



UNCUYO
UNIVERSIDAD
NACIONAL DE CUYO

TESIS DE DOCTORADO EN FILOSOFÍA

**ENCUENTRO CONNATURAL ENTRE EL BIEN Y LA AFECTIVIDAD.
IMPLICANCIAS DE LA LEY NATURAL EN LA CONDUCTA HUMANA
SEGÚN TOMÁS DE AQUINO.**

Tesista: Ana Inés Passerini

Director: Dr. Carlos Ignacio Massini Correas

Mendoza 2018



UNCUYO

UNIVERSIDAD NACIONAL DE CUYO

FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS

TESIS DE DOCTORADO

**ENCUENTRO CONNATURAL ENTRE EL BIEN Y LA AFECTIVIDAD.
IMPLICANCIAS DE LA LEY NATURAL EN LA CONDUCTA HUMANA
SEGÚN TOMÁS DE AQUINO.**

DOCTORADO EN FILOSOFÍA

Tesista: Ana Inés Passerini

Director: Dr. Carlos Ignacio Massini Correas

Mendoza 2018

*Dedicada a mi familia,
en eterna gratitud por su amor
y apoyo incondicional*

INDICE DE CONTENIDOS

AGRADECIMIENTOS.....	9
NÓMINA DE ABREVIATURAS	11
CAPÍTULO I: INTRODUCCIÓN	13
1. Estado de la investigación	14
2. Tema y fundamentación del problema a investigar	16
3. Objetivos.....	18
4. Hipótesis.....	18
5. Metodología	19
CAPÍTULO II: VÍAS DE CONOCIMIENTO DEL BIEN DENTRO DE LA MORAL	20
1.- Planteo de la problemática: Controversias entorno a un conocimiento intelectual-afectivo del bien moral	20
2.- Partidarios de un conocimiento moral via sentimiento.....	21
2.1 El voluntarismo medieval de Juan Duns Escoto (1266- 1308).....	21
2.2 El empirismo de F. Hutcheson (1694-1746)	23
2.3 El emocionalismo de David Hume (1711-1776)	25
3.- Partidarios de un conocimiento moral via intuición.....	29
<u>3.1</u> El juicio de valoración de Franz Brentano (1838-1917)	29
<u>3.2</u> El intuicionismo de Max Scheler (1874-1928).....	35
<u>3.3</u> El sentido común de Thomas Reid (1710-1796).....	43
4.- Consideraciones acerca de cada una de las posturas de los autores expuestos	45
<u>4.1</u> Acerca de los autores que buscan el conocimiento moral <i>vía</i> sentimiento	45
<u>4.2</u> Acerca de los autores que buscan el conocimiento moral <i>vía</i> intuición ...	55

CAPÍTULO III: VÍA INTELLECTUAL-AFECTIVA DE CONOCIMIENTO DEL BIEN EN
TOMÁS DE AQUINO.....68

1.- El bien como trascendental en la Cuestión Disputada del Bien.....68

1.1 El bien y el acto de ser72

1.2 El bien y la esencia81

1.3 Consecuencias sistemáticas84

2.- La intuición intelectual.....87

2.1 La intuición en tanto presencia física o presencia intencional.....93

 2.2 Sobre la naturaleza intuitiva del *intellectus* inicial y el *intellectus* terminal
 97

 2.3 Conclusiones parciales 101

3.- El papel de la voluntad..... 103

 3.1 La voluntad y el bien 108

 3.2 Los conceptos de *voluntas ut natura* y *voluntas ut ratio* y su importancia
 dentro de la tendencia del hombre al bien..... 113

 3.3 El objeto de la *voluntas ut natura* 114

 3.4 El orden que aplica la *voluntas ut ratio*..... 117

 3.5 Reflexión sintética 119

CAPÍTULO IV: LA LEY NATURAL Y SU APLICACIÓN EXISTENCIAL 121

1.- La ley natural en Tomás de Aquino 121

 1.1 Las inclinaciones naturales en el orden de los preceptos de la ley natural
 127

 1.2 Preceptos derivados de los primeros principios y el alcance de su
 reconocimiento..... 131

2.- La syndéresis como hábito requerido para la operatividad de la conducta
humana en la función práctica del intelecto 137

 2.1. La inclinación de la voluntad ante la captación inmediata del bien por
 parte del hábito de la syndéresis..... 140

 2.2. La contingencia que existe en el ámbito propio de las acciones humanas
 y su relación con la syndéresis 144

3.- Contenido de la ley natural: de las inclinaciones naturales a los bienes humanos básicos.....	147
3.1. La interpretación contemporánea de la teoría tomista del contenido de la ley natural	153
4.- La función de la virtud de la prudencia en la determinación de las elecciones morales.....	162
4.1. Las tendencias guiadas por el juicio de la razón práctica	166
4.2. La perspectiva de la prudencia como culminación del proceso práctico	170
4.3. La reflexión de la conciencia moral	176
CAPÍTULO V: VISIÓN DE CONJUNTO	178
1.- La «voluntas ut ratio» como explicación próxima de la orientación hacia el bien de la libertad psicológica	178
2.- La «voluntas ut natura» como explicación última de la orientación hacia el bien de la libertad moral.....	188
3.- La normatividad intrínseca de la naturaleza humana como base de una teleología	191
4.- Sinergia constitutiva entre la inteligencia y la voluntad en el acto humano y su concreción moral a partir de la syndéresis y la prudencia.	200
5.- El sentimiento como factor complementario de la connaturalidad afectiva para con el bien	211
CONCLUSIÓN.....	218
1.- Restablecimiento de una vía intelectual-afectiva del conocimiento del bien dentro de la moral.....	218
2.- Posicionamiento elemental de la argumentación en los fundamentos últimos del orden moral.....	225

3.- El logro del conocimiento de los primeros principios prácticos a través de una vía intelectual-afectiva	237
4.- Re-presentación de la ley natural en Tomás de Aquino desde el conocimiento por connaturalidad para con el bien.	243

INDICE DE ESQUEMAS

1) Esquema de la sinergia entre la inteligencia, la voluntad y la afectividad en el pensamiento moral de Tomás de Aquino.....	254
2) Esquema sobre la sinergia constitutiva del acto moral..... en Tomás de Aquino.....	255
BIBLIOGRAFÍA	256

AGRADECIMIENTOS

En primera instancia quiero agradecerle a Dios, a su Hijo Jesús y a la Virgen María por haberme dado la posibilidad de llevar adelante mi vocación en la Filosofía y poder finalmente entregar el fruto de tantos años de trabajo de investigación. Sin la bendición divina y la gracia recibida no hubiese podido lograr este fin.

Extiendo mis agradecimientos y dedicatorias a todas aquellas personas que me acompañaron en este trayecto:

Al Director de esta investigación, Dr. Carlos Ignacio Massini Correas, quien me ha guiado y fortalecido hasta lograr la meta propuesta, apuntalando, corrigiendo, y aconsejándome certeramente en cada etapa. A él le debo particular gratitud por abrirme con afecto las puertas de su casa y poner a mi disposición su excelsa biblioteca.

A mis colegas de la Cátedra de Introducción a la Filosofía, profesionales íntegros, compañeros incondicionales, con quienes pude transitar los caminos de la enseñanza de la Filosofía, y de quienes he recibido siempre un gran apoyo, y una asistencia constante. Menciono especialmente al Dr. Miguel Verstraete, por valorar mi personalidad y ser paciente con mi crecimiento espiritual y filosófico; a la Dra. Mirtha Rodríguez, por su acogimiento maternal y el constante impulso de mi crecimiento académico; a la Prof. Graciela Cicarelli, por su sabiduría compartida y su amistad sincera; a la Prof. Viviana Martínez, por su ayuda magnánima y su interés en mi persona; y al Dr. Cristian Benavides por su compañerismo.

A todos aquellos colegas, investigadores y profesores, que en diferentes eventos científicos y reuniones amicales me han enriquecido con su calidad humana y con la profundidad de sus conocimientos. Hago especial mención de la Dra. Gabriela Caram, por su ayuda generosa en la etapa de escritura de la Tesis; del Dr. Carlos Diego Martínez Cinca, ejemplo de persona y excelente profesor, con el que he compartido la enseñanza de la Ética; y del Dr. Ceferino Muñoz, colega y amigo.

A la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Nacional de Cuyo, modelo de Institución, por acogerme tan cálidamente y permitirme desarrollarme como Profesora en Filosofía y cumplimentar mi Carrera de Doctorado.

Finalmente, agradezco y dedico este Trabajo a mi esposo, Oscar Laguna, quien con tanto amor pudo sobrellevar mis preocupaciones y mis tiempos requeridos para la investigación; a mis hijos, Juan Cruz y Emma, por comprender la dedicación extensa a este escrito y por entregarme en cada momento su amor incondicional; a mis padres, que habiéndome criado en un ambiente de bondad y felicidad, han apoyado siempre mi vocación a la Filosofía.

NÓMINA DE ABREVIATURAS

Obras de Tomás de Aquino

<i>C.G.</i>	<i>Summa contra gentiles</i>
<i>De Anima</i>	<i>Quaestiones Disputatae de Anima</i>
<i>De malo</i>	<i>Quaestiones Disputatae De malo.</i>
<i>De Pot.</i>	<i>Quaestiones Disputatae De Potentia</i>
<i>De Ver.</i>	<i>Quaestiones Disputatae De Veritate</i>
<i>De Virt.</i>	<i>Quaestiones Disputatae De Virtutibus</i>
<i>De ente.</i>	<i>De ente et essentia</i>
<i>In De Div. Nom.</i>	<i>In librum beati Dionysii de Divinis Nominibus Expositio</i>
<i>In De Hebd.</i>	<i>Expositio libri Boetii De ebdomadibus</i>
<i>In De Trin.</i>	<i>Super Boetium De Trinitate</i>
<i>In Ethic.</i>	<i>Sententia libri Ethicorum</i>
<i>In Methaphys.</i>	<i>In libros Aristotelis Metaphysicorum expositio</i>
<i>In Post. Anal.</i>	<i>In librum Posteriorum Analyticorum</i>
<i>In Periherm.</i>	<i>Expositio libri Peryermenias</i>
<i>In Sent.</i>	<i>Scriptum Super Libros Sententiarum</i>
<i>Op. Theol.</i>	<i>Opuscula Theologica</i>
<i>Quodl.</i>	<i>Quaestiones de Quodlibet</i>
<i>S. Th.</i>	<i>Summa Theologiae</i>

“Aunque la potencia racional se pueda dirigir hacia cosas opuestas, no se ordena igualmente a ambos extremos; sino a uno naturalmente, o bien a otro según que se aparta defectivamente de la perfección de la propia naturaleza”

(In Sent. II, d. 39, q. 2, ad 1)

“La libertad para el bien es más libertad que la libertad para el mal”

(In Sent. II, d. 25, exp. textus)

CAPÍTULO I: INTRODUCCIÓN

El tema al cual se aboca el trabajo de investigación es la problemática en torno al conocimiento de los primeros principios del intelecto práctico, a saber: si existe o no una «sinergia constitutiva» entre la inteligencia, la voluntad y la afectividad en el conocimiento de los primeros principios práctico-morales. El autor elegido para la exposición de esta «sinergia constitutiva» es Tomás de Aquino, en el ámbito de la filosofía escolástica del siglo XIII. Dicha «sinergia» será reinterpretada y restituida a la luz del contraste con distintas posturas éticas que niegan este acceso intelectual-apetitivo al bien moral ínsito en la naturaleza humana.

La tesis defendida es que, en Tomás de Aquino, la voluntad es naturalmente un «apetito intelectual» que acompaña a la inteligencia en la consecución de los fines de las inclinaciones naturales. La fundamentación de esta unión manifestará un «conocer apeteciendo intelectualmente», o un «conocer queriendo naturalmente».

El posicionamiento elemental de la argumentación en los fundamentos últimos del orden moral, a saber: el ser, el bien y la naturaleza humana, permitirá contener la moralidad dentro de un plano metafísico-ontológico y, de este modo, reafirmar el realismo tomista.

Ante el panorama ético contemporáneo, acuciado por el relativismo y la predominancia de éticas «débiles» o incrédulas de la capacidad intelectual-apetitiva del hombre para intervenir en el ámbito de la moralidad, se adoptará este posicionamiento metafísico-ontológico, evidenciando, de este modo, el seguimiento de una tradición clásica, una aceptación de tal tradición y una revalorización crítica de la misma a los fines de contribuir de manera consistente al conocimiento científico.

La naturaleza del hombre es considerada como una unidad de intelecto, voluntad y afectividad. A través de su inteligencia, en tanto «intuición intelectual», a través de su voluntad, en tanto «*voluntas ut natura*» y «*voluntas ut ratio*» y a través

de su afectividad, en tanto «inclinaciones naturales», el ser humano es capaz de captar el bien ontológico como base de la ética.

Se pretende demostrar que el ser humano, con su inteligencia, su voluntad y su afectividad es capaz de encontrarse con el bien de las cosas existentes de un modo connatural. Para ello será necesario redescubrir el papel del afecto y de la voluntad y revalorizarlo, para poder de esta manera, restituir la vigorosidad propia del actuar moral. El conocimiento connatural coloca al hombre en sintonía con la realidad, pues lo hace experimentar, afectivamente, el ser y el bien de las cosas existentes.

La Tesis presenta la amplitud de un tema de ontología general dentro de una postura filosófica clásica y busca generar una perspectiva moral pertinente que permita contribuir a la superación de la crisis ética actual, subsumiéndose en la innegable aceptación de que los estudios morales no pueden prescindir de una reflexión metafísico-ontológica.

1. Estado de la investigación

El presente trabajo se inserta dentro del contexto de la Filosofía Medieval, específicamente dentro de la Escolástica del siglo XIII, seleccionando a Tomás de Aquino como notable representante de la postura del realismo filosófico clásico.

La problemática elegida es la que plantean dos autores contemporáneos sobre el tema: Georges Kalinowski, en su obra titulada *El problema de la verdad en la moral y en el derecho*, 1979; y Margarita Mauri Álvarez, en su obra titulada *El conocimiento moral. Shaftesbury, Hutcheson, Hume, Smith, Brentano, Scheler, Santo Tomás*, 2005. Ambos autores consideran que el principio en el que se funda el intelecto o razón práctica es el bien ontológico, aquello a que todas las cosas tienden por ser la razón de los fines de todos los actos del agente. Surge de esta afirmación central la necesidad, dentro de la problemática ética contemporánea, de

reconsiderar y restablecer esta tendencia natural del hombre a actuar según fines que son considerados como buenos.

En la antigüedad predominaba una concepción objetiva en la búsqueda del fundamento de la moralidad. Por ejemplo, se puede nombrar a Aristóteles, que siguiendo a Platón, afirma que la naturaleza humana está penetrada de razón y está dominada por la finalidad; o a los estoicos, que concebían que el hombre debía vivir en armonía consigo mismo, escuchar la voz de su naturaleza, es decir, de sus inclinaciones básicas. En la época moderna, por el contrario, prevalece una concepción subjetiva sobre el tema. Se puede nombrar a modo de ejemplo a Lord Shaftesbury, para quien el hombre posee un sentido moral que le manifiesta qué es el bien moral; o a G. E. Moore, que sostiene que el bien y el mal moral son conocidos intuitivamente por nosotros; o también a Alfred Ayer, que afirma que los juicios éticos no tienen valor objetivo sino que son la expresión de sentimientos personales. Sin embargo, contrariamente a estas teorías que defienden el carácter predominantemente subjetivo del fundamento moral, otras tantas posturas, afirman que sí es posible tener un criterio objetivo a la hora de fundamentar la moral. Por ejemplo, John Stuart Mill, quien creía que el criterio de la moralidad no podía ser algo conocido intuitivamente, sino que debía ser algo inmediatamente evidente, como las consecuencias de nuestros actos. Autores americanos de la misma escuela de Mill, como William James y John Dewey, subrayan también el papel de los resultados: la ética es como una ciencia experimental. En un sentido más materialista, hay quienes reducen el fundamento moral a factores biológicos; así, Edward O. Wilson sostiene que hay genes que determinan la conducta y nos llevan a actuar bien¹.

El trabajo se inscribirá dentro de la línea de los autores que creen en un fundamento objetivo del orden moral, pero que lo descubren a un nivel intelectual-afectivo. Se seguirán algunos textos fundamentales de autores que son fieles a la postura de Tomás de Aquino y que la reinterpretan a la luz de la problemática ética contemporánea. Algunos de ellos son: Octavio Nicolás Derisi, en *Los Fundamentos Metafísicos del orden moral*; Ángel Gonzalez Álvarez, en *Tratado de Metafísica-ontología*; Martin Rhonheimer en *La perspectiva de la moral*.

¹ DERISI, NICOLÁS, *Los fundamentos metafísicos del orden moral*, Buenos Aires, EDUCA, 1980, Introducción.

Esta problemática renace en el siglo XX con el planteo de Jacques Maritain y sus réplicas; con la renovación de la problemática en los años '60 llevada a cabo por Germain Grisez y sus sucesores, tales como John Finnis, Joseph Boyle, Robert Gahl y Robert P. George, quienes avalan la relevancia del tema e inspiran las ansias de encontrar una solución plausible.

2. Tema y fundamentación del problema a investigar

Herederos de la separación infranqueable, comenzada por Kant a través de sus dos *Críticas*, entre la esfera de lo estrictamente especulativo y la esfera de lo práctico, entre los juicios determinantes de la razón pura y los juicios regulativos de la razón práctica, se asiste hoy, en el mundo contemporáneo, a un desgranaje de la experiencia espiritual, dividida por un lado en experiencia especulativa y por otro en experiencia moral, dando como resultado una multiplicidad de individuos escindidos e indiferentes hacia cualquier tipo de exigencias deontológicas.

A su vez, esta separación implica un alejamiento del camino de la verdadera metafísica clásica, pues, sabido es que para Kant queda vedado a la inteligencia especulativa el mundo *nouménico* o de las cosas en sí. Al vedar este acceso al *noumeno*, la inteligencia especulativa sólo puede pensar lo fenoménico, quedando restringido el conocimiento del ser metafísico-ontológico. Este agnosticismo irrumpe consecuentemente en el ámbito práctico-moral restringiendo el acceso al bien metafísico-ontológico como fundamento de la ética.

Esta escisión moderna hace sus estragos, llevando el denominado agnosticismo metafísico-ontológico hasta sus últimas consecuencias prácticas. Han surgido, a raíz de esta causa, múltiples posturas que, partiendo de un escepticismo gnoseológico básico, pretenden llevar a la práctica un relativismo moral en sus dos vertientes posibles: como relativismo subjetivo o como relativismo cultural. Al intentar desvincular e independizar el orden moral del plano metafísico-ontológico, único basamento capaz de sostener la ética, buscan bases subjetivas o axiológicas, que tienen como último referente las exigencias indeterminadas de la voluntad

liberada a sí misma. El orden ético pretendido se les impone como un hecho surgido de la voluntad (individual o social), abandonada a sí misma y con el peso puesto sólo en ella para responder cuestiones concretas de la conducta humana.

Frente al principal problema de la ética contemporánea: la falta de fundamento metafísico-ontológico del orden moral, y su consecuencia primera: la eliminación de toda norma moral basada en una ley natural, es el propósito de este trabajo intentar revalorizar la dependencia entre el campo de la moral y el campo de la metafísica-ontológica. Para ello será necesario recuperar el papel que tienen la inteligencia, la voluntad y la afectividad, constitutivamente unidas, y su posibilidad de acceder al conocimiento del ser y del bien existenciales.

Acucia, entonces, la urgencia de revitalización de la sinergia constitutiva entre la inteligencia, la voluntad y la afectividad en la moralidad humana, como posible respuesta a tan grave escisión. Volver sobre el análisis del modo de conocimiento de los principios prácticos, podría implicar la desmitificación del concepto de ley natural que hoy se tiene en el ámbito de la moral, y lograr una representación desde el estudio del “conocimiento por connaturalidad” para con el bien. La peculiaridad de indagar en este tipo de conocimiento por connaturalidad, se halla en el hecho de que, en la existencia humana, es prácticamente imposible separar por un lado el conocimiento intelectual del volitivo-afectivo, pues el hombre constituye una unidad.

La profundización del tema del modo de conocimiento intelectual-afectivo de los principios prácticos de la ley natural aporta, para el realismo filosófico, una solución plausible para responder a aquellas corrientes éticas que se apoyan como punto de partida en el sentimiento moral, dejando en un papel secundario a la inteligencia humana en toda su hondura existencial. Resulta necesario para el realismo filosófico, recuperar la adecuación intelectual-afectiva a la verdad y al bien de las cosas reales, que existen allende la mera conciencia subjetiva. Apelar a una búsqueda del bien que se sustraiga a interpretaciones interesadas o arbitrarias y ponga realmente a salvo la actitud de todo ser humano en su experiencia moral originaria.

El desarrollo del tema contribuye a revalorizar la condición humana desde su misma naturaleza. Siendo necesario destacar de manera precisa, en qué sentido la naturaleza humana puede ser vista como criterio de moralidad.

Este emprendimiento proporciona el margen para poder realizar la temática y la posibilidad de demostrar con un fundamento firme y concreto la sinergia constitutiva entre intelecto, voluntad y afectividad en el conocimiento de los primeros principios práctico-morales de la ley natural.

3. Objetivos

- Precisar el necesario anclaje de la ética en principios, de modo que trascienda el situacionismo y relativismo ético predominante en la actualidad.
- Explicitar la sinergia constitutiva entre el intelecto, la voluntad y la afectividad en el conocimiento de los principios práctico-morales de la ley natural, logrando salvar de esta manera la escisión contemporánea del sujeto actuante.
- Rescatar la afectividad como conocimiento connatural para con el bien.
- Redescubrir el fundamento de la moralidad desde un plano metafísico-ontológico, yendo más allá de la pura subjetividad como fundamento de la ética.
- Resaltar la posibilidad de una superación de los prejuicios respecto a la conquista de una vida buena en tensión hacia la propia perfección.

4. Hipótesis

“Es posible justificar la existencia de un conocimiento por connaturalidad para con el bien si en el modo de conocimiento de los principios práctico-morales existe una sinergia constitutiva entre la inteligencia, la voluntad y la afectividad.

Tomás de Aquino defiende esta sinergia constitutiva y admite la posibilidad de un conocimiento por connaturalidad para con el bien.”

5. Metodología

En la investigación se aplica, por una parte, el *Método Hermenéutico*, en cuanto se pretende en última instancia alcanzar una interpretación adecuada de una doctrina clásica, para lo cual se hace uso de los métodos interpretativos habituales en la filosofía.

Por otra parte, el *Método Crítico*, en la medida en que esa interpretación incluye un momento valorativo o axiótico, en el que se somete a las afirmaciones alcanzadas a un proceso de verificación y justificación racional.

Por último, el *Método Dialógico*, en cuanto como instrumento cognitivo, se ponen en diálogo los principales intérpretes de las tesis estudiadas, contrastando sus soluciones y buscando una síntesis razonada.

CAPÍTULO II: VÍAS DE CONOCIMIENTO DEL BIEN DENTRO DE LA MORAL

1.- Planteo de la problemática: Controversias entorno a un conocimiento intelectual-afectivo del bien moral

El tema de este segundo capítulo se emprende desde la óptica de dos autores contemporáneos: Georges Kalinowski² y Margarita Mauri Álvarez³. Ésta última aborda la problemática siguiendo el estudio que realiza MacIntyre, en su libro *Tras la virtud*, en el que se refiere a la situación moral actual como el fracaso del intento ilustrado por fundamentar la moralidad en una razón descontextualizada y autónoma, conduciendo de esta manera a un subjetivismo emotivista del cual no conseguimos salir.

