otros bienes; el apetito espontáneo es el natural y corresponde a su inclinación innata; el querer obligatorio le corresponde por razón de los apetitos desordenados. Ni el bien obligatorio cae fuera del ámbito cubierto por el bien apetecible, ni el principio intimativo o «autoridad» rebasa a todo el sujeto agente.

Sin embargo, el tratamiento que da a ciertas piezas claves de su sistema moral parecen indicar que concibe el *bonum faciendum* como una especie de imperio o intimación que pesa sobre el apetito del hombre.

Así, su especulación sobre la *sindéresis* o hábito de los primeros principios prácticos. Presenta a este hábito como una inclinación indestructible al bien *debido*²⁰¹, dando la impresión de entender este bien como distinto y paralelo al bien apetecible. No obstante, parece que el papel otorgado por Santo Tomás a la *sindéresis* está en dependencia de la temática habitual en su tiempo; en ella este hábito era concebido en los mismos términos que el imperativo categórico kantiano; algunos la identificaban con el ángel de la guarda o con el gusano que roe la conciencia y que permanece aún en la de los condenados; Santo Tomás trató de aclopar esta doctrina dentro de su esquema propio, pero más adelante deja de lado la doctrina vinculada a este hábito²⁰².

Igualmente, su visión cristiana del universo y de la historia le impulsan a ver en la voluntad divina según todas sus manifestaciones la norma de los actos humanos²⁰³, y no solamente, como

200. «Primum principium in ratione practica est quod *fundatur* supra rationem boni, quae est, *bonum est quod omnia appetunt*. Hoc est ergo primum praeceptum legis, quod bonum est faciendum et prosequandum, et malum vitandum» (1-2, 94, 2c).

201. Cfr. 1, 79, 12 y lugares paralelos.

202. Cfr. O. LOTTIN: *Les premiers linéaments du traité de la syndérèse au moyen âge*. En: *Revue Neo-Scholastique de Philosophie* 28 (1926) 452; IDEM: *La syndérèse chez Albert le Grand et Saint Thomas d'Aquin*. En: *Revue Neo-Scholastique de Philosophie* 30 (1928) 28.

203. «In homine autem est duplex apprehensio a superiori regula dirigenda: nam cognitio sensitiva debet dirigi per rationem, et cognitio rationis per sapientiam

sería lógico, en la voluntad divina que se manifiesta exclusivamente a través de la creación. La voluntad de Dios le consta al hombre a través de los efectos creados o por revelación o por infusión; obedecer la voluntad de Dios en cualquiera de sus formas es la cosa más natural para el hombre²⁰⁴; pero alguna de esas voluntades parece contradecir a las obras; para recoger en una sola formulación la naturalidad de observar los preceptos divinos todos Santo Tomás recurre al fin como principio primero y regla de los actos humanos; el fin es la felicidad; para conseguirla, para obrar por ella, hay que cumplir la voluntad de Dios; esta voluntad puede estar en contradicción con algunos apetitos humanos más fundamentales, pero nunca contra el deseo de felicidad; y, como cumpliendo con la voluntad de Dios en lo que sea, nos aseguramos esa felicidad, en el fondo cualquier cosa es hacedera y obligatoria en orden a la misma con tal de presentarla como querida por Dios. De hecho con esta teoría no se prescinde de la apetibilidad natural como principio del hacer humano; pero se la reduce a un mero comodín que puede convertir en apetecible las acciones más repugnantes a la naturaleza humana²⁰⁵. Por eso Santo Tomás reemplaza esta fórmula por la de obrar conforme a la razón. De este tema ya hemos hablado anteriormente. Al poner como canon y medida de los actos humanos la razón como forma, se delimita el ámbito de la voluntad divina a la que se exterioriza en la tendencialidad natural, de suerte que tanto monta obrar conforme al apetito natu-

seu legem divinam. Dupliciter ergo potest esse malum in appetitu hominis. Uno modo quia apprehensio sensitiva non regulatur secundum rationem; et secundum hoc Dionysius dicit (4 cap. de div. Nom.), quod malum hominis est praeter rationem esse. Alio modo quia ratio humana est dirigenda secundum sapientiam et legem divinam» (De Malo, 16, 2c).

