

Traducción de  
Elsa Cecilia Frost

# El pensamiento de Santo Tomás

por F. C. COPLESTON



FONDO DE CULTURA ECONÓMICA  
MÉXICO

corporea de éste; pues por una disposición de este tipo el hombre se inclina a elegir o rechazar algo" (S. t., Ia, 83, 1). La palabra importante de este contexto es "inclinarse". Sto. Tomás añade inmediatamente: "Pero estas inclinaciones están sujetas al juicio de la razón... Por ello, no destruyen la libertad de la voluntad". Y lo mismo dice de los hábitos adquiridos y de las pasiones. En su opinión, todos estos factores influyen sobre la conducta humana, pero no la determinan, excepto en los casos patológicos. Desde luego, cuando dice que las pasiones y los hábitos adquiridos están sujetos al juicio de la razón, no quiere decir que pueda no desprenderse de ellos en un momento. Un hombre que haya adquirido ciertos hábitos indeseables puede necesitar mucho tiempo para deshacerse de ellos. Pero no era necesario que los adquiriera, y una vez adquiridos puede desprenderse de ellos con perseverancia, a menos, claro está, que se encuentre en una condición patológica anormal.

La concepción de Sto. Tomás sobre este asunto presenta, pues, lo que podemos llamar la concepción del sentido común. Estaba convencido de que nuestra forma habitual de hablar de nosotros mismos y de los demás, implica el reconocimiento de la libertad como un hecho; y se esforzó por explicar la libertad de elección con ayuda de las categorías de medios y fin. Sin embargo, esto no significa que Sto. Tomás considerara los actos libres como enteramente arbitrarios y caprichosos, como sucesos "sin causa". Si entendemos por "causa" un factor determinable, es evidente que los actos libres no tienen "causa". Pero todo acto libre se hace con vistas a un fin, de acuerdo con un juicio de la razón, y es, así, un ejemplo de la causalidad final, no siendo, en consecuencia, puramente arbitrario o gratuito. Por lo que respecta a la teoría tomista de la relación entre la causalidad eficiente divina y los actos humanos libres, su interpretación es asunto controvertido y nos llevaría a la esfera de la teología en una medida que no puedo permitir aquí.

## V. EL HOMBRE (2): MORAL Y SOCIEDAD

La teoría moral de Sto. Tomás se encuentra especialmente en las dos divisiones de la segunda parte de la *Suma teológica* y en el libro tercero de la *Suma contra los gentiles*, aunque también se tratan o tocan problemas morales en algunas de las *Quaestiones disputatae* (por ejemplo, en el *De virtutibus in communi*) y en los *Quodlibeta*. Su comentario a la *Ética* de Aristóteles tiene también valor por lo que respecta a la afirmación de sus propias ideas; sin embargo, el propósito principal de la obra es, obviamente, explicar la doctrina del gran filósofo griego. Así, pues, si queremos encontrar las ideas propias del santo acerca de la conducta moral humana, tenemos que volvernos principalmente hacia dos obras, una de las cuales fue señalada explícitamente como un tratado sistemático de teología, en tanto que la otra —como ya hemos visto— no puede ser llamada una obra puramente filosófica ni por su propósito ni por su contenido.<sup>1</sup>

Al decir esto no quiero sugerir que Sto. Tomás no tenga una filosofía moral propia o que se olvide de su propia distinción entre la filosofía y la teología basada en la revelación cristiana. Al tratar de los pecados y vicios, señala que "los teólogos consideran el pecado principalmente en cuanto ofensa a Dios; el filósofo moralista, en cambio, en cuanto contrario a la razón natural" (S. t., Ia, IIae, 71, 6 ad 5). No dice que hay actos moralmente malos que no son ofensas a Dios o que hay ofensas a Dios que no son contrarias a la razón natural. Lo que dice es que el teólogo y el filósofo moralista consideran los actos moralmente malos desde puntos de vista diferentes o bajo distintos aspectos. No cabe duda de que, cuando menciona al "filósofo mora-

<sup>1</sup> Uso la expresión "puramente filosófica" en el sentido establecido por la distinción del propio Sto. Tomás entre la filosofía y la teología dogmática.

lista", está pensando sobre todo (aunque no exclusivamente) en Aristóteles; pero sus palabras demuestran que tenía una perfecta conciencia de cuándo estaba hablando específicamente como un teólogo cristiano. Sin embargo, no trató de elaborar una filosofía moral haciendo abstracción completa de las doctrinas cristianas. En verdad, sería absurdo esperar que así lo hubiera hecho en cualquiera de las *Sumas*. Pues en la *Teológica* se dirige a estudiantes de teología, y en la *Contra los gentiles* uno de sus propósitos principales es mostrar cómo la religión cristiana, aunque no pueda ser deducida de verdades filosóficas, no sólo armoniza con estas últimas sino que las completa y arroja una nueva luz sobre ellas. Sto. Tomás tenía plena conciencia de que un filósofo griego como Aristóteles era capaz de distinguir entre las acciones moralmente buenas y las malas, y, por ello, adoptó gran parte del análisis ético aristotélico. Pero también estaba convencido de que sin la revelación sólo podemos tener un conocimiento imperfecto e inadecuado del propósito de la vida humana y del bien supremo del hombre. Por ello, es natural que, al tratar del último fin del hombre, empiece por la concepción aristotélica de la "felicidad" y termine con la doctrina cristiana sobre la visión beatífica de Dios en el cielo, y que, al exponer las virtudes, complete su examen hablando de las "virtudes teológicas" de la fe, la esperanza y la caridad.

Así, pues, en las páginas siguientes no trataré de prescindir por completo de las doctrinas cristianas, pues el hacerlo así sería dar una imagen inadecuada del pensamiento tomista. Fue un teólogo y filósofo del siglo XIII y no el ocupante de una cátedra de filosofía moral en una universidad inglesa que se considera obligado a evitar la presuposición de sus creencias religiosas privadas. Por otro lado, no quisiera dar la impresión de que Sto. Tomás no distinguía entre lo que puede conocerse acerca de la vida y el destino humano gracias a un filósofo no cristiano y lo que no puede conocerse

sino por la revelación. Pues no es tal el caso. Pero es una verdad que Sto. Tomás creyó firmemente en la relación armoniosa entre todas las verdades, alcanzadas por este o aquel medio, y quiso poner de manifiesto e ilustrar esta armonía.

Vimos en el último capítulo que Sto. Tomás distinguía entre los "actos humanos" (*actus humani*) y los "actos de un hombre" (*actus hominis*). Sólo los primeros —a saber, los actos libres que proceden de la voluntad con vistas a un fin aprehendido por la razón— caen dentro de la esfera moral y son buenos o malos moralmente. Por ejemplo, un acto puramente reflejo no es un "acto humano" de acuerdo con el uso tomista técnico del término. Ya que, aunque sea el acto de un ser humano, en el sentido de que es ejecutado por un humano, no procede de él considerado justo como un ser racional libre. "Lo mismo es decir actos morales que actos humanos" (S. t., Ia, IIae, 1, 3).

Quizá el lector moderno se sienta inclinado a entender la palabra "acto" en este contexto con el significado de acción que, en principio, puede ser observada por otros, por ejemplo, la acción de dar dinero a una persona necesitada o la acción de robar alhajas. Así que quizá convenga señalar desde ahora que Sto. Tomás establece una distinción entre el "acto interior" y el "acto exterior". Desde luego, si estamos hablando de actos humanos en sentido técnico, no puede haber un acto exterior sin uno interior; pues el acto humano se define por referencia a la voluntad. En todo acto humano la voluntad se dirige hacia un fin aprehendido por la razón. Por ello, en todo acto humano debe haber un acto interior de la voluntad. Pero bien puede haber un acto interior sin lo que ordinariamente se reconocería como el acto exterior correspondiente. Por ejemplo, un hombre puede decidirse a robar un reloj, sin hacerlo nunca realmente, quizá porque no se le presenta una buena oportunidad. Así, pues, cuando Sto.

Tomás habla de actos buenos y malos moralmente, se refiere primariamente a actos interiores. Sin embargo, si el acto interior resulta en uno exterior o así se considera, la palabra "acto" significa el conjunto, a menos que algún calificativo del contexto muestre que la palabra se usa en un sentido más restringido.

Ahora bien, como vimos en el último capítulo, Sto. Tomás sostiene que en todo acto humano la voluntad se dirige a un fin, hacia algo aprehendido como bueno o que se piensa que lo es, es decir, hacia algo que se conoce como perfeccionante, o se piensa que lo es, del sujeto que desea y elige. Y de acuerdo con esta concepción finalista de la naturaleza, Sto. Tomás pasa a explicar que la voluntad humana está necesariamente dirigida hacia el fin último del hombre como tal, y que hacemos nuestras elecciones particulares bajo el impulso de esta orientación dinámica e innata de la voluntad. Ahora se plantea el problema de cuál es el bien del hombre en cuanto tal, el objeto único que puede satisfacer completamente los deseos y anhelos del hombre. ¿Cuál es el objeto cuya posesión perfecciona al hombre en la forma más alta y completa y que, al hacerlo así, le da la felicidad en el sentido psicológico?

Puede objetarse, desde luego, que la pregunta supone, ilegítimamente, que existe tal objeto. Pero Sto. Tomás sostiene que nada desearíamos si no hubiera un bien último y supremo para el hombre, ya que todos los fines particulares se desean y buscan como medios de llegar al fin último. Sin embargo, aún puede objetarse que aun si concedemos la existencia de un deseo natural de un bien completo y plenamente satisfactorio, de ello no se sigue necesariamente que este deseo pueda ser satisfecho. Debe recordarse, empero, que Sto. Tomás presupone la existencia de un Dios que ha creado cosas con tendencias innatas hacia el desarrollo de sus propias potencias. Presupone, como ya se probó, que la naturaleza humana fue creada por un Dios personal que no la

habría creado con un irresistible deseo hacia un bien inexistente o hacia un bien inalcanzable.

La cuestión de cuál es el bien supremo o último fin del hombre, es una cuestión real en vista del hecho empírico de que las diferentes personas tienen distintas ideas acerca de lo que este bien es. Todo ser humano anhela la realización de lo que en él está en potencia, desea la posesión de un bien que satisfaga la voluntad, desea la "felicidad"; pero de ello no se sigue que todos estén de acuerdo sobre la naturaleza de este bien. "Todos concuerdan en desear el fin, porque todos apetecen el cumplimiento de su perfección, en que aquél consiste, como ya se dijo. Pero, respecto a la realidad en que se encuentra, no están de acuerdo todos los hombres" (S. 4. Ia, Hae, 1, 7). Al decir que todos apetecen el cumplimiento de su perfección, Sto. Tomás no quiere decir que todos los seres humanos se propongan firmemente alcanzar la perfección moral, lo que sería evidentemente falso; quiere decir que todos tienden hacia la realización de las posibilidades de sus naturalezas, aun cuando nunca usen, quizá, términos como "bien supremo" o "último fin". Para el santo, todas las cosas creadas tienden a lograr que sus potencias pasen al acto; y los seres humanos lo hacen así no sólo instintivamente, sino también por su entendimiento y voluntad. Pero como no hay una idea innata ni una intuición del supremo bien en concreto, las ideas de la gente acerca de lo que constituye el supremo bien o último fin pueden ser, y son de hecho, muy diferentes. Muchas veces sólo podemos decir lo que esta idea es, observando las acciones de un hombre, y viendo cómo organiza su vida conecemos el propósito que lo guía o sea su ideal operante. Un hombre puede consagrarse a obtener la mayor cantidad posible de placer sensual, otro a lograr el poder, un tercero a alcanzar el conocimiento, etc. Sto. Tomás no vería una objeción a su teoría en las investigaciones psicológicas modernas que muestran que el ideal o fin que un hombre dice buscar no siempre coincide con su ideal

operante, es decir, con el fin con vista al cual organiza de hecho su vida. Pero como creía que, a pesar de todas las diferencias entre los individuos, existe algo que llamamos naturaleza humana, el problema de cuál es el supremo bien objetivo o el último fin del hombre como tal, era para él un problema real.