El planteo a desarrollar surge de la siguiente afirmación: la pregunta por el origen del conocimiento moral se halla relacionada con la cuestión acerca del fundamento de la moralidad. El origen del conocimiento moral defendido por cada autor condiciona su forma de concebir la moralidad, al tiempo que revela la concepción ontológica y antropológica en que se apoya. Parece que el conocimiento moral está en relación directa con una toma de posición previa. La forma de entender el ser de las cosas, la realidad, condiciona la clase de conocimiento moral que se defiende: Si se afirma que las cosas existen siendo lo que son y con un cierto grado de excelencia ontológica, la razón puede conocerlas. Si no puede afirmarse que las cosas son y son ontológicamente “buenas”, se abre una doble posibilidad: a) o bien se afirma que el sentimiento moral nace a partir del conocimiento que los sentidos y la razón tienen del objeto; b) o bien que el sentimiento moral capta una esencia idea que no se halla como parte integrante del objeto pero que es accesible a través de él⁴. Los autores expuestos a continuación reflejan dos grupos, atendiendo a dos líneas de investigación opuestas.

² KALINOWSKI, GEORGES: *El problema de la verdad en la moral y en el derecho*, Buenos Aires, EUDEBA, 1979.

³ MAURI ÁLVAREZ, MARGARITA, *El conocimiento moral, Shaftesbury, Hutcheson, Hume, Smith, Brentano, Scheler, Santo Tomás*, Madrid, RIALP, 2005.

⁴ MAURI ÁLVAREZ, MARGARITA, *El conocimiento moral...*, pp. 137- 138.

2.- Partidarios de un conocimiento moral via sentimiento

2.1 El voluntarismo medieval de Juan Duns Escoto (1266- 1308)

Kalinowski⁵ afirma que Juan Duns Escoto es considerado el voluntarista por excelencia. Considerando corrompida la obra de Tomás de Aquino por la infiltración de la filosofía pagana de Aristóteles, vehiculizada por sus comentadores árabes Avicena y Averroes, Escoto opone enérgicamente al Dios de Avicena, cuya voluntad sigue necesariamente las leyes dictadas por su intelecto, y al Dios de Averroes, intelecto puro que crea al mundo por necesidad desde la eternidad, el Dios de la Biblia, el Jehovah que no obedece a nada, ni siquiera a las Ideas. De esta manera resalta la libertad de Dios frente a la necesidad de la interpretación árabe. Somete a la voluntad de Dios una parte del Decálogo y de la ley natural, poniendo como única causa, por la cual Dios ha querido las cosas, su voluntad libre: Dios crea si lo quiere y no crea sino porque quiere. Para Escoto los mandamientos de la Primera Tabla (los dos primeros íntegramente, el tercero sólo en parte) son los preceptos que constituyen la ley natural en el sentido estricto; los mandamientos de la Segunda Tabla son preceptos de la ley natural en sentido amplio o de la ley divina positiva. Esta concepción lleva a interpretar los hechos bíblicos que parecen contrarios a los mandamientos de la segunda tabla, como dispensas acordadas por el legislador supremo (la poligamia de los patriarcas, la mentira de Judit, el homicidio ordenado por Dios a Abraham).

De la ley natural, en sentido estricto, resulta aquello cuya verdad es aprehendida por el intelecto divino anteriormente a todo acto de su voluntad, pero nos aclara el autor escocés, que la voluntad aventaja al intelecto porque ella mueve al intelecto. La voluntad no es entonces sino la causa ocasional del querer. La voluntad de Dios es, pues, dueña absoluta de la elección y de la combinación de las esencias; ella misma no está sometida a la regla del bien, siendo por el contrario la regla del bien la que le está sometida. Aclara Gilson al respecto:

⁵ KALINOWSKI, GEORGES: *El problema de la verdad...*, pp. 3- 15.

“La única causa por la que Dios ha querido las cosas es su voluntad, y la única causa de la elección que ha hecho es que su voluntad es su voluntad; no hay, pues, que remontarse más allá. (...) La voluntad de Dios es dueña absoluta de la elección y combinación de las esencias, no está sometida a la regla del bien; por el contrario, la regla del bien está sometida a Dios. Si Dios quiere una cosa, esa cosa será buena; y si hubiere querido otras leyes morales distintas de las que ha establecido, estas otras leyes hubiesen sido justas, porque la rectitud es interior a su misma voluntad y porque ninguna ley es recta sino en cuanto ha sido aceptada por la voluntad de Dios”⁶.

La postura de Escoto refleja una primacía total de la voluntad sobre la inteligencia, tanto en el acto voluntario divino como en el acto voluntario humano. Para este autor, la causa total de la volición es la voluntad sola, pues finalmente es ella la que de hecho puede mandar los actos de la inteligencia. Sintetiza Gilson el pensamiento de Escoto al respecto:

“Es verdad que debemos conocer un objeto para quererlo, y que es el bien que vemos en ese objeto el que nos hace quererlo; pero es igualmente cierto que, si conocemos ese objeto con preferencia a otro, es porque lo queremos. Nuestras ideas nos determinan, pero nosotros determinamos primero la selección de nuestras ideas. Hasta cuando la decisión del acto parece irresistiblemente arrastrada por el conocimiento que tenemos de un objeto, es la voluntad la que ha querido o aceptado previamente ese conocimiento, y es finalmente ella sola la que lleva la responsabilidad total de la decisión”⁷.

⁶ GILSON, ÉTIENNE, *La filosofía en la Edad Media*, Madrid, GREDOS, 1958, p. 585.

⁷ GILSON, ÉTIENNE, *La filosofía...*, p. 587.

2.2 El empirismo de F. Hutcheson (1694-1746)

Para Mauri Álvarez⁸, Hutcheson emprende la tarea de clarificar y defender el «sentido moral» y la existencia real de la virtud. Para hallar la verdad en la ciencia moral hay que prestar atención a lo que ocurre en «nuestros propios corazones», reflexionar sobre nuestros sentimientos y experiencias. Para este autor, existen en nuestra naturaleza una serie de inclinaciones, implantadas en ella por Dios, que constituyen la parte más noble de nuestro ser, al ser los «principios naturales» o las «virtudes naturales». Estas inclinaciones son buscadas por instinto como «determinaciones previas a la razón» y son tres: a) el deseo de conocer; b) la inclinación a la belleza moral; c) las inclinaciones sociales. El punto de partida de la elección moral son esas tendencias que «deseamos llevar a la perfección», afirma el autor británico:

“Ahora trataremos ya de mostrar que ninguna razón puede animar a la acción si no existe previamente algún fin, y que no puede proponerse ningún fin sin algún instinto o inclinación”⁹.

Según esta cosmovisión, los fines de nuestros actos nacen de las inclinaciones, y sin esa relación la razón no podría operar. El hombre busca por instinto (inclinación) dos clases de fines: la propia felicidad y el bien de los demás (la benevolencia), que es el principio de la virtud. La razón es la sagacidad para ver los medios más adecuados con vistas a alcanzar los fines determinados por el instinto; tiene además que valorar las tendencias de los actos humanos; y también tiene que dirigir las buenas inclinaciones. Es necesario para dirigir las inclinaciones un conocimiento adecuado de los intereses del género humano, y un adecuado sentido moral que determine los fines altruistas. Es por ello que el motor de la vida moral son las inclinaciones de las que nacen los fines, y la razón está al servicio de los fines.

Para Hutcheson, el sentido moral es condición de posibilidad de la valoración moral, pues, es una determinación de nuestras mentes de recibir las ideas simples de aprobación o condena, procedentes de los actos observados. Es

⁸ MAURI ÁLVAREZ, MARGARITA, *El conocimiento moral...*, pp. 25 a 44.

⁹ Citado por MAURI ÁLVAREZ, MARGARITA, *El conocimiento moral...*, pp. 27: HUTCHESON, F., *Illustrations on the Moral Sense*, Ed. By B. Peach, Cambridge (Massachusetts), The Belknap Press of Harvard University Press, 1971, Sect. V, pp. 165-166.

una capacidad para captar cualidades (de actos o afectos) y de reaccionar frente a ellas; recibe ideas de los objetos que se nos presentan, siendo sensible a la dimensión moral de la realidad que observa. En tanto capacidad, el sentido moral no puede ser ni una idea innata, ni un conocimiento, ni una proposición práctica, pues esto supondría afirmar un contenido anterior a la presencia del objeto. Como ocurre con los sentidos, el sentido moral es universal, y anterior a cualquier clase de educación; es originario, «fijado por el autor de la naturaleza». Los objetos que afectan al sentido moral son los actos y las inclinaciones, tanto los propios como los ajenos. Este sentido moral rige al margen de nuestro interés particular, es objetivo.

Con esto intenta demostrar Hutcheson que la objetivación de la valoración moral queda garantizada por la tendencia altruista que permite un juicio independiente. La benevolencia es el fundamento del sentido moral y la garantía de una valoración moral objetiva. La bondad moral (*moral goodness*) es una cualidad aprehendida por el sentido moral en las acciones, que obtiene aprobación, seguida de deseo de felicidad del agente. El mal moral indica la idea de una cualidad contraria, que suscita condena o desagrado. Aprobación y reprobación son para el autor «ideas simples que no pueden ser explicadas más ampliamente».

2.3 El emocionalismo de David Hume (1711-1776)

Mauri Álvarez¹⁰ posiciona a Hume compartiendo con sus predecesores la afirmación de un «sentido moral» que da origen al conocimiento moral, manteniendo que la razón es esencialmente teórica y la praxis es el reino de los sentimientos y los deseos. La valoración moral surge del efecto que causa el objeto en el sujeto, que siente de una determinada forma. Es el sujeto el que posee las naturales disposiciones para que nazca ese sentimiento ante la presencia del objeto.

La antropología de este pensador distingue en el hombre dos facultades con ámbitos de operación y funciones diferentes: la pasión, facultad «conativa» de la que proceden deseos y voliciones; y la razón, facultad «cognitiva» que origina creencias. La razón procede por comparación, estableciendo la verdad/falsedad por acuerdo/desacuerdo entre ideas o hechos reales y es representativa porque sus efectos representan otras cosas y no son «existencias originales en el mundo real»; en cambio, la pasión, es una «existencia original» o «una modificación de existencia», y no contiene ninguna cualidad representativa que la haga copia de otra existencia o modificación. Nuestras pasiones, voliciones y acciones son hechos y realidades originales completos en sí mismos, sin implicar referencia alguna a otras pasiones, voliciones y acciones. La razón nunca puede producir ni una pasión ni una acción. La contradicción sólo es posible entre copias de las cosas, no entre las cosas mismas, entre las realidades originales. En consecuencia, nos adelanta Mauri Álvarez que para Hume, las acciones, que son existencias originales, no pueden ser motivadas por la razón que permanece inerte frente a ellas. Tampoco la pasión puede oponerse a la razón. La razón es inactiva frente a principios como la conciencia o el sentimiento moral, que son activos, y de los cuales la razón no puede ser origen. La fuerza para la acción proviene de las pasiones, de las que la razón ha de ser esclava, sirviéndolas y obedeciéndolas. Sin embargo, la razón puede influir sobre la voluntad de una manera indirecta: generando, extinguiendo o corrigiendo los sentimientos morales considerando objetivamente actos y señalando su utilidad.

¹⁰ MAURI ÁLVAREZ, MARGARITA, *El conocimiento moral...*, pp. 44 a 58.

A su vez, Kalinowski¹¹, comienza hablando de Hume como el fundador del sentimentalismo, cuyos adeptos se reclutan desde entonces entre los positivistas y neopositivistas contemporáneos que forman un vasto campo surgido del Círculo de Viena y del grupo berlinés de empiristas científicos, a saber: Ayer, Kaplan, Kotarbinski, Kraft, von Mises, Russell, Schlick, Stevenson, Weinberger, Wittgenstein y von Wright, entre otros. Sin embargo, recalca, existe un grupo distinto en el seno del neopositivismo que está formado por los filósofos, moralistas, juristas y lógicos escandinavos entre los cuales debe citarse: Haeger Ströem, Jøergensen, Moritz y Ross. En otros países muchos juristas siguen a los filósofos neopositivistas, en particular Kelsen y su escuela.

Por su parte examina Hume, en su *Investigación sobre la moral*¹², si es posible por el solo hecho de la razón distinguir entre el bien y el mal. Esta pregunta implica una controversia acerca del fundamento general de la moral: ¿deriva ella de la razón o del sentimiento?; ¿llegamos a conocerla por un encadenamiento de pruebas y por inducción o por el sentimiento inmediato y por un sentido interno más afinado?; ¿es semejante a todo buen juicio de verdad o de error y debe ser la misma para todo ser dotado de razón y de inteligencia?; ¿o bien es ella semejante a nuestra percepción de la belleza y de la fealdad y se fundamenta enteramente sobre la estructura y la constitución de la especie humana?.

Ante estos cuestionamientos encuentra que los argumentos invocados de una y otra parte son igualmente plausibles, tanto el frío asentimiento del entendimiento como el asentimiento pasional de nuestro corazón, lo que prueba que la razón y el sentimiento concurren en casi todas las determinaciones y conclusiones morales. Pero luego escribe que es probable que esta decisión final dependa de un sentido interno o de un sentimiento con que la naturaleza ha dotado universalmente a la especie entera, pues ¿qué otro principio podría tener una influencia de esta naturaleza? Pero para trazar la ruta a un sentimiento tal, resulta a menudo necesario que muchos razonamientos le precedan. Por lo tanto la razón y el sentimiento colaboran en el acto de apreciación moral, pero la razón sólo tiene un papel preparatorio y es el sentimiento el que toma nuestra decisión final ante las acciones. Declara Hume:

¹¹ KALINOWSKI, GEORGES: *El problema de la verdad...*, pp. 16 a 26.

¹² HUME, DAVID, *Investigación sobre la moral*, trad. por Juan Adolfo Vázquez, Buenos Aires, Losada, 1945.

“La razón es completamente pasiva y nunca puede ser la fuente de un principio tan activo como la conciencia o el sentido moral”¹³.

Por lo tanto, para el filósofo escocés la razón participa en la elaboración de los juicios morales, formados por elementos cognitivos y no-cognitivos, éstos últimos procedentes de los sentimientos morales. Sin embargo, la razón, pese a participar en la elaboración de los juicios morales, no puede causar la acción ni mover a la pasión. La universalidad del juicio es sólo posible si el sentimiento ha sido rectificado, es decir, si es el juicio que formularía un espectador imparcial y desinteresado desde un punto de vista común. El conocimiento previo de los hechos es un requerimiento indispensable para el sentimiento moral pues el conocimiento desencadena la aparición del sentimiento. “Bueno” no es una característica del objeto, es una valoración del espectador que expresa así su sentir respecto a los actos/carácter moral del agente moral. Ni los hechos, ni los actos, ni el agente moral son, en sí mismos, buenos, sólo resultan buenos por el sentimiento.

El sentimiento moral es entendido entonces como cierta clase de gusto o sentido que distingue lo moralmente bueno de lo malo, causa el sentimiento de vicio y de virtud, establece el placer en la felicidad y el dolor en la infelicidad, es un motivo para la acción, es el impulso del deseo y de la volición, y sus objetos son: los actos y el carácter. Dice Hume:

“En las decisiones morales, todas las circunstancias y decisiones deben ser conocidas previamente, y el espíritu, por la contemplación del conjunto, siente alguna nueva impresión de afecto o de disgusto, de estimación o de desprecio, de aprobación o de censura”¹⁴.

Mauri Álvarez muestra la radical importancia que tiene en Hume el tema de la «aprobación», de cuya consecuencia se sigue la universalidad del juicio moral. De la contemplación de un acto o de un carácter se sigue en mí cierta sensación de agrado (placer) o de desagrado (dolor) que me inclina a sentir ese acto como virtuoso o vicioso. La valoración moral aparece en un movimiento reflexivo ante la clase de placer/dolor que siento: al experimentar esta «clase» de agrado, siento el acto como virtuoso. La condición para que se dé esta clase de sentimiento es, para Hume, que yo no incluya ningún interés subjetivo en la valoración moral. Esta

¹³ HUME, DAVID, *Tratado de la naturaleza humana*, trad. por Felix Duque, Barcelona, Orbis, 1984, t. II, p. 577.

¹⁴ HUME, DAVID, *Investigación sobre...*, I Apénd., p. 159.

capacidad humana de dejar al margen los intereses propios al valorar moralmente proviene de la «inclinación natural de la simpatía». La simpatía es el nexo de unión entre los sentimientos del espectador y el acto del agente moral. El espectador siente un «placer simpatético» por la sociedad a la que favorece el acto del agente moral. Por este placer simpatético el espectador juzga virtuoso el motivo del agente.

Según lo que describe Kalinowski, la razón, para Hume, no ejerce influencia sobre la acción más que por los juicios que verifican la existencia de objetos aptos para despertar pasiones y por los juicios que establecen una relación de causa a efecto y que, sobre esta base, indican los medios de obrar. Corresponde a la razón juzgar la utilidad de tal o cual calidad de una acción. Pero una cosa no es útil sino por relación a un fin. Ahora bien, el fin no nos es indiferente y es por eso que el sentimiento es necesario para orientarnos hacia el fin que se ha de perseguir. Ese sentimiento no puede ser otro que el amor a la felicidad de la humanidad y la aversión por su miseria. Por todo esto, la razón no puede ser la única fuente de la moral (contesta de esta forma a los racionalistas como Clarke o Wollaston). El bien es lo útil, es decir, lo que procura placer (lo mismo a los demás que a nosotros). Es la simpatía la que nos permite descubrir lo útil, fuente de placer. Nosotros lo reconocemos porque nos place, gracias a la simpatía que es así la base del sentido moral.

La filosofía moral de Hume tiene, pues, su núcleo en estas cuatro palabras: simpatía, utilidad, placer y sentido moral. La apreciación moral del sentimiento es para este autor una reacción emotiva de nuestro ser que varía de situación en situación, al respecto:

“Parece evidente que los fines últimos de las acciones humanas en ningún caso, jamás, pueden ser explicados por la razón, sino que se recomiendan a sí mismos enteramente a los sentimientos y a los efectos de la humanidad, sin ninguna dependencia de las facultades intelectuales”¹⁵.

¹⁵ HUME, DAVID, *Investigación sobre...*, p. 161, 162.

3.- Partidarios de un conocimiento moral via intuición

3.1 El juicio de valoración de Franz Brentano (1838-1917)

Según relata Kalinowski¹⁶, Brentano, habiendo sido sacerdote antes de romper con la Iglesia, estudió a Aristóteles a través de la filosofía escolástica, recogiendo de aquel estudio el tema del «amor recto»: todo apetito (tendencia, amor) tiende hacia algún bien, y este es recto cuando tiene por objeto un verdadero bien, un bien objetivo. Aunque Brentano acepta que los juicios de valor son por cierto juicios y juzgar pertenece a la razón, ve indispensable la intervención del sentimiento porque sin él la razón no sería capaz de enunciar sus juicios morales. Es un sentimiento, un movimiento de amor, el amor recto, la condición indispensable del conocimiento racional del bien «verdadero e indubitable». Escribe Brentano:

“Aquí, pues, y de estas experiencias de un amor caracterizado como justo se origina para nosotros el conocimiento de que algo es verdadera e indubitablemente bueno, en toda la extensión que tal conocimiento pueda tener en nosotros”¹⁷.

Sin embargo, no es según el carácter de bien auténtico o de bien no-auténtico, inherente al objeto, como se reconoce el carácter de rectitud o de no-rectitud, propio del amor de este objeto, sino que inversamente los conoce como bienes objetivos cuando toma conciencia del carácter recto o justo de su amor. El amor recto es un primer principio, que manifiesta la rectitud a la conciencia, en un acto de conocimiento inmediato e infalible (evidente). Este amor es una afección cuya naturaleza consiste en tender hacia el bien y no en conocerlo y juzgar de él. Es una experiencia sin la cual la razón no sería capaz de discernir el bien y de enunciar el juicio: «esto es un bien». Esta experiencia del bien es indispensable para un juicio racional del valor.

¹⁶ KALINOWSKI, GEORGES: *El problema de la verdad...*, pp. 38 a 45.

¹⁷ BRENTANO, FRANZ., *El origen del conocimiento moral*, trad. del alemán por Manuel García Morente, Madrid, Revista de Occidente, 1941, nº 27, p.46.

Brentano invierte el principio escolástico «*nihil volitum nisi praecognitum*» (ningún bien es amado si antes no es conocido): «Ningún bien es conocido si previamente no es amado». Ningún ser es conocido como bien si antes no es amado en cuanto tal. Sostiene que nada es conocido como bien objetivo sin ser previamente amado por un amor recto actual y que no percibimos directamente el bien que está fuera de nosotros, sino el amor por el cual lo amamos. Reconocemos el bien y el mal objetivos en el amor y el odio que experimentamos respectivamente hacia ellos, amor y odio de los que «sabemos que son rectos»¹⁸.

El amor recto, entonces, condiciona el conocimiento moral, al ser evidente e infalible. Ésta evidencia la encontramos en la naturaleza de los primeros juicios morales. ¿Cuál es, en consecuencia, la naturaleza de los primeros juicios morales? Estos son conclusiones de un proceso noético complejo, a saber: comportan dos premisas, de las cuales una es un juicio evidente sintético *a posteriori* y la otra un juicio evidente analítico *a priori*. Los juicios sintéticos *a posteriori* están en la categoría de los juicios positivos que son evidentes por ser asertóricos de experiencia interna («yo pienso», «yo espero», «yo veo», «yo oigo», «yo soy», etc.). Es por ello que para formular un juicio moral primero (un juicio de valor sobre un bien primero) se necesita por una parte aprehender en un acto de percepción interna el amor recto que nutrimos por el objeto juzgado bueno. A su vez, los juicios analíticos *a priori* están en la categoría de los juicios negativos, y son evidentes por ciertos juicios apodícticos en el género del principio. Brentano dice que además de necesitar la percepción interna, hay que hacerse cargo del principio analítico *a priori* que afirma la imposibilidad de la evidencia de más de uno de los juicios contradictorios.

Que los primeros juicios morales no son juicios analíticamente evidentes, es decir, que no se demuestran como tales al sólo análisis de los conceptos, se prueba porque necesitan, en calidad de premisa, de la experiencia de un amor recto hacia los objetos que se juzgan como buenos. Los conceptos que figuran en los juicios que traducen el conocimiento moral son *a posteriori*, extraídos de la experiencia. Es necesario que no solamente nos sean dados los conceptos de las cosas que reconocemos por buenas, sino aun la experiencia de un amor recto dirigida hacia

¹⁸ KALINOWSKI, GEORGES: *El problema de la verdad...*, p. 40.

una de ellas.

Kalinowski remarca que Brentano no se limita a atribuir el valor de verdad y falsedad a los juicios morales, sino que precisa el proceso de su justificación. ¿Qué es lo que en nosotros aprehende la rectitud del amor y del odio: el sentimiento o la razón? El empleo del término respecto de la aprehensión de la rectitud del amor y del odio deja suponer que se trata de un acto cognoscitivo. La percepción interna del amor recto es un acto del conocimiento en el sentido de un acto de conocimiento inmediato dirigido a una realidad evidente. Se puede no verla. Pero cuando se la ve no se puede tener duda del valor cognoscitivo del acto por el cual se la aprehende. Al mismo tiempo el acto cognoscitivo contradictorio no puede imponerse con evidencia. Dice también Kalinowski que, entonces, Brentano afirma la infalibilidad de la conciencia, y completa afirmando lo siguiente:

“Esta teoría del conocimiento moral contiene una parte de verdad. Corresponde a lo que ocurre en el hombre moralmente perfecto, en el virtuoso de Aristóteles, consciente con certeza de la rectitud de su conciencia. Pero por desgracia ¡no todos los hombres son virtuosos! Sin embargo, todo hombre posee un conocimiento moral, es decir, emite juicios morales que no son todos falsos. ¿Cómo explicar el conocimiento moral de los no virtuosos, sus juicios verdaderos y sus juicios falsos que, sin razón, tienen por verdaderos? La teoría del conocimiento moral de Brentano no suministra respuestas para estas preguntas”¹⁹.

Según la interpretación que hace Mauri Álvarez²⁰, el mismo Brentano se adjudica ser el primero en determinar los principios éticos del conocimiento y el único, entre los filósofos que han tratado del sentimiento para fundamentar la ética, que ha logrado alejarse del subjetivismo. Esto lo anuncia en una conferencia el 23 de enero de 1889 en la Sociedad Jurídica de Viena²¹.