204. Cfr. 1-2, 94, 5 ad 2m.

205. Hay cosas o acciones que hay que incluir en el fin último como medios para el mismo en virtud de que son objeto de una inclinación natural; la felicidad no se puede concebir sin ellas: «Finis ultimus ex necessitate movet voluntatem, quia est bonum perfectum. Et similiter illa quae ordinantur ad hunc finem, sine quibus finis haberi non potest, sicut esse et vivere et huiusmodi» (1-2, 10, 2 3m); «Si ergo dispositio, per quam alicui videtur aliquid bonum et conveniens, fuerit naturalis et non subiacens voluntati, ex necessitate naturali voluntas praeeligit illud, sicut omnes homines naturaliter desiderant esse, vivere et intelligere» (De Malo, 6c). La necesidad de estos medios es natural; a través de ellos se llega al concepto y a la realidad llamada felicidad; en cambio, hay acciones necesarias para conseguir el fin en virtud de una vinculación puramente extrínseca, no natural; tal vinculación puede ser establecida por el mismo sujeto, por un sujeto distinto o por una circunstancia; así, la cauterización, el aceite de ricino, el sacrificio de seres humanos, el adulterio, etc., pueden ser buenos y racionales (cfr. 1, 82, 1; 3, 18, 3; 4; 5); va de suyo que sólo pueden ser naturalmente buenas aquellas acciones cuya vinculación con el fin es natural, esto es, no depende de ninguna voluntad posterior ni de ninguna circunstancia ocasional.

ral como obrar conforme a la voluntad de Dios. El hombre secundando sus propias inclinaciones de la manera que a él le parezca racional puede pensar que cumple la voluntad de Dios expresada en las mismas.

La diferencia entre ambas fórmulas —*propter finem* y *secundum rationem*— es relevante, ya que la primera consiente una intimación a todo el apetito del hombre, con lo que éste pierde de vista el criterio natural y propio para distinguir el bien y el mal; cualquier cosa se puede presentar como buena si se la puede reducir a la voluntad de Dios, por más que el espíritu humano se rebele. Para quien conozca la historia de los pueblos no le será difícil constatar que esta resolución de la voluntad humana en la voluntad de Dios es la cosa más sencilla y perniciosa del mundo. El homicidio, la venganza, la tortura, la guerra, la injusticia social, pueden emprenderse con la mayor sangre fría o, mejor aún, con desatado entusiasmo, en nombre de la voluntad de Dios. Y lo mismo la proscripción de los instintos más elementales, como el de saber, el de la libertad, el sexual, etc.

Si el principio *bonum faciendum* tiene valor respecto de todo el apetito, el bien obligatorio habría que fundamentarlo en algo distinto de la voluntad humana. Porque el hombre quiera algunas cosas naturalmente no por eso se seguiría que tales cosas son buenas. Habría que presentar un criterio en el que fundamentar la obligatoriedad y del cual deducir el bien y el mal que el hombre *debe* hacer. La dificultad en encontrar ese fundamento se refleja en las teorías que presentan esa obligatoriedad como un hecho evidente e indemostrable; para los escolásticos la *sindéresis*, a la cual no acertaron a definir con precisión, era una especie de instinto o chispa (*scintilla*) mental que evidencia a la vez que impulsa hacia el bien preceptuado; Santo Tomás se mantiene en esta línea, aunque procura reducir ese instinto a la razón práctica²⁰⁶; el P. Ramírez, fiel y cualificado discípulo de Santo Tomás,