Santo Tomás pasa a considerar los argumentos de los distintos bienes con vistas a ser el último bien para el hombre en cuanto tal.<sup>2</sup> Por ejemplo, el placer sensual no puede ser el bien supremo del hombre, pues sólo perfecciona al cuerpo, hace que las potencias de éste pasen al acto y satisface sólo una parte del ser humano. Es más, el placer sensible puede ser gozado tanto por los animales como por los seres humanos, y lo que tratamos de encontrar es el bien para el hombre en cuanto tal, es decir, en cuanto "animal racional". Tampoco el poder puede ser el bien supremo para el hombre, pues sería absurdo hablar del supremo bien como de algo que es capaz de abuso y que se presta al cumplimiento de propósitos perversos y despreciables. Y es evidente que el poder puede ser usado para servir a buenos o malos propósitos. Tampoco el conocimiento científico o especulativo puede constituir el fin último o supremo bien del hombre. El esfuerzo y el logro del conocimiento científico pueden satisfacer a este o a aquel individuo excepcional, en el sentido de ser lo que desea y aquello por lo que sacrifica el desarrollo de otros aspectos de su naturaleza: pero no puede alcanzar el perfeccionamiento objetivo de toda la personalidad. Ni aun el conocimiento metafísico de Dios puede hacerlo. A decir verdad, es deficiente aun en el nivel del conocimiento. Ya que por la reflexión filosófica llegamos a saber más bien lo que Dios no es que lo que es. Aun el conocimiento que podamos tener de Dios por medio de la fe es insuficiente para satisfacer el entendimiento humano. Para encontrar el último bien o último

<sup>2</sup> Cf. S. t., Ia, IIae, 2, 1 s.; C. g., 3, 27 s.

fin del hombre, tenemos que volvernos hacia la visión sobrenatural de Dios que sólo puede obtenerse en la próxima vida.

Quizá parezca que Sto. Tomás es aquí víctima de su tendencia intelectualista y que convierte al conocimiento en el último fin del hombre. Y realmente es verdad que encuentra la esencia de la *beatitudo* en el conocimiento intuitivo o visión de Dios. Pero esto no significa que excluya, por ejemplo, al amor. De acuerdo con él, la satisfacción completa de la voluntad y de los otros elementos de la personalidad humana son parte de la "felicidad" en sentido amplio, pero esta satisfacción se sigue de la visión de Dios y es por esto por lo que encuentra en la visión intelectual de Dios la esencia formal de la *beatitudo*. Sin embargo, aunque destaca la visión intuitiva de Dios, piensa en términos de la doctrina cristiana de la persona humana resucitada y transfigurada plenamente. Y no olvida la doctrina cristiana de la comunión de los santos.

Así, pues, *beatitudo* puede significar Dios mismo o la posesión de Dios por parte de hombre, según se piense en el objeto cuya posesión otorga la felicidad, o en la posesión de este objeto por parte del hombre. Para el Aquinatense, esta posesión de Dios es la que hace que las potencias del hombre se actualicen en el mayor grado y en la forma más completa posible. Pero, como estaba convencido de que esta posesión es imposible sin la gracia sobrenatural, de que trasciende los poderes naturales del hombre y de que sin la revelación no sabríamos que es posible obtenerla y constituye el verdadero fin del hombre, la conclusión inevitable es que el filósofo moral, en sentido estricto, no puede estar seguro de lo que el fin último o supremo bien del hombre es en realidad. Y esta conclusión plantearía, evidentemente, dificultades considerables dentro de una ética teleológica en la que el concepto de un fin último desempeña un papel tan importante. Pues se dice que los actos humanos son buenos o malos moralmente en

la medida en que son o no compatibles con la obtención de este fin.

Sin embargo, Sto. Tomás no creyó que, sin la revelación, fuera imposible tener cierto conocimiento del bien para el hombre. Aun si un filósofo ignora todo lo concerniente a la visión beatífica de Dios, muy bien es capaz de ver que algunos actos conducen a la perfección del hombre, al desarrollo y perfeccionamiento de su naturaleza en cuanto hombre, y que otros son incompatibles con esto. Por ello, no dijo simplemente que Aristóteles hubiera errado en su doctrina de lo bueno para el hombre o que era un pagano trasnochado que nada podía saber de moral. Afirmó que Aristóteles se ocupó de esa felicidad imperfecta y temporal que el hombre puede alcanzar en esta vida por su propio esfuerzo. Llevado por su admiración al Estagirita y por su deseo de mostrar que los lineamientos generales de su filosofía no eran incompatibles con el cristianismo, atenuó quizá aquellos aspectos del aristotelismo que, a los ojos de algunos críticos, le imprimen el sello de un sistema cerrado y puramente naturalista. Empero, Sto. Tomás estaba convencido de que la concepción aristotélica del mundo y de la vida humana era incompleta e inadecuada, más que errónea o falsa simplemente. La gracia perfecciona la naturaleza, pero no la anula: la revelación arroja una nueva luz sobre las verdades que pueden obtenerse por medio de la reflexión puramente filosófica, pero no las cancela.

Por grandes que puedan ser las diferencias entre las concepciones de Aristóteles y Sto. Tomás sobre el fin o último bien del hombre, es evidente que ambos desarrollaron una teoría ética teleológica, en la que la idea del bien es suprema. Para ambos, los actos humanos derivan su cualidad moral de su relación con el último fin del hombre.

De acuerdo con Sto. Tomás, todo acto humano concreto es bueno o malo moralmente. Pero el término

“acto humano” debe ser tomado en su sentido técnico, y la palabra “concreto” es importante. Pues si consideramos los actos humanos meramente en abstracto, algunos de ellos pueden ser moralmente indiferentes. Por ejemplo, salir al jardín puede ser llamado moralmente indiferente, si se lo considera en abstracto. Pero un acto humano concreto o individual es bueno o malo moralmente por ser compatible o incompatible con el logro del supremo o último fin del hombre. Si consideramos el acto de salir al jardín en abstracto, no estamos en posición de llamarlo bueno o malo moralmente; sólo lo podremos hacer al hablar de un acto concreto o individual de salir al jardín, un hecho informado por un cierto propósito y caracterizado por ciertas circunstancias. “Es necesario que todo acto individual lleve en sí alguna circunstancia que lo haga bueno o malo, al menos la intención del fin... Empero, si no procede de la razón deliberante (como frotarse la barba, mover la mano o el pie), tal no es un acto humano o moral habiendo con propiedad... En este caso será indiferente, es decir, extraño al campo de los actos morales” (S. t., Ia, IIae, 18, 9).

Acaba de usarse la frase “informado por un cierto propósito”. Y es importante comprender la importancia que Sto. Tomás concedía a la intención. Cuando considera el acto interior y el exterior como partes componentes de un único todo, gusta de aplicar una analogía tomada de la teoría hilomórfica. Así, compara el acto interior con la “forma” y el exterior con la “materia”. Ahora bien, la intención pertenece al acto interior, e informa todo el acto, en el sentido de que la ausencia de una buena intención y la presencia de una mala, vicia todo el acto y lo convierte en moralmente malo. Si un acto materialmente bueno es hecho con una mala intención, el acto humano total, que consiste de los dos elementos, resulta moralmente malo. “Dar limosna por vanagloria es acción mala” (S. t., Ia, IIae, 20, 1). La acción de dar limosna es materialmente buena, pero

la mala intención da una "forma" al acto humano individual de dar limosna que lo convierte en moralmente malo. En general, a fin de que un acto humano sea bueno moralmente, deben estar presentes algunos factores: la ausencia de cualquiera de ellos, por ejemplo, de la recta intención, es suficiente para impedir que lo llamemos bueno sin más. Sin embargo, de aquí no se sigue que la intención lo sea todo para Sto. Tomás. "Mas para ello [para que el acto exterior sea bueno] no basta la sola bondad que la voluntad deriva del fin" (S. t., Ia, IIae, 20, 2). Pues, como dice San Agustín, hay algunas cosas que no pueden justificarse por una pretendida buena intención (*ibid.*; *sed contra*). El hecho de que la mala intención vicie un acto humano, aun cuando el complemento externo del acto interior sea materialmente bueno, no justifica la concepción de que un acto materialmente malo se convierta en bueno por la presencia de una intención laudable. Para que un acto humano, considerado como un todo, sea moralmente malo, basta la ausencia de uno solo de los factores requeridos. Pero para que un acto humano sea bueno sin más, no basta la presencia de un único factor necesario, por ejemplo, la buena intención. Si robo dinero a un hombre a fin de dar una limosna a otro, mi acción no queda justificada por mi buena intención.

Por ello no es posible atribuirle a Sto. Tomás la concepción de que el fin justifica los medios, tal como comúnmente se entiende esta proposición. Al decir que los actos humanos derivan su cualidad moral de su relación con el último fin o supremo bien del hombre, no quiere decir que todo pueda justificarse cuando se tiene determinada intención. A fin de que un acto humano, en su sentido pleno, sea moralmente bueno, debe ser compatible, tanto "formal" como "materialmente", con el logro del último fin. Lo hecho, lo mismo que la intención con que se lleva a cabo el acto y la forma en que se lo lleva a cabo, deben ser compatibles con el logro del último fin. Desde luego, Sto. Tomás no quiere

decir que un acto no pueda ser moralmente bueno a menos que haya una referencia explícita y actual con el último fin o supremo bien del hombre. Y un hombre que lleva a cabo un acto bondadoso, quizá no tenga conciencia sino de las necesidades de la otra persona y de su propia capacidad de satisfacerlas. Pero su acto es compatible o incompatible con el logro del bien para el hombre: debe tener alguna relación con él. Y según Sto. Tomás, en última instancia, deriva su cualidad moral precisamente de esta relación.

Todo acto humano concreto o individual debe ser, por tanto, bueno o malo moralmente. Pero de ahí no se sigue necesariamente que, por ser moralmente bueno, un acto humano deba ser también moralmente obligatorio. Sólo lo es cuando el no hacerlo, o el hacer algo distinto, es moralmente malo. Si yo veo que un niño cae a un río y empieza a ahogarse, y soy la única persona que puede salvarlo, el alejarme y dejar morir al niño porque me sería molesto mojarme las ropas, sería una acción moralmente mala. Tengo la obligación moral de llevar a cabo la acción que, así lo suponemos, es la única que puede salvar al niño. Pero sucede algunas veces que uno se encuentra bajo la obligación moral de escoger entre varias acciones posibles, sin estar moralmente obligado a escoger esta o aquella acción determinada. Supongamos, por ejemplo, que un hombre tiene que mantener a su familia adoptando para ello un oficio, pero puede hacerlo siendo portero o cartero. El escoger uno u otro oficio sería, en la circunstancia imaginada, una obligación moral; pero el hombre no estaría bajo la obligación moral de convertirse en portero y no en cartero, o a la inversa. Así, los actos moralmente obligatorios son una subdivisión de los actos moralmente buenos. Dentro de la doctrina ética de Sto. Tomás, el concepto del bien sigue siendo lo supremo.

Aun cuando sea anticipar lo que se dirá más adelante en relación con la idea de Sto. Tomás acerca de

la ley moral, podemos poner así las cosas. La razón ve que algunos actos son necesarios para el logro del bien para el hombre. Según Sto. Tomás, la razón ve, por ejemplo, que es necesario tomar ciertas medidas razonables para conservar la propia vida. Así, pues, la razón ordena tomar alimentos (hablamos, desde luego, de circunstancias normales). Pero esto no significa que tengamos la obligación moral de comer filete y no chuletas de certero, o cualquiera de ambos con preferencia al pescado. Cualquiera de estas acciones es moralmente buena en la medida en que conduce al logro del fin; pero no podemos decir de ninguna de ellas en particular que sea moralmente obligatoria, a menos que intervenga alguna circunstancia especial que la convierta en ello.

Existen, desde luego, varias objeciones obvias a este tipo de teoría. Puede decirse que, en realidad, la gente no argumenta de este modo. Existen, es verdad, casos de perplejidad moral en los que es necesario reflexionar y tomar cierto tiempo antes de decidir qué es lo que debe hacerse; pero aun en este caso, la gente común y corriente no se refiere a un "último fin" o a un "bien supremo". En todo caso, generalmente vemos inmediatamente qué es lo que debe hacerse; sentimos que esto es lo que debemos hacer, dadas las circunstancias. Es más, sentimos que algunas acciones no deben llevarse nunca a cabo, sean cuales fueren las consecuencias. Por ejemplo, tratar a los seres humanos en la forma en que los prisioneros políticos fueron tratados en Dachau o en Auschwitz es simplemente malo en sí mismo; no por que sea incompatible con algún fin más allá de ello. El análisis de la obligación moral en términos de medios y fines es incompatible con la conciencia moral.