Su teoría rechaza que exista algún tipo de conocimiento moral innato. Sin embargo afirma que existen principios morales universalmente válidos. Estos principios vendrían a ser como el teorema de Pitágoras que, aun siendo universalmente válido, no es, por universal, innato. La pregunta de la que parte su reflexión: ¿cuál es la sanción natural de lo moral?, la responde primero diciendo que la sanción natural de una conducta no puede ser el impulso sentimental que el

¹⁹ KALINOWSKI, GEORGES: *El problema de la verdad...*, pp. 43, 44.

²⁰ MAURI ÁLVAREZ, MARGARITA, *El conocimiento moral...*, pp. 69 a 85.

²¹ BRENTANO, FRANZ, *El origen del conocimiento...*, Prólogo.

agente sienta hacia una forma de actuar y que acaba por establecerse como costumbre. El impulso sentimental causa la acción, pero no le confiere validez, así como tampoco justifica la acción ni la esperanza de una compensación futura ni el temor. De ser así, estaríamos poniendo la sanción natural de nuestros actos en los actos de los demás, en aquellos que nos premian o nos castigan. Aclara Mauri Álvarez, que este argumento es el utilizado por Aristóteles para descartar que la felicidad pueda encontrarse en los honores: *Ética a Nicómaco*, I, 5, 1096^a 24-26. Brentano también descarta como sanción natural de lo moral la ley positiva y la ley divino-positiva, pues tendríamos que preguntarnos si la ley está o no justificada, ya que procede de una voluntad ajena a la voluntad del agente. Y, a su vez, descarta el criterio estético para justificar la elección moral, al que apela Hume, pues, la belleza es una característica externa. Para él, la sanción natural de nuestras acciones morales es interna. Siguiendo a Aristóteles, afirma la existencia de un fin último que justifica nuestras elecciones. Como los fines últimos son varios, debemos escoger «el mejor» de entre los accesibles.

Para entender que es lo «mejor», hay que entender qué es lo «bueno». Para el autor, el concepto de «bueno», como cualquier otro concepto, tiene su origen en ciertas representaciones concretas intuitivas, que pueden tener un contenido físico (determinadas espacialmente) o uno psíquico (referencias intencionales a algo que, acaso, no sea real, pero que, sin embargo, está dado interiormente como objeto).

Clasifica las referencias intencionales en tres actos psíquicos de la conciencia²²: Primero *las representaciones*: “Hablamos de representación siempre que algo se nos aparece”. Las representaciones son la primera referencia intencional al objeto y sirven de base para la formación de los juicios y las emociones. Son simples y esenciales, sólo condicionadas por su objeto pues mantienen con el sujeto la relación de darse en su conciencia. Ésta referencia al objeto evita una construcción unilateral del objeto por parte del sujeto. Sólo se hallan en la conciencia las características del objeto con la intensidad del fenómeno, el objeto «reposa» en la conciencia, no existe ni error ni certeza ni maldad ni bondad moral; segundo *los juicios*: surgen a partir de las representaciones. Su intencionalidad o referencia al objeto ya no es simple sino que se implica a través de admitir (como verdadero) o rechazar (como falso) las representaciones. Se da la intensidad de la certeza en la afirmación o la negación

²² BRENTANO, FRANZ., *Psicología*, trad. de J. Gaos, Madrid, Revista de Occidente, 1926, p.96.

que se hace de la representación. Existe, por tanto, conocimiento. Es la primera relación del sujeto con respecto al objeto representado en la conciencia; tercero *las emociones*: son referencias intencionales intuitivas, de carácter emotivo, que vienen determinadas por el amor (o agrado) y el odio (o desagrado) hacia el objeto representado. No son juicios de conocimiento sino de valoración. Son el grado más complejo y dependiente de relación con el objeto, ya que el sujeto se implica directamente a través de su volición. El amor y el odio se refieren al objeto y son dados a conocer por una percepción interna, inmediata y evidente. Se da la intensidad de la tendencia del sujeto con el objeto. Aparece aquí un conocimiento también, pero de tipo moral. Es la segunda relación del sujeto con el objeto representado en la conciencia en la que se implica más profundamente.

A partir de los juicios se originan los conceptos de 'verdadero' y 'falso' que establecen dos clases de conocimiento: juicios evidentes y juicios no evidentes. La credibilidad de los juicios no evidentes no se basa en fundamentos racionales, en cambio, en los juicios evidentes la pregunta por su fundamento es innecesaria. La experiencia individual y no la convicción de la persona que los sustenta es lo que va a determinar su evidencia. Dice al respecto Brentano: "Todo hombre experimenta en sí mismo la diferencia entre uno y otro modo de juzgar"²³.

A su vez, a partir de las emociones se originan los conceptos de 'bueno' y 'malo' (o 'agrado' y 'desagrado') que establecen dos clases de amor y odio: uno de tipo inferior y otro de tipo superior. El primero es llamado 'instintivo' o 'habitual' y es subjetivo y dependiente de las sensaciones. Nuestra reacción de agrado/desagrado por determinados sabores, por ejemplo. El segundo es llamado 'intelectual', pues el amor/odio se manifiesta hacia algo universalmente admitido (el objeto del apetito es amado por todos y amable por sí mismo). El sentimiento es 'correcto' o 'justo' y por lo tanto objetivo. Un ejemplo sería el deseo de saber. Aclara el autor:

"En lo primero, en las sensaciones, el apetito era una propensión instintiva; pero en lo segundo, en el caso del error y de la intelección, el agrado natural es un amor superior caracterizado como justo. Observamos, pues, al encontrarlo en nosotros, que su objeto no sólo es amado y amable y que la privación de su objeto no sólo es odiada y odiable, sino también que aquél es bueno y ésta mala"²⁴.

²³ BRENTANO, FRANZ, *El origen del conocimiento...*, nº 26, p. 42.

²⁴ BRENTANO, FRANZ, *El origen del conocimiento...*, nº 27, p. 45.

Por otra parte, existen tres criterios de preferencia interior para el autor: primero, el preferir lo bueno y conocido como bueno a lo malo conocido como tal; segundo, el preferir la existencia de algo conocido como bueno a su no existencia, y preferir la inexistencia de algo conocido como malo, a su existencia; tercero, el preferir un bien completo o la suma de bienes a una de sus partes.

Se alude aquí nuevamente a la experiencia interior, pues, del amor/odio correcto sentido hacia el objeto de la representación surge el conocimiento acerca de la bondad o maldad del objeto. Lo explica claramente Mauri Álvarez de esta manera: El conocimiento moral es efecto de una causa que es el sentimiento –de agrado o desagrado correcto- efecto a su vez de la representación. Desde el objeto representado, éste recibe la calificación de ‘bueno’ si es querido correctamente; y desde el sujeto, un objeto es ‘bueno’ si es correcto quererlo. Por tanto, un objeto es ‘bueno’ si y sólo si es digno de ser querido, y es ‘malo’ si y sólo si es digno de ser odiado. Brentano considera imposible la ‘percepción’ de la bondad del objeto, percepción que le llevaría a afirmar un conocimiento moral previo al sentimiento de amor/odio, que es el verdadero origen del conocimiento moral. Lo cierto es que la presencia del objeto representado en la conciencia no deja indiferente al sujeto, más bien, lo mueve a un agrado/desagrado que, cuando es correcto, da a conocer que ese objeto es bueno/malo. Se califica, por tanto, el objeto de ‘bueno’ o ‘malo’ por los sentimientos correctos que se encuentran en el sujeto. El origen del sentimiento moral es el sentimiento (correcto) que, sin ser una facultad de conocer, hace posible que el objeto sea conocido como bueno. Así, entonces, los objetos actúan en nosotros provocándonos estados emocionales. El bien, por lo tanto, no está ni en el acto ni en el objeto, sino en la relación afectiva entre el ser humano y las cosas del mundo intuitas fenomenológicamente en tanto objetos²⁵.

²⁵ MAURI ÁLVAREZ, MARGARITA, *El conocimiento moral...*, pp. 78 a 85.

3.2 El intuicionismo de Max Scheler (1874-1928)

Max Scheler piensa, al igual que Kant, que la ética de los bienes y de los fines contradice la esencia de la moralidad: “Toda ética que parta de la pregunta: ¿cuál es el bien más alto?, o ¿cuál es el fin último de las aspiraciones de la voluntad?, la tengo como refutada de una vez para siempre por Kant”²⁶.

Mauri Álvarez²⁷ comienza citando esta frase preliminar para mostrar como Scheler niega que podamos afirmar que las cosas son buenas o agradables basándonos en sus propiedades. La prueba más evidente es que podemos acceder al conocimiento de los valores sin necesidad de representaciones. Es imposible tanto la inducción de los valores a partir del conocimiento de las cualidades de los objetos, como la coincidencia entre estas cualidades y los valores. Por lo tanto, no podemos encontrar los valores en los objetos, ni las cualidades de los objetos dan pie a derivar de ellas los valores. Al respecto argumenta Scheler:

“(…) los nombres que designan los valores no hacen referencia a meras propiedades de las unidades que están dadas como cosas, y que nosotros llamamos bienes (...); valores como agradable, encantador, amable, y también amistoso, distinguido, noble, en principio me son accesibles sin que haya de representármelos como propiedades de cosas o de hombres (...). Lo mismo puede decirse también de los valores que pertenecen a la esfera ética. El que un hombre o una acción sean «distinguidos» o «vulgares», «valerosos» o «cobardes», «puros» o «culpables», «buenos» o «malos», no se nos confirma por notas constantes, ínsitas en esas cosas y acaecimientos, y que podamos señalar; ni consiste en tales notas”²⁸.

Los valores no son propiedades que se hallen en las cosas. Tampoco cabe la posibilidad de considerar que exista en las cosas algún tipo de fuerza o capacidad que permitiera estimular al sujeto para llegar a los valores. Piensa Scheler que, si esto fuera así, estaríamos basando el juicio de valor en la experiencia, porque el juicio dependería del efecto de las cosas en el sujeto. Es por

²⁶ SCHELER, MAX, *Ética*, trad. De H. Rodríguez Sanz, Madrid, Revista de Occidente, 1941, I, Observación preliminar, p. 31.

²⁷ MAURI ÁLVAREZ, MARGARITA, *El conocimiento moral...*, pp. 85 a 100.

²⁸ SCHELER, MAX, *Ética*, I, 1ª parte, Secc. I, Cap. 1. p. 39-41.

esta razón que independiza el ser de los valores de los objetos, sus depositarios. Existen casos en los que se nos dan los valores antes de dársenos los depositarios de ese valor. Así por ejemplo, cuando alguien me es simpático y no puedo decir por qué. La experiencia nos demuestra que podemos aprehender valores sin la presencia de sus depositarios. El depositario del valor puede fluctuar o ser poco claro para el sujeto, sin que fluctúe el valor, que se muestra de forma clara. Hay valores que se esfuman a medida que analizamos sus depositarios.

Dice Scheler que el ser de los valores, por tanto, nunca puede inducirse partiendo del ser real de la experiencia, porque “sus cualidades y conexiones son independientes del ser real”.²⁹ “(...) El matiz valioso de un objeto (...) es lo más primario que nos llega de aquel objeto”³⁰. Sintetiza Mauri Álvarez:

“Independizada la esencia del valor del objeto, Scheler define los valores como cualidades (no formas de la razón), esencias ideales, realidades autónomas independientes. No son relaciones, pero son el fundamento de relaciones. Los valores son cualidades que poseen un contenido material no inducido de la experiencia de la que son, por lo tanto, independientes (...) para Scheler, los valores se distinguen (también) de los estados de sentimiento del sujeto (...) no son, por tanto, algo subjetivo pues de lo contrario quedarían afectados por las variaciones sentimentales de los sujetos, aunque tengan de subjetivo el hecho de ser descubiertos por el sujeto”³¹.

Scheler establece que las cosas existen en lo que son, sin ser por ello ni valores ni bienes. La determinación de algo como bueno no depende de su ser, sino de la «participación» en el valor. Se define al bien como «una cualidad valiosa»: “En los bienes es donde únicamente los valores se tornan reales”.³² “(...) Los bienes no están fundados sobre las cosas, de modo que algo hubiera de ser primeramente cosa, para poder ser «bien». Al contrario, representa el bien una unidad «cósica» de cualidades valiosas o de contenidos valiosos, que se halla fundada en un determinado valor básico. La cosidad, más no «la cosa» es lo presente en el bien”³³.

²⁹ SCHELER, MAX, *Ética*, I, 1ª parte, Secc. 2, p. 80.

³⁰ SCHELER, MAX, *Ética*, I, Secc. 1, Cap. 1, p. 45-46.

³¹ MAURI ÁLVAREZ MARGARITA, *El conocimiento moral...*, pp. 89-90.

³² SCHELER, MAX, *Ética*, I, Secc. 1, Cap. 1, p. 49.

³³ SCHELER, MAX, *Ética*, I, Secc. 1, Cap. 1, p. 48.

El bien es independiente del objeto, no se refiere a él sino al conjunto de contenidos valiosos fundados en un valor básico; por eso hablar de un bien es hablar de un depositario de valor. Los conceptos de «bueno» y «malo» no se aplican a los actos, son valores que existen de forma independiente a toda voluntad.

Scheler explica la forma de acceder al mundo de los valores morales a través de un proceso con diferentes grados emotivos: el percibir sentimental, la intuición, el preferir y los actos de amor y odio. En el percibir sentimental, que no está unido al objeto ni de forma inmediata ni a través de una representación, se siente inmediatamente algo, una determinada cualidad de valor: “Los valores nos son dados primeramente en el percibir sentimental”³⁴. Este acceso a los valores es posible sólo a través del sentimiento o acto afectivo intencional que nos descubre el objeto en su aspecto de objeto valioso. Dice Mauri Álvarez:

“El conocimiento moral no presupone la actividad de la razón ni como facultad de conocimiento ni como facultad correctiva del sentimiento. Ni siquiera el *a priori* material del que habla Scheler puede confundirse con la función sintética de la razón”³⁵.

Para Scheler, es totalmente mitológica la suposición de que lo dado es un caos de sensaciones que ha de ser informado por fuerzas y funciones sintetizadoras de la razón, y afirma:

“(…) hay una especie de experiencia cuyos objetos son inaccesibles a la «razón»; para esos objetos la razón es tan ciega como pueda serlo el oído para los colores; pero ese tipo de experiencia nos presenta objetos efectivos y el orden eterno que existe entre ellos, a saber: los valores y el orden jerárquico de éstos”³⁶.

En el percibir sentimental se intuye³⁷ la esencia del valor. La intuición aparece por un nuevo acto de reflexión que nos vuelve objetivo el «percibir sentimental». Mauri Álvarez aclara que esta intuición prescinde de cualquier realidad objetiva que encarne la esencia. La intuición es previa a la experiencia,

³⁴ SCHELER, MAX, *Ética*, I, 2ª parte, Secc. 4, Cap.1, p. 257.

³⁵ MAURI ÁLVAREZ, MARGARITA, *El conocimiento moral...*, p. 94.

³⁶ SCHELER, MAX, *Ética*, II, Secc. 5, Cap. 1, p. 26.

³⁷ SCHELER, MAX, *Ética*, I, 2ª parte, Cap. 1, p. 256-257: “(…) (teniendo “intuición” el sentido de *todo* modo cómo algo está dado inmediatamente)”.

pues los valores la iluminan moralmente.

Los actos de amor/odio son actos espontáneos (no cognitivos) que tienen la función de abrir la disposición del sujeto para descubrir los valores. El acto de amor hace descubrir valores que antes no percibía:

“Los valores y sus jerarquías no se manifiestan a través de la percepción íntima o la observación (...) sino en un intercambio vivo y sentimental con el universo (...) en el amar y el odiar mismos, es decir, en la trayectoria de la ejecución de los actos intencionales. Y el contenido *apriórico* reside en lo que de este modo es dado”³⁸.

La preferencia es un acto mediante el cual se capta la jerarquía entre un valor y otro. No es lo mismo que «elegir», pues la elección supone ya la preferencia: “El preferir (...) se realiza sin ningún tender, elegir ni querer”³⁹.

Al valor se le atribuye la superioridad o inferioridad por su propia esencia y no por el acto de preferencia. Es por esta razón que la jerarquía de los valores es invariable, más allá de los cambios históricos de las reglas de preferencia. Entonces, sintetiza Scheler:

“El percibir sentimental, el preferir, el amar, el odiar del espíritu tienen su propio contenido *a priori*, que es tan independiente de la experiencia inductiva como los son las leyes del pensamiento”⁴⁰.

Concluye Mauri Álvarez explicando que Scheler culpa a Kant de haber admitido una visión de la naturaleza humana, donde lo dado, tanto en el caso de las llamadas «sensaciones» como en el de los «impulsos» o «inclinaciones» es caótico. Esta interpretación errónea implica otra interpretación errónea del *a priori* como «ley funcional» de las actividades organizadoras de la razón. Scheler rechaza el modo kantiano de pensar lo material y lo afectivo. Elabora una teoría de lo *apriórico* emocional que le permite introducir lo afectivo en lo ético y conservar de este modo la universalidad. Para él, lo emocional es *a priori* porque está dado en algún momento antes de los posibles objetos de la imagen. Lo emocional es pre-sentido, pues los valores están ya dados.

³⁸ SCHELER, MAX, *Ética*, I, 1ª parte, Secc. 2, Cap. 2, p. 130.

³⁹ SCHELER, MAX, *Ética*, p. 106.

⁴⁰ SCHELER, MAX, *Ética*, p. 103.

Sobre este tema del percibir sentimental, Kalinowski advierte que Scheler precisa en una nota al pie de página que se deben distinguir tres percepciones afectivas: la percepción afectiva de los sentimientos (del miedo por ejemplo), la percepción afectiva del carácter de atmósfera emocional (el carácter apacible de un río por ejemplo) y la percepción afectiva de los valores. Únicamente esta última conforma un verdadero acto intencional, cumpliendo por ello una función cognoscitiva. La percepción-afectiva de los valores no es un sentimiento sensorial toda vez que éste puede no estar ligado a un objeto, en tanto que aquella está siempre condicionada por una realidad objetiva, especialmente por el valor. Se da una analogía entre la relación que une una representación a su objeto que es el ser y la relación que liga a la percepción afectiva con su correlativo axiológico que es el valor. El sentimiento es un estado afectivo que no puede ser sino comprobado o explicado mientras que la percepción afectiva es siempre una forma de comprensión que tiene su objeto y que es por otra parte anterior al sentimiento. Ejemplifica Scheler:

“Es seguro que por esta cólera yo no aprehendo nada. Por el contrario, para suscitar la cólera es necesario, que ciertos males sean primeramente aprehendidos por un acto afectivo-perceptivo”⁴¹.

Scheler pone al lado de esta percepción afectiva de los valores otros dos actos: el de la preferencia y la subordinación de los valores, y el del amor y odio, actos emocionales que condicionan a los dos primeros. Este último acto desempeña el papel propio de un detector, que constituye un movimiento gracias a cuyo desarrollo se esclarecen e iluminan valores nuevos y superiores. Escribe: “El amor, entonces, no es el resultado de la percepción afectiva de los valores y de la preferencia sino que los precede como su precursor y guía”⁴².

A su vez, Kalinowski⁴³ apunta que las posiciones de Scheler se hacen más precisas a partir de su tesis de doctorado: *Beiträge zur Feststellung der Beziehungen zwischen logischen und ethischen Prinzipien*. Ésta trata de la oposición de lo lógico y lo ético a través de la historia de la filosofía. Escribe Scheler:

“El hecho de que alguna cosa es, incluso si es frecuente o si dura

⁴¹ SCHELER, MAX, *Ética*, p. 270.

⁴² SCHELER, MAX, *Ética*, p. 273.

⁴³ KALINOWSKI, GEORGES: *El problema de la verdad...*, pp. 48 a 59.

mucho tiempo, no le confiere todavía ningún valor. Del mismo modo que el valor no hace existente ninguna cosa, tampoco la existencia le acuerda valor”⁴⁴.

Para este autor alemán la ciencia estudia lo que es, el ser, objeto de la razón. En cambio, la estimación moral puede pronunciarse incluso sobre lo que no es. El científico avanza hipótesis que luego abandona bajo la presión de los hechos nuevos, su pensamiento cambia de opinión conforme con lo provisorio y lo probable, mientras la vida moral exige lo cierto. En consecuencia, la apreciación moral toma su fuente en otro principio que el conocimiento intelectual. En una palabra, los principios éticos difieren de los principios lógicos. Kalinowski cuestiona este pensamiento diciendo que la ciencia investiga también la certeza y la moral se conforma a veces con la probabilidad.

Scheler sigue la vía trazada por Lotze en su *Logik*, en donde discute la vieja teoría platónica del mundo de las ideas. Para el pensamiento de Lotze la realidad comporta el ser y el valor, puesto que se puede ser real de dos maneras: los seres son, pero los juicios valen. El valor es objetivo pero no es. Valor y ser pertenecen al mismo dominio de lo real pero en él constituyen dos partes esencialmente diferentes. Ahora bien, el valor de verdad que poseen ciertos juicios es eterno, no depende del ser pensado, es por eso que Lotze afirma que en el momento en que pensamos en el contenido de una verdad, no la creamos, sino que la reconocemos.

Scheler sigue esta vía trazada pero agrega a los planos lógico y ontológico, el axiológico. Los juicios valen o no valen, los seres son o no son y los valores son o no experimentados. Para él la realidad está constituida por cosas (*Sachen*), cada una de las cuales comprende una esencia real que la razón libera concibiéndolas como seres (*Dinge*) y por valores que la emoción descubre en la realidad. De la absoluta diversidad entre ser y valor depende manifiestamente la necesidad de dos categorías de actos cognoscitivos (dos «aprehensiones»): los actos racionales y los actos emocionales, y por consiguiente dos facultades: la razón y el «corazón» (la emoción). Y ambos son diversos, pues el ser pertenece a la esfera de la existencia mientras que el valor a la de la esencia.

En esta parte de la exposición, Kalinowski recurre a la distinción establecida

⁴⁴ SCHELER, MAX, *El formalismo en ética y la ética material de los valores*, traducido del alemán por Maurice de Gandillac, París, Gallimard, 1955, p. 270.

por Juan Duns Escoto entre la lógica, la física y la metafísica. La primera estudia la esencia contenida en el concepto en cuanto universal (como por ejemplo la esencia etimológica de caballo); la segunda tiene por objeto la esencia en cuanto individual, es decir en tanto que existente (como por ejemplo la esencia individual de este caballo dado); la tercera, no se interesa más que en la esencia en cuanto esencia, abstracción hecha de sus determinaciones universales y singulares (como por ejemplo la equinidad en sí misma, en cuanto tal). El valor de Scheler es como la *equinitas tantum* de la lógica de Avicena que toma Escoto para describir el ser en cuanto ser de su metafísica. El valor no tiene ni determinaciones universales ni singulares: es esencia pura.

Se comprende así la heterogeneidad entre valor y ser. El valor que es esencia se opone naturalmente al ser que es existencia. No hay ningún lazo de dependencia entre uno y otro. Del mismo modo que la perfección (esencia) no es la garantía del ser (existencia), tampoco la existencia confiere valor a lo que existe. El valor está despojado de la existencia. El valor no se define por el ser porque el ser es lo que es y el valor es lo que no es. El hombre conoce los valores, los aprehende, de un modo distinto que al ser.

Kalinowski entiende que, en este contexto, se comprende perfectamente que Scheler divida a la filosofía en ontología y axiología y que, además, acuerde la prioridad a ésta última. Critica esta postura y dice que la noción de una esencia, incluso de un valor puro, esencia o valor que no sea ni universal ni singular, parece una simple construcción del espíritu, pues la realidad no comporta esencia neutra (indeterminada), ni universal ni singular. Podemos concebir ideas de esencia pura o de valor puro pero no se advierte a qué corresponden en la realidad como siendo transportados más allá del mundo de los seres a un mundo de ideas.

Según Scheler la filosofía tradicional dividía las facultades del hombre, de una manera demasiado simple para ser adecuada, en razón y sensualidad. La conclusión que saca de esta división es que entonces los valores serían ignorados por la razón y aprehendidos por los sentimientos sensoriales: placer y dolor. Esto lo ve como absolutamente falso porque conocemos también valores superiores, morales y religiosos, valores espirituales que por su naturaleza no pueden ser objeto del placer o displacer sensibles. Denuncia al respecto las consecuencias funestas de esta teoría:

“En el dominio ético esta actitud ha tenido por consecuencia no permitir históricamente más que la constitución de dos tipos de ética, la una absolutamente apriorística y por ello racional, la otra relativa, empírica y emocional. Que pudiese, haber lugar para una ética absoluta, a la vez apriorística y emocional, es un hecho que apenas se ha sospechado”⁴⁵.