206. Santo Tomás estudia la *sindéresis* y la conciencia por un lado, y la *sindéresis* y la prudencia por otro, sin llegar a establecer una conexión entre prudencia y conciencia, como sería lógico. En efecto, la prudencia es una virtud que aplica los primeros principios del hábito de la *sindéresis* (cfr. 2-2, 47, 6) a la operación particular; asimismo, la conciencia es un *acto* por el que se aplica a la acción *hic et nunc* los conocimientos universales contenidos en la *sindéresis* (1, 79, 13). Los escolásticos posteriores redujeron la conciencia a un acto de la prudencia. El hecho de que Santo Tomás no haya integrado estos tres elementos del orden operativo puede deberse a que en la perspectiva escolástica de su tiempo la función de la *sindéresis* y de la conciencia era instigar al bien y murmurar del mal *obligatorios*, preceptuados por Dios; en cambio, el bien del entendimiento práctico y de la prudencia, de que habla Aristóteles, son bienes apetecibles; Santo

supone también que la obligatoriedad es un hecho evidente que no necesita demostración²⁰⁷. Nada extraño que se haya intentado identificar ese hecho con un sentimiento humano universal, con una idea innata de justicia, etc. Kant hizo de la obligatoriedad un fenómeno o hecho indemostrable, pero real, empírico; un imperativo categórico a priori; consecuentemente desvinculó el orden moral del apetitivo.

Esta desvinculación es el presupuesto lógico indispensable para constituir el bien moral en distinto del bien apetecible. Pero ni los escolásticos, ni Santo Tomás, ni el P. Ramírez, independizan ambos bienes, antes, por el contrario, parten del supuesto de que el principio del orden operativo es el bien apetecible, el *bonum quod omnia appetunt*, el objeto a que la voluntad se inclina naturalmente, por sí misma, sin imposición alguna de otra voluntad o entidad; Dios mueve al apetito, pero según la naturaleza de éste; la moción de Dios es la inclinación natural. Por lo que mira al pensamiento de Santo Tomás creemos que se refleja cumplidamente en su exposición de la ley natural en la que hace derivar el bien moral u obligatorio del bien apetecible, haciéndole una parte de él y fundamentándole en él. La voluntad que funda la obligación es la misma del hombre a su nivel natural.

El principio *bonum faciendum malum vitandum* se realiza en virtud del solo hecho de que existe en el hombre o en sus principios operativos una alteridad apetitiva. Es independiente de que el bien intentado y que se intima a los apetitos que no lo apetecen de suyo sea verdadero o falso. Por tanto, no es el primer precepto natural, sino el único; es la fórmula en la que se expresa la dialéctica operativa humana habida cuenta de su dualidad tendencial. Todo bien querido se reduce en última instancia a una inclinación tendencial que lo desea naturalmente, y a otra u otras que no lo desean, sino que han de hacerlo; el *bonum faciendum* está por todos esos bienes concretos convertidos en bien común a todo el apetito; ni tampoco depende de que el bien que se intenta sea

Tomás pudo reducir la sindéresis escolástica al hábito de los primeros principios prácticos de Aristóteles, pero no la concierne a la virtud de la prudencia, ya que entre los actos de esta última según Aristóteles —*consiliare, iudicare et praecipere* (cfr. 2-2, 47, 8c)— no se menciona ninguno de los que se atribúan a la conciencia —*testificari, ligare* vel *instigare, et etiam accusare vel remodere sive reprehendere* (1, 79, 13c)—. Cfr. O. LÖTTIN: *Les débuts du traité de la prudence au moyen âge*. En: *Recherches de Théologie Ancienne et Médiévale* 4 (1932) 292-293; IDEM: *La nature de la conscience morale*. En: *Ephemerides Theologicae Lovanienses* 9 (1932) 282.

207. Cfr. *De actibus humanis*. In 1-2 *Summae Theologiae Divi Thomae expositio* (QQ. VI-XXI), p. 480. En: *Opera Omnia*, C.S.I.C., Madrid 1972, t. IV.

verdadero; puede aplicarse y funciona cuando el bien querido e imperado es falso, como consta por la experiencia. Sólo exige el conflicto de dos voluntades, pero es indiferente respecto del valor del bien que apetecen; ambos bienes pueden ser falsos; o falso el tenido por verdadero y verdadero el tenido por falso.