Es verdad que nuestra reacción natural al leer una descripción de las torturas infligidas a los prisioneros políticos en Dachau, es decir que tales acciones son malas y que no pueden justificarse apelando a los resultados, por ejemplo, el aumento del conocimiento científico. Sentimos una repugnancia inmediata ante tales

actos, y es muy posible que afirmemos que el hombre que no ve inmediatamente que son malas tiene una deficiencia moral. Pero Sto. Tomás no negó que podamos darnos cuenta de la maldad de algunas acciones sin tener que pasar por un proceso explícito de argumentación. Ciertamente, no pensó que hubiera base suficiente para decir que todos los seres humanos ven intuitivamente la bondad de todas las acciones buenas y la maldad de todas las malas. A este punto volveremos más adelante. Pero al propio tiempo, no creyó que cuando el hombre común y corriente juzga que un acto es malo, este juicio deba ser el resultado de haberse preguntado a sí mismo si este acto es compatible con el logro del bien supremo para el hombre y de haber llegado a la conclusión de que es incompatible. Dado que el hombre tiene una tendencia innata hacia la perfección, es decir, hacia el desarrollo de sus potencias como ser racional, es natural que muchos hombres vean, en forma casi intuitiva, que tratar a otros seres humanos como éstos lo fueron frecuentemente en los campos de concentración nazis, es una ofensa a la persona humana y expresa y promueve la degradación del agente. Los actos son malos en sí mismos, en el sentido de que no pueden excusarse por la conveniencia política o por el deseo de aumentar los conocimientos científicos; pero de allí no se sigue que no haya una razón por la que sean malos. Sto. Tomás diría que debemos distinguir entre la forma en la que una persona llega a creer que un acto es malo, o a reconocerlo como tal, y la razón objetiva por la que ese acto es malo. Sea cual fuere la forma o formas en las que la gente llega a reconocer la maldad de los actos malos, todos estos actos tienen algo en común: que son malos y no deben hacerse. Y es sólo natural que el filósofo se pregunte si lo que tienen en común, a saber, la maldad, es una cualidad no analizable que podemos reconocer, pero de la que no puede decirse nada más, o si es, por el contrario, una característica analizable.

El análisis de Sto. Tomás sobre lo bueno y lo malo, lo recto y lo inicu, hecho en términos de medios y fines, puede ser mal comprendido si no distinguimos entre los diversos sentidos en que puede hablarse de medios y fines. Si un artista pinta un cuadro, podemos llamar a los pinceles los medios o instrumentos para la producción del cuadro, pero no forman parte de él. Por otra parte, las líneas que el artista traza sobre la tela y las manchas de color que aplica sucesivamente forman parte del cuadro mismo. Pueden ser llamados "medios" en cierto sentido, pero el fin, es decir, el cuadro no está por completo fuera de ellos o les es completamente externo. Sin embargo, es externo al artista. Ahora bien, en la ética teleológica de Aristóteles los actos moralmente obligatorios no son medios respecto a un fin que les sea simplemente externo, ya que los actos son ya una realización parcial de éste; pero el fin tampoco es externo al agente. Si tomamos la palabra *beatitudo* en el sentido en que Sto. Tomás la usa algunas veces, a saber, con el significado de objeto cuya posesión otorga la felicidad, el fin es ciertamente "externo" al agente humano; pero si la palabra es tomada en el otro sentido, es decir, con el significado de actividad por la cual es poseído el objeto, el último fin no es externo al agente humano. Sto. Tomás sigue a Aristóteles al sostener que el último fin del hombre es actividad y que ésta no es externa, obviamente, al agente, en el sentido en el que un cuadro es externo al artista. Puede decirse que para Sto. Tomás todo el mundo, incluso los seres humanos con sus potencias y actos, existe para la gloria de Dios, de tal modo que la conducta moral humana está necesariamente subordinada a un fin fuera de sí misma. Los actos buenos y los actos obligatorios sólo tienen valor por su relación con un fin extrínseco. Pero el perfeccionamiento de las criaturas, el desarrollo de sus naturalizas, es para Sto. Tomás la glorificación de Dios. No tenemos derecho a efectuar una dicotomía entre la conducta humana moral, por una parte, y la

gloria de Dios, por la otra, como si esto fuera un *tertium quid* aparte de Dios y del hombre. Dios es glorificado por así decirlo; tienen un valor intrínseco dentro del hombre como ser racional, y por ello, todo acto moral del hombre tiene un valor intrínseco. Pero esto no es lo mismo que decir que tienen valor atomísticamente, por así decirlo; tienen un valor intrínseco dentro del contexto total del movimiento del hombre hacia su último fin, que es de hecho, aunque no por una necesidad natural, la posesión sobrenatural del bien infinito.

Las observaciones anteriores no son, desde luego, una exposición plena de la controversia entre los sostenedores y los impugnadores de la ética teleológica. Tampoco constituyen una prueba de la verdad de la posición tomista. Su propósito es, simplemente, mostrar cómo surge un problema en conexión con su teoría ética y, al mismo tiempo, sugerir algunas consideraciones que pueden servir de ayuda para comprender esta teoría. Espero que el esbozo que haré más adelante de su teoría de la ley moral natural, arrojará más luz sobre esto.

Como ya hemos visto, Sto. Tomás destaca el lugar y la función de la razón dentro de la conducta moral. Compartía con Aristóteles la concepción de que lo que distingue al hombre de los animales es la posesión de la razón, a pesar del parecido que hay entre ellos. Es la razón la que le permite actuar deliberadamente con vistas a un fin conscientemente aprehendido, y la que lo eleva por encima del nivel de la conducta puramente instintiva.

Ahora bien, todo ser humano normal actúa deliberadamente con vistas a fines conscientemente aprehendidos. Y en este sentido, todo ser humano actúa, cuando menos algunas veces, racionalmente. Y el actuar con vistas a un fin es actuar con vistas a un bien. Pero de allí no se sigue que el bien elegido por un hombre, y por cuya obtención toma determinadas medidas, sea necesariamente compatible con el bien objetivo para el

hombre. Así, pues, hay lugar para el concepto de la "recta razón", la razón que dirige los actos del hombre hacia el logro del bien objetivo para él. Puede decirse que tanto el ladrón como el seductor actúan "racionalmente", si toman las medidas adecuadas para la satisfacción de sus respectivos propósitos. Pero como ni el robo ni la seducción son compatibles con el logro del bien objetivo para el hombre, las actividades del ladrón y del seductor no están de acuerdo con la "recta razón". Si se dice que la conducta moral es racional, con ello se quiere decir que es una conducta de acuerdo con la recta razón, la razón que aprehende el bien objetivo para el hombre y señala los medios de obtenerlo.

Pero aunque Sto. Tomás destacó la posesión humana de la razón, nunca vio al hombre como un ser que fuera, de hecho o idealmente, un entendimiento descarnado. Y aunque destacó la función de la razón en la conducta moral, no permaneció inmovible ante el lugar que la pasión y la emoción tienen en la vida humana. Dice que las pasiones<sup>3</sup> son comunes al hombre y a los animales y que, consideradas en sí mismas, no pertenecen al orden moral; es decir, no puede hablarse propiamente de ellas como de algo bueno o malo moralmente. En sentido moral, sólo podemos hablar de ellas cuando las consideramos en relación con la razón y la voluntad humanas. Cuando están de acuerdo con la recta razón y sujetas a su control, son buenas; cuando se les permite oscurecer la razón y llevarnos a actos —no necesariamente externos— contrarios a la recta razón, son malas. Pero es falso afirmar que el hombre estaría mucho mejor sin pasiones ni emociones; pues sin ellas el hombre no sería hombre. No tenemos ningún derecho a decir que todas las pasiones sean malas.

Al tratar este asunto, Sto. Tomás alude a la disputa

<sup>3</sup> En el lenguaje corriente actual la palabra "pasión" significa generalmente un sentimiento no gobernado por la razón. Pero en Sto. Tomás, la palabra es usada en un sentido neutro y significa sentimientos y afectos.

entre los estoicos y los peripatéticos o aristotélicos. "Los estoicos afirmaron que todas las pasiones eran malas, mientras los peripatéticos enseñaban que las pasiones moderadas eran buenas" (S. t., Ia, IIae, 24, 2). Y para hacer esta diferencia parece grande en los términos, en la realidad no hay tal diferencia, o si la hay es muy pequeña, siempre y cuando se recuerde el significado que cada grupo daba a estos términos (*ibid.*). Pues los estoicos, según el santo, llamaban "pasiones" a los movimientos del apetito sensitivo no regulados por la razón, y al condenar como malas a las pasiones, condenaban lo mismo que los peripatéticos, a saber, los brotes enfermizos de la emoción, brotes que se sustraen a la razón y tienden a llevar al hombre a actos contrarios a la recta razón. Sto. Tomás pasa a decir que si entendemos la palabra "pasión" en el mismo sentido que los estoicos, es verdad el afirmar, con ellos, que la presencia de la pasión o emoción disminuye el valor moral de un acto. Pero si la palabra no se toma en este sentido restringido, la afirmación de que la bondad moral de un acto queda necesariamente disminuida por la presencia de la pasión o la emoción, es falsa. Ciertamente, "pertenecer a la perfección del bien moral el que el hombre se mueva al bien no sólo según su voluntad, sino también según el apetito sensitivo" (S. t., Ia, IIae, 24, 3). Sto. Tomás tenía plena conciencia, desde luego, de que el cumplir con el propio deber puede ser algunas veces excesivamente desagradable, y también tenía conciencia de que la fuerza del carácter moral se prueba precisamente en estas situaciones. Pero su ideal del ser humano completamente integral no le permitía comparar la concepción, frecuentemente atribuida a Kant, de que es mejor cumplir el propio deber sin inclinación por él, o aun en contra de ella, que cumplirlo por inclinación. Es innecesario decir que Sto. Tomás creía que es mejor cumplir con un acto de bondad aunque vaya en contra del propio sentir, que no hacerlo. Y seguramente ten-

dría una pobre opinión del hacer actos de bondad simple y llanamente por lograr un sentimiento agradable al hacerlos. Pero también creyó que, en sí, es mejor llevar a cabo actos de bondad con placer, que hacerlos con rechinar de dientes, por así decirlo. Idealmente, todo el hombre debería ser atraído por el bien.

Así, uno de los factores principales en la actividad humana moral son las pasiones o emociones. Toda la vida moral está fundada en el movimiento de la voluntad hacia el bien, y las emociones particulares pueden ayudar mucho la elección y acción morales o entorpecerlas. Otro factor importante es el hábito. Santo Tomás reconocía, desde luego, la presencia de "hábitos" innatos en el sentido de disposiciones corporales innatas, que nos inclinan a actuar en una forma más bien que en otra. Pero en su terminología técnica, "hábito" significa un hábito adquirido por actos y no por predisposiciones corporales innatas. Los hábitos adquiridos, o simplemente, los hábitos, son para él cualidades que, de acuerdo con su distinción entre las diferentes facultades o poderes, describe como cualidades de estos últimos. Así, puede haber hábitos no sólo en los poderes de la parte sensitiva del hombre, sino aun en sus facultades intelectuales. Estos hábitos son causados por actos, aunque es evidente que no podemos decir cuántos actos se requirieren para la formación de un hábito. En general, se requirieren actos repetidos de la misma naturaleza, aunque "los hábitos o disposiciones orgánicas pueden formarse por un solo acto cuando el elemento activo posee una potencia extraordinaria, como una buena medicina puede restituir inmediatamente la salud" (S. t., Ia, IIae, 51, 3). Y los hábitos disponen al hombre a actuar rápida y fácilmente en cierta forma. Sin embargo, la palabra "hábito" es una palabra neutra desde el punto de vista ético; pues pueden existir buenos y malos hábitos. Sto. Tomás llama "virtudes" a los buenos hábitos operativos y "vicios" a los malos

hábitos operativos. Pero no contento con esta distinción, siguió a Aristóteles al distinguir entre las virtudes morales, que inclinan al apetito sensitivo de un hombre a actuar de acuerdo con la recta razón, y las virtudes intelectuales, que perfeccionan los poderes racionales de un hombre. Podemos tener ciertas virtudes intelectuales sin poseer las virtudes morales. Por ejemplo, es posible ser un buen metafísico o matemático puro sin ser un hombre moral en el sentido corriente del término. Y también es evidentemente posible tener el hábito del autocontrol respecto de las pasiones de la ira o la lucha sin ser un metafísico o un matemático. Pero no es posible tener las virtudes morales sin la virtud intelectual de la "prudencia", que nos inclina a elegir los medios adecuados para el logro del bien objetivo, ni tampoco tener prudencia sin las virtudes morales<sup>4</sup>. Por ello, no podemos disociar completamente las virtudes morales de las intelectuales.