El hombre posee la facultad de conocer los valores, facultad que no es ni razón ni sensualidad y cuyos actos propios son percepción afectiva de preferencia, especie de intuición axiológica. Escribe Scheler:

“Ahora bien, lo que Pascal quiere decir (en la frase “El corazón tiene sus razones”) es que existe un modo de experiencia cuyos objetos son absolutamente inaccesibles al entendimiento, frente al cual el entendimiento es tan ciego como la oreja y el oído ante los colores, pero un modo de experiencia que nos coloca auténticamente en presencia de objetos objetivos y del orden eterno que liga unos con otros, siendo estos objetos los valores y este orden eterno la jerarquía axiológica”⁴⁶.

Aquí Kalinowski aclara que, en su opinión, Scheler fuerza un poco el texto de Pascal al ver al «corazón» como la facultad de conocimiento emocional de los valores, porque lo que dice Pascal es que el corazón es la facultad de los primeros principios (comparada si se quiere con el *nous* de Aristóteles y con el *habitus primorum principiorum* de Tomás de Aquino). Sin embargo Scheler ve en ello una especie de intuición afectiva: “Existe una percepción afectiva original que es una aprehensión intencional”⁴⁷. “Se plantea el problema de saber si existe una intuición pura, una percepción afectiva pura, un amor puro y un odio puro, una pura tendencia y un querer puro”⁴⁸.

⁴⁵ SCHELER, MAX, *El formalismo en ética...*, p.266.

⁴⁶ SCHELER, MAX, *El formalismo en ética...*, p 267.

⁴⁷ SCHELER, MAX, *El formalismo en ética...*, p. 268.

⁴⁸ SCHELER, MAX, *El formalismo en ética...*, p. 266.

3.3 El sentido común de Thomas Reid (1710-1796)

Thomas Reid, escribe Kalinowski⁴⁹, reflexiona explícitamente acerca del problema de si las proposiciones morales son verdaderas o falsas, incentivado por dar respuesta a una cuestión planteada por Locke. A partir de la proposición formulada por Locke de que “el hombre está sujeto a las leyes” (*Ensayo sobre el entendimiento humano*, 1. III, cap. XI, prfo. 16), Reid se pregunta acerca de esta proposición y llega a la conclusión de que las opiniones de los filósofos están divididas. Declara al respecto:

“Hay una clase de filósofos que debe rechazar la opinión de Locke sin examen; son aquellos que no consideran las distinciones morales como juicios sino como el resultado de ciertas sensaciones en la persona que las hace. Pues si las distinciones morales derivan de la sensibilidad y de ningún modo de la razón, resulta evidente que no sabríamos demostrar su verdad; todo lo que puede decirse es que estamos constituidos de manera de contemplar con placer o con repugnancia aquellas que llamamos viciosas (...). Pero si las distinciones morales son verdaderos juicios, susceptibles como todos los otros de verdad y falsedad, no es indiferente examinar sobre qué especie de evidencia descansan”⁵⁰.

“Las verdades morales resultan entonces de dos especies. La evidencia de unas se presenta inmediatamente a todo hombre cuyo entendimiento está desarrollado; la de las otras se deduce de las primeras por el razonamiento. Si la evidencia de las primeras no fuese percibida sin razonamiento, ningún razonamiento podría establecer la de las segundas”⁵¹.

Kalinowski le da la razón a Reid acerca de este tema de que las proposiciones morales se dividen en dos categorías: las proposiciones primeras (evidentes) y las proposiciones segundas (demostrables). Para Reid, los primeros principios de la moral son evidentes por sí mismos y su verdad se percibe con independencia de todo razonamiento y deducción. En cuanto a las proposiciones segundas, se deducen a partir de estos primeros principios. Ni unos ni otros son deducidos de juicios teóricos (de comprobación, de realidad): los primeros porque

⁴⁹ KALINOWSKI, GEORGES: *El problema de la verdad...*, pp. 86 a 92.

⁵⁰ REID, THOMAS, *Obras completas*, t.V, p. 214.

⁵¹ REID, THOMAS, *Obras completas*, t.V, p. 217.

son evidentes por sí mismos; los segundos porque son sacados de los primeros (Esta concepción le permite dar respuesta a la objeción de Hume a los moralistas profesionales: la de pasar en forma indebida de juicios con la cópula «es» a juicios con el conectivo «debe»).

Reid piensa que el carácter obligatorio de los principios morales es evidente. Nos dice que debemos el conocimiento de las reglas morales evidentes a la «luz interior» que ilumina a todo hombre que viene a este mundo y que en cierto grado es necesario poseer para ser obligado por las leyes. A esta «luz interior» la llama «sentido común» o «sentido moral», y realiza una lista lo más completa posible de «primeros principios» que, según él, son verdades de sentido común. Con esta teoría cree suministrar a la filosofía un fundamento sólido y objetivo.

Kalinowski critica esta tarea de Reid, diciendo que le quita a la filosofía este fundamento sólido y objetivo al sustituir la autoridad de la razón por la del sentido común. Igualmente no niega el papel de importancia de este jefe de la escuela escocesa y su complemento a las afirmaciones de Aristóteles y Tomás de Aquino.

4.- Consideraciones acerca de cada una de las posturas de los autores expuestos

4.1 Acerca de los autores que buscan el conocimiento moral vía sentimiento

Para los sentimentalistas el origen de la clasificación de «bueno» se sitúa en las tendencias naturales del hombre, en un sentir más o menos universal por ser común a todos los hombres. «Bueno» es el efecto que causa el acto en el sentimiento moral del sujeto que lo percibe. El objeto es valorado como bueno según cause en el hombre una determinada clase de sentimiento, algo que despierta en él, el efecto del objeto en el sentir moral. Pero para afirmar sus posturas tienen que hacer frente al problema de explicar un conocimiento moral al que se refieren con los conceptos y categorías propios del pensamiento intelectual. Han de recurrir a una facultad diferente de la facultad racional y de la sensibilidad para explicar el acceso del hombre a la dimensión moral de la realidad: el sentimiento moral⁵². Se detallará a continuación esta conclusión en cada uno de los autores analizados.

El primer autor analizado fue Juan Duns Escoto, que siendo fiel a su formación en el convento franciscano de Dumfries, ha honrado en sus escritos filosóficos y teológicos a la corriente de talante voluntarista de dicho convento. Toda su filosofía está delimitada por la teología, siendo Dios la causa de todo ser, el principio primero que causa el mundo en su ser mismo. ¿Por qué Dios causa el mundo “en su ser mismo”? Justamente se describe así la metafísica de Escoto, para indicar que, para él, el concepto de ser es unívoco, y por lo tanto la consecuencia de esta postura es un determinismo necesario. Dios, es este principio primero, el ser en cuanto ser, o el ser infinito que es o existe. A partir de este ser, se dan “maneras de ser” en el mundo, que no son más que el mismo ser, diversamente modificado, pero siempre en cuanto ser. Aclara Gilsón aludiendo al pensamiento de Escoto:

⁵² MAURI ÁLVAREZ, MARGARITA, *El conocimiento moral...*, pp. 117, 140.

“(…) la metafísica no debe considerar la noción de ser sino en su último grado de abstracción, aquel en que se aplica en un solo y mismo sentido a cuanto es. Esto es lo que se expresa diciendo que el ser es “unívoco” para el metafísico (…). El ser cuyo estudio persigue el metafísico no es, por tanto, ni una realidad física particular, ni un universal tomado en su generalidad lógica; es esa realidad inteligible que es la naturaleza misma del ser en cuanto ser (…). El ser en cuanto ser tiene propiedades: las primeras son sus modos. Los modos de una naturaleza o esencia son sus determinaciones intrínsecas posibles (…). Los dos primeros modos de ser son lo finito y lo infinito. Es la primera división del ser, e incluye a todas las demás”⁵³.

El determinismo de su metafísica, que depende de la noción unívoca del ser, se demuestra porque para este autor escocés, la existencia del principio primero es una necesidad: el ser cuya no-existencia es impensable existe necesariamente. Lo posible, o sea, el mundo existente, emana de lo necesario, o lo finito emana de lo infinito. Pero, y aquí se advierte su rompimiento con el pensamiento de Avicena, su gestor intelectual, este determinismo está inmerso en un voluntarismo, al contrario de lo que afirmaba Avicena de que lo posible emanaba de lo necesario por vía de necesidad. Para Escoto, lo posible emana de lo necesario por un acto de voluntad de Dios, que ha querido las cosas como se han dado y no podría haberlas querido de otro modo. La única causa por la que Dios ha querido las cosas es la libertad de su voluntad divina. Caracteriza Gilsón este rasgo esencial del pensamiento escotista:

“Uno de los rasgos característicos del escotismo es su insistencia sobre la libertad de la voluntad divina y el carácter contingente de sus efectos. La razón de ello es sencilla. Es una doctrina que se funda en el ser unívoco, y no en actos analógicos de existir, hay que hacer intervenir un acto separador para asegurar la contingencia de lo posible. Este es el papel que desempeña la voluntad en la doctrina de Duns Escoto”⁵⁴.

Si concebir al ser unívocamente, deja de lado la analogía del ser propia de una corriente como la de Tomás de Aquino, queda asentado que hay un determinismo fundado en este ser único, que crea porque quiere necesariamente. Parece una contradicción este «querer necesariamente», pero para el pensamiento de Escoto no hay contradicción, porque él fundamenta la libertad divina en su

⁵³ GILSON, ÉTIENNE, *La filosofía en la Edad Media*, p. 579, 580.

⁵⁴ GILSON, ÉTIENNE, *La filosofía en la Edad Media*, p. 584.

misma necesidad intrínseca. Sería una especie de emanación que se desborda de sí por necesidad intrínseca. Se expande por demasía de sí misma, como si fuera un don de sí. Y justamente, este don de sí de la voluntad divina es lo que lleva a colocar a Escoto dentro de los partidarios de una corriente moral vía sentimiento. Pues, no se explica dicha postura sin ver en ella una creencia, fundada en su fe cristiana, en la infinita libertad de Dios. Esta creencia no deja de manifestarse como un «sentimiento», una revelación sentida por la fe en el cristianismo. El sentimiento de dependencia de su ser finito respecto del ser infinito de Dios.

Pero, ¿puede argumentarse una teoría filosófica en una creencia de la fe?, ¿puede el sentimiento de dependencia ontológica generar una teoría arbitraria sobre la voluntad divina? Si se entiende a la fe cristiana como un simple sentimiento de dependencia, ¿no se estaría cayendo en una argumentación subjetiva? Es cierto que el hombre cristiano se siente dependiente de la infinitud del ser de Dios, pero por ello no advierte que necesariamente fue emanado por la voluntad divina caprichosamente.

Concebir a Dios como un ser unívoco, lleva a pensar en su voluntad divina como necesaria, pues su emanación se manifiesta como una consecuencia irreversible. Sin embargo, es menester ver la creación divina desde otro punto de vista menos determinista. Es verdad que las cosas surgen de Dios como de la primera causa o principio, pero no surgen de él como un ser unívoco, sino como de un ser que no conviene con sus efectos, es decir, un ser que permite la analogía en sus criaturas. La semejanza de lo creado es análoga con respecto a su Creador. Si fuera una semejanza unívoca no habría lugar para la verdadera libertad de este Creador. El Dios del cristianismo no es emanatista como sí lo es el de Avicena, Mahoma, del que, seguramente, Duns Escoto toma esa característica de emanación. En el Dios cristiano la Creación es plenamente libre, por su voluntad divina, desde la nada. Las criaturas finitas son creadas en semejanza analógica con el primer principio, no en semejanza unívoca con éste. El amor divino se expande por participación a sus criaturas y no por emanación. En consonancia con lo dicho afirma Derisi:

“El Bien Infinito, estrictamente hablando, no mueve a la Voluntad divina: ambos están identificados en un único y puro Acto, que lo es a la vez de amor y de Bondad amada. Por eso, la Bondad divina sólo es fin de su propio Acto de amor analógicamente, sin movimiento alguno de parte de

Éste hacia Ella y con exclusión, por ende, de toda causalidad estrictamente tal de ésta sobre Aquél. La Bondad del Ser divino no mueve ni causa el Amor de Dios: sólo es su objeto o término analógicamente, con El realmente identificado”⁵⁵.

Si en el plano metafísico Duns Escoto convenía con la teoría de la univocidad del ser, y por lo tanto con la concepción de una emanación determinista del mundo, entonces, se puede sacar como consecuencia que, en el plano moral, también la voluntad del ser humano va a estar limitada por el mismo determinismo. Y así se vio en el desarrollo de este autor en el segundo punto de este Capítulo: la voluntad humana es la que mueve en primera instancia al conocimiento del bien, pues es el querer el que va a determinar que conocemos finalmente⁵⁶. Si se parte de una metafísica que ve al ser unívocamente, se llega a plantear toda una antropología consecuente con esa visión. Es por eso que Duns Escoto habla de emanación y de univocidad del ser y no de creación y de analogía del ser, como sí lo hace Tomás de Aquino. Son dos formas distintas de interpretar la metafísica. En otros términos lo confirma Derisi:

“En otros términos el *esse* no asciende de la esencia como un simple acto o crecimiento de la misma, sino que desciende desde el mismo y único *Esse* divino, desde luego no por emanación absurda, dada la simplicidad y pureza de su Acto, sino por creación – participación del primer *esse* – conservación – participación del *esse* segundo o permanencia en el *esse* – y por concurso y premoción – participación de nuevos actos del *esse* o existir⁵⁷.

Según la metafísica de Tomás de Aquino, todo ser proviene de Dios por participación causal en su esencia y existencia. Las esencias son participaciones de la Esencia divina, la cual, como Causa ejemplar necesaria, las funda, haciéndolas a su vez necesarias y eternas. En cambio, el acto de ser o existir es participado también por Dios como creador, pero por un acto libre de su divina Voluntad, que se identifica con su divino Entender, que le comunica el acto de ser desde la nada. Por medio de este acto libre de Dios, la esencia, que en sí misma no era, logra su acto

⁵⁵ DERISI, OCTAVIO N., *Santo Tomás de Aquino y la Filosofía actual*, Buenos Aires, EDUCA, 1975, p. 398.

⁵⁶ Ver cita n° 6, p. 19.

⁵⁷ DERISI, OCTAVIO N., *Santo Tomás...*, p. 289.

de ser y comienza a existir⁵⁸. En esta visión de la participación se ve claramente la necesidad y la libre voluntad de Dios cada una desde un punto de vista específico. Dios crea las esencias desde su Esencia divina necesariamente, y crea el acto de ser de cada esencia desde su Voluntad divina libremente. Aquí no hay emanación determinista ni por ende el *Esse* divino se extiende unívocamente.

La participación, que pregona Tomás de Aquino, conviene con la analogía del ser, pues por un lado el ser se predica según una razón en parte idéntica y en parte diversa: diversa, en efecto, en cuanto a los diversos modos de relación, idéntica en cuanto a aquello a lo que se hace relación⁵⁹. El ser humano participa del *Esse* divino y refleja ontológicamente su semejanza analógicamente.

El segundo autor analizado, Francis Hutcheson, siendo Ministro de la Iglesia de Escocia, también manifiesta en su pensamiento una profunda fe en Dios, a quien alude como el “gran autor” que implanta en la naturaleza humana los principios naturales de la virtud. Los fines de las acciones están determinados por las tendencias naturales en tanto inclinaciones puestas por Dios en el alma. Es por ello que Mauri Álvarez afirma sobre este autor:

“(…) en Hutcheson, la exposición ética depende de la afirmación de la existencia de Dios, que el sentido moral ni demuestra ni argumenta, pero que presupone en todas sus valoraciones”⁶⁰.

Para Hutcheson, el hombre está naturalmente inclinado a la virtud, deseando llevar sus tendencias hacia la perfección. La naturaleza humana está orientada hacia fines altruistas, pero esta orientación se da sólo como resultado del sentimiento moral. Frente a la realidad el hombre es sensible a la dimensión moral, su sentimiento es la condición de posibilidad de su valoración. Este sentido moral se ve afectado por los actos y las inclinaciones, tanto propias como ajenas, de forma diferente por lo que es naturalmente bueno o ventajoso, por un lado, y por lo que es moralmente malo y desventajoso, por otro. Hay que tener en cuenta aquí que lo ventajoso y desventajoso siempre se toma en tanto altruista, bueno o malo para el género humano y para el interés particular. Se manifiesta así el valor que le daba Hutcheson al amor de benevolencia, llegando a afirmar que sin la inclinación

⁵⁸ DERISI, OCTAVIO N., “Aspectos fundamentales del conocimiento humano”, en *Sapientia*, U.C.A., V. XXXIX, 1984.

⁵⁹ TOMÁS DE AQUINO, *In libros Aristotelis Metaphysicorum expositio*, III, n. 2197.

⁶⁰ MAURI ÁLVAREZ, MARGARITA, *El conocimiento moral...*, p. 26.

que hay en nosotros hacia nuestros semejantes, no habría posibilidad de valorar algo como bueno. “Por eso, la benevolencia es el fundamento del sentido moral y la garantía de una valoración moral objetiva”⁶¹. Asegura este autor:

“De este modo debemos entender muchos puntos de Platón, Aristóteles, Cicerón y de otros de los antiguos cuando hablan de “un instinto natural o disposición en cada ser hacia su propia conservación y máxima perfección, como origen de la virtud”. Todos reconocen que tenemos tal instinto, que en un comienzo debe funcionar indistintamente hasta que consideramos nuestra constitución y nuestras diversas capacidades. Cuando consideramos esto, encontramos, de acuerdo con ellos, los principios naturales de la virtud, o las *physikai aretai* implantadas en nosotros: se nos aparece la parte más noble de nuestra naturaleza; como lo son nuestros deseos de conocimiento, nuestro gusto por la belleza, especialmente la belleza moral, nuestras inclinaciones sociales”⁶².

Bien y mal, aprobación y reprobación son en este pensamiento solo ideas simples de alguna cualidad aprehendida en las acciones. El hombre se ve afectado en su sentimiento moral por esa cualidad. Esta cualidad nace en nosotros, antes de que intervenga el conocimiento y la voluntad, nos encontramos con ella, la sentimos. Es la experiencia interna de este sentimiento el que le dice, a todo ser humano, lo que es bueno y lo que es malo.

Frente a esta postura queda por preguntar acerca del peligro de desembocar en un subjetivismo moral, o un emotivismo relativista. Hay que notar que la creencia en un sentimiento moral originario que se despierta frente a las injusticias y a la falta de benevolencia de los seres humanos, no encuentra su justificación sin acudir a la ayuda del intelecto práctico, que posibilita el conocimiento del bien y el mal a través del hábito natural de la *syndéresis*. No es posible fundamentar la objetividad de la moral desde el sentimiento, pues el sentimiento es sólo un tono afectivo, emotivo, que como tal no garantiza una universalidad. La apelación a la generalidad en la que se manifiesta este sentimiento moral en los hombres, no legaliza la universalidad propia de una teoría ética.

⁶¹ MAURI ÁLVAREZ, MARGARITA, *El conocimiento moral...*, pp. 25-44.

⁶² Citado por MAURI ÁLVAREZ, MARGARITA, *El conocimiento moral...*, pp. 130, 131: HUTCHESON, F., *Collected Works. An Inquiry into the Original of our Ideas of Beauty and Virtue*, Ed. By B. Fabian, Hildesheim, G. Olms Verlag, 1990, Treatise II, Sect. III, note.

La aprobación o desaprobación de las acciones depende en última instancia, en esta postura sentimentalista, de una reacción afectiva subjetiva por más de que la mayoría la comparta. Este sentido o sentimiento moral no es más que lo que se denomina comúnmente como «conciencia moral», y es sabido que es necesaria la formación de la conciencia, desde niños, para que ésta realmente pueda dirigirse hacia el bien moral. Sin esta educación, las virtudes no afloran mágicamente como instaladas en ella desde el origen. Sí es cierto que las semillas de las virtudes están instaladas en la conciencia humana esperando surgir y desarrollarse, pero la contingencia de la vida y los contratiempos pueden ofuscar dicho camino hacia la propia perfección.

El tercer autor analizado fue David Hume, de él se puede decir que, aunque aceptó la epistemología de Hutcheson y rechazó su teoría de la ley natural y el deber del hombre para con Dios, sin embargo, una cita elocuente nos alerta más de una semejanza que de una diferencia para con su antecesor. Afirma Hume:

“La norma de la primera (refiriéndose a la razón), al fundarse en la naturaleza de las cosas, es eterna e inflexible, aún por la voluntad del Ser Supremo. La norma del segundo (refiriéndose al gusto o sentimiento moral) al surgir de tal eterna textura y constitución de los animales, deriva, en última instancia, de la Suprema Voluntad, que otorgó a cada ser su peculiar naturaleza y ordenó las diversas clases y órdenes de seres existentes”⁶³.

Esta cita coloca la antropología de Hume cerca de la teología, quizás sin ánimo de pretenderlo, pero escrito por él mismo al final de su disertación sobre el sentimiento moral. ¿Es quizás el mismo voluntarismo que se observa en sus antecesores? Y además, ¿este voluntarismo estaría en la base de su pensamiento acerca de la moral de la naturaleza humana?

Parecería que esta “Suprema Voluntad” estaría, de alguna manera, en la base del sentimiento moral. Se supone esto porque al describir el sentimiento moral como manifestación de una búsqueda de felicidad de la humanidad y el repudio de su miseria, Hume deja asentado el hecho mismo de la benevolencia en el interior de la naturaleza humana, interpretándose la misma como dada por este “Ser Supremo”. Al respecto asegura este autor:

⁶³ HUME, DAVID, *Investigación sobre...*, I Apend., p. 163.

“Y aunque generalmente pueda estimarse que esta afección de la humanidad (refiriéndose a la benevolencia) no sea tan fuerte como la vanidad y la ambición, al ser común en todos los hombres es la única que puede servir de fundamento a la moral o a cualquier otro sistema de censura y alabanza”⁶⁴.

Al igual que Hutcheson, Hume muestra su estima por la benevolencia propia del género humano. Esta benevolencia constituye un principio de la naturaleza humana, al que llama específicamente “sentimiento de semejanza para con los demás” o “simpatía”. En algunas ocasiones alude a este carácter humanitario como una “disposición superior”⁶⁵ a la que nadie puede serle indiferente. Son sus siguientes palabras muy elocuentes:

“En general, parece innegable que nada concede más mérito a una criatura humana que el elevado sentimiento de benevolencia, y que una parte, por lo menos, de su mérito, surge de la tendencia a estimular los intereses de nuestra especie y a otorgar felicidad a la sociedad humana. (...) La felicidad de los hombres, el orden de la sociedad, la armonía de las familias, la ayuda mutua de los amigos son siempre consideradas como resultado de su benévolo dominio en el corazón de los hombres”⁶⁶.

El poder de la benevolencia o simpatía es para Hume la condición necesaria y suficiente para fundamentar su teoría moral. La regla del bien y lo que produce placer pasa a ser la simpatía y la antipatía es lo que provoca el mal y el sufrimiento. Esta postura tiene en alto valor a las virtudes sociales, y al bien común, y asienta su base en la búsqueda de la felicidad de la mayoría.

No se puede negar que la benevolencia o simpatía desempeña un gran papel en la vida del hombre, haciéndolo partícipe de una sociedad que busca el bien común, pero hay que notar también que no es posible reducir todas las acciones/caracteres a la simpatía o antipatía que provocan, pues la moral quedaría fundamentada en un mero sentimiento afectivo, provocador de aprobación y reprobación. El mismo Hume dice que el sentimiento moral es no cognitivo, y por lo tanto sólo una sensación interior. Aunque intente salvar la universalidad de este sentimiento moral al decir que debe ser un sentimiento desinteresado e imparcial,

⁶⁴ HUME, DAVID, *Investigación sobre...*, Sec. IX, Part. I, p. 140.