4. De ahí que a este principio no se le pueda atribuir ningún valor como criterio para conocer el bien y el mal, y mucho menos constituirlo justamente en el criterio primordial.

Santo Tomás le da este valor y lo mismo hace el P. Ramírez y, en general, los yusnaturalistas²⁰⁸. Lo connumeran incluso con otros principios que sí son cognoscitivos, como el evangélico de «pórtate con los demás, como quisieras que los demás se comportaran contigo». Kelsen critica certeramente el valor cognoscitivo atribuido al principio *bonum faciendum malum vitandum*; pero sitúa su crítica en la misma línea que la que hace a otros principios como el evangélico antes mencionado, el de *sum cuique*, etc., en lo que no está tan acertado. El *bonum faciendum malum vitandum* carece ciertamente de ese valor; pero los otros principios, aunque no son contundentes y normas seguras del bien y del mal, sí tienen un valor aproximativo en este orden y lo ejercen de hecho dentro, sobre todo, de un sistema dado de valores²⁰⁹; al negarles toda validez Kelsen exagera y desconoce la realidad; y, desde luego, no procede el invalidar estos principios a igual título que el *bonum faciendum* con el que no tienen nada que ver.

El principio *bonum faciendum* tiene su valor y significación dentro del orden apetitivo; connota el bien aparente que la voluntad puede aceptar instigada por los apetitos desordenados; el bien que hay que hacer es el bien que realmente apetece la voluntad como naturaleza; este principio, por tanto, no nos traslada a un género de bien distinto del apetecible, sino que subraya con vigor que es ese justamente el que tiene que proseguir todo el apetito; el sentido conminatorio del término *tiene* es valedero únicamente para el sector menos significativo de dicho apetito. Equivale al de «hay que obrar conforme a la razón», que Santo Tomás enumera entre los primeros del orden práctico²¹⁰; obrar conforme a la razón quie-

208. Cfr. RAMÍREZ, Santiago M.: *El derecho de gentes*. Studium, Madrid 1955, p. 74 ss.; *De Actibus humanis*. In *1-2 Summae Theologiae Divi Thomae expositio* (QQ. VI-XXI), p. 513. En: Opera Omnia, C.S.I.C., Madrid 1972, t. IV.

209. Cfr. 2-2, 44, 7c.

210. «Cum anima rationalis sit propria forma hominis, naturalis inclinatio inest cuilibet homini ad hoc quod agat secundum rationem» (1-2, 94, 3c); «in actibus

re decir obrar conforme al apetito natural del bien, que es del bien verdadero, y, por tanto, el intentado por la voluntad en cuanto inclinación que sigue a la esencia del hombre, es decir, a la razón como forma; hacer el bien del apetito es hacer el bien razonable, puesto que la razón representa al todo, y los apetitos particulares, cuando se inclinan a bienes propios no armonizables con el del todo, están en contra de la razón. El *bonum faciendum* designa directamente el apetito natural; el «hay que obrar conforme a la razón» a la esencia del hombre que fundamenta el apetito natural, la razón.

Ninguno de los dos principios se puede equiparar a otros que Santo Tomás menciona como primeros en el orden operativo y a los que no diferencia de éstos, como «hay que ser agradecidos»²¹¹, «no hay que hacer daño a nadie»²¹², etc. Los dos primeros se cumplen por el simple hecho de que el apetito humano constituye una alteridad; son independientes de que el bien o lo razonable lo sean de verdad o solo aparentemente; en cambio, los otros preceptos suponen ya averiguado el bien verdadero y el falso. Si el agradecimiento consta que es un bien apetecido y razonable y existen inclinaciones en el hombre que pueden entorpecer la consecución de este bien, entra en vigor el *bonum faciendum* y, por tanto, que hay que ser agradecidos. Que el agradecimiento es un bien lo manifiesta el apetito racional, no el principio *bonum faciendum*; en el caso de que el agradecimiento no fuera apetecido en absoluto, sería absurdo proponerlo como un bien y, encima, obligatorio. Si algo que no quiero de ninguna manera pudiera, no obstante, ser objeto de una inclinación del apetito o conforme a la razón, nos moveríamos en una área incomprensible e irracional.