Santo Tomás escribe largamente sobre las virtudes, y no me propongo seguir paso a paso su análisis. Gran parte de lo que dice sobre el tema está tomado de Aristóteles, aunque también recibió la influencia de los Padres cristianos, influidos a su vez por Cicerón y los estoicos. Pero lo que lo llevó a tratar tan en extenso de las virtudes no fue únicamente el ejemplo de Aristóteles y otros escritores moralistas. Estaba convencido de que "necesitamos hábitos virtuosos por tres motivos" (*De virtutibus in communem*, 1), a saber, para que seamos capaces de actuar uniforme, rápida y gustosamente de acuerdo con la recta razón. El hombre se perfecciona a sí mismo y se desarrolla con vistas al logro del bien objetivo, en la actividad y a través de ella; y los hábitos son uno de los factores más importantes e influyentes de

<sup>4</sup> Es posible, desde luego, tener prudencia sin tener las virtudes morales, si usamos la palabra en un sentido neutro que cubra, por ejemplo, la previsión del ladrón hábil y su capacidad de elegir los medios más adecuados para lograr su propósito. Pero Sto. Tomás se refiere al hábito de elegir los medios objetivamente adecuados para lograr el fin objetivamente adecuado al hombre.

la actividad. Sin hábitos virtuosos operativos, un hombre no será capaz de actuar de acuerdo con la recta razón en la forma en que debiera ser capaz de actuar, es decir, en una forma casi espontánea. Es verdad que "algunos están bien dispuestos —por las disposiciones orgánicas— para la castidad, mansedumbre y otras virtudes" (S. t., Ia, IIae, 51, 1); pero a pesar de ello, los seres humanos están en estado de potencia respecto de la actividad moral e inmoral; y justo por medio de la adquisición de hábitos operativos buenos o virtudes, adquieren una estabilidad relativa, aunque no absoluta, en el actuar moralmente.

Es evidente que, para Sto. Tomás, hay un tipo ideal de hombre, un ideal de desarrollo e integración humanas, noción que ha sido rechazada completamente por los existencialistas del tipo de Sartre, por ejemplo. Y la posesión de las virtudes naturales, morales e intelectuales, pertenece a este tipo ideal. Pero para Sto. Tomás, el ideal concreto del hombre no es simplemente el ideal del hombre natural, plenamente desarrollado. Pues, bajo la acción de la gracia divina, el hombre puede elevarse a la vida de la unión sobrenatural con Dios. Y para esta esfera superior de vida necesita las virtudes infusas de la fe, la esperanza y la caridad. "Fe, esperanza y caridad están por encima de las demás virtudes humanas porque son virtudes del hombre en cuanto partícipe de la gracia divina" (S. t., Ia, IIae, 58, 3 ad 3). Así, pues, a pesar de construir en gran parte sobre bases aristotélicas, que representan lo que podríamos llamar el elemento "humanista" en su ideal del hombre, Sto. Tomás pasa a examinar las virtudes teologales, que no se adquieren en la misma forma que las naturales, y los dones del Espíritu Santo. Por mucho que haya tomado de Aristóteles y otros escitores antiguos, su cuadro completo del ser humano plenamente desarrollado es muy diferente del que encontramos en la *Ética a Nicómaco*.

Así, puede resultar sorprendente que Sto. Tomás

haya adoptado el análisis aristotélico de la virtud como un "medio". Es fácilmente comprensible, para cualquiera que conozca la historia de la teoría griega médica y su influencia sobre el pensamiento ético, que Aristóteles haya propuesto esta teoría. Pero su adopción por un pensador cristiano puede parecer extraña. Por ejemplo, ¿en qué sentido puede decirse que San Francisco de Asís es un ejemplo de "el medio"?

Para Sto. Tomás, lo mismo que para Aristóteles, una virtud como el valor está relacionada con las pasiones o emociones, e inclina al hombre a actuar de tal manera que evita los extremos representados por dos pasiones contrarias. El hombre valiente no se deja llevar por el miedo como el cobarde, pero por otra parte no se lanza al extremo de la temeridad y la insensatez. Así, puede decirse que el valor es un "medio" entre la cobardía y la temeridad, en el sentido de que reduce las pasiones al dominio de la razón e inclina al hombre a dirigirse, en sus acciones, fácil y rápidamente por entre los extremos. "De acuerdo con su sustancia", para usar la terminología de Sto. Tomás, el valor combina la previsión del cobarde con la audacia del temerario o insensato, y es por ello un medio. Pero si se lo ve desde el punto de vista de la excelencia, es un extremo. Caer en el exceso o en la falta es relativamente fácil: seguir la vía señalada por la recta razón no lo es tanto. Sólo hay una vía y, aunque va entre las trampas del exceso y la falta y es, por ello, una vía media, es algo extremo cuando se la considera desde el punto de vista valorativo.

No cabe duda de que esta doctrina aristotélica del medio concordaba con el temperamento de Sto. Tomás. No era un admirador del fanatismo o del riguroso puritanismo, como no lo era tampoco de la dekadencia moral. Pero al mismo tiempo se daba cuenta de que había, cuando menos, una dificultad para reconciliarla con los ideales cristianos, pues es él mismo quien plantea la cuestión de si dar todos los bienes y llevar una

vida de pobreza no constituye un exceso (S. t., Ia, IIae, 64, 1 obj. 3). Su respuesta dice, poco más o menos, que tales acciones serían un exceso si se hicieran por superstición o por deseo de alcanzar fama, pero que si son hechas como respuesta a la invitación de Cristo, están de acuerdo con la razón y no pueden ser llamadas excesivas. La doctrina del justo medio no se refiere al punto central matemático, como el centro de una línea finita, que puede ser calculado matemáticamente. Lo que está de acuerdo con la recta razón es un medio en el sentido pensado por la doctrina; no significa un punto medio entre dos extremos que pueda ser calculado aritméticamente. Empero, al propio tiempo, Sto. Tomás se daba cuenta de que puede existir la virtud hechas que apenas puede ser incluida en la doctrina sin llevar ésta a la disolución. Así, en su comentario al capítulo v del Evangelio de San Mateo, observa que "cuando un hombre valiente teme lo que debe ser temido, es virtuoso, y el no temerlo sería un vicio. Pero cuando, confiado en la ayuda divina, nada teme en este mundo, es sobrehumano. Y las virtudes de este tipo son llamadas divinas". Y al tratar las virtudes teologales admite que hay un punto de vista desde el cual no puede aplicarse la doctrina del justo medio. Si hablamos de la virtud del amor considerada en sí misma, no es posible que Dios ame demasiado; no puede haber un exceso, aun cuando pueda haber falta. Y sigue diciendo que si consideramos la condición del hombre y la forma en que debe manifestar su amor por Dios, podemos hablar de un "justo medio" aun en este respecto. Es evidente que creía que la doctrina del justo medio tenía cierta aplicación universal en el sentido de que representaba el respeto por la regla de la recta razón, y por la proporción y medida que ésta exige; pero al mismo tiempo, vio que su aplicación literal estaba restringida a los casos en que tenía sentido hablar de un posible exceso o falta. Quizá su aristotelismo lo llevó a aplicar la doctrina en una forma tan amplia que el uso del

"justo medio" es a veces forzado y artificial. Pero no creo que su empleo de la doctrina se haya debido simplemente a una determinación a seguir a Aristóteles; pues representa, como ya he dicho, su propio disgusto ante las exageraciones unilaterales y su propio respeto por la regla de la razón.

En las secciones que anteceden hemos considerado la idea tomista del hombre como un ser llevado, por un impulso innato de la voluntad, hacia el bien. Y se ha mencionado la "recta razón"; es decir, desde luego, la razón considerada en su función de dirigir los actos del hombre hacia la obtención de su bien o fin objetivo. Pero muy poco se ha dicho acerca de la obligación y del concepto de la ley moral. Quiero pasar ahora a estos temas. Su examen deberá arrojar alguna luz sobre lo que se ha dicho antes.

Al tratar del tema de la ley, Sto. Tomás empieza, según su costumbre, por algunas observaciones generales. Dice que la ley, en general, es una medida o regla de los actos humanos, medida o regla concebida y promulgada por la razón con vistas al bien común. Y pasa a definir la ley como "una prescripción de la razón, en orden al bien común, promulgada por aquel que tiene el cuidado de la comunidad" (S. t., Ia, IIae, 90, 4).

Esta definición sugiere evidentemente el pensamiento de la ley humana positiva, la ley del Estado; y en vista de este hecho podría parecer natural empezar por la ley en este sentido y pasar después a la idea de la ley moral natural, dejando para el final el problema de las bases metafísicas, si es que las tiene, de la ley moral. Sin embargo, Sto. Tomás empieza, de hecho, por la idea de la ley eterna de Dios. Y me parece preferible seguir el orden de su exposición que tratar de cambiarlo. Pero quizá convenga señalar desde ahora que si Sto. Tomás empieza por el concepto de la ley eterna de Dios, esto no significa que, para él, la ley moral dependa de la elección arbitraria de Dios. Espero que esto que-

dará claro más adelante. La razón por la que empieza con la mención de Dios es que, para él, la ley moral es una de las formas en que las criaturas son dirigidas hacia sus diversos fines. Considera la vida moral en el marco general del gobierno providencial de las criaturas. Para el santo, la ley moral no es algo sin relación con nada que no sea ella misma; es, más bien, un caso especial del principio general de que todas las cosas finitas se mueven hacia sus fines por medio del desarrollo de sus posibilidades. Si el Aquinatense escribiera un tratado ético hoy en día, quizá empezara por un punto diferente. Pero, de hecho, él coloca la ley moral en un marco metafísico desde el principio, y me propongo seguir su arreglo.

Santo Tomás habla de Dios como de un artista o artífice que tiene una idea de la obra por realizar o crear y de los medios para hacerlo. Dios concibe eternamente todas las criaturas de acuerdo con sus diferentes clases. Concibe sus fines y los medios para la obtención de estos fines. Y la sabiduría divina, considerada como motor de todas las cosas de acuerdo con sus distintos fines, subordinados al fin de todo el universo creado—la comunicación de la perfección divina—, es la ley eterna. “Y, según esto, la ley eterna no es otra cosa que la razón de la divina sabiduría en cuanto dirige todos los actos y movimientos” (S. t., Ia, IIae, 93, 1). Pero esto no significa que Dios establezca arbitrariamente, por así decirlo, los medios que llevarán a la perfección de las criaturas. Por ejemplo, ve eternamente en la naturaleza humana las actividades que constituyen su desarrollo o desdoblamiento objetivo; y a pesar de que creó al hombre libremente, no pudo crearlo y contradecir, al mismo tiempo, las exigencias de la naturaleza humana. Pues la idea eterna de esta naturaleza es, para Sto. Tomás, la perfección divina concebida por Dios como algo imitable, de algún modo, en la creación. Así, pues, decir que Dios no pudo concebir la naturaleza humana y, al propio tiempo, alterar las

formas fundamentales en las que las posibilidades de esta naturaleza han de realizarse, no es decir que su naturaleza esté restringida por una esencia que existe aparte de Él mismo. Más bien, es decir que Dios, precisamente porque es Dios, no puede actuar irracionalmente o contradecirse a sí mismo.