⁶⁵ HUME, DAVID, *Investigación sobre...*, Sec. V, Part. II, p. 85.

⁶⁶ HUME, DAVID, *Investigación sobre...*, Sec. II, Part. II, p. 41.

no se comprende cómo finalmente puede escapar de la subjetividad propia de todo sentimiento. Quizás por ello es que intenta complementar esta noción del sentimiento moral con la participación de la razón, en tanto rectificadora del sentimiento meramente egoísta e interesado.

Se puede concluir al respecto que el altruismo pretendido del sentimiento moral, no es posible sin la colaboración instrumental de la razón, que participa en la elaboración final de los juicios morales. Sin embargo, atendiendo específicamente a la intención de Hume, no es posible asegurar otro papel más que el instrumental a la razón, pues él deja bien claro en todo momento que la razón no puede causar la acción ni mover a la pasión. No se puede ver, desde la óptica de Hume, en la razón más que una “esclava de las pasiones”:

“Euclides ha explicado plenamente todas las cualidades del círculo, pero en ninguna proposición ha dicho una palabra acerca de su belleza. La razón es evidente. La belleza no es una cualidad del círculo. No reside en ninguna parte de la línea cuyas partes son equidistantes de un centro común. Se trata tan sólo del efecto que la figura produce en nuestro espíritu, cuya peculiar textura o estructura lo hace susceptible de tales sentimientos. (...) Debemos reconocer que la vileza moral resulta, del mismo modo, de la contemplación del conjunto (...)”⁶⁷.

La bondad moral es reconocida como se reconoce la belleza, no como una cualidad de un objeto (acción/carácter) externo a nosotros, sino como una cualidad interna, propia de nuestra visión de conjunto. El ser humano entonces, es para Hume, un espectador de la gran obra de la realidad, sólo de sus sentimientos surgen la bondad y la belleza del todo contemplado. Asegura el autor escocés:

“La noción de la moral implica algún sentimiento común a toda la humanidad, que recomienda el mismo objeto a la aprobación general y hace que cada hombre o la mayoría de ellos estén de acuerdo en la misma opinión o decisión acerca de él”⁶⁸.

Por lo tanto, no puede afirmarse que las cosas sean buenas o malas en sí mismas, sino que, en tanto objetos, reciben la calificación de buenos o malos según sea su impresión en el sentimiento moral de un sujeto espectador. Este espectador

⁶⁷ HUME, DAVID, *Investigación sobre...*, I Apénd., p. 160, 161.

⁶⁸ HUME, DAVID, *Investigación sobre...*, Sec. IX, Part. I, p. 139.

no se deja llevar por la razón, fría y calculadora, sino por un sentimiento común a toda la humanidad, el cual recomienda el mismo objeto a la aprobación general, o mejor aún, el cual recomienda la obra contemplada satisfactoriamente a otros espectadores.

4.2 Acerca de los autores que buscan el conocimiento moral *vía* intuición

Ya en el segundo grupo de autores analizados, es Brentano el primer representante seleccionado para hablar sobre los pensadores que ven en la *vía* de la intuición, un posible escape al peligro del subjetivismo moral de sus predecesores. Como maestro de Husserl y como el iniciador, entonces, de la fenomenología, es menester que se atienda a su idea de intuición fenomenológica, y su incumbencia en el ámbito moral.

El ex dominico, adepto a la tradición tomista de la que formó parte, puso en evidencia una de las notas fundamentales del conocimiento: su carácter intencional o intencionalidad. El acto de conocer es un acto de la conciencia del ser humano, al que se le hace presente un objeto que lo trasciende, o con el que se encuentra. Para la fenomenología, sujeto y objeto se dan inmediata y simultáneamente en el acto cognoscitivo, no permitiendo la superposición de ninguno de las dos partes implicadas. Es por ello que afirma Derisi refiriéndose al modo de conocer de la fenomenología:

“(…) ni el objeto crea al sujeto ni el sujeto al objeto, sino que ambos se dan inmediata y simultáneamente en el acto cognoscitivo. Vale decir, que los actos psíquicos cognoscitivos no se agotan en su subjetividad, ni su actividad puede explicarse por combinaciones de los mismos, sino que se dan como una estructura esencialmente intencional, en que el acto no sólo implica la inmanencia del sujeto, sino a la vez la trascendencia del objeto, y que sin este objeto trascendente e irreductible a la actividad del sujeto el acto cognoscitivo es inexplicable y carece de sentido⁶⁹.

La conciencia, en la filosofía fenomenológica, contempla siempre la realidad del mundo, tanto del mundo externo como interno de la propia actividad consciente. La realidad se manifiesta inmediatamente a la conciencia. Es esta inmediatez la que le va a permitir a Brentano hablar de intuición fenomenológica. Es la realidad misma la que se presenta a la conciencia intencional. Los objetos son inmediatamente dados a la intencionalidad del sujeto.

⁶⁹ DERISI, OCTAVIO N., *Santo Tomás...*, p. 226.

Se indicó más arriba sobre la triple caracterización que hace Brentano al hablar del conocimiento: las representaciones, los juicios y las emociones. Las representaciones son para él inmediatamente dadas al ponerse en contacto con la realidad del mundo, el sujeto intuye estas representaciones, que pueden tener un contenido físico (determinadas espacialmente) y de ellas proceden conceptos como el de «color» por ejemplo, o que pueden tener un contenido psíquico (determinadas internamente) y de ellas proceden conceptos como el de «bien» por ejemplo. Aquello que se da en las representaciones es el objeto intencional, que va a ser la base de los juicios y las emociones. En cada uno de estos tres modos de referencias intencionales, se manifiesta la realidad del mundo como una relación inmediata en la conciencia.

Es en la tercera clase de referencia intencional, en las emociones, donde se había puesto el acento para explicar el conocimiento propiamente moral que interesa en este análisis. Refiere Mauri Álvarez al respecto que “El ámbito en el que nace el conocimiento moral es el de la intimidad de la conciencia donde el sujeto puede apreciar el amor/odio hacia las representaciones”⁷⁰. Pero este amor/odio no es hacia el objeto real sino que se da en el interior de la conciencia como una presencia intencional. Estos sentimientos de amor y odio que se generan en la conciencia frente al objeto representado, pueden ser para Brentano de dos tipos, instintivos o intelectivos. Obviamente el ex dominico se va a referir al amor/odio intelectivo cuando quiere afirmar el origen del conocimiento del bien moral. Estos sentimientos intelectivos son de una clase superior, en donde el sujeto siente, o más bien Intuye intelectivamente el amor/odio correctos. Por ello continúa diciendo Mauri Álvarez:

“En este caso el amor/odio se manifiesta hacia algo universalmente admitido, porque el objeto de ese apetito es amado (por todos) y amable (por él mismo). Como ejemplo de apetito superior, Brentano cita el deseo de saber. En este caso, el sentimiento es correcto, objetivo y depende de la intelección”⁷¹.

Es indudable aquí la influencia de Aristóteles (*Metafísica* I, 1). Si el deseo de saber es manifestado por Brentano como un “apetito superior”, será también lógico,

⁷⁰ MAURI ÁLVAREZ, MARGARITA, *El conocimiento moral...*, p. 76.

⁷¹ MAURI ÁLVAREZ, MARGARITA, *El conocimiento moral...*, p. 77.

decir lo mismo de la tendencia del hombre hacia el bien. Todo hombre actúa de acuerdo a algún bien, pues en todo acto de la voluntad se manifiesta la tendencia del hombre al bien en tanto que fin. El sentimiento que despierta el bien en nosotros es un sentimiento de tipo superior y por lo tanto, para Brentano es más que un simple sentimiento instintivo, es una tendencia inmediata. Por ello afirma este autor:

“Decimos que algo es bueno cuando el modo de referencia, que consiste en amarlo, es el justo. Lo que sea amable con amor justo, lo digno de ser amado, es lo bueno en el más amplio sentido de la palabra”⁷².

Este modo de referencia intencional que se da en las emociones de amor/odio, es un modo en el que el sujeto se relaciona afectivamente con el objeto. El hombre, ante el objeto representado en la conciencia como bueno, se implica más profundamente con este objeto, manifestando su tendencia hacia él de manera inmediata. Es de notar que, muchas veces, Brentano se refiere a este afecto de carácter superior como “agrado natural”, mostrando que su intuición intencional es de tipo evidente en la propia naturaleza humana. Es amado correctamente o de manera justa, el objeto del apetito superior.

Es la experiencia de la conciencia la que logra intuir, interiormente, las emociones de amor/odio o agrado/desagrado ante una representación de un objeto como bueno. Sentir este afecto de grado superior, permite en la cosmovisión de Brentano, encontrar en los objetos el bien o el mal moral. ¿Es esta relación afectiva entre el sujeto y el objeto suficiente para validar el carácter universal precisado para toda moral? Mauri Álvarez da una posible respuesta ante este cuestionamiento:

“Tal y como el conocimiento moral queda determinado, su definición deja fuera la relación directa con el objeto real, que sólo existe de forma mediata en la representación. No conocemos la cualidad de ‘bondad’ en el objeto, deducimos la bondad del objeto por la clase de amor correcto que sentimos hacia él (...). La intencionalidad no define al objeto al que se refiere, sino que se limita a afirmar su presencia en la conciencia (...). Brentano afirma la bondad del objeto por los efectos que tiene sobre el sentimiento su representación en la conciencia (...). Luego, el sentimiento da testimonio de la bondad del objeto y es este sentimiento el que constituye, y no el objeto, el origen del conocimiento moral”⁷³.

⁷² BRENTANO, F., *El origen del conocimiento...*, nº 23, p. 39.

⁷³ MAURI ÁLVAREZ, MARGARITA, *El conocimiento moral...*, pp. 78 a 85.

A pesar de los intentos por lograr la universalidad en el conocimiento moral, aparece el riesgo de caer en un subjetivismo, siempre que se afirme la apreciación de algo como bueno o como malo dependiendo, en último término, de lo sentido o intuito ante un objeto. Este objeto que la visión fenomenológica intenta describir como bueno o malo moralmente, no deja de ser un objeto dado en la conciencia, que está separado de su ser en sí real existente en el mundo. La fenomenología acepta que el objeto sea distinto del sujeto, pero no logra darle un estatus propio al objeto más allá de la vivencia de la conciencia. Completa Derisi:

“Un *objectum*, un algo distinto del sujeto –aunque dado en él- sin ser en sí, más allá de la vivencia, se desvanece en la contradicción: algo irreductible al sujeto, pero que no es en sí mismo, algo que no es en sí y que sin embargo no se identifica con la única realidad del sujeto. La posición fenomenológica (...) significaba, en definitiva, una recaída en el subjetivismo: es una filosofía sin ser y, en tal sentido una “ideosofía” (...)”⁷⁴.

Si el objeto realmente fuera trascendente a la vivencia de la conciencia fenomenológica, entonces, su ser en sí sería real, implicando una trascendencia real y no meramente intencional. Retomando una tesis de Tomás de Aquino⁷⁵, en la que explica que toda esencia es tal y se concibe en la conciencia por su esencial o constitutiva relación a la existencia, como participando de ella, se comprende la siguiente afirmación de Derisi:

“La inteligencia no puede actuar siquiera (...) sin un objeto distinto del sujeto, y este objeto no tiene sentido como distinto del sujeto si no es, si es nada”⁷⁶.

La búsqueda del fundamento de la moral por esta vía intuitiva que deja fuera a la inteligencia aprehensiva de la verdadera realidad trascendente, al ser real existente, no puede mostrarse como superadora del subjetivismo. La trascendencia requerida en la intencionalidad fenomenológica, se diluye finalmente en una pura vivencia subjetiva de la conciencia. El puro acto de aparecer del objeto ante el sujeto, queda desconectado del mundo real, siendo inmanente al acto cognoscitivo. Los minuciosos trabajos hechos por la fenomenología, desde Brentano, Husserl y

⁷⁴ DERISI, OCTAVIO N., *Santo Tomás...*, p. 237.

⁷⁵ Cf. TOMÁS DE AQUINO, *S. Th.*, I q. 15, a. 2 y *De Ver.*, a. 2, a3.

⁷⁶ DERISI, OCTAVIO N., *Santo Tomás...*, p. 238.

Max Scheler en adelante, deben dejarse fundamentar desde el ámbito de la metafísica-ontológica, que aceptando la descripción fenomenológica del acto intencional del conocimiento, pone en evidencia la dependencia de la inteligencia con respecto al ser trascendente. Este ser es uno de los fundamentos del conocimiento moral, y quedará explicitado en el siguiente capítulo, junto a su identificación con el bien, ambos trascendentales que están a la base de toda posible predicación intencional.

El otro autor analizado en este segundo grupo es Max Scheler, cuyas raíces intelectuales dependieron en gran parte de la fenomenología de Husserl. Con esta herencia se lanza a la conquista de la intuición de las esencias, especialmente dentro de las esferas del hombre y su vida. Ahondando en los fenómenos psíquicos descubre la capacidad de intuir valores. La mente aprehende el valor intuitivamente como algo objetivo, como algo que se le impone. Pero habiendo notado más arriba que, para este autor, los valores son objetivos pero no se identifican con los bienes que los manifiestan, sino que son independientes del ser real existente, se puede hablar entonces de que los valores ocupan una esfera distinta y muy peculiar. La objetividad de los valores es una objetividad irreal, insensible para los sentidos externos e incomprensible para la razón. Es el corazón el que puede intuirlos.

Esta postura de Scheler ante la eventual intuición de los valores por parte del corazón, se asemeja mucho a la descripción que hace Brentano de las emociones como referencias intencionales que captan el bien y el mal moral. Quizás ambos autores tomaron muy en cuenta algo que había descubierto Avicena en la Edad Media, la "inexistencia intencional", el *in* no significaba negación sino que significaba *en: existencia en*⁷⁷. Este carácter de la intencionalidad es el que se ve reflejado en la fenomenología, tanto de Brentano como de Scheler. El objeto *existe en* la conciencia intencional del sujeto. Scheler toma este carácter de inexistencia intencional de la fenomenología dándole un alcance más amplio en la esfera de los valores. Los valores tienen una inexistencia intencional que solamente puede ser intuida a través del corazón. Con esa característica peculiar, los valores manifiestan un contenido privativo, es decir un contenido que no existe en la esfera del ser, sólo existe en la esfera de la intencionalidad emotiva del corazón.

Scheler, para tratar de salvar la objetividad del juicio y de la decisión moral,

⁷⁷ MARIAS, JULIÁN, *Historia de la Filosofía*, Madrid, Alianza, 1985, p. 362.

hace una escisión entre el valor y el objeto o el ser: «bueno» es lo captado con independencia del ser. Dice Mauri Álvarez que es como si el valor diera vueltas en torno al ser, pero sin lograr una definición del mismo pues, al separar el valor del ser, se dificulta el estatus ontológico del valor. Comparando el pensamiento del autor alemán con el de Aquino dice esta autora al respecto:

“Santo Tomás y Scheler difieren en aquello que justifica la apetencia - el ser de las cosas, para uno, y el valor para el otro -, aunque para ambos el movimiento volitivo sea posterior al conocimiento de las cosas o a la intuición del valor. Sin embargo, la debilidad ontológica del valor disminuye la objetividad de la elección puesto que resulta difícil justificar racionalmente la intuición del valor”⁷⁸.

Desde la perspectiva de la investigación presente, se busca afirmar que no puede admitirse una división entre el ser y el valor, estando de acuerdo por ello con el argumento que da Mauri Álvarez al respecto:

“(…) pues las cosas son buenas en cuanto tienen todo lo que corresponde a la clase de cosas que son. Es por ello que entre las cosas puede establecerse una gradación de excelencia o de perfección, que manifiesta que por ser completa en su naturaleza, una cosa es apetecida, es deseada o buscada como fin (...). En la filosofía realista, «bueno» indica que una cosa está completa, plena y puede ser deseada precisamente en virtud de su plenitud. Las cosas son buenas ontológicamente, en sí mismas, y moralmente lo son por referencia a la naturaleza humana. Lo que para Santo Tomás causa la calificación de «bueno» es la propia entidad del objeto. Es en virtud de lo que las cosas son en sí mismas que puede hablarse de los distintos modos de apetecerlas. El concepto de bien consiste en que algo sea apetecible (...). Pero las cosas son apetecibles en la medida en que son perfectas, pues todo busca su perfección, y tanto más perfectas son cuanto más en acto están; por donde se ve que el grado de bondad depende del grado de ser, debido a que el ser es la actualidad de todas las cosa (...)”⁷⁹.

Al pretender Scheler introducir en el ámbito de la moralidad un fundamento objetivo, que no sea meramente formal como el kantiano, decide hablar del contenido material de los valores, pero no puede justificar finalmente el estatus

⁷⁸ MAURI ÁLVAREZ, MARGARITA, *El conocimiento moral...*, pp. 125-126.

⁷⁹ MAURI ÁLVAREZ, MARGARITA, *El conocimiento moral...*, p. 124.

ontológico que tienen estos valores. La captación por vía intuitiva de los valores, deja fuera todo contacto con la realidad verdaderamente objetiva en donde existen esos valores. Sin esa realidad ontológica de los bienes, los valores quedan como en el aire, flotando en una esfera ideal, pues no pertenecen ni al sujeto ni al objeto, permaneciendo en un ámbito intermedio entre ambos. Completa Derisi sobre este tema:

“El mundo captado y descrito por la fenomenología no difiere del mundo de una filosofía realista o de un hombre de sentido común, pero entre el fenomenólogo y el realista hay una diferencia radical: que el primero, a diferencia del segundo, si bien acepta ese mundo como trascendente y distinto del acto que lo aprehende, limita tal trascendencia intencional al ámbito de la conciencia «desconectada» del mundo realmente trascendente o real en sí mismo”⁸⁰.

Este mundo realmente trascendente o real en sí mismo es el mundo al que está abierta la intencionalidad de la filosofía de Tomás de Aquino, filosofía por eso llamada “realista”. El valor para esta filosofía, no es el ser u objeto en cuanto objeto, sino el objeto en su aspecto de bien o apetibilidad para el sujeto. El valor está esencialmente constituido como bien, tanto este sea como bien aún no alcanzado o como bien ya poseído. La esencialidad del valor es siempre real, su existencia óntica está fundamentada en su exigencia de llevarse a cabo. Un valor aún no poseído, no tiene existencia en acto pero sí en potencia. Esta potencialidad propia de los valores manifiesta internamente la posibilidad de realización en tanto deber ser. Por ello, el valor se presenta como una esencia real que no sólo puede ser como posibilidad, sino que debe ser como exigencia de su realización. Esta exigencia de realización de los valores sólo se de-vela al hombre en tanto espíritu inteligente y libre. La inteligencia junto con la voluntad, es la que descubre tales exigencias de los valores para lograr el propio perfeccionamiento humano. Estos valores que se presentan con tal exigencia de realización son propiamente los valores morales. Reflexiona Derisi al respecto:

“También es verdad que el valor –como el bien del ser, que es en definitiva- no se presenta formalmente como valor, sino en la persona humana, vale decir, que no de-vela su ser de valor o bien sino en la inteligencia, y no desarrolla sus exigencias o deber ser, sino sobre la

⁸⁰ DERISI, OCTAVIO N., *Santo Tomás...*, p. 232.

voluntad libre, desde la misma inteligencia. Pero ello tampoco quiere decir, como ligeramente afirman a veces ciertos axiólogos fenomenológicos o existencialistas contemporáneos, que el valor no sea ni valga realmente en sí mismo, sino únicamente en y por la persona, como si el valor lograra constitución –y no sólo de-velación o presentación y ejercer su presión o exigencia de realización- únicamente por la actividad de la persona y como fruto suyo y, por ende, de carácter meramente subjetivo. Trascendentes a los fenómenos empíricos y ubicados en el plano inmaterial del ser, los valores y bienes son visibles únicamente a los ojos del conocimiento intelectual o espiritual, y no son realizables sino mediante el obrar también espiritual de la voluntad libre, vale decir, no son aprehensibles ni realizables, sino por el espíritu, donde se da razón última de la realidad de los valores”⁸¹.

Hay varias cosas que rescatar de esta reflexión tan completa, por un lado la clasificación que hace Derisi del valor como “bien del ser”, mostrando de entrada su posición metafísica-ontológica al respecto. El bien es constitutivo del ser, es decir, ambos son trascendentales. Es por ello que dice al final de la cita que los valores son “trascendentes a los fenómenos empíricos y (están) ubicados en el plano inmaterial del ser”. Por otro lado, afirma que el valor, en tanto bien, sólo puede ser aprehendido por el espíritu humano, en tanto ser inteligente y libre. Sólo es visible el valor para la persona humana, la cual lo descubre en referencia a un aspecto de su vida y en cuanto contribuye a su perfeccionamiento.

Los valores son entonces, bienes trascendentes, que la persona actualiza de acuerdo a su propia conveniencia, buscando completar de alguna manera, todos los diversos aspectos de su propio ser. Al no poder dividir la esfera de los valores de la esfera del ser, éstos se presentan como esencias adecuadas o relacionadas al bien del hombre, ya en alguno de sus aspectos constitutivos y por tanto necesario, ya en alguno de sus aspectos individual concreto y por tanto contingente. Se debe notar entonces, esta advertencia que marca Derisi.

“Todos los valores se presentan como estimables con cierta exigencia de realización, bien que no todos imponen su realización al sujeto que los aprehende. Ello depende de que no todos los bienes son, siempre bienes para un determinado individuo, es decir, no todos los bienes son siempre valores. Ello depende de que tal sujeto necesite de ellos para su propia satisfacción (...). Además, los valores responden, como bienes, a

⁸¹ DERISI, OCTAVIO N., *Los fundamentos metafísicos del orden moral*, Buenos Aires, EDUCA, 1980, p. 323.

diversos aspectos perfeccionables del hombre, que éste no siempre está obligado a realizar, vale decir, que la noción de valor es mucho más amplia que la de valor moral, como es natural: sólo los valores morales encierran el deber ser o exigencias de realización propiamente tales”⁸².

La exigencia de realización de los valores morales está fundamentada en la relación trascendental entre estos valores en tanto bienes y el ser, pues, ellos constituyen bienes esenciales del hombre como persona. Los valores están colocados bajo la noción del bien como trascendental, a cuyo respecto estará abocado el siguiente capítulo de la Tesis. Sólo el hombre es capaz de conocer los valores en tanto bienes o en tanto relacionados conveniente o inconvenientemente con alguno de los aspectos de su ser. En esto consiste el bien o valor: en ser aprehendido y realizado conscientemente, a través de la actividad espiritual de la inteligencia acompañada por la voluntad libre.

El problema radica, específicamente para los axiólogos como Scheler, en considerar que los valores son esencias irracionales, incapaces de ser conocidas por la inteligencia lógica del ser humano. Al no encontrar lugar dentro de lo inteligible, los valores se sumen en un ámbito extra-temporal, de carácter meramente apriorístico. La fenomenología de los valores de Scheler es un campo de investigación completamente autónomo e independiente del campo del intelecto. Las “cualidades irreductibles”, como llama Scheler a los valores, son justamente irreductibles a la experiencia de una conciencia racional, sus significaciones son nulas, y por eso se dice que son esencias irracionales. En este sentido trata el tema Gurvitch:

“Las cualidades irreductibles, desprovistas de significaciones directas, como el bien y el mal, lo bello y lo feo, etc., son esencias puras y, sin embargo, en tanto no están unidas a significaciones, esencias alógicas e irracionales. Scheler las llama valores. Los valores son, pues, esencias que se ofrecen independientemente de una adecuación entre significación y efectuación, ya que son alógicas y, como tales, no se dejan caracterizar directamente por significaciones”⁸³.

Estas esencias puras con sus cualidades irreductibles han sido “despojadas” (*epojé*) del ser que las contenía en la realidad, y desarticuladas por ende, en el

⁸² DERISI, OCTAVIO N., *Los fundamentos metafísicos...*, p. 326.