La ley natural que se resume en el principio *bonum faciendum malum vitandum* es una ordenación o imperio dirigido a los apetitos desordenados en dependencia del apetito natural. Para éste no existe ley natural alguna; es una inclinación espontánea que adquiere fuerza de ley para la voluntad sensual.

humanis bonum et malum dicitur per comparationem ad rationem: quia, ut Dionysius dicit, bonum hominis est secundum rationem esse, malum autem quod est praeter rationem. Unicuique enim rei est bonum quod convenit ei secundum suam formam; et malum quod est ei praeter ordinem suae formae (1-2, 18, 5c); «...unde hoc est apud omnes communiter rectum, ut secundum rationem dirigantur omnes hominum inclinationes» (1-2, 94, 4 ad 3m).

211. Cfr. 1-2, 100, 7 ad 1m; 5 ad 4m; 2-2, 101-102.

212. Cfr. 1-2, 94, 5 ad 3m; 2c; 100, 3c.

LA DEFINICION DEL BIEN MORAL

Para la tradición escolástica más significativa el bien moral se define como una relación transcendental del acto libre a su objeto propio en cuanto referido a la regla de moralidad, es decir, a la ley eterna y a la razón prudencial humana.

Esta definición que encontramos en el P. Ramírez²¹³ está cuidadosamente elaborada. Habla del acto libre, esto es, del acto humano plenamente constituido en su ser psicológico; este acto es bueno o malo según sea conforme o no conforme con la ley eterna, que es la misma ley natural, ya que esta ley tiene más de divina que de humana; la bondad psicológica del acto humano sustenta su bondad moral pero no se confunde con ella; hay actos psicológicamente completos, como el adulterio hecho a conciencia y bien ejecutado, que, no obstante, son moralmente imperfectos y malos ya que no se comensuran con los dictados de la ley divina natural; puesto que la ley natural expresa aquellas inclinaciones necesarias de la naturaleza humana, es decir, no sujetas al control de la razón, la única posibilidad de intervención de ésta última se reduce a la investigación de los medios adecuados para hacer efectivas esas inclinaciones, y a la dirección de las mismas a su fin; esta labor es propia de la prudencia, *recta ratio agibilium*, que es la norma y medida de los actos conducentes a los fines naturales impuestos por el Creador.

La distinción entre el orden psicológico y el orden de la moralidad se retrotrae a la existencia de dos razones formales en el objeto de la voluntad: una, en cuanto ese objeto es voluntable, y otra, en cuanto es, además, regulable²¹⁴.

La voluntabilidad de un objeto o acción estriba en su aptitud para ser apetecido por la voluntad; lo que ésta quiere es voluntable, como lo que la razón acepta y asiente es razonable, y lo que el instinto sexual acomete es sexuable, si se nos permite este barbarismo. La regulabilidad, en cambio, de un objeto o acción es su aptitud para comensurarse con las normas o reglas de moralidad o de la bondad moral; si se ajusta a esas normas será bueno; si discrepa malo. Así, el adulterio que Santo Tomás pone por

213. RAMIREZ, Santiago M.: *De actibus humanis*. In *1-2 Summae Theologiae Divi Thomae expositio (QQ. VI-XXI)*, p. 505. En: *Opera Omnia*, C.S.I.C., Madrid 1972, t. IV.

214. Cfr. *Idem*, *Ib.*, pp. 497-499.

ejemplo es voluntable, porque la voluntad puede quererlo; no es empero regulable en sentido positivo, esto es, no se le puede conformar o conmensurar con la norma moral, puesto que ésta lo prohíbe; es, por tanto, malo²¹⁵. En forma negativa podría verse esta doctrina diciendo que hay acciones no voluntables, no apetecidas por la voluntad, y que serían, no obstante, regulables o conformes con la regla moral; por ejemplo, el sacrificio de Isaac por su padre, o la fidelidad conyugal en ocasiones.