Así la ley eterna es el plan de la sabiduría divina dirigiendo todas las cosas hacia la obtención de sus fines. Ahora bien, los cuerpos inanimados actúan en cierta forma precisamente por ser lo que son y no pueden actuar de manera distinta; no pueden llevar a cabo acciones contrarias a su naturaleza. Y los animales están gobernados por el instinto. En resumen, todas las criaturas inferiores al hombre participan inconscientemente de la ley eterna, que se refleja en sus varias tendencias naturales, y no poseen la libertad requerida a fin de ser capaces de actuar en una forma incompatible con esta ley. Pero el hombre, como ser racional y libre, es capaz de actuar de manera incompatible con la ley eterna. Por ello, es esencial que la conozca en la medida en que le concierne. Sin embargo, ¿cómo puede conocerla? No puede leer, por así decirlo, la mente de Dios. ¿Es, pues, necesario que Dios le revele la ley moral? Sto. Tomás responde que no es necesario en el sentido estricto de la palabra. Pues aunque el hombre no pueda leer la ley eterna en la mente de Dios, sí puede discernir las tendencias y necesidades fundamentales de su naturaleza y, reflexionando sobre ellas, puede llegar a conocer la ley moral natural. Todo hombre posee las inclinaciones naturales hacia el desarrollo de sus posibilidades y la obtención del bien para el hombre. Todo hombre posee también la luz de la razón que le permite reflexionar sobre estas inclinaciones fundamentales de su naturaleza y promulgarlas a sí mismo la ley moral natural, que es la totalidad de los preceptos o dictados de la recta razón acerca del bien que ha de perseguirse y el mal que ha de evitarse. Así, pues, a la luz de su propia razón, el hombre puede alcanzar cierto conocimiento

to de la ley natural. Y como esta ley es una participación en la ley eterna o un reflejo de ella en la medida en que ésta concierne a los seres humanos y a sus libres actos, el hombre no está sumido en la ignorancia respecto a la ley eterna que es la regla última de toda conducta. "La ley natural no es más que la participación de la ley eterna en la criatura racional" (S. t., Ia, IIae, 91, 2).

Es lo suficientemente evidente que el término "ley natural" no tiene el mismo significado, aquí, que el término la "ley de la naturaleza", como, por ejemplo, cuando se habla de la ley de la gravitación como de una ley de la naturaleza o una ley natural. Es verdad que las cosas irracionales reflejan la ley eterna en sus actividades y conducta; pero Sto. Tomás insiste en que, si decimos que obedecen una ley natural, usamos la palabra "ley" analógicamente. Pues la ley se define como una ordenanza de la razón, y las criaturas irracionales, por serlo, no pueden reconocer y promulgarse ninguna ley natural. Los seres humanos, en cambio, pueden hacerlo. Y en sentido estricto, el término "ley natural" no es aplicable a las tendencias e inclinaciones naturales del hombre, sobre las que su razón reflexiona, sino sólo a los preceptos que su razón enumera como resultado de esta reflexión.

Así, pues, para Sto. Tomás, la razón humana es la que promulga inmediatamente la ley natural. Esta ley no carece de relación con algo superior a ella misma; pues es, como ya hemos visto, el reflejo o participación en la ley eterna. Pero en la medida en que es promulgada inmediatamente por la razón humana, podemos hablar de una cierta autonomía de la razón práctica. Esto no significa que el hombre pueda alterar la ley moral natural que está basada en su naturaleza. Significa, más bien, que el ser humano no recibe simplemente la ley moral como una imposición de allá arriba: reconoce, o puede reconocer, su racionalidad inherente y su fuerza coercitiva; y se promulga esta ley a sí mismo.

Esta es una de las razones por las que, al esbozar la doctrina ética de Sto. Tomás, podría empezarse por el concepto de la ley moral natural, aunque yo he preferido comenzar, tal como él lo hizo, por su fundamento eterno y trascendente, la ley eterna de Dios.

De acuerdo con el Aquinatense, "Éste, pues, será el primer precepto de la ley: se debe obrar y proseguir el bien y evitar el mal. Todos los demás preceptos de la ley natural se fundan en éste" (S. t., Ia, IIae, 94, 2). Pero el precepto de que el bien debe ser seguido y el mal evitado, precepto cuya verdad se conoce, según Sto. Tomás, intuitivamente, nos dice evidentemente muy poco acerca de la conducta humana: queremos saber qué significan concretamente "bueno" y "malo". Y como lo que se considera es el bien para el hombre, el santo procede a dar un contenido al término examinando las tendencias o inclinaciones naturales fundamentales del hombre. Pues una inclinación o tendencia está dirigida hacia un objeto como algo bueno; y una inclinación o tendencia natural, que surge del hecho de que una cosa es un ser de esta o aquella clase particular (por ejemplo, una cosa sensitiva o un ser racional), está dirigida hacia un objeto o fin como un bien natural de dicha cosa. Por ello, examinando la naturaleza e inclinaciones naturales del hombre, puede discernirse el bien para el hombre en el orden natural.

"El orden de los preceptos de la ley natural es paralelo al orden de las inclinaciones naturales. En efecto, el hombre, en primer lugar, siente una inclinación hacia un bien, que es el bien de su naturaleza; esa inclinación es común a todos los seres, pues todos los seres apetecen su conservación conforme a su propia naturaleza. Por razón de esta tendencia pertenecen a la ley natural todos los preceptos que contribuyen a conservar la vida del hombre y a evitar sus obstáculos" (S. t., Ia, IIae, 94, 2).

Lo mismo que todas las otras sustancias, el hombre tiene una tendencia natural a conservar su ser, y la ra-

zón—reflexionando sobre esta tendencia como algo presente en el hombre—promulga el precepto de que la vida ha de conservarse. “En segundo lugar, hay en el hombre una inclinación hacia bienes más particulares, conformes a la naturaleza que él tiene en común con los demás animales” (*ibid.*). Esta inclinación, naturalmente implantada y compartida en cierta medida con todas las seres que gozan de vida sensitiva, es una inclinación a propagar la especie y a procrear hijos. Y la razón, reflexionando sobre esta inclinación natural, promulga el precepto de que la especie debe propagarse y los hijos deben ser educados. “Finalmente, hay en el hombre una inclinación al bien correspondiente a su naturaleza racional... Y así el hombre tiene tendencia natural a conocer las verdades divinas y a vivir en sociedad” (*ibid.*). La razón, reflexionando sobre la naturaleza del hombre en cuanto ser racional, promulga el precepto de que debe buscar la verdad y evitar la ignorancia, especialmente acerca de aquellas cosas cuyo conocimiento es necesario para la buena ordenación de su vida y para que pueda vivir en sociedad con otros hombres.

En vista de que Sto. Tomás no sólo aceptó la institución del celibato sacerdotal y los ideales de la vida religiosa, sino que perteneció además a la Orden de Sto. Domingo, puede parecer extraño que, según él, haya un precepto fundamental de la ley moral natural a efecto de que la especie humana sea propagada. Su respuesta a un comentario de este tipo es la siguiente: “El precepto de la comida recae sobre cada uno en particular, ya que de otra suerte el individuo no podría subsistir. En cambio, el precepto de la generación se refiere a la comunidad, que debe multiplicarse corporalmente y perfeccionarse también espiritualmente. Es por tanto suficiente que algunos cumplan esa misión de tener hijos corporalmente y que otros, absteniéndose de esos actos, se dediquen a la contemplación de las verdades divinas para mayor belleza y prosperidad de la

humanidad. Es lo mismo que en un ejército, unos defienden el campamento, otros llevan la bandera, otros luchan con espadas. Todo es necesario, pero no todo obliga a cada soldado.” (S. t., Ia, IIae, 152, 2 ad 1). Y no es más adecuado para los casados el tener todos los niños posibles, sin tomar en cuenta las circunstancias, de lo que sería para un hombre el comer lo más que le sea posible. Lo que debe guiar la conducta es la razón, reflexionando sobre la naturaleza humana, y no la razón trabajando en la mera abstracción. Y la razón ve la irracionalidad no sólo del suicidio racial, que contraría un impulso natural implantado por Dios, sino también la de la afirmación de que todo ser humano ha de contraer matrimonio y tener hijos. El precepto acerca de la propagación de la raza humana es vago, nos diría Sto. Tomás, en el sentido de que no podemos deducir de él que un individuo particular esté obligado a casarse y a tener hijos; pero no es tan vago que nada diga. Por ejemplo, puede deducirse de él que cualquiera que esté de acuerdo con una política de suicidio racial, o la promueva, actuará equivocadamente. Sin embargo, la concepción de una ley que obliga a las personas en general, pero a nadie en particular, presenta evidentemente algunas dificultades.

Antes de seguir adelante, conviene quizá hacer las observaciones siguientes. Sto. Tomás consideraba que el hombre tiende natural e inevitablemente hacia su perfección, hacia la realización de sus posibilidades en cuanto hombre, hacia su último fin o bien. Y pensaba también que la razón práctica<sup>5</sup> discierne los actos necesarios al logro de este fin y los ordena, al tiempo que prohíbe los contrarios. En este sentido, la obligación es impuesta por la razón práctica, que lleva a la libre

<sup>5</sup> “La razón práctica y la especulativa no son distintas facultades” (S. t., Ia, 97, 11). Esta última es la razón en cuanto se ocupa simplemente del conocimiento y la consideración de la verdad, en tanto que la primera se ocupa de la aplicación de lo que apréhende, sea a la conducta moral, sea a la producción artística o técnica.

voluntad a ejecutar actos necesarios para el logro del último fin o bien para el hombre, y a abstenerse de los actos que son incompatibles con este logro. Así, pues, el imperativo moral no es un imperativo problemático e hipotético, para usar la terminología kantiana. No nos dice: "Si quieres lograr este fin (ser un buen carpintero o un ladrón de éxito), debes utilizar estos medios." No es un imperativo técnico o de habilidad. El imperativo moral nos dice: "Buscas necesariamente este bien por ser lo que eres, un ser humano; por ello, debes hacer esto y no lo otro". En este sentido, el imperativo es incondicionado y absoluto. Kant lo llamaría un imperativo hipotético asertórico y, para él, este imperativo no era equivalente del imperativo categórico reconocido por la conciencia moral. Pero Sto. Tomás estaba obviamente convencido de que, a pesar de que el imperativo moral es incondicionado y absoluto en un sentido real, pueden hacerse un análisis y una exposición racionales de la obligación, que muestran la parte que desahoga en la vida humana y en la estructura general de las cosas. Según él, todos buscan la "felicidad" en un sentido indeterminado. Y el imperativo moral dirige la elección de medios para este fin. Pero entre estos medios está el descubrimiento de lo que significa concretamente "felicidad" y de la aptencia consistente de ella, concebida concretamente.

Tenemos, pues, tres preceptos primarios de la ley natural, que se relacionan con el hombre considerado en el nivel biológico, animal o sensitivo, y el racional. Y Santo Tomás pensó que la razón, reflexionando sobre la naturaleza humana tal como se manifiesta en la experiencia, puede descubrir preceptos menos generales y más particulares. Por ejemplo, creyó que del segundo precepto, que se relaciona con la propagación de la especie humana y la educación de los hijos, puede derivarse la ley de la monogamia, por la razón, entre otras, de que es necesaria para la crianza y educación adecuadas de los hijos (C. g., 3, 124). La ley moral natural,

en su totalidad, consiste pues en una multiplicidad de preceptos que tienen un grado variable de generalidad. Pero al propio tiempo, todos estos preceptos están virtualmente contenidos en el precepto fundamental acerca de que el bien ha de perseguirse y el mal evitarse.<sup>6</sup>

El bosquejo precedente de la teoría de Sto. Tomás sobre la ley moral natural da origen a cierto número de problemas. Sin embargo, no me es posible comentar brevemente más que algunos de ellos, y empezaré por el que quizá se haya presentado primero a la mente del lector.

Santo Tomás creía que las acciones contrarias a la ley moral natural no son malas simplemente porque Dios las prohíbe, sino que Dios las prohíbe porque son malas. El suicidio es malo, y el comer carne los viernes, cuando se está obligado a la abstinencia por la ley de la Iglesia, también es malo. Pero en tanto que no hay nada malo en sí en comer carne los viernes, de tal manera que sólo lo es cuando está prohibido y sólo por ello, el suicidio es contrario a la ley moral natural y, por ello, es malo en sí mismo. Los preceptos de la Iglesia, como la ley de abstinencia los viernes, pueden ser suspendidos o cambiados, pero la ley moral natural es inalterable. Es verdad que Sto. Tomás distingue entre preceptos primarios y secundarios, que se derivan de los primeros, y dice que estos últimos pueden ser "cambiados" por razones especiales en algunos casos particulares. Pero lo que quiere decir es que en algunos casos particulares, las circunstancias de un acto son tales que éste ya no cae bajo la clase de acciones prohibidas por el precepto. Por ejemplo, podemos decir, en general, que si alguien nos confía su propiedad, debemos devolverla cuando nos lo pida. Pero ningún hombre razona-

<sup>6</sup> Las dos partes de este precepto deben tomarse en conjunto. Como vimos anteriormente, Sto. Tomás sostenía que estamos moralmente obligados a llevar a cabo sólo aquellas buenas acciones cuya omisión produciría un mal, y no todas las buenas acciones posibles.

ble diría que si alguien nos confía un cuchillo o un revólver y nos lo pide estando en un estado de manía homicida, estemos obligados a devolverlo. Sin embargo, en su forma general, el precepto sigue siendo válido. Y podemos decir, con toda verdad, que Sto. Tomás creía en un conjunto inalterable de preceptos morales.