⁸³ GURVITCH, GEORGES, *Las tendencias actuales de la filosofía alemana. E. Husserl, M. Scheler, E. Lask, N. Hartmann, M. Heidegger*, Buenos Aires, Losada, 1944, p. 91.

plano del conocimiento práctico, del bien real. Este despojo y desarticulación entre ambos ámbitos dualísticamente considerados, hace perder finalmente el originario sentido de la intencionalidad, es decir, la apertura al objeto por medio de la intelección humana. La realidad ontológica pierde sentido sin un intelecto que la piense en su completa versión teórica especulativa y práctica moral. En los siguientes capítulos se describirá cómo la inteligencia junto con la voluntad y la afectividad podrán lograr un conocimiento del bien, sin salirse del ámbito metafísico-ontológico.

El último autor analizado en este segundo grupo que busca el fundamento del conocimiento moral vía intuición es Thomas Reid, aunque cronológicamente sea contemporáneo a Hume, ha sido estudiado al final por encontrar en su pensamiento algunas semejanzas con la postura a la que aboga la investigación de la Tesis: la creencia de que existen ciertos primeros principios morales ínsitos en la naturaleza humana; la afirmación de que el hombre es capaz, a través de sus facultades intelectuales, de acceder a estos principios y el hecho de que se le manifiestan con evidencia inmediata.

El autor escocés considera que la naturaleza humana está constituida desde muy temprana edad por ciertos primeros principios, que no son inculcados desde fuera por instrucción sino que pertenecen fisiológicamente al ser humano desarrollado. El ser humano los conoce a través del llamado sentido común. Este sentido común los descubre en su propia naturaleza como una luz interior que ilumina a todo hombre y por ello, son considerados como dones naturales. Afirma Reid:

“Todo razonamiento necesita partir de primeros principios, y a éstos no se les puede fundar sino en la constitución de nuestra naturaleza, la cual nos coloca en la situación de concordar con ellos. Tales principios son una parte de nuestra constitución, no menos importante que la capacidad de pensar: no hay razón alguna que los demuestre o que los destruya, y sin ellos es imposible hacer algo”⁸⁴.

Quizás por ser un pastor presbiteriano de la Iglesia reformada escocesa de su tiempo, es que Reid demuestra en su pensamiento filosófico una amplia fe o

⁸⁴ REID, THOMAS, *La filosofía del sentido común*, traducción e introducción de José Hernández Prado, México, Amalgama Arte Editorial, 2003, p.

creencia en que existen en la naturaleza humana ciertos primeros principios morales evidentes puestos por Dios desde toda la eternidad. Tanto la soberanía de Dios como la elección divina eran preceptos de fe incuestionables. Estos preceptos generaban en el alma de cualquier presbiteriano, un concepto de pacto, cuya característica principal era la aceptación de la validez permanente de la ley moral y la perfecta conciliación de la piedad y el cultivo intelectual. Dios obsequiaba al hombre las facultades intelectuales y éste le correspondía con la obediencia y el buen sentido moral.

Los primeros principios, dentro del pensamiento reideano, son dictados del sentido común y se oponen directamente a las opiniones absurdas, se sustentan siempre a sí mismos en virtud de la constitución de la naturaleza humana. Dice este autor al respecto:

“Nuestra conducta en la vida diaria se construye a partir de primeros principios, al igual que nuestras reflexiones en filosofía. Cada motivo de acción presupone una creencia, de tal manera que cuando encontramos un acuerdo general entre los hombres sobre los primeros principios que cimentan sus vidas, deberemos concluir que ello sólo puede ganarles una inmensa autoridad en cada mente madura que ame la verdad”⁸⁵.

Al sentido común, habitualmente, suele confundírsele con los conocimientos ordinarios o vulgares y con los prejuicios más generalizados de cualquier sociedad. También es frecuente que se le reduzca a una concepción elemental de las capacidades humanas que sólo puede formar una concepción del mundo básica. Sin embargo, Reid logra poner en cuestión al sentido común y quitarle todas las malas interpretaciones que tenía en su época. Su escuela escocesa llamada “del sentido común”, considera al mismo como algo positivo para lograr salir del escepticismo, logrando destacarlo y llevarlo como respuesta a todos los ámbitos de la actividad humana.

En el ámbito específico de la moral, Reid no deja impune la defensa del sentido común y pretende responder a su mala fama explicando que el sentido común es propiamente un juicio de la razón. Sus palabras son muy claras al respecto:

⁸⁵ REID, THOMAS, *La filosofía del sentido...*, I Parte: Ensayo sobre las capacidades intelectuales del hombre, Sexto Ensayo: del juicio, Cap. IV: De los primeros principios en general.

“La aprobación de las buenas acciones y la desaprobación de las malas es tan familiar para todo hombre allegado a los años de entendimiento, que parece extraño que exista un debate acerca de su naturaleza. Ya sea que reflexionemos sobre nuestra propia conducta o que reparemos en la vida de otros con quienes vivimos, o de quienes oímos o leemos, no podremos evitar aprobar algunas cosas, desaprobamos otras y considerar muchas con perfecta indiferencia. Somos conscientes de estas operaciones de nuestras mentes todos los días y casi a cada hora de nuestras vidas. Los hombres de entendimiento maduro son capaces de reflexionar sobre ellas y atender cuanto ocurre en sus propios pensamientos en tales ocasiones. Empero, durante medio siglo se han sucedido serios debates entre los filósofos acerca de qué son la aprobación y la desaprobación morales, o bien si aparece un verdadero juicio en aquéllas; uno que, como todos los demás juicios, sea cierto o falso, y si acaso ese juicio no encierra más que un sentimiento agradable o uno incómodo en la persona que aprueba o que desaprueba. (...) El siguiente paso fue una consecuencia obvia de cuanto precede: decir que la aprobación y la desaprobación morales no son juicios verdaderos o falsos, sino sentimientos o sensaciones escuetamente agradables o desagradables. (...) Pero en la mayoría de las operaciones mentales en donde el juicio o creencia se combina con un sentimiento, el último es consecuencia del primero y se halla regulado por él. En la aprobación de una buena acción, por lo tanto, hay ciertamente un sentimiento, pero también estimación por el agente, y ambos, el sentimiento y la estimación, dependen del juicio que nos hemos formado de la conducta de aquél. Cuando ejerzo mi facultad moral sobre mis propias acciones o las de otros hombres, soy consciente de que juzgo, tanto como de que siento. Acuso y disculpo; acepto y condeno; concuerdo y disiento; creo y descreo y también dudo, pero todos estos actos son de juicio, no sentimientos. Cualquier determinación del entendimiento con respecto a lo verdadero o lo falso es un juicio”⁸⁶.

A través de toda la investigación profunda que realiza este autor sobre las distintas capacidades intelectuales y activas del ser humano, puede llegar a argumentar en favor del «sentido común» como un juicio, que depende de la razón en su conjunto y, aunque muchas veces esté acompañado por un sentimiento, no deja de ser un efecto del juicio y no su causa.

Adentrarse entonces, en una de las bastas capacidades intelectuales

⁸⁶ REID, THOMAS, *La filosofía del sentido...*, II Parte: Ensayo sobre las capacidades activas del hombre, Quinto ensayo: De la moral, Cap. II: De cómo la aprobación moral implica un juicio auténtico.

humanas, como es el juicio, va a ser la tarea de los próximos capítulos, para de este modo, poder lograr un argumento plausible sobre el fundamento de la moral.

CAPÍTULO III: VÍA INTELECTUAL-AFECTIVA DE CONOCIMIENTO DEL BIEN EN TOMÁS DE AQUINO

1.- El bien como trascendental en la *Cuestión Disputada del Bien*

Frente al panorama expuesto en el capítulo anterior sobre la querrela entre quienes buscan el fundamento moral vía sentimiento o vía intuición, surge el tema conflictivo del bien como trascendental. Aceptar la posibilidad de la existencia del bien como trascendental es aceptar la vía metafísica del pensar y concebir la perspectiva de la resolución del conocimiento moral en los *maxime communia*, los modos generales del ente: “*ea autem quae in intellectu omnium cadunt sunt maxime communia, quae sunt ens, unum et bonum*”⁸⁷. Ahora bien, ¿qué significa la aceptación de la noción medieval de trascendentalidad?

“La aparición del término *transcendens* en el siglo XIII, indica la existencia de una reflexión filosófica consciente de ir más allá de la teoría aristotélica de las categorías del ente. Esto es, los trascendentales trascienden las categorías en la dirección del ente en general. (...) Los trascendentales superan las categorías porque pasan por todas ellas. No están restringidos a una de las categorías, sino que son comunes a ellas. Esto está expresado en la destacada formulación: *in transcendentibus quae circumeunt omne ens*” (*De Virt.*, q. 2, ad. 8)⁸⁸.

La diferencia radical con las categorías aristotélicas es que los trascendentales no se excluyen entre sí sino que se incluyen, a saber, son convertibles entre sí, no como sinónimos sino que explican cada uno de ellos un modo conceptual de entender al ente. Para Tomás de Aquino, los trascendentales son lo primero conocido por el intelecto y expresan modos del ente añadiéndole algo *secundum rationem*: “Los modos generales del ente explicados por los otros trascendentales manifiestan las diferentes caras del ente. Son una explicación del

⁸⁷ TOMÁS DE AQUINO, *In De Hebd.*, lect 2.

⁸⁸ AERTSEN, JAN A., *La filosofía medieval y los trascendentales. Un estudio sobre Tomás de Aquino*, Pamplona, EUNSA, 2003, p. 99.

ente por respecto a su realidad (*res*), indivisibilidad (*unum*), división de otros (*aliquid*), cognoscibilidad (*verum*) y apetibilidad (*bonum*)⁸⁹.

El intelecto humano aprehende inmediatamente (*statim*) estas nociones trascendentales de modo incoativo como si fueran nociones seminales. Estas concepciones son conocidas por un hábito natural llamado *intellectus*. Como consecuencia, se ve que todo lo concebimos en tanto ente y sus nociones trascendentales:

“Todo lo que aprehendemos lo aprehendemos, por tanto, como «ente», y en consecuencia, como «único», «verdadero» y «bueno», ya que estos términos son convertibles con el ente. (...) Esto no se mantiene sin embargo para las formas especiales (las categorías), puesto que éstas no son trascendentales: ellas no siguen inseparablemente (*concomitantur inseparabiliter*) a la *ratio* de ente. No lo aprehendemos todo bajo el aspecto de «blanco», de modo que no estamos obligados a decir “la blanca es blanca”⁹⁰.

Es interesante ver el análisis que hace el comentador Juan M. Almarza Meñica⁹¹ en la Introducción al *De Bono* de Tomás de Aquino, sobre la comprensión de la teoría de los trascendentales, que se puede resumir de la siguiente forma:

Tomás utiliza principalmente un instrumento metodológico para comprender la teoría de los trascendentales: la resolución del conocimiento de las cosas significadas en sus primeros principios. Esta resolución puede ser *secundum rationem*: análisis de las causas intrínsecas de las cosas hasta llegar a la consideración del ser en cuanto ser y las propiedades que le pertenecen como tal, o puede ser *secundum rem*: análisis de las causas extrínsecas para llegar a la causa primera, el Ser subsistente. En el ejercicio de análisis de las causas intrínsecas, el conocimiento no es demostrativo (*ratio*) sino inmediato (*intellectus*). En cambio, en el descubrimiento de las causas extrínsecas sí es demostrativo.

El camino de Tomás no es la resolución *secundum rem*, la vía de la causalidad extrínseca, que da lugar a la interpretación «teológica» de Boecio, Alejandro de Hales y San Buenaventura (en última instancia del libro VI de la

⁸⁹ AERTSEN, JAN A., *La filosofía medieval...*, p. 109.

⁹⁰ AERTSEN, JAN A., *La filosofía medieval...*, p. 186.

⁹¹ Ver Int. y notas por Juan M. Almarza Meñica del *De Bono* de TOMÁS DE AQUINO, trad. por Antonio Osuna Fernández Largo, Buenos Aires, Ágape, 2007, pp. 7 a 32.

Metafísica de Aristóteles), sino la resolución *secundum rationem* adoptada por Avicena. El objeto de su metafísica no es tratar de llegar a Dios como causa eficiente primera, sino llegar al principio intrínseco o razón formal del ser de todo ente, que no es sino el *actus essendi* o actualidad, entendido como el principio más propio del ente que lo configura como tal. Desde esta perspectiva, Dios es conceptualizado metafísicamente *secundum rationem*, no como causa eficiente primera sino como *Ipsum esse subsistens*. La metafísica es ante todo «ontología», aunque incluya también el estudio de lo divino como causa del ser del ente. Esta nueva resolución le obliga a distinguir cuidadosamente entre el *esse commune* y el *esse subsistens* y a establecer la conocida tesis de la distinción real del *esse* respecto a la esencia. Además, muestra que el concepto de ser es un concepto complejo que incluye un sujeto (esencia) y un acto de ser (*esse*) y también que el *esse* es el fundamento primero de lo real y la raíz de su inteligibilidad.

Estos dos tipos de resolución llegan a aquello de lo que trata la metafísica: el ser en cuanto ser y la causa del ser. Pero lo que aporta de nuevo la resolución *secundum rationem* frente a la resolución *secundum rem* es que el pensamiento ha llegado a resolver el ser en sus principios internos. De ahí se sigue que la cuestión de la causa del ser pueda ser puesta de manera adecuada. Y que el principio que está actuando en la primera causa y en las creaturas es el acto de ser (*esse*). Prestar atención a la resolución *secundum rationem* que elige Tomás, donde se da la posibilidad de resolver el tema del conocimiento en las propiedades máximamente comunes al ente, sus trascendentales, abre todo el camino del pensar ontológico, donde el ente es captado como lo que realmente es: una unidad de esencia y acto de ser. Esta unidad, por un lado muestra la importancia de la concepción aristotélica de las categorías del ente, desde la esencia; y por otro lado muestra la importancia de la teoría tomista de los trascendentales, desde el acto de ser. Sintetiza Gilson al respecto de este tema:

“Todo lo que Aristóteles había dicho acerca del ser, en cuanto sustancia cuya forma es el acto, se encontraba en la doctrina tomista integrado y subordinado a una metafísica del ser concebido como una sustancia cuya forma misma está en potencia respecto de su acto de existir. El Dios de santo Tomás no es el Acto puro de pensamiento que presidía el mundo de Aristóteles, sino el Acto puro de existir que ha creado de la nada el mundo cristiano de los individuos actualmente existentes, cada uno de los cuales, estructura compleja de potencia y de acto, de sustancia, de facultades y de operaciones diversas, recibe su unidad del acto propio de

existir, por el cual es todo eso juntamente y que, por derivar de este acto existencial el poder de obrar, trabaja incesantemente en perfeccionarse según la ley de su esencia, en un esfuerzo constante por unirse de nuevo a su causa primera, que es Dios⁹².

⁹² GILSÓN, ÉTIENNE, *La filosofía en la Edad Media. Desde los orígenes patristicos hasta el fin del siglo XIV*, trad. por Arsenio Pacios y Salvador Caballero, Madrid, GREDOS, 1965, p. 528.

1.1 El bien y el acto de ser

Para toda inteligencia humana el concepto «ente» es la primera comprensión de lo real (*ens in commune*), pero sólo el metafísico reconoce su *ratio* (*actus essendi*). El acto de ser (*esse*) sobre el que está fundada la comprensión del *ens* es la actualidad de cada esencia o naturaleza. El acento puesto en el acto de ser y la noción de actualidad permiten comprender no sólo por qué el concepto de ser no está vacío (como pensaba Aristóteles al afirmar que el ente en común es el más vacío de todos nuestros conceptos), sino también cómo todos los demás trascendentales se articulan con este concepto. Puesto que nada cae fuera de la actualidad que el ser significa, la adición que otros conceptos pueden hacer a esta inteligibilidad primera no es concebida como un añadido real que determine al ser sino como una explicitación del contenido implícito del ser.

Desde esta teoría de los trascendentales y su implícita convertibilidad se ve como el bien no le es dado al ente desde el exterior sino que forma parte de su acto de ser. Es por ello que Tomás afirma lo siguiente:

“(…) todas las cosas son buenas en cuanto son. Pero no son llamadas «seres» por el ser divino, sino por su propio ser. Por tanto, todas las cosas son buenas no por la bondad divina, sino por su propia bondad”⁹³.

Esta actualidad del ser de las creaturas es la que da razón de su dinamismo en relación con Dios. Es el dinamismo del ser en su actualidad. Desde esta perspectiva del *esse*, los trascendentales expresan, de diferentes modos en la razón, este dinamismo del *esse*. El ente ofrece un doble aspecto en su dinamismo: por un lado es una esencia ya actuada y perfeccionada (perfección primera) en su ser y por otro es ulteriormente actuable o perfectible (perfección segunda). Esta perfectibilidad o potencialidad está actuada entitativamente por el mismo *actus essendi* participado. El dinamismo del *actus essendi* iniciado desde la causa final es lo que se denomina inclinación (*inclinatio*) o motivo que mueve o actúa la potencia operativa del ente. Esta inclinación, en cuanto perteneciente a una naturaleza y

⁹³ TOMÁS DE AQUINO, *S. Th.*, q 6, a. 4, “Omnia sunt bona in quantum sunt. Sed non dicuntur omnia entia per esse divinum, sed per esse proprium. Ergo non omnia sunt bona bonitate divina, sed bonitate propria”.

proporcionada a la misma, es denominada *appetitus* o deseo natural que relaciona al sujeto perfectible con la perfección que le es propia. Ambas dimensiones competen al mismo ente en razón de su participación del acto de ser. Todo ente tiene en sí mismo, intrínsecamente, la razón de bien. Por otro lado, en razón del dinamismo de su *esse* participado, todo ente tiende a su fin, esto es, a la realización o actualización perfecta de la potencialidad de su esencia⁹⁴.

Históricamente, esta doctrina de los trascendentales arranca de los comentarios al *De divinis nominibus del Pseudo-Dionisio*⁹⁵, tiene su inicio con las contribuciones de Felipe el Canciller en el siglo XII, se consolida en la obra de Alejandro de Hales y san Alberto Magno, adquiriendo su plena configuración en el pensamiento de san Buenaventura y Tomás de Aquino. Según el comentador Juan M. Almarza Meñica, dentro de la doctrina de los trascendentales, la *Cuestión Disputada del Bien, De Bono*, de Tomás, es un texto clave, porque expresa un desarrollo de la actualidad del *esse* en cuanto racionalmente referido a la voluntad en su doble dimensión de *ens subsistens* y *esse* participado, y es un tema introductorio a la doctrina ética de la volición.

Según su contexto, la *Cuestión Disputada del Bien* forma parte de las *Quaestiones de Veritate*⁹⁶ disputadas a lo largo de tres años por el Aquinate (1256-1259). Corresponden a la primera estancia de Tomás de Aquino en París, luego de haber comentado las Sentencias de Pedro Lombardo⁹⁷. Están precedidas por dos escritos, fundamentales dentro de la metafísica tomista: *De ente et essentia*⁹⁸ y *De principiis naturae*⁹⁹. Las *Quaestiones de Veritate* son, por lo tanto, escritos de juventud, pero ya reflejan la autonomía de un maestro, conocedor y superador de la estructura conceptual de Aristóteles. Las fuentes utilizadas por Tomás en esta cuestión son las siguientes: por un lado presenta como autoridades a los tres referentes de la teología medieval de tradición platónica: Agustín de Hipona, Boecio y Pseudo-Dionisio. Por otro lado, la tradición aristotélica transmitida por Avicena y recogida por Alberto Magno. Es su referente más próximo una de las primeras

⁹⁴ Cf. Nota 51 hecha por Juan M. Almarza Meñica del a. 2 del *De Bono* de TOMÁS DE AQUINO, pp. 76, 79.

⁹⁵ DIONISIO AREOPAGITA, *Los nombres divinos*, 1º ed., trad. y notas por P. A. Cavallero, revisión y comentarios por G. Ritacco, Buenos Aires, Losada, 2007.

⁹⁶ TOMÁS DE AQUINO, *Quaestiones disputatae de veritate*, Editio Leonina, vol. XXII, Romae, ad Sanctae Sabiniae, 1970-1976.

⁹⁷ TOMÁS DE AQUINO, *Scriptum super libros Sententiarum*, I-IV, ed. MANDONNET, P., París, 1929; I-IV, ed. MOOS, M. F., París, 1933-1947.

⁹⁸ TOMÁS DE AQUINO, *De ente et essentia*, Editio Leonina, Roma, 1976.

⁹⁹ TOMÁS DE AQUINO, *De principiis naturae*, Editio Leonina, Roma, 1976.

obras de Alberto Magno, su maestro, la *Summa de creaturis*¹⁰⁰, un tratado de teología moral, que intenta fundamentar el mundo práctico en el orden metafísico. La tercera parte de la *Summa* lleva por título *De bono*, donde se lleva a cabo un comentario comparativo entre la ética de Aristóteles y la teología moral cristiana. Es también importante recordar que, en el momento de la disputa de estas cuestiones, Tomás está ocupado en dos escritos extra- académicos: el *Liber de veritate catholicae fidei contra errores*, citado como *Liber Summa contra gentiles*¹⁰¹, obra para la formación de los dominicos que habían de predicar entre musulmanes y judíos; y los comentarios a los tratados *De Trinitate*¹⁰² y *De Hebdomadibus*¹⁰³ de Boecio. Esta última obra inquiere especialmente en el tema del bien, cuyo título completo es *Cómo las sustancias, en cuanto que existen, son buenas*¹⁰⁴.

Uno de los principales puntos estudiados por Tomás de Aquino en la *Cuestión Disputada del Bien* corresponde a la consideración del bien como trascendental. Es por eso que comienza en el artículo primero por preguntarse si el bien añade algo sobre el ser: "*Utrum bonum aliquid addat super ens*". Parte considerando un supuesto equivocado tenido en cuenta por la doctrina neoplatónica: la concepción del ente como ente común y, como tal, su identificación con la esencia. Esta identificación trae distintas consecuencias: lleva a considerar que el bien añade algo real al ente (esencia) porque la creatura no es buena por esencia sino por participación; coloca al bien dentro de un género determinado, la categoría de relación, en cuanto añade la relación del ente al fin (aclara Tomás que esto va contra Aristóteles que, en *Ética* I, coloca el bien en todos los géneros); a su vez, concibe al bien como una actividad añadida a la propia esencia pero diferente de la misma, argumentando a partir de lo que dice el Pseudo Dionisio en IV *De divinis nominibus*: el bien es difusivo de sí mismo (*bonum est diffusivum sui*), pues el difundir es una acción que procede de una potencia sobreañadida a la esencia; y concluye viendo al bien como un accidente respecto a la esencia, pues si no no podría perderse.

La argumentación que utiliza Tomás en la solución al problema planteado en este artículo es similar a la utilizada en *De Ver.* q.1 a.1 para demostrar que la verdad es un trascendental: el bien es un trascendental del ente, al que no añade

¹⁰⁰ ALBERTO MAGNO, *Summa de creaturis (prima pars)*, Paris, L. Vivès, ed. A. Borgnet (vol. 34), 1894.

¹⁰¹ TOMÁS DE AQUINO, *Summa contra gentiles*, Editio Leonina, vols. XIII-XV, Roma, 1953.

¹⁰² TOMÁS DE AQUINO, *Super Boetium de Trinitate*, Editio Leonina, vol. L, Roma, 1959.

¹⁰³ TOMÁS DE AQUINO, *Expositio Libri Boetii de hebdomadibus*, Editio Leonina, vol. L, Roma, 1992.

¹⁰⁴ Cfr. Introducción por Juan M. Almarza Meñica del *De Bono* de TOMÁS DE AQUINO, pp. 7 a 32.

nada real sino una mera relación de razón, que es la relación a un apetito¹⁰⁵. Plantea tres modos en que una cosa pueda añadirle algo a otra: 1) A modo de algo real, extrínseco a la esencia de aquello a lo que se añade, por ejemplo, lo blanco añade algo externo al cuerpo; 2) a modo de algo real determinado o concretizado, por ejemplo, hombre añade algo a animal. El animal se limita o determina por la razón de hombre, que estando ya implícita y en potencia en la razón animal (las categorías - modos de ser no ajenos a la esencia- concretizan al género animal en este sentido); y 3) a modo sólo por parte de la razón, no real, por ejemplo, la ceguera añade algo al hombre pero como privación (ente de razón).