Esta teoría refleja la suposición antes mencionada de que existe una ley o deber categórico y apriorístico que se cierne y constriñe a todo el apetito del hombre, de suerte que la apetibilidad es un principio de acción distinto del de la obligatoriedad y subordinado a él. Sólo así es posible que lo voluntable resulte malo y reprobable y lo noluntable bueno y debido. En concreto se basa en una injustificada extensión del concepto de ley eterna, regla primera de los actos humanos; esa ley eterna o divina expresa la voluntad de Dios según todas sus posibles manifestaciones: natural, revelada, infusa. Un acto es bueno cuanto se conforma con esa voluntad tricornes; y como tal voluntad no se muestra o no se ha mostrado equipolente, las dos últimas formas —revelada e infusa— prevalecen sobre la natural. Desde el punto de vista de la tendencialidad o apetibilidad natural algo puede ser conforme que no lo es con las otras dos voluntades divinas; una acción puede resultar voluntable y no regulable positivamente. Aquí se trabaja con un equívoco, a saber, que la ley natural propiamente sólo se refiere a la voluntad de Dios expresada en la creación y en los instintos humanos, pero que esta ley natural no es toda la ley natural; al hacer una distinción entre bien voluntable y regulable por la ley divina se da la impresión de que el bien voluntable se regula por las inclinaciones naturales, mientras que el moral es el que es regulable por la ley eterna, como si las inclinaciones naturales fueran otra cosa que la misma ley eterna impresa en las creaturas racionales.

En la segunda regulación se interpreta la ley eterna como el conjunto de leyes dadas por Dios a los hombres, entre las cuales, ciertamente, hay muchas reveladas; pero éstas no pueden entrar, como es claro, a formar parte del esquema de la ley natural; los preceptos de esta ley serían los mismos y con las mismas propiedades para todos los hombres, aún en el caso de que Dios no

215. Cfr. 1-2, 18, 5 ad 3m.

existiera, como dijo Grocio. La ley natural o eterna se manifiesta en los apetitos y haciendo lo que es apetecible se hace lo que es regulable positivamente por esa ley. El ejemplo del adulterio que pone Santo Tomás ni viene al caso ni demuestra nada; en efecto, la perfección o bondad del adulterio sólo vale respecto del solo instinto sexual; bajo este punto de vista escueto es una acción buena; pero no bajo el punto de vista de la voluntad en cuanto apetito de todo el hombre en el cual existen más tendencias que esa; lo que habría que demostrar es que ese adulterio es voluntable habida cuenta de todas ellas y no sólo de la sexual. Pero si fuera cierto que el adulterio es apetecible una vez consultado todo el apetito natural, la prohibición del mismo habría que contarla entre aquellas que rebasan el alcance y curso común de la razón; sería malo por estar prohibido.

La regla de los actos humanos es la razón en cuanto se apoya en la rectitud de la voluntad. Un acto humano es bueno y está bien regulado cuando responde a ese apetito. Santo Tomás lo dice repetidas veces²¹⁶. El principio de la regulabilidad es la apetibilidad; la regulación de la razón tiene por objetivo el hacer asequible y real la inclinación natural de la voluntad. El bien moral o regulable es el mismo bien apetecible. La voluntad o apetito natural es, a través de la razón, la norma primera de los actos humanos, norma regulada a su vez por la voluntad divina, pero por la voluntad divina que se exterioriza en las tendencias humanas.

El bien moral, en cuanto es un bien distinto del voluntable o apetecible es un bien de signo religioso, que se mide por comparación a la voluntad revelada de Dios y no por comparación a