Sin embargo, se presenta la cuestión de si esta teoría es compatible con el hecho de que personas diferentes y diferentes grupos sociales sostengan principios morales divergentes. ¿Acaso no sugieren los hechos empíricos que la ley moral, lejos de ser inalterable, es muy cambiante? O, para usar el lenguaje del valor, ¿acaso no sugieren los hechos empíricos que los valores son históricamente relativos y que no existen valores universales y absolutos? Por creer en una naturaleza humana constante, Sto. Tomás se vio llevado a postular una ley moral inalterable; pero algunos de los preceptos que, para él, formaban parte de ella no han sido considerados por muchos hombres del pasado y del presente como preceptos morales. ¿No debe concluirse, pues, que Sto. Tomás no hizo otra cosa que canonizar, por así decirlo, los principios y reglas morales de su tiempo o, cuando menos, los de la sociedad a la que pertenecía?

Se trata de un problema muy complejo y debo contentarme con señalar el siguiente e importante punto, a saber, que las diferencias respecto de las convicciones morales, no constituyen por sí mismas una prueba en contra de la teoría de que existe una ley moral inalterable. Pues puede haberla y, al propio tiempo, haber grados variables de comprensión acerca del contenido de esta ley, pudiendo explicarse las diferencias por la influencia de una gran variedad de factores empíricos. Usando el lenguaje del valor, pueden existir valores objetivos y absolutos y, al propio tiempo, diferentes grados de comprensión de estos valores. Con ello no quiero implicar ni que la existencia de una ley moral inalterable fuera una hipótesis dudosa a los ojos de Sto. Tomás, ni que la explicabilidad de las diferencias

respecto a los principios morales, a partir de la teoría de que tal ley existe, prueba por sí misma que la teoría es cierta. Mi opinión es que las diferencias de opinión acerca de los preceptos morales y de los valores no constituye una prueba a favor de la posición relativista. Y este punto de vista debería tomarse en consideración en cualquier examen del problema.

El propio Sto. Tomás no ignoraba el hecho de que grupos diferentes han sostenido diferentes principios morales. Para él, todos los hombres tienen conciencia de los más fundamentales en su forma más general. Todos los hombres estarían acordes en que, en cierto sentido, el bien debe proseguirse y el mal evitarse. Si un hombre niega este principio, negará probablemente no el principio mismo, sino que lo que un hombre diferente o una sociedad dada llaman bueno, lo sea. Pero cuando llegamos a conclusiones menos generales y más particulares, derivadas de los principios fundamentales, la ignorancia es ciertamente posible. "Algunos tienen la razón pervertida por una pasión o mala costumbre, o por una mala disposición natural, como entre los germanos en otro tiempo no se reputaba ilícito el latrocinio, según refiere Julio César, siendo expresamente contrario a la ley natural" (S. t., IIa, IIae, 94, 4). A *fortiori* tienen que existir diferencias de opinión en cuanto a la aplicación de los preceptos a los casos particulares. La conciencia puede equivocarse, sea por nuestra propia culpa o por cualquier otra causa de la que no somos responsables.<sup>7</sup> Y si nuestra conciencia nos dice que debemos realizar determinado acto, nuestro deber moral es hacerlo. "Toda conciencia, buena o equivocada, y concierne a cosas malas en sí mismas o a cosas moralmente indiferentes, nos obliga a actuar de tal modo que, quien actúa en contra de su conciencia,

<sup>7</sup> Sto. Tomás dio el nombre de *sindéresis* al conocimiento habitual de los primeros principios morales, y el de *conciencia* al acto de aplicación de los principios morales a las acciones particulares. (Cf. S. t., Ia, 79, 12-13.)

peca" (*Quodlibetum*, 3, 27). Esto no quiere decir que no exista la recta razón ni una conciencia moral objetivamente buena; pero la ignorancia y los errores son posibles en los asuntos morales, y mientus más nos acercamos a lo particular, más amplio es el campo del error.

Pero quizá, aunque el lector esté dispuesto a admitir que las diferencias respecto de las convicciones morales no constituyen por sí mismas una prueba en contra de la teoría de Sto. Tomás sobre una ley moral inalterable, si piense que la forma que tiene el santo de tratar el tema de los preceptos morales es artificial en extremo y excesivamente racionalista. Pues el Aquinatense habla como si las personas derivaran o dedujeran los preceptos morales menos generales de los más generales, y procederían entonces a aplicar estos preceptos a las acciones particulares. Sin embargo, puede decirse, con toda certeza, que este cuadro no representa la realidad. Los preceptos morales parecen ser reducidos, en última instancia, a la expresión de sentimientos de aprobación o desaprobación ante ciertas acciones o ante ciertos tipos de acción. Es verdad que enunciarnos preceptos morales generales; y los filósofos moralistas han tratado, muy naturalmente, de racionalizar sus propias convicciones morales o las del grupo o sociedad a los que pertenecen. Pero el sentimiento es lo primero: forma la base de la ética. Ciertamente, parece que las disputas éticas pueden resolverse por medio de argumentaciones racionales y, de hecho, así sucede algunas veces. Por ejemplo, si dos hombres pueden ponerse de acuerdo sobre la definición del asesinato, podrán discutir en forma racional si el matar a una persona que se está muriendo a causa de una dolorosa e incurable enfermedad entra o no en la definición. Cada uno de ellos señalará al otro rasgos de la acción discutida que cree que su contrario ha pasado por alto, y es posible que a final de cuentas uno logre convencer al otro. Pero el argumento racional sólo es posible cuando hay ya un cierto acuerdo moral. ¿Acaso no es algo evidente que si dos perso-

nas están en desacuerdo sobre asuntos morales básicos o defienden series completamente opuestas de valores, ninguno quedará convencido por los argumentos del otro? Una de dos, o estarán de acuerdo en que cada uno piense a su modo, o terminarán coléricos y disgustados. Es más, la función de cualquiera de los argumentos que puedan darse parece ser la de facilitar un cambio de sentimientos o de actitud emocional. Y quizá pueda decirse lo mismo de las discusiones acerca de la calidad moral de determinadas acciones o tipos de acción, cuando estas discusiones no pueden ser reducidas a un problema semiológico de clasificación. Si dos hombres discuten si la llamada "muerte piadosa" es buena o mala, manteniendo cada uno un punto de vista, la función de llamar la atención sobre aspectos de la acción que cada uno de los contendientes cree que el otro ha pasado por alto, parece ser la de facilitar un cambio en las reacciones emotivas del otro. Cada uno de ellos desea que el otro cambie su sentimiento de aprobación por el de desaprobación o viceversa; \* los argumentos y los llamados a la razón que se emplean son técnicas usadas para facilitar este cambio de respuesta emotiva. En última instancia, la moralidad es "algo que se siente, más que se juzga", para usar las palabras de Hume (*Treatise*, 3, 1, 2).

Apenas puede negarse que el lenguaje de Sto. Tomás parece implicar algunas veces una interpretación extremadamente racionalista del modo como las personas se forman sus juicios morales. Pero a través de lo que dice, debemos ver lo que quiere decir. Por ejemplo, compara el precepto de que el bien ha de proseguirse y el mal evitarse, con la proposición de que el todo es mayor que cualquiera de sus partes. Y si bien pensaba que esta proposición es conocida por todos los seres humanos una vez que han experimentado las cosas materiales, no quiso decir que todo ser humano se enuncie a sí mismo esta proposición con estas palabras exactamente, aun cuando asienta a ella si se le propone. "Así,

en las potencias cognoscitivas pueden existir hábitos naturales incoados... En la naturaleza específica o por parte del alma, el entendimiento de los primeros principios, porque es propio de la naturaleza intelectual humana el conocer inmediatamente que el todo es mayor que la parte, adquirida la noción de todo y de parte... Mas el conocimiento de la parte y del todo viene de las especies inteligibles recibidas de los objetos experiencia directa de todos materiales y reconoce inmediatamente la relación entre el todo y la parte, y puede verse que lo sabe por el hecho de que nunca supone que una parte sea mayor que el todo del cual es parte. Pero de allí no se sigue necesariamente que alguna vez se diga a sí mismo, con estas palabras, que un todo es mayor que cualquiera de la partes que lo forman. En forma semejante, un ser humano sólo adquiere la idea del bien, de una cosa considerada como algo que perfecciona o satisface de algún modo su naturaleza, a través de la experiencia de objetos reales de deseo y fuentes de satisfacción. Pero, dada su inclinación innata hacia el bien en este sentido, lo aprehende inmediatamente como algo que ha de buscarse, en tanto que aprehende el mal, considerado como aquello que se opone a su naturaleza e inclinaciones naturales, como algo que debe evitarse. El hecho de que aprehenda el bien o la perfección como algo que ha de buscarse y el mal —lo que se opone a sus inclinaciones naturales o las frustra— como algo que ha de rehuirse o rechazarse, se muestra en toda su conducta. Pues todo ser humano rechaza naturalmente lo que le parece opuesto a su naturaleza. Aunque de ello no se sigue necesariamente que alguna vez se enuncie explícitamente la proposición de que el bien ha de buscarse y el mal evitarse. Estaría uno tentado a decir que todo esto pertenece al nivel instintivo y sensible, más que al nivel de la aprehensión racional. Pero Sto. Tomás comentaría sin duda que un hombre no rechaza la muerte, por ejemplo, mera-

mente en el sentido en que puede decirse que lo hace un animal. Pues no sólo la rechaza instintivamente, sino porque su razón la aprehende como algo destructivo para su naturaleza, y justo en la medida en que así la aprehende. Y puesto que la rechaza y evita como un mal, se presupone implícitamente el conocimiento de que el mal debe ser rechazado y evitado. A pesar de que no podemos tener idea del mal sino a través de la experiencia de las cosas que se oponen a nuestras inclinaciones naturales, la aprehensión del principio de que el mal ha de ser evitado se presupone lógicamente por el reconocimiento del hecho de que esta cosa particular debe ser evitada porque es mala.

Por lo que respecta a la deducción, Sto. Tomás no creía que pudiéramos deducir la proposición de que tener comercio sexual con una mujer ajena<sup>8</sup> es malo, del precepto de que el bien ha de proseguirse y el mal evitarse; simplemente de la contemplación, por así decirlo, de este último precepto. No podemos hacerlo, como tampoco podemos deducir del principio de no contradicción la proposición de que algo que es todo blanco no puede ser, al mismo tiempo, todo rojo. Obtenemos nuestras ideas de blancura y rojez de fuentes diferentes al análisis del principio de contradicción. A la vez, rechazamos la proposición de que algo pueda ser simultáneamente todo blanco y todo rojo, justo porque implica una contradicción. En forma semejante, no obtenemos nuestras ideas de "ajeno", "mujer" y "comercio sexual" por el simple análisis del precepto de que el bien ha de buscarse y el mal evitarse. Pero una vez que hemos obtenido esas ideas rechazamos, si así lo hacemos, la proposición de que es bueno tener comercio sexual con una mujer ajena, porque hemos aprehendido como algo malo las acciones de este tipo. Así, pues, la

<sup>8</sup> Evito usar aquí la palabra "adulterio" porque, a pesar de que puede ser usada en un sentido puramente técnico o legal, sugiere desde un principio la idea de mal. Y decir que una acción mala es mala es una pura tautología.

palabra "deducción" puede dar lugar a malas interpretaciones; y lo que de hecho dice Sto. Tomás es que los otros preceptos de la ley natural están "fundados" o "basados" en el precepto de que el bien ha de buscarse y el mal evitarse. El bien concreto para el hombre sólo puede ser conocido por reflexión sobre la naturaleza humana tal como se la conoce por la experiencia.