Concluye que el bien no añade nada real al ente sino sólo algo de razón: el bien no es por un lado sinónimo de ente, pues cuando decimos ente bueno no decimos una tautología; por otro lado tampoco el bien es una limitación del ente al modo de las categorías; entonces, decimos que el bien le añade algo distinto al ente por la razón. En este punto el análisis de Tomás se concreta en una frase muy importante: "Todo lo que se expresa en absoluto significa algo realmente existente". (*Omnis enim positio absoluta aliquid in rerum natura existens significat*)¹⁰⁶. Se está refiriendo específicamente al modo de expresión propia de los «trascendentales». Primero hace alusión al modo de expresión del trascendental uno, que le añade al ente la negación (ente indiviso). Luego explica que la verdad y el bien como trascendentales expresan algo positivo. Esto positivo es una relación sólo de razón, pues, al revés de la relación real, ésta no depende de la otra cosa con la que se relaciona. (Utiliza como ejemplo la relación entre la medida y lo medido; entre lo perfectivo y lo perfectible). La verdad y el bien añaden a la comprensión del ente una relación del tipo de lo perfectivo. Dice Tomás:

"Al igual que el bien añade al ente la razón de apetibilidad, la verdad le añade la comparación al entendimiento"¹⁰⁷.

Pero un ente puede ser perfectivo de dos modos: por la razón de su especie, por su misma razón específica, por ejemplo la verdad perfecciona al ente al ser adecuado al entendimiento; y por la existencia, por la que el ente subsiste en esa especie, la existencia que tiene en la realidad. Este último es el modo como el

¹⁰⁵ Cfr. TOMÁS DE AQUINO, *S. Th.* 1 q.5 a.1.

¹⁰⁶ TOMÁS DE AQUINO, *S. Th.* 1 q.16 a.3.

¹⁰⁷ TOMÁS DE AQUINO, *S. Th.* 1 q.16 a.3.

bien es perfectivo, pues el bien está en las cosas (*Met.* VI). La apetibilidad es el mismo ser del bien¹⁰⁸.

La teoría de que cada ente es bueno por su ser (*esse*) tiene en Tomás un fondo metafísico-ontológico: el bien no le viene al ente desde el exterior sino que le pertenece a aquello que es lo más íntimo suyo, su ser en acto. Nada tiene actualidad excepto en la medida en que es. En cada una de las perfecciones que el ente apetece, apetece algún modo de ser, por ello afirma Tomás que “ser es la más perfecta de todas las cosas, porque se relaciona a todo como acto”¹⁰⁹. Al respecto afirma el comentador:

“Las cosas creadas poseen la plenitud de ser en una cierta multiplicidad (*secundum diversa*), esto es, sólo por medio de una diversidad de actos. Por ello, es posible que una cosa tenga ser, pero que todavía carezca de plenitud de su ser. Porque la plenitud del ser pertenece a la noción misma del bien, entonces se dice de una cosa que es buena absolutamente si tiene plenitud. Si una cosa carece de la plenitud que le corresponde, es buena sólo en cierto aspecto, a saber, en cuanto que es un ente. El bien está tanto en la categoría del ser sustancial como en las categorías del ser accidental, y ésta es precisamente la característica propia de un trascendental (...) la perfección de una cosa es triple: consiste en el ser (*esse*) que una cosa posee por su forma sustancial, en los accidentes que son necesarios para su operación perfecta y en la obtención de su fin^{110,111}.

Que “las cosas creadas posean la plenitud de ser en una cierta multiplicidad (*secundum diversa*), sólo por medio de una diversidad de actos”, como dice la cita, significa que en primera instancia es el acto de ser el que primero actualiza a la esencia del ente creado; y que, ya en instancias posteriores dentro mismo de la existencia, se dan en el ente creado multiplicidad de actualizaciones desde las causas segundas, es decir, en las categorías del ser accidental. Esto ocurre en todo ente creado a través del tiempo de su existencia. En el hombre, particularmente, se da esta multiplicidad de causas segundas en un dinamismo intelectual-volitivo, en el que el mismo hombre es el encargado de realizar-se o perfeccionar-se a sí mismo. Comprender la característica propia del bien en tanto trascendental, quiere decir

¹⁰⁸ Cfr. TOMÁS DE AQUINO: *S. Th.* 1 q. 6 a. 2 ad 2, *De malo* q.1 a.1, *C. G.* 4 c.92.

¹⁰⁹ TOMÁS DE AQUINO, *In Sent.* d 8 q. 1 a. 3 ob 2; *De Ver.* q. 21 a. 2 ob. 2.

¹¹⁰ Cfr. TOMÁS DE AQUINO, *S. Th.* 1 q. 6 a. 3.

¹¹¹ Ver Introducción por Juan M. Almarza Meñica del *De Bono* de TOMÁS DE AQUINO, pp. 308 a 316.

que hay que tener en cuenta, cuando se concibe al bien, tanto el plano existencial u ontológico del acto de ser en la sustancia que permanece, como el plano existencial u ontológico del acto de ser en la accidentalidad de la sustancia, que es dinámico.

La autora Mauri Álvarez, citada en el segundo capítulo, afirma, siguiendo a Tomás, que las cosas son buenas en cuanto tienen todo lo que corresponde a la clase de cosas que son. Entre las cosas puede establecerse una gradación de excelencia o de perfección. Y, por ser completa en su naturaleza, una cosa es apetecida, es deseada o buscada como fin. «Bueno» indica por lo tanto que una cosa está completa, plena y puede ser deseada precisamente en virtud de su plenitud. Las cosas son buenas ontológicamente, en sí mismas, y moralmente lo son por referencia al apetito humano. Lo que para Tomás causa la calificación de 'bueno' es la propia entidad del objeto. Es en virtud de lo que las cosas son en sí mismas que puede hablarse de los distintos modos de apetecerlas. Los trascendentales «ser» y «bien» se convierten entre sí manifestando una referencia al intelecto humano: la bondad del ente es resaltada en el proceso de conocer del intelecto. Lo conocido es conocido en lo que es, por tanto, en su ser bueno. Aunque el ser de las cosas, en sí mismo, sea objeto del intelecto especulativo, en su aspecto «atractivo», el ser de las cosas es objeto del intelecto práctico. A través del intelecto práctico se abre una vía de acceso a la realidad, que es la de lo deseable, lo adecuado a las tendencias humanas. La volición del sujeto parte de este primer acto de conocimiento en el cual el objeto se muestra como atractivo y condiciona la aprehensión del ser de las cosas en tanto que ontológicamente buenas¹¹².

Prosigue Tomás en el artículo segundo del *De Bono* cuestionándose si son convertibles ente y bien en cualquier realidad: (*Secundo quaeritur utrum ens et bonum convertuntur secundum supposita*). Responde recurriendo a la autoridad de Boecio (*De hebdomadibus*): todo ente tiende al bien (a lo que le es semejante), por lo cual todo ente es bueno y no puede ser bueno si no existe. Argumenta que el bien incluye la razón de ente, por lo cual es imposible que algo sea bueno sin ser ente. El bien y el ente son convertibles. Así como es imposible que un ente no tenga existencia, también es obligado que todo ente sea bueno en la medida que tiene existencia. Cita nuevamente a Boecio (*De consolatione III*): “La providencia divina otorgó a las cosas creadas por ella el tener una causa máxima de permanecer, de modo que, hasta donde pueden, desean permanecer

¹¹² MAURI ÁLVAREZ, MARGARITA, *El conocimiento moral, Shaftesbury, Hutcheson, Hume, Smith, Brentano, Scheler, Santo Tomás*, Madrid, RIALP, 2005, Introducción, pp. 11, 14.

naturalmente”. También refiere al tema de la razón de bien en tanto razón de fin: por un lado el fin o bien es deseado o apetecido por quienes todavía no lo han alcanzado (tender hacia el fin); y por otro lado, el fin o bien es amado o deleitado por quienes están en él (descansar en el fin). Esta parte de la respuesta refiere a la explicación del bien a través del concepto de causalidad final, doctrina de gran relieve para los fundamentos metafísicos de la moral¹¹³.

Dentro del artículo tercero surge la pregunta que compara al bien con la verdad, ¿Es el bien anterior a la verdad según la razón? (*Tertio quaeritur utrum bonum secundum rationem sit prius quam verum*). Tomás resuelve la cuestión atendiendo a la distinción de la verdad y el bien como perfecciones o en sí mismas (perfección actuada) o perfeccionadores o perfectibles (perfección dinámica). Ambos trascendentales tienen razón de perfectos y, también, de perfectivos. La clave para entenderlos en sí mismos radica en lo siguiente: en el orden que hay entre los trascendentales, que difieren únicamente en la razón y no en la realidad, atendiendo a la concepción del ser como actualidad o *actus essendi*. El ser en sí es el primer transcendental, cuya actualidad hace que sea lo primero conocido (*primum cognitum*). Es el grado más alto de los trascendentales, “perfección de perfecciones” (*S. Th. I q. 4 a. 1 ad 3*), o “actualidad de todos los actos” (*De pot. q.7 a. 2 ad 9*). Le sigue la *res* o cosa, que está fundada según la razón en la determinación de esa actualidad por la esencia. En tercer lugar, el *unum* que, según la razón, añade al ente la indivisión del acto de ser. Los últimos trascendentales son la verdad que se referencia a un entendimiento como manifestativa del mismo, y el bien, que se referencia al fin como manifestativo de su dinamismo.

Tomás nos dice que si tomamos la verdad y el bien en sí mismos, la verdad es anterior al bien según la razón, pues, ésta se manifiesta directamente en la aprehensión del intelecto, mientras que la razón de bien como fin siempre es consiguiente a esta aprehensión de la verdad. El orden de los trascendentales es por lo tanto el siguiente: después del ente (*ens*) viene la unidad, y, después de la unidad, la verdad y, finalmente, el bien (prioridad del orden especulativo sobre el orden práctico). El bien sería como una añadidura de la verdad. Pero, si atendemos al orden entre la verdad y el bien por respecto de las cosas perfectibles, en su aspecto dinámico, entonces, al contrario, el bien es por naturaleza anterior a la verdad. Primero porque la perfectibilidad del bien se extiende a más cosas que la

¹¹³ Ver nota 48 hecha por Juan M. Almarza Meñica del *De Bono* de TOMÁS DE AQUINO, p. 74.

de la verdad, puesto que la verdad es perfectiva de algo a modo de especie y, el bien es perfectivo de algo a modo de especie y también por su ser real (de aquellas cosas que reciben algo en su propia materialidad). Todas las cosas apetecen el bien, pero no todas conocen la verdad. Segundo, porque las cosas que son susceptibles de perfeccionarse por el bien y por la verdad, se perfeccionan antes por el bien, por participar del ser. La cognición es posterior al ser, por lo cual el bien es anterior a la verdad. El bien es anterior pues la perfección que indica, es la perfección del ser en su realidad, algo que tienen todos los seres como tales (todos los seres tienden a ser realizados en la actualidad de su ser, todos apetecen el bien como fin)¹¹⁴.

Otro tema que se trata en el artículo cuarto es el de si son buenas las cosas por la bondad divina: (*Quarto quaeritur itrum omnia sint bona prima*). Tomás responde a dos posturas características de su época: a la postura de los Almaricianos, en la cual se afirmaba que Dios es la substancia de toda cosa, identificándose con la materia prima (David de Dinant), o con la forma; y a la postura de los porretanos (Gilberto de la Porrée, filósofo francés que en la primera mitad del siglo XII, había defendido que las formas son los ejemplares de las realidades sensibles, como Platón), en la cual se afirmaba que la criatura se llama buena sin más por participar de la bondad primera, absoluta y común. Con respecto a la primer postura explica el Aquinate que, según el Filósofo en *Físicos II*, la causa eficiente no se identifica con la causa material pues la primera está en acto por ser agente y la segunda está en potencia; y que aunque la causa eficiente y la forma del efecto son de la misma especie, en cuanto todo agente produce algo semejante a sí, dejando una semejanza en lo causado, ya que obran por su forma (principio aristotélico), esto no significa que sean idénticos en número. Toda forma es cierta semejanza de Dios, pero no como forma propia (*coniuncta*) sino como forma separada.

Con respecto a la segunda postura recuerda el Aquinate la tesis platónica, según la cual las cosas que pueden separarse por la razón están también separadas en el ser. Esta tesis es la que los lleva a sostener que existe el bien separado de todas las cosas buenas particulares y que éste era el bien *per se* o la idea de bien, por cuya participación todas las cosas se llaman bienes. Esta tesis es refutada por el mismo Aristóteles en *Metafísica VII*, tanto porque las *quiddidades* o

¹¹⁴ Ver comentarios hechos por Juan M. Almarza Meñica al artículo 3 del *De Bono* de TOMÁS DE AQUINO, pp. 87, 100.

formas de las cosas son intrínsecas a las cosas particulares y no existen separadas de ellas, como también porque esta tesis no tiene efectividad en el caso del bien, ya que el bien no se predica unívocamente de los bienes.

Tomás expone y defiende su tesis magistral acerca de este tema: Si la bondad primera es causa efectiva de todos los bienes, es obligado que imprima su semejanza en las cosas producidas, y por ello cada cosa se llamará buena por la forma que tiene en sí introducida a semejanza del bien sumo y, más todavía, por la bondad primera como ejemplar y causa eficiente de toda bondad creada. Sólo en este último sentido puede aceptarse la teoría de la participación platónica. En consecuencia, afirma que, todas las cosas son buenas formalmente por la bondad creada, como una forma inherente (*forma inhaerente*) a ellas; y por la bondad increada, como una forma ejemplar.

En estos cuatro artículos analizados de la *Cuestión Disputada del Bien*, se ve claramente la postura de Tomás con respecto al bien metafísico-ontológico: el bien se manifiesta desde dos planos convergentes: desde el plano categorial de la sustancia y el accidente como perfecto en su mismo ser sustancial y perfectible en su dinamismo accidental; y desde el plano trascendental de la causa intrínseca como acto de ser. Aquí ya está latente el tema de la distinción tomista entre la *essentia* (esencia) y la existencia o acto de ser (*actus essendi*). La *essentia* es, para Tomás, la sustancia compuesta de materia y forma, y el *actus essendi* es la actualidad de esa *essentia*. La relevancia del plano trascendental está en la comprensión de la bondad de las cosas desde un principio intrínseco, *actus essendi*, que inhiere en la forma sustancial haciéndola existir, y que a su vez es participado en la criatura por el Creador, en tanto forma o causa ejemplar.

1.2 El bien y la esencia

Ya en el artículo quinto de la *Cuestión Disputada del Bien* analiza Tomás lo siguiente: si el bien creado es bueno por su esencia (*Quinto quaeritur utrum bonum creatum sit bonum per suam essentiam*). A lo que responde nombrando tres autoridades al respecto: Agustín, Boecio y Aristóteles. Todos defienden que las criaturas no son buenas por esencia, pues sólo Dios es bueno por esencia y nosotros por participación. Agrega Tomás: la criatura no sólo deriva de Dios según su esencia, sino también según su ser, y esto es en lo que primariamente consiste la razón de bondad substancial (esencia y acto de ser); y también además según las perfecciones sobreañadidas en las que consiste la bondad absoluta, y éstas no son la esencia de las cosas. El ser y el bien en común (trascendentales) son más simples que la esencia porque son más comunes, pues se predicán tanto de la esencia como de aquello por lo que la esencia subsiste (acto de ser). Aquí Tomás recurre, explícitamente, a la diferencia entre esencia y acto de ser en el hombre: la esencia de cualquier cosa creada no es su mismo ser sino que es un ser participado de otro. Sólo Dios es ser y bondad pura. También el bien, que tiene razón de fin, no puede decirse de la criatura si no es presuponiendo el orden del Creador a la criatura, pues la causa segunda no influye en el efecto sin el influjo de la causa primera (*quia secunda causa non ifluit in causatum nisi praesuppositoin fluxu causae primae*).

Por lo tanto, una cosa se perfecciona a sí misma para subsistir en sus elementos esenciales mediante accidentes sobreañadidos a su esencia. El motivo de esto es porque las acciones por las que uno se relaciona con otro, brotan de la esencia mediante virtudes sobreañadidas a la esencia y, por ello, no se califica de buena una cosa más que cuando está completa tanto en sus elementos substanciales como accidentales (lo que comúnmente se denomina “bondad entitativa” y “bondad complementaria o absoluta”).

En Dios, su absoluta bondad es lo mismo que su esencia, mientras que en el ser creado es algo sobreañadido, pues la bondad completa o absoluta se acrecienta, disminuye y hasta se pierde por completo, aún permaneciendo siempre la bondad substancial. La criatura no puede dejar de ser buena entitativamente sino sólo en su bondad accidental.

En el último artículo, el sexto, Tomás intenta profundizar en el asunto de si consiste el bien de la criatura en el “modo, especie y orden”, como dice Agustín: (*Sexto quaeritur utrum bonum creaturae consistat in “modo, specie et ordine”, sicut Augustinus dicit in De natura boni*). Allí Agustín plantea que donde estas tres cosas son grandes, grande es el bien, y donde son pocas, es poco, y donde no existen, no hay bien, pues la razón de bien consiste en las tres. La criatura se dice buena en relación a una triple causalidad con Dios: según la causa eficiente, tiene el modo que Dios le ha prefijado; según la causa ejemplar, tiene la especie; y según la final, tiene el orden. Es existente por algún modo, es cognoscible por alguna especie y es ordenada por un orden o fin.

Según el comentador Almarza Meñica, este artículo es una explicación de la trilogía *modus, species, ordo* (así como de la trilogía sinónima: *mensura, numerus, pondus*) de San Agustín. Es ésta una explicación que había sido aceptada por otros escolásticos anteriores, pero Tomás le da un sentido acorde con la metafísica de las causas. El bien, <en cuanto está en el ser>, es según el modo, la especie y el orden de cada ente. Que todas las cosas proceden de Dios *ab illo* (<de él> como causa eficiente hechas de la nada) y no *de illo* (<de él> como fuente original o por emanación de sí mismo como decía Plotino), indica que aunque todas las cosas proceden de la nada no están hechas del mismo modo.

En todo ente creado existe una perfección ontológica que es su integridad o la plenitud de ser que responde a su naturaleza. Esta perfección es su bondad y en ella se distinguen tres formalidades: a) la potencial o previa a la forma esencial que limita o condiciona a un existir concreto: el <*modus*> o medida de la perfección natural; b) la esencial o constitutiva del ser, como el alma se dice la perfección del hombre y lo completa en su entidad específica: la <*species*> o la forma substancial; c) la inclinación a su fin o a su suprema perfección natural, la plenitud de su ser: el <*ordo*> o la tensión a su fin natural. Así se integran la perfección de la causa material, de la formal y de la final. Y el bien entitativo de todo ente las expresa en la unidad del bien ontológico¹¹⁵.

Concluye el Aquinate diciendo que el nombre de bien significa una relación, y además, aquello a lo que sigue tal relación, y hasta la misma relación: entre las tres cosas propuestas por San Agustín, el orden es la relación que comporta el

¹¹⁵ Ver nota 137 hecha por Juan M. Almarza Meñica del *De Bono* de TOMÁS DE AQUINO, pp. 168 a 170. Cfr. *S. Th.* I q. 5 a. 5.

nombre de bien en cuanto a su condición de perfectivo, mientras que las otras dos, la especie y el modo, causan tal relación. Como el bien sigue al ser y el ser se puede considerar como ser substancial y ser accidental y ambos poseen un modo propio y un orden propio, se puede considerar también que el bien se divide en substancial y accidental. En cuanto accidental, el bien puede disminuir por el pecado, como bien moral.

1.3 Consecuencias sistemáticas

A partir de todo lo expuesto hasta aquí acerca del bien como trascendental, es necesario extraer algunas consecuencias sistemáticas para lograr solucionar la problemática del origen del conocimiento moral:

Como primera consecuencia queda asentado el hecho de que aceptar la existencia del bien como trascendental, coloca a la presente investigación dentro de una perspectiva metafísica-ontológica del pensar, en la que se pretende encontrar un fundamento para el conocimiento moral. Como se argumentó más arriba, esta perspectiva indica la propuesta de una reflexión consciente de ir más allá de la teoría aristotélica de las categorías del ente.

Esta perspectiva metafísico-ontológica muestra que dentro de la teoría de los trascendentales, desde su descubrimiento hasta la toma de posición de Tomás de Aquino al respecto, el tema del bien como trascendental podría suscitar una conveniente respuesta para el problema del fundamento del conocimiento moral. Habiendo analizado en el segundo capítulo dos vías alternativas para dar respuesta a este tema, y concluyendo que, ni la vía del sentimiento, ni la vía de la intuición pudieron salvar el problema del fundamento sin caer en un subjetivismo emotivista, es menester buscar la solución al problema desde otra vía de acceso.

La posible resolución del origen del conocimiento moral en la teoría del bien como trascendental, pone en primer plano la labor de Tomás de Aquino en lo concerniente a su reflexión metafísica-ontológica al respecto. Su teoría de la convertibilidad entre los trascendentales, y su concomitante inseparabilidad de la *ratio* de ente, aúna en sí cada *ratio* de cada uno de estos trascendentales. La unidad trascendental de cada una de estas *ratio* dentro de la *ratio* de ente, se instaure como causa intrínseca de lo real, del ser en cuanto ser metafísico-ontológico, posibilitando entonces el reconocimiento de la *ratio* de bien como principal fundamento del conocimiento moral.

Una segunda consecuencia de lo expuesto está dada a partir de la integración que hace Tomás de Aquino entre las categorías aristotélicas y la teoría de los trascendentales, movilizándolo de esta manera el concepto de sustancia

clásico (entiéndase siempre como *ousía*). La sustancia en el pensar aristotélico, es vista como compuesto de materia y forma, donde la forma se entiende como acto; en cambio, en el pensar de Tomás de Aquino, la sustancia es concebida también como compuesto de materia y forma, pero, lo peculiar es que la forma deja de estar en acto necesariamente y pasa a estar en potencia respecto de su acto de ser o existir. Esta nueva concepción tomista, posible sólo a partir de la teoría de la participación cristiana, concibe a Dios como Acto Puro de existir, que crea de la nada el mundo de las criaturas.

Éstas criaturas son para Tomás, una estructura compleja, cuya sustancia compuesta de materia y forma, pasa a la existencia por la participación del acto de ser (*actus essendi*). Este acto de ser, actualiza cada naturaleza creatural, y se constituye como fundamento del dinamismo de las criaturas hacia su fin último. Esta última afirmación se condice con la siguiente consecuencia.

Una tercera consecuencia se desprende de lo anterior: el ser, al contener todos los trascendentales, se constituye a sí mismo como principio intrínseco de actualización de cada uno de los contenidos trascendentales. Y por esto, se puede ver en la criatura un dinamismo hacia su propia perfección. Como dice Tomás: “el obrar sigue al ser”, entonces, este obrar estaría justificando el incesante trabajo de la criatura racional hacia su propio perfeccionamiento. Los trascendentales expresan, cada uno a su modo, este dinamismo implícito en el ser. El bien como trascendental, por su parte, ofrece dos aspectos de este dinamismo en la criatura racional: un aspecto donde la esencia ya está actualizada por el acto de ser por el sólo hecho de existir (perfección primera); y otro aspecto donde la esencia es ulteriormente actualizable (perfección segunda).

Esta doble dimensión del bien como trascendental pone de manifiesto una *inclinatio* propia de la criatura racional, como se vio en el desarrollo de este primer punto del capítulo, que le pertenece por su naturaleza (esencia y acto de ser). Por eso es conveniente repetir las frases de Tomás, referidas más arriba: “Todo ente tiene en sí (intrínsecamente) la razón de bien” y tiende por naturaleza a la “actualización perfecta de la potencialidad de su esencia”. Todo este dinamismo es iniciado y conservado por la participación de la causa final. Se abre aquí todo el tema del apetito o deseo natural, o la más comúnmente llamada *voluntas ut natura*, de la que trataremos en el último punto de este capítulo.

A raíz de lo explicado hasta aquí, se puede comprender por qué se afirmó que el texto de la *Cuestión Disputada del Bien* es un texto clave e introductorio para la doctrina ética de la volición. Este texto desarrolla, artículo por artículo, cada característica propia del bien en tanto trascendental, y describe el desarrollo de la actualidad del ser en cuanto dinámicamente referido a la voluntad.