216. Así se desprende de la fundamentación de los bienes humano o preceptuados por la ley natural en el bien apetecible (1-2, 94, 2c) y de la existencia de una inclinación natural primera e inmóvil origen y principio de cualquier otra tendencia. Recogemos aquí, además, algunos textos que expresan este parecer: «Cum igitur omnia appetibilia voluntatis, in quantum huiusmodi, sint unius generis, oportet ultimum finem esse unum. Et praecipue quia in quolibet genere est unum primum principium: ultimus autem finis habet rationem primi principii, ut dictum est» (1-2, 1, 5c); «Ultimus finis hoc modo se habet in movendo appetitum, sicut se habet in aliis motionibus primum movens. Manifestum est autem quod causae secundae moventes non movent nisi secundum quod moventur a primo movente. Unde secunda appetibilia non movent appetitum nisi in ordine ad primum appetibile, quod est ultimus finis» (1-2, 1, 6c); cfr. 1, 60, 2c; De Malo, 10 ad 9m; «Omnes autem actus appetitivae virtutis ad duo communia reducuntur, scilicet ad prosecutionem et fugam; sicut et actus intellectivae virtutis referuntur ad affirmationem et negationem» (De Malo, 10, 1c); «Et ideo, sicut natura est voluntatis fundamentum, ita appetibile quod naturaliter appetitur, est aliorum appetibilium principium et fundamentum» (De Verit., 22, 5c); «Primum autem bonum oportet quod sit voluntabile, id est appetibile appetitu intellectuali» (In XII Metaphys., lect. 7, n. 2522).

su voluntad implícita en los instintos humanos; o es un bien jurídico, que se mide por comparación a una voluntad ajena a la del agente, la del curador de la sociedad, que ordena e impera la actividad de los agentes particulares a un fin común a todos ellos. En ambos casos es posible que el bien apetecible en virtud de las tendencias no coincida con el propuesto exteriormente; la regulación entonces basada en la voluntad personal difiere de la que fundan esas voluntades extrañas; el bien de marras no se acomete por inclinación sino por obligación.

En realidad es esta voluntad ajena la que tiene Santo Tomás en cuenta al definir la ley en general como una ordenación de la razón para el bien común promulgada por el que tiene a su cargo la comunidad. Tal definición a duras penas puede aplicarse a la norma personal de los actos humanos. La alteridad apetitiva dentro del hombre no es tan radical que permita hablar de dos principios operativos o querer opuestos y, por tanto, de un verdadero bien común, y de derechos y deberes. Todos los preceptos que Santo Tomás menciona como derivados inmediatamente de las tendencias humanas, son de carácter social o afectan a las relaciones del hombre con Dios ²¹⁷.

Aunque su intento es radicar la ley natural o la moralidad en la naturaleza humana individual, a la postre esa ley no tiene sentido más que dentro de un contexto social —del hombre con Dios o de los hombres entre sí—. La ley que él define es una ley jurídica y no personal ²¹⁸. Entrega al hombre a una voluntad distinta de la propia. Su teoría de la ignorancia culpable sólo tiene sentido dentro de este contexto. La búsqueda de la felicidad, que no puede entenderse si no como pretensión personal e inalienable —y como tal la acepta Santo Tomás al situar la raíz del orden operativo en la inclinación natural e individual al bien— se transforma al cabo en un arte de contentar a los otros en cuanto «otros».

EMILIO G. ESTEBANEZ

217. Cfr. 1-2, 94, 2c.

218. Este sentido jurídico o de alteridad que Santo Tomás otorga a la norma primera de moralidad aparece claramente cuando califica a toda fornicación de contraria a la naturaleza; el fin del matrimonio es la procreación y educación de la prole, y a ésta última se opone el acto fornicario. No cabe duda que, de suyo, la fornicación no excluye ni hace imposible una adecuada educación de la prole; contra esta objeción responde Santo Tomás invocando el carácter comunitario de la ley: «Determinare qualis debeat esse generationis actus non pertinet ad unumquemque, sed ad legislatorem, cuius est ordinare de propagatione filiorum, ut etiam Philosophus dicit in II Polit. (lib. VI, cap. 17). Lex autem non considerat quid in aliquo casu accidere possit, sed quid convenienter esse consuevit; et ideo, licet in aliquo casu possit salvari intentio naturae in actu fornicario quantum ad generationem proles et educationem; nihilominus actus est *secundum se* inordinatus, et peccatum mortale» (De Malo, 15, 2 ad 12m); cfr. 2-2, 154, 2c.