Se ha dicho algo más arriba que rechazamos, "si así lo hacemos", la proposición de que es bueno tener comercio sexual con una mujer ajena, porque aprehendemos las acciones de este tipo como algo malo. Como ya hemos visto, Sto. Tomás pensaba que mientras más nos acercamos a lo particular, más posible es la ignorancia o el error respecto al bien objetivo para el hombre, y por ello también respecto de los preceptos particulares de la ley moral natural. Sin embargo, algunos tipos de acción son siempre aprehendidos como malos, como opuestos en una u otra forma a la naturaleza humana. Por ejemplo, aun en los grados más bajos de la civilización, algunos actos se "sienten" inmediatamente como destructores de la cohesión social del grupo y, por ello, como opuestos a la naturaleza humana considerada en su aspecto social. Y despiertan la desaprobación en una forma casi instintiva. He puesto la palabra "sienten" entrecomillada y he hablado de una forma "casi instintiva", porque creo que Sto. Tomás estaría de acuerdo en que si bien el término "sienten" es útil para llamar la atención sobre las diferencias entre la aprehensión de un acto como algo malo por parte de un hombre primitivo y la apreciación reflexiva sobre su culpabilidad moral que haría un filósofo moralista, el santo mantendría de cualquier manera que el hombre primitivo aprehende mentalmente el acto como algo malo y que el término "sienten" es inadecuado en la medida en que sugiera la falta de alguna actividad mental. Quizá pueda aclararse así el asunto. Sto. Tomás pensaba que todos los humanos comparten algunas ideas muy vagas acerca del bien para el hombre, justo porque

son hombres y poseen ciertas tendencias naturales e inclinaciones que les son comunes. Por ejemplo, los hombres ven que el conocimiento de las verdades requeridas para vivir ha de ser buscado. Y si se quiere llamar la atención sobre la inmediatez de la percepción, quizá se diga que la "sienten". Sin embargo, Sto. Tomás insistía, sin duda, en que la actividad mental está envuelta en ello y que palabras como "aprehenden" o "comprenden" son más adecuadas.

Pero cuando se trata de aprehender qué son las verdades necesarias para la vida y, en general, de determinar en forma concreta qué es el bien para el hombre, y de formar juicios morales que sean menos generales que los que Sto. Tomás llama principios primarios de la ley natural en su forma más amplia, hay mucho espacio para una reflexión y discusión prolongadas. También queda espacio para la intervención de factores distintos de la reflexión natural, que pueden tener una influencia muy importante sobre la formación de la concepción moral de un hombre y sobre su grupo de valores determinados. Y estos factores pueden ser internos, fisiológicos y psicológicos, lo mismo que externos, como la educación y el medio social.

Por último, cuando se llega al problema de aplicar los principios a los casos individuales, de decidir si una acción pertenece a esta o aquella clase, y es buena o mala, Sto. Tomás reconoce (cf. su comentario a la *Ethica*, 2, c. 2, *lectio* 2), que aunque el moralista puede prestar alguna ayuda, por ejemplo, llamando la atención sobre diferentes rasgos de la acción, no puede resolver la perplejidad de una persona por un puro proceso de deducción lógica. En última instancia, cada hombre tiene que tomar su propia decisión. Y Santo Tomás observa que la decisión real de un hombre puede ser perfectamente correcta aun cuando el problema abstracto no haya sido satisfactoriamente solucionado. Quizá podríamos decir que en tales casos el hombre "siente" que la acción es buena o mala, según el caso,

a fin de destacar la diferencia entre la inmediatez del juicio y un ejemplo de deducción lógica o matemática. Sin embargo, Sto. Tomás diría indudablemente que la virtud de la "prudencia" permite frecuentemente a un hombre discernir la cualidad moral objetiva de una acción, aun cuando sea incapaz de dar razones adecuadas para afirmar que la acción es buena o mala; razones que satisficieran a un filósofo moralista. Según el santo, una acción es buena o mala en virtud de su relación con el bien para el hombre, y esta relación es discernida por el entendimiento, aunque la inmediatez del discernimiento sea tal que nos incline a usar la palabra "sentir". Y la diferencia fundamental (o cuando menos una de ellas) entre la teoría de Sto. Tomás y una teoría moral puramente emotiva es que la primera afirma una relación objetiva y determinable en virtud de la cual las acciones son buenas o malas, justas o equivocadas, en tanto que la segunda no lo hace.

En esta sección he mencionado ideas sugeridas por las teorías relativista y emotiva sobre la ética. Sin embargo, mi propósito al hacerlo fue más bien aclarador que polémico y, para evitar malas interpretaciones, quiero explicar el punto. No fue mi intención el "exponer" estas teorías; y por ello he citado cuidadosamente el nombrar a ningún filósofo, salvo a Hume, quien fue mencionado como autor de una frase que es usual citar en este contexto. Tampoco fue mi intención el refutar estas teorías por medio de la filosofía de Sto. Tomás. Mi propósito fue simplemente el usar algunas ideas sugeridas por estas teorías a fin de aclarar la posición de este último. La base principal en la que descansa la teoría moral relativista es probablemente el hecho empírico de que personas diferentes han sostenido concepciones contrarias acerca de los problemas morales. Y como los hechos son hechos, sean las que fueren las conclusiones que puedan sacarse de ellos, es importante el preguntar si Sto. Tomás tenía idea de estos hechos y si su teoría ética es capaz de explicarlos o de

darles su lugar. De manera semejante, en la vida moral de las personas corrientes, la deducción, tal como se la entiende en lógica y matemáticas, no parece desempeñar un papel muy importante o notable; en tanto que lo que muy plausiblemente puede ser descrito como "sentimiento" parece ser un factor de importancia. En consecuencia, es una cuestión pertinente el preguntar si Sto. Tomás pensaba que todos se forman sus propias convicciones morales por un proceso de deducción lógica y si su teoría puede dar cuenta de la inmediatez de nuestros juicios morales y valorativos. En otras palabras mi propósito era simplemente el hacer una pequeña contribución al esclarecimiento de la posición de Sto. Tomás, ayudado por ideas sugeridas por teorías éticas posteriores.

Por lo que respecta a los preceptos más generales de la ley moral natural, éstos son conocidos por todos, es decir, siempre y cuando se los considere simplemente como verdades generales universales. Pero "la razón es impedida de aplicar los principios comunes a las obras particulares por la concupiscencia o por otra pasión" (S. t., Ia, IIae, 94, 6). Y la obligatoriedad de los preceptos "secundarios" o más particulares puede ser desconocida, aun en su forma universal, por algunos hombres o grupos humanos "sea por malas persuasiones... sea por las costumbres perversas y los hábitos corrompidos, como en algunos pueblos no se reputaban pecados los robos y aun los vicios contra naturaleza" (*ibid.*). Así, pues, Sto. Tomás arguye que era deseable —y aun, en cierto sentido, moralmente necesario— que Dios revelara hasta aquellos preceptos cuya obligatoriedad podía ser descubierta por la razón humana. Pues son muchos los que se dejan llevar más por los sentidos que por la razón, y aun cuando la reflexión racionalahre en juego no trabaja en un vacío. El filósofo no es un entendimiento descarnado, sino un hombre con prejuicios y pasiones propias que pueden influir

sobre su vida intelectual. Sto. Tomás creía que una revelación de este tipo había sido hecha a los judíos en los Diez Mandamientos.

Sin embargo, ya hemos visto que, para Sto. Tomás, el teólogo cristiano, el hombre tiene un fin sobrenatural o bien supremo, cuyo logro trasciende sus poderes naturales. Es verdad que la naturaleza humana no es destruida ni anulada por el hecho de que el hombre esté llamado a la visión beatífica de Dios, y así el entendimiento humano no está incapacitado para descubrir la ley moral natural. Pero por sí mismo no puede descubrir ni que el hombre tiene realmente un destino sobrenatural, ni los medios señalados por Dios para obtenerlo. Este conocimiento es adquirido por revelación, y esta última necesita, por ello, no sólo facilitar a los hombres en general el conocimiento de aquellos preceptos morales cuya obligatoriedad puede descubrir la razón, sino también proporcionar al hombre el conocimiento de los medios sobrenaturales, por ejemplo, los Sacramentos, que Dios quiere que use a fin de recibir la gracia sobrenatural y crecer en ella. Así, pues, además de la ley moral natural tenemos la ley divina positiva. La ley en el sentido de ley humana positiva, la ley del Estado, será considerada en la sección siguiente, en relación con la sociedad política.

La identificación del bien para el hombre con la "felicidad" o perfección propia, puede muy fácilmente dar la impresión de que el ideal de Sto. Tomás era meramente individualista y aun egoísta, en el sentido desagradable del término. Sin embargo, para él, la vida en sociedad era algo prescrito por la ley natural. Es decir, reconocía que hay en el ser humano una tendencia a vivir en sociedad con sus semejantes, no sólo en el pequeño grupo de la familia inmediata, sino también en grupos más amplios, cuyas formas desarrolladas se llaman Estados o comunidades políticas. Así, la vida social está fundada en la naturaleza humana

misma, y tanto la familia como el Estado son comunidades naturales. La razón, al reflexionar sobre las inclinaciones y tendencias fundamentales del hombre, dice que estas sociedades deben formarse, por cuanto son necesarias para el desarrollo de las posibilidades del hombre. "Corresponde a la naturaleza del hombre el ser un ser social y político, que no vive aislado sino que vive en medio de sus semejantes formando una comunidad; tanto es así que la misma necesidad natural que afecta al hombre, nos revela que precisa vivir en sociedad, mucho más de lo que precisan vivir juntos muchos otros animales" (*De regimine principum*, I, 1). Y Sto. Tomás pasa a ilustrar su teoría. Por ejemplo, la Naturaleza dotó a otros animales de alimento, vestido y medios de defensa; pero el hombre ha de procurarse estas cosas usando su razón, y el individuo no puede satisfacer todas estas necesidades por sí mismo, como no sea en un nivel muy primitivo. La adecuada satisfacción de las necesidades económicas y corporales del hombre requiere una sociedad organizada, y esto muestra que la sociedad es natural para el hombre. Por otra parte, la naturaleza social del hombre se revela en el desarrollo del lenguaje. Los otros animales expresan sus sentimientos por medio de sonidos, pero sólo el hombre parece ser capaz de desarrollar un lenguaje como expresión del pensamiento y medio de comunicación. Finalmente, se necesita de la sociedad para la satisfacción de las necesidades físicas y espirituales del hombre. Por todo ello, no es una mera construcción artificial sino una institución natural que se sigue de ser el hombre lo que es. Y como algo fundado en la naturaleza humana, es algo querido por Dios, que creó al hombre. Esto no significa, desde luego, que las divisiones históricas en diversos Estados y naciones hayan sido dictadas por Dios. Un determinado Estado debe sus orígenes históricos a una gran variedad de factores empíricos que pueden ser investigados por los historiadores. Pero que deba haber

una o varias sociedades civiles o políticas es algo querido por Dios, como se manifiesta en el hecho de que creó al hombre en tal forma que no puede alcanzar su pleno desarrollo sin la sociedad.

Es más, toda sociedad requiere dirección y gobierno. Es un error pensar que el gobierno existe simplemente con el fin de mantener la paz y castigar a los malhechores. De acuerdo con el Aquinatense, se necesitaría un gobierno aun cuando no hubiera criminales y nadie se sintiera inclinado a alterar la paz. San Agustín se había inclinado a hablar del Estado como de un resultado de la Caída del hombre, y de las autoridades políticas como de algo que existía primariamente porque los seres humanos caídos necesitarían de un poder coercitivo que restringiera sus malas tendencias y castigara el crimen. Pero éste no era el punto de vista de Sto. Tomás. "El hombre es por naturaleza un animal social. Por ello, en estado de inocencia (si no hubiera habido pecado) los hombres habrían vivido igualmente en sociedad. Pero una vida social para muchos no podría existir si no hubiera alguien que los presidiera y atendiera al bien común" (S. t., Ia, 96, 4). El punto puede ilustrarse de la siguiente y banal manera. Aun cuando nadie estuviera dispuesto a infringir los reglamentos de tránsito, éstos serían necesarios; en consecuencia, tendría que haber una autoridad que los estableciera y prescribiera. El gobierno existe primordialmente para cuidar del bien común. Es una institución natural, lo mismo que la sociedad, y por ello mismo, es algo querido por Dios.

Las diferentes concepciones de San Agustín y Santo Tomás pueden ser explicadas, desde luego, históricamente, pero sólo hasta cierto punto. El primero, volviendo la mirada atrás, hacia reinos como Asiria y Babilonia y sus relaciones con el pueblo judío, y hacia el Imperio romano y sus relaciones con el cristianismo, se inclinó a considerar el Estado como una triste necesidad debida a la Caída del hombre y capaz de ser

redimida, por así decirlo, sólo por su subordinación, en una u otra forma, a la Iglesia. En cambio, Santo Tomás, que vivió en la Edad Media, estaba habituado a la idea del Estado cristiano y al concepto de la división de poderes. Pero debemos recordar también la influencia de la teoría legal romana sobre los teóricos políticos medievales y, en la medida en que esto atañe a Sto. Tomás, la influencia de la teoría aristotélica sobre la naturaleza social del hombre y sobre la sociedad política.

Dada esta concepción del Estado, es evidente que Sto. Tomás no podía verlo como algo que debiera ser absorbido por la Iglesia o que no tuviera una función positiva propia. El Estado existió antes que la Iglesia y, como institución natural, coexiste con ella, cumpliendo su propia función. El Aquinatense habla de esta función como de la promoción del bien común. "Para establecer que la comunidad pública vive como es debido, se requieren tres cosas: en primer lugar que los ciudadanos una vez congregados, vivan en paz. En segundo lugar que los mismos ciudadanos unidos por el vínculo de la paz, sean conducidos a obrar bien. . . . En tercer lugar se requiere que la comunidad pública goce, por arte y maña del gobierno, de las cosas que son necesarias para vivir bien" (*De regimine principum*, I, 15). Así, pues, el gobierno debe existir para preservar la paz interna y para procurar la defensa de la comunidad, para promover el bienestar de los ciudadanos, en la medida en que esto puede ser hecho por una legislación apoyada en sanciones, y para asegurarles una satisfacción suficiente de sus necesidades materiales. Por lo tanto, si deseamos hablar del gobierno y del aparato gubernamental como de "el Estado", debemos decir que, para Sto. Tomás, posee una función positiva. En este punto estaba enteramente de acuerdo con Aristóteles y, como éste, habla de la función moral del Estado como promotor de la "vida buena". El representar a Sto. Tomás como un participante en las

controversias políticas y económicas del siglo XIX sería un anacronismo. Pero si podemos decir que la política del *laissez-faire* no sería compatible con su concepción sobre el propósito y función de la sociedad y el gobierno políticos. La tarea del Estado es producir activamente las condiciones en que pueda vivirse una vida humana plena.

Es evidente que también sería un anacronismo el pintar a Sto. Tomás haciendo declaraciones sobre el totalitarismo del siglo XX. Pero si por totalitarismo entendemos la teoría de un Estado absoluto, fuente de moral y único árbitro de lo bueno y lo malo, de la verdad y la falsedad, debemos decir que el totalitarismo es incompatible con la teoría política de Sto. Tomás. Es verdad que a veces habla del individuo como de una "parte" de la comunidad, considerada como un "todo", y que establece una comparación entre la subordinación de un miembro físico, un brazo, por ejemplo, a todo el cuerpo, y la subordinación de un ciudadano individual al bien de la comunidad toda. Pero ciertamente no consideró que los derechos del Estado sobre sus miembros fueran absolutos. Ya que no por otra causa, su fe en el destino sobrenatural del hombre y en la posición de la Iglesia le hubieran impedido el aceptar la noción del poder absoluto del Estado. Pero, haciendo a un lado su fe en la misión divina e independiente de la Iglesia, su teoría de la legislación no se presta a ser usada en una teoría política totalitaria. Pues el santo consideraba que la función de la ley humana positiva era, primariamente, el definir claramente y el apoyar, por medio de sanciones temporales, la ley natural, cuando menos en todos los casos en que es necesario para el bien público. Por ejemplo, si tomamos el precepto del Decálogo, "No matarás", vemos que es obviamente muy vago. ¿Qué acciones han de ser consideradas como "asesinato" y qué muertes no han de ser clasificadas como tales? Una de las funciones de la ley humana positiva, es decir, de la Ley

del Estado, es definir tales conceptos tan claramente como sea posible y decretar las sanciones temporales que la ley natural no proporciona. Desde luego, esto no significa que la legislación deba imitarse a definir prohibiciones que pueden ser más o menos claramente deducidas de la ley moral. Pero la legislación debe ser compatible con la ley moral. Dado que la función de la legislación es promover el bien común, el criterio para distinguir la bondad y la maldad, dentro de la legislación, es su relación —discernida por la razón— con ese fin. Pero no se sigue que todo precepto y toda prohibición de la ley moral deban estar incorporados a la legislación; existen muchos casos en que esto no conduciría al bien público y haría más mal que bien. Empero, el Estado no está autorizado en ningún caso a aprobar una legislación que vaya en contra de la ley natural. "Toda ley humana tendrá carácter de ley en la medida en que se derive de la ley de la naturaleza; y si se aparta en un punto de la ley natural, ya no será ley, sino corrupción de la ley" (S. t., Ia, IIae, 95, 2). Y Sto. Tomás exigía naturalmente de los gobernantes cristianos que respetaran la ley divina positiva, interpretada por la Iglesia.

Desde este punto de vista acerca de la relación entre la ley humana positiva y la ley moral natural, se concluye que las leyes justas tienen obligatoriedad para la conciencia. Por otra parte, las leyes injustas no la tienen. Sto. Tomás afirma que una ley es injusta cuando impone cargas a los ciudadanos, no para el bien común, sino para satisfacer la avaricia o la ambición del legislador; si al establecer la ley, el legislador va más allá de sus poderes; o si se imponen cargas (impuestos, por ejemplo) en forma injusta y desproporcionada. "Tales leyes son más bien violencias... por eso no obligan en el foro de la conciencia, si no es para evitar el escándalo y el desorden" (S. t., Ia, IIae, 96, 4). Las leyes también pueden ser injustas por contravenir la ley divina positiva, y "nunca es lícito obser-

var estas leyes" (*ibid.*) Por lo que respecta a aquellos que persisten en promulgar leyes injustas, se trata de "tiranos", y los gobernantes de este tipo pueden ser legítimamente derrocados, ya que son culpables de abusar de su posición y de su poder, a menos que haya razón para creer que la rebelión daría como resultado un estado de cosas tan malo como el que se trataba de remediar.

La opinión de que es legítimo derrocar a los tiranos sugiere que el gobernante ha de responder a la confianza que se le tiene y no puede abusar de ella. Esta es, de hecho, la concepción de Sto. Tomás. Pero no podemos concluir justificadamente, sin más, que para él la soberanía, derivada, como cualquier otra autoridad legítima, de Dios, fuera otorgada al soberano por el pueblo. Quizá haya sostenido esta idea, de hecho. Existen observaciones acerca de que el gobernante representa al pueblo (*S. t.*, Ia, IIae, 90, 3) o acerca de que el príncipe sólo tiene poder en la medida en que toma el lugar de la comunidad (*S. t.*, Ia, IIae, 97, 3 *ad* 3), que parecen sugerirlo. Pero en el contexto de la segunda cita parece estar hablando de gobiernos elegidos, más que estar haciendo una afirmación absoluta. De cualquier manera, es difícil estar ciertos de cuál era su opinión al respecto. Sin embargo, lo cierto es que a pesar de que no consideraba ninguna forma particular de gobierno como la ordenada por Dios para todos los hombres, y aunque no dio una importancia primordial a la forma de constitución y gobierno, se inclinó por una constitución "mixta" en la que el principio de unidad, representada por la monarquía, se combina con el principio de administración por los mejores y con cierta medida de control popular (por ejemplo, el pueblo elige algunos magistrados). Santo Tomás creyó que la monarquía lleva a la unidad y que es la forma más "natural" de gobierno, pues tiene analogía con el dominio de Dios sobre la creación y con el gobierno en las comunidades de insectos (las abe-

jas, por ejemplo). Pero al propio tiempo, la constitución debería ser tal que desapareciera, en la medida de lo posible, la posibilidad de que surgieran tiranos o de que los gobernantes actuaran despóticamente. Así, podemos decir, si queremos usar términos modernos, que Sto. Tomás estaba a favor de la monarquía constitucional. Sin embargo, la primera exigencia, sea cual fuere la forma de la constitución, es que el gobernante o gobernantes se consagren a cuidar y promover el bien común.

En consecuencia, el Estado tiene una función positiva propia, y Sto. Tomás no lo consideró como un departamento de la Iglesia, ni creyó que el gobernante fuera un vicario del Papa. Por otra parte, pensó siempre en la Iglesia como en una sociedad independiente, superior en dignidad al Estado, ya que existe para ayudar al hombre a asegurar su meta sobrenatural y extratemporal, y sostuvo que el Papa sólo está sujeto a Dios. Pero no le fue muy fácil expresar con precisión las relaciones entre las dos sociedades; ni tampoco debimos esperar el encontrar en él tantas consideraciones sobre este asunto, como se le dedican en una época histórica posterior, una vez que se desarrollaron las fuertes monarquías centralizadas de Europa. Desde luego, Sto. Tomás pensó que el Estado debía ocuparse de los asuntos materiales y temporales, en tanto que la Iglesia cuida del bienestar sobrenatural del hombre. Pero no podía decir que el Estado se preocupa por el fin natural del hombre y la Iglesia por el sobrenatural, ya que para él el hombre no tiene, de hecho, más que un último fin, y éste es un fin sobrenatural. Por ello, subrayó la idea de una alianza íntima entre la Iglesia y el Estado. Por ejemplo, es asunto de este último, y no de la primera, el ocuparse de la economía, pero por su legislación y conducta general, el Estado debe facilitar (Sto. Tomás piensa, en primer lugar, en el Estado cristiano) el que el hombre logre el fin para el cual fue creado, en vez de poner obstáculos a su

obtención. Ciertamente, Sto. Tomás conocía perfectamente bien las frecuentes disputas que surgieron en la Cristiandad medieval entre la Iglesia y el Estado, pero no consideró que el intento de una de las sociedades por negar los derechos de la otra fuera a proporcionar un remedio a los casos de fricción entre ambas. Para él, las relaciones armoniosas y el respeto mutuo por la posición y derechos de la otra, eran el ideal al que debía tenderse. Desde luego, la concepción secularista de un Marsilio de Padua<sup>9</sup> era completamente extraña a este teólogo del siglo XIII, pero también lo era cualquier teoría extrema sobre la subordinación del Estado a la Iglesia.

## VI. EL TOMISMO

Actualmente, la filosofía de Sto. Tomás ocupa una posición de privilegio en la vida intelectual de la Iglesia católica. Pero también se considera generalmente que representa la prolongación de una tradición filosófica antigua, algunos dirían que "anticuada", en el mundo moderno. Si se lo compara con el neopositivismo, por una parte, y el existencialismo, por la otra, se considera que el tomismo es eminentemente conservador. Pero en la Edad Media, la filosofía de Santo Tomás nunca tuvo la posición que tiene hoy en día dentro de la Iglesia católica; era una filosofía entre otras muchas. Ya desde el primer capítulo se dijo que Sto. Tomás fue considerado como un innovador por muchos de sus contemporáneos. De hecho, muchas de sus ideas se enfrentaron a la oposición, no sólo de teólogos y filósofos que no pertenecían a su misma Orden, sino aun con la de algunos dominicos. Así, en 1277, tres años después de la muerte del santo, Robert Kilwardby, el dominico arzobispo de Cantórbey, siguió el ejemplo del arzobispo de París y censuró cierto número de proposiciones, entre las que se encontraban algunas de las defendidas por Sto. Tomás. Poco después de la canonización de este último, en 1323, las censuras parisenses de 1277 fueron retiradas, los ataques de fuera de la Orden disminuyeron y pronto el sistema teológico-filosófico de Sto. Tomás se convirtió en doctrina oficial de los dominicos. Pero esto no significa que el sistema fuera generalmente aceptado. En el siglo XIV existían varias "escuelas", entre ellas, la tomista (que seguía a Sto. Tomás), la escotista (que seguía a Juan Duns Escoto) y el grupo que seguía a Giles de Roma. Estos grupos, cada uno de los cuales seguía a un pensador original del pasado, formaban juntos la llamada "vía antigua" (*via antiqua*) y su influencia era muy poderosa dentro de las Ordenes. Esta "vía anti-

<sup>9</sup> Marsilio de Padua, que murió antes de 1343, es conocido por su obra *Defensor pacis*, en la que subordina la Iglesia al Estado. Afirmó que sólo la ley del Estado (que Sto. Tomás llama ley humana positiva) es ley en el sentido estricto, y consideró que la función de la Iglesia es servir al Estado creando las condiciones morales y espirituales deseables para facilitar la labor de este último.