Sintetizando lo descrito sobre cada artículo de esta cuestión, resulta lo siguiente: para Tomás de Aquino, el bien es una potencia sobreañadida a la esencia, descrita como acto de ser. Esta potencia depende de la esencia y por lo tanto no implica una limitación o determinación categorial, sino que añade a la esencia una relación de razón, la relación a la voluntad del ser racional, o razón de apetibilidad. La esencia estaría a nivel de la especie y el acto de ser, sobreañadido por participación, estaría a nivel de su existencia. Por este acto de ser, la criatura subsiste en esa esencia o especie particular. El bien como trascendental está presente tanto en el ser sustancial como en el ser accidental de la criatura racional, manifestando la estructura metafísica-ontológica de la naturaleza humana y su orden, que conlleva al orden de las acciones humanas en busca de su perfección. Por ello, se dijo que para la criatura el bien es algo sobreañadido en razón de sus elementos sustanciales (esencia / acto de ser) como bondad entitativa, y en razón de sus elementos accidentales (perfecciones sobreañadidas a la esencia) como bondad complementaria. Ambos tipos de bondades responden a lo peculiar de su naturaleza creada.

Con estas premisas concluye este primer punto del capítulo, mostrando de una manera inicial el posible fundamento del conocimiento moral en la concepción metafísica-ontológica del bien como trascendental. Esta pretensión de la investigación instaura un carácter teleológico o normativo dentro de la naturaleza humana, propiciado por su propio dinamismo intrínseco.

2.- La intuición intelectual

No se puede negar que la naturaleza intelectual del ser humano está abierta a trascender su mundo circundante para acceder de este modo a su dimensión específicamente espiritual. Aceptado este hecho de experiencia, el problema que se presenta es el de si esta espiritualidad logra formar un contacto inmediato con ciertos contenidos profundos de la existencia, como el ser, la verdad, el bien, la belleza, y a su vez, los primeros principios especulativos y los primeros principios prácticos dentro del conocimiento humano. Ambos grupos de primeros principios son unos de los contenidos profundos de la capacidad intelectual humana.

Ni la inteligencia, ni la voluntad poseen innatamente estos contenidos profundos, sino que les sobrevienen o son incoados a través de dos funciones: por una parte, de la potencia mostrativa natural de los sentidos externos e internos y, por otra parte, de la potencia elevadora de la función abstractiva, que saca los contenidos de lo sensible y es la encargada de elevarlos y hacerlos inteligibles¹¹⁶. Pero, ¿qué significa aquí el término «contenidos profundos» adjudicado a los primeros principios? Se refiere a que son propiamente contenidos del intelecto, conocidos de manera simple o inmediata, en contraposición a cómo adquiere la razón sus propios contenidos. Tanto el intelecto como la razón son funciones que le dan a la inteligencia la habilidad o disposición para utilizar los contenidos en orden a conocer la realidad. Ambas funciones perfeccionan a la naturaleza de la inteligencia permitiéndole cumplir con su actividad propia. Al respecto recalca Juan Cruz Cruz:

“Tanto el intelecto como la razón responden a la índole de la inteligencia, la cual no es simple ni completamente intuitiva, sino afectada de tal manera por la unidad corpóreo-espiritual que esencialmente tiene que juzgar, o sea, componer y dividir, conjuntar y separar (*S. Th.*, q. 58, a. 4; q. 85, a. 5). (...) Las verdades que captamos sin necesidad de derivarlas de otras se llaman inmediatas y son objeto del intelecto. Las demás verdades deducidas son objeto de la razón (y se llaman mediatas)”¹¹⁷.

¹¹⁶ CRUZ, JUAN CRUZ, *Intelecto y Razón. Las coordenadas del Pensamiento Clásico*, Pamplona, EUNSA, 1982, p. 95- 96.

¹¹⁷ CRUZ, JUAN CRUZ, *Intelecto y Razón...*, p. 86- 87.

“Así, «intelecto» designa la función intelectual de conocer inmediata e intuitivamente los primeros principios del orden teórico y moral. En cambio, «razón» se emplea para la función mediata y discursiva de sacar conclusiones, la cual puede ser tanto especulativa como operativa”.¹¹⁸

El intelecto penetra en la verdad de los primeros principios, en estos «contenidos profundos» o «verdades inmediatas», pero lo hace de manera «colativa», es decir, mediante composición y cotejo de los términos de las proposiciones que contienen estos principios. Lo «colativo» manifiesta la presencia de un «juicio intelectual», que se diferencia del «juicio racional» por no depender del discurso ni de la prueba, manifestando un asentimiento o juicio simple e inmediato sobre la verdad de las proposiciones de los primeros principios. Es por ello que Juan Cruz Cruz habla de que existen dos tipos de juicios: el simple o diferencial correspondiente al intelecto, y el resolutivo o referencial correspondiente a la razón:

“Hay dos tipos de juicios: el simple o diferencial y el resolutivo o referencial. El primero es un puro asentimiento a la verdad y tiene lugar por la evidencia de los términos aprehendidos; no precisa de una referencia a las causas. El segundo es un asentimiento a la verdad en la medida en que se percata del fundamento de ésta y de las causas de que procede. (...) Mediante juicio simple o diferencial se juzga una cosa como distinta de otra (como por ejemplo la diferencia entre el «todo» y la «parte»”.¹¹⁹

Este autor aclara además, que este tipo de juicio simple o diferencial se anuncia ya de una manera sencilla y preintelectual en el nivel de la experiencia sensible, por la manera en que los sentidos distinguen los colores, los sonidos, etc. En el nivel intelectual se realiza esta diferenciación mediante comparación y reflexión, aprehendiendo de manera simple los términos de los principios y conectándolos inmediatamente. Es por ello que se puede afirmar que el intelecto no es resolutivo como la razón, pues no refiere discursivamente a sus causas; más bien emite un juicio simple, al cual se puede llamar, dentro de la temática, «juicio connatural», pues por éste, la inteligencia es inclinada por simpatía y connaturalidad hacia la verdad de los primeros principios. En respaldo de lo anterior, dice Juan Cruz:

¹¹⁸ CRUZ, JUAN CRUZ, *Intelecto y Razón...*, p. 129-130.

¹¹⁹ CRUZ, JUAN CRUZ, *Intelecto y Razón...*, p. 87-88.

“Pues bien, aunque los primeros principios sólo pueden ser formulados en un juicio, su verdad se ve con una simple mirada: viendo el sujeto se ve en él el predicado, y ello sin movimiento alguno discursivo. Mas el intelecto no es un conocimiento de los términos mismos de una proposición, sino de la verdad contenida en la proposición, sin el trabajo mental de síntesis o análisis. (...) El intelecto es la penetración absoluta del principio”¹²⁰.

En este juicio simple que realiza el intelecto de los primeros principios, sólo es causado lo que proviene de la función abstractiva de la inteligencia, o sea, las especies inteligibles. Los contenidos de los primeros principios se logran sin la causalidad del discurso, sino por una simple inducción abstractiva, provocada por la naturaleza de la inteligencia. Advierte Juan Cruz:

“No se debe confundir, pues, el intelecto y su contenido (los primeros principios) con la función abstractiva; ésta preexiste al intelecto como causa de sus contenidos, los cuales, como principios indemostrables, son conocidos una vez ejercida la abstracción de lo singular. El intelecto tampoco puede confundirse con la función cognoscitiva, o sea, con la inteligencia estrictamente tomada, pues sobreviene a ella como perfección a lo perfectible: es cualidad que informa a la inteligencia”¹²¹.

El intelecto sobreviene como una cualidad que informa a la inteligencia, que Tomás de Aquino llama hábito intelectual, y lo concibe como una perfección subjetiva, que tiene la función de completar la naturaleza de la inteligencia, llevándola hacia su bien propio. Este hábito intelectual no debe identificarse con las especies adquiridas mediante la función abstractiva de la inteligencia. Las especies abstractas sólo permiten la aprehensión de los objetos, condición requerida para todo conocimiento, pero no es su función disponer a la potencia para conocer bien, como lo hace el hábito.

Por su parte, Tomás de Aquino explica en *Suma Teológica* I-II, q. 51, a. 1 que el intelecto, como hábito intelectual, no procede totalmente de la naturaleza humana, sino que precisa de los contenidos o *species* que vienen de afuera. Por lo cual, sostiene el Aquinate:

¹²⁰ CRUZ, JUAN CRUZ, *Intelecto y Razón...*, p. 89.

¹²¹ CRUZ, JUAN CRUZ, *Intelecto y Razón...*, p. 95: El autor se atiene en este tema a la obra de RAMÍREZ, J. M., *De habitibus in communi*, t. VI, I, *Opera Omnia*, C.S.I.C., Madrid, 1973.

“Ciertamente es que en el intelecto debe distinguirse la «luz» intelectual, de una parte, y sus «contenidos inteligibles», de otra parte; por su luz intelectual proviene de adentro o de la naturaleza de la inteligencia; por sus contenidos viene propiamente de afuera”¹²².

El intelecto es entendido como hábito operativo por Tomás, y como tal, tiene su origen parcial en la naturaleza, siendo en ella germinado o «incoado». Según la naturaleza específica del ser humano, este hábito es dado inicialmente en ella, como una luz natural de la inteligencia, que le permitirá actualizar en sí mismo los primeros principios. Pero esta actualización no es innata sino que el ser humano necesita abstraer de los datos de los sentidos las ideas del todo y de la parte, del ser y el no ser, del bien y del mal, y de todos los contenidos que se denominaron como «contenidos profundos» de la existencia. Una vez que la inteligencia obtiene este conocimiento de los términos de las proposiciones de los principios, puede moverse a asentir a la verdad evidente de tales principios. La potencia de la inteligencia es completada por el trabajo de los hábitos cognoscitivos, que realizan la composición y comparación de los términos para llegar al juicio. Este juicio intelectual es una disposición, distinta de la potencia, que permite actualizar la evidencia de los principios. Esta disposición no es dada naturalmente con la potencia de la inteligencia, sino que es adquirida en la naturaleza de esta potencialidad de manera fácil y sin discurso, inmediatamente, como asentimiento ante la presencia inteligible de los términos de las proposiciones de los principios. Según el comentario de Teófilo Urdañoz a esta cuestión de la *Summa Theologiae*, es necesario comprender el tipo de naturalidad de este hábito como ha sido descrito, de lo contrario se estaría en riesgo de caer en un innatismo, a saber:

“Volveríamos, de lo contrario, al innatismo, y nuestro entendimiento no estaría en pura potencialidad inicial para conocer. Esa naturalidad debe referirse a la inclinación natural del entendimiento a conocer tales primeras verdades. Y, sobre todo, al hecho de que a ellas no asiente en virtud de otro principio anterior, sino en virtud sólo de la luz natural de la potencia o la luz del entendimiento agente iluminado por las especies”¹²³.

Estos hábitos cuasi-innatos de los primeros principios son dos respectivamente: el *hábitus intellectus* (hábito intelectual de los primeros principios especulativos) y la *syndéresis*, (hábito intelectual de los primeros principios

¹²² TOMÁS DE AQUINO, S. *Th.* I-II, q. 51, a. 1.

¹²³ Introducción hecha por Teófilo Urdañoz a la S. *Th.* I-II, q. 51, Madrid, BAC, 1954.

prácticos), correspondientes cada uno de ellos a las dos funciones principales de la inteligencia, la contemplación de la verdad por un lado, y la ordenación de la conducta humana al bien por otro.

Para Tomás, estos hábitos intelectuales de los primeros principios se caracterizan por una palabra: «*intuitus*», intuición, que él entiende como visión o contemplación de algo presente:

“Todas las cosas de las que se tiene ciencia, tomando esta palabra con toda propiedad, se conocen por resolución en los primeros principios, que están inmediatamente presentes al intelecto; y así toda ciencia se consume en la visión de algo presente”¹²⁴.

¿Qué quiere transmitir aquí el Aquinate? Primero, que toda ciencia se consume en este hábito de los primeros principios o *intellectus* como él lo llama; segundo, que este *intellectus* es intuitivo a la manera de una visión; tercero, que esta visión es “de algo presente”. Este hacerse presente de algo en el intelecto habla de la inmediatez propia que reviste este tipo de visión.

Esta inmediatez excluye el *medium quod*, es decir, la mediación previa de otro objeto o verdad que se necesita al conocer algo, la cual sí se encuentra en el pensamiento discursivo de la razón; más no el *medium quo*, es decir, las representaciones o especies, que se necesitan en todo acto de conocimiento¹²⁵. El *medium quo* está formado por los contenidos inteligibles de los primeros principios. Por eso confirma el Aquinate:

“Intuir (*intelligere*) es captar de modo simple las verdades inteligibles (...) mientras que razonar es pasar de una cosa entendida a otra. (...) El razonar se compara con el intuir como el movimiento con el reposo o como el adquirir con el tener; lo segundo es propio de lo perfecto, mientras que lo primero implica imperfección”¹²⁶.

Agregando luego que:

¹²⁴ TOMÁS DE AQUINO, *De Ver.* 14, 9.

¹²⁵ BURGOA, LORENZO V., *El problema acerca de la noción de intuición humana*, Murcia, Universidad de Murcia, p. 44.

¹²⁶ TOMÁS DE AQUINO, *S. Th.* I, 79, 8.

“El intuir es la mirada simple (*simplex intuitus*) del intelecto a algo presente”¹²⁷.

Y también:

“Se dice que alguien intuye, en cuanto parece como leer la verdad en la esencia misma de la cosa. En cambio, el término razón designa más bien algún tipo de discurso, mediante el cual nuestra mente, pasando de uno a otro, adquiere el conocimiento”¹²⁸.

El reposo de la mirada simple del intelecto del que habla Tomás, está fundamentado en la inmediatez. Esta inmediatez, en cuanto se opone al discurso de la razón, es propia de la intuición. Así pues es posible describir el conocimiento intuitivo de esta forma: “Intuición es un modo de presencia inmediata, directa y unitaria de algo real a la intelección”¹²⁹.

¹²⁷ TOMÁS DE AQUINO, *In Sent.* I, A. 3, 4, 5c.

¹²⁸ TOMÁS DE AQUINO, *De Ver.* 15, 1c.

¹²⁹ BURGOA, LORENZO V., *El problema acerca de la noción...*, p. 52.

2.1 La intuición en tanto presencia física o presencia intencional

Esta «presencia inmediata» puede entenderse de dos maneras: como presencia física, según la cual el objeto estaría presente ante el sujeto según su realidad física; y como presencia intencional, según la cual, lo que está presente en el sujeto es una semejanza, forma o representación del objeto. El tipo de presencia que interesa en este estudio es claramente el intencional.

La forma en la que se puede describir esta presencia intencional es la siguiente: cuando se contempla un objeto en la imagen televisiva, el objeto puede hallarse a muchísima distancia, y sin embargo se cree verlo cercanamente; así, de modo similar, la «visión» o «intuición» de algo en la memoria o en la fantasía puede darse con distancia espacial y temporal del objeto o del contenido y, sin embargo, estar o mantenerse presente en la intuición.

Este tipo de presencia intencional se da tanto en el conocimiento intuitivo, como en el abstractivo o en el reflexivo, pues es la condición esencial de todo posible conocimiento¹³⁰. Pero el problema que se presenta en el conocimiento intuitivo es el de si esta presencia intencional está o no acompañada de algún tipo de presencia real o actual del objeto o verdad que se intuye. El conocimiento intuitivo intelectual exige una inmediatez peculiar, que logre hacer presente actualmente lo intuido. Se argumenta con una cita elocuente de Xavier Zubiri:

“Intuición puede significar la intelección instantánea de algo tal como si se lo tuviera a la vista. Es un sentido derivado. El sentido primario es justo ese tener a la vista. Es un tener a la vista de un modo inmediato y directo, y además instantáneamente, es decir, unitariamente. La presencia inmediata, directa y unitaria de algo a la intelección, eso es la intuición.

Lo opuesto a la intuición serían los conceptos y el discurso. La intuición ha de determinarse no por su objeto sino por el modo de intelección”¹³¹.

¹³⁰ BURGOA, LORENZO V., *El problema acerca de la noción...*, p. 65-66.

¹³¹ ZUBIRI, XAVIER, *Inteligencia y Logos*, Madrid, Alianza, p. 240 y ss.

Según el significado originario de la intuición empírica, ésta necesita de la presencia física del objeto para llevarse a cabo, pues los sentidos externos necesitan de la acción del objeto sobre ellos. El objeto no solo debe existir frente a la sensación sino que además ésta requiere la presencia física del objeto. Por lo cual, sostiene Burgoa que:

“La presencia física es una condición necesaria para la intuición sensible, ya que ésta se produce justamente mediante una actuación o estimulación del sentido por algún tipo de energía física, procedente del objeto real (electromagnética, vibratoria, química, mecánica, etc.)”¹³².

Esta energía física requerida para llevarse a cabo la intuición sensible, constata la importancia del objeto y su función dinámica frente al sujeto que recibe su influencia. Los sentidos externos reciben las impresiones de los objetos externos y de esta manera son activados y pueden realizar su función propia. Este influjo directo de los objetos sobre la intuición sensible, es el fundamento de lo que llamamos «objetividad» de la experiencia misma. Asimismo, la intuición empírica mediata o refleja (por ejemplo: lo que se refleja en un espejo, en una imagen o fotografía, en un cuadro, en los recuerdos), también requiere la presencia física, directa e inmediata, del objeto en una intuición directa anterior, estando físicamente presente al primer reflector. Afirma Burgoa que:

“Por ello, en un sentido más amplio, puede aceptarse que son también intuiciones las percepciones indirectas, siempre y cuando el objeto se halle físicamente presente en un principio y que ello pueda comprobarse. De lo contrario dejaríamos fuera de la intuición percepciones empíricas, que no implican mediación objetiva propiamente dicha y que constituyen elementos válidos de la experiencia sensible”¹³³.

Lo que interesa recalcar en todo este tema de la intuición, es la importancia que tiene el efecto del objeto real en la función intelectual del hombre. La intuición intelectual es una derivación de la intuición sensible, y a su vez ésta es una derivación del influjo real del objeto sobre la percepción del sujeto. Este hecho empírico es el fundamento de todo posible conocimiento. La inmediatez reafirmada sobre la intuición intelectual, es una inmediatez derivada de la inmediatez propia de la intuición sensible; a la vez que ambas son derivadas del influjo de lo transubjetivo

¹³² BURGOA, LORENZO V., *El problema acerca de la noción...*, p. 69.

¹³³ BURGOA, LORENZO V., *El problema acerca de la noción...*, p. 71.

o real. Según su génesis, la intuición supone una fase previa, en la cual la subjetividad queda determinada por la eficacia de una realidad transubjetiva. Por tanto, la intuición sensible es un acontecimiento derivado, posible únicamente en un sujeto capaz de conocer, al que le pueden afectar las determinaciones de las cosas reales. Se congenia con Antonio Millán Puelles en lo siguiente:

“Es el mismo objeto percibido lo que resulta vivido -o, en su caso, pensado, pero sobre la base de un fundamento empírico - como causa del acto de aprehenderlo. Resulta, así, que la intuición sensible de la que es consecutaria la autoconciencia inicial de la subjetividad, constituye la réplica, formalmente intendente, a la intención activa, de índole causal, que algo ejecuta sobre un sujeto apto para la conciencia. Hay, pues, un doble hecho de intención, o también una doble trascendencia. «Primero», el objeto-causa de la intuición intente, o trasciende de sí, en un sentido meramente causal, hacia la subjetividad, determinándola al acto de percibirlo. Sin esta previa «*intentio*» puramente efectiva (un trascender según el modo en que la causa se dilata hacia el ser que recibe su efecto), no puede darse la «segunda» trascendencia, la de la «*intentio*» propiamente formal y de índole objetiva, por la cual se define la intuición”¹³⁴.

La intuición intelectual es por lo tanto una “segunda trascendencia” o un “trascender intencional”, que sigue a la “primer trascendencia” del acto de percibir o simple aprehensión. El ser humano, al conocer algo, se deja connotar por el objeto, por su efectiva entidad «en sí» que, lejos de estar fundado en la subjetividad, se manifiesta independiente de ella como transubjetivo. La segunda trascendencia intencional, al tener como término de ella misma al objeto, es condicionante del poder aprehensivo de la subjetividad. De modo que, según Millán Puelles:

“Lo que en la trascendencia intencional se da no es ella misma, sino el objeto que le sirve de término”¹³⁵ (...) “La subjetividad se connota al aprehender otro ser y *en tanto que* es aprehensiva de ese otro”¹³⁶.

De este modo, la subjetividad depende de su radical orientación a algo distinto que ella misma. Sin esa referencia originaria a algo distinto de ella misma, es imposible el acto de la reflexión.

¹³⁴ MILLÁN PUELLES, ANTONIO, *La estructura de la subjetividad*, Madrid, RIALP, 1967, pp. 171-172.

¹³⁵ MILLÁN PUELLES, ANTONIO, *La estructura de...*, p. 179.

¹³⁶ MILLÁN PUELLES, ANTONIO, *La estructura de...*, p. 183.

“La trascendencia en cuestión es un aspecto de cierta modalidad del conocer, aquella en la que la presencia del sí mismo está fundada en la presencia de lo otro. (...) Lo cual significa que ese ser es, a la vez, fuera de mí y en mí: fuera de mí, respecto de mi ser físico (porque no se contiene en lo que yo soy físicamente); y en mí, respecto de mi ser intencional, es decir, respecto de lo que soy, no por mí solo, sino por estar siendo incrementado con la presencia de lo conocido”¹³⁷.

Por lo tanto, en todo acto cognoscitivo se da esta trascendencia intencional, en la que el cognoscente se incrementa de un modo inmaterial en la medida en que recibe el ser de algún otro ser.

Pero, ¿qué significa este recibir el ser de algún otro ser? Y ¿en qué sentido esto repercute en el análisis de la intuición intelectual que se viene realizando hasta aquí? Más todavía, ¿qué relación tiene esto con el primer punto de este capítulo sobre el bien como trascendental?

¹³⁷ MILLÁN PUELLES, ANTONIO, *La estructura de...*, pp. 187-202.

2.2 Sobre la naturaleza intuitiva del *intellectus* inicial y el *intellectus* terminal

El *intellectus*, como intuición intelectual, se compara con la visión, en el sentido de que es un ver con una simple mirada algo presente, pero este ver intelectual no es de algo físicamente presente frente al sujeto que ve, sino que es de algo que está inteligiblemente presente a él. Justamente *intellectus* se denomina así por «*Intus-legere*», que significa un «ver dentro» o «leer dentro», intuyendo la esencia de la cosa – *dicitur intellectus ex eo quod intus legit, intuendo essentiam rei*¹³⁸. Esta intuición de la esencia de una cosa, tiene que ver con su verdad más íntima: *Ex hoc enim aliquis intelligere dicitur quod interius in ipsa rei essentia veritatem quodammodo legit*¹³⁹. Esta visión es un penetrar hasta lo más íntimo de la verdad: *nomen enim intellectus sumitur ab intima penetratione veritatis*¹⁴⁰.

La inteligencia al conocer descubre las esencias de las cosas reales, y de esta manera puede formar las especies inteligibles que son la base de todo posible conocimiento. Esta visión de las esencias de las cosas reales es el conocimiento que Tomás llama de «simple aprehensión». Pero la simple aprehensión es el inicio del conocimiento intelectual, el paso siguiente es hecho a través de un juicio simple que descubre la verdad contenida en las proposiciones. Al poder penetrar en lo íntimo de la realidad, la inteligencia en tanto intelecto, encuentra la verdad a través de las especies inteligibles y de los contenidos profundos de la existencia. Esta verdad es, como se ha visto más arriba, uno de los trascendentales del ser, que adviene a la inteligencia a través de la intuición intelectual. Este *intuitus veritatis* está en el orden de la segunda operación de la inteligencia, que intuye tanto la verdad de los primeros principios como las verdades universales (posteriores al discurso de la razón, por resolución (*resolutio*) a esos principios. Se trata entonces de dos aspectos de la intuición intelectual, el primer aspecto es el que corresponde a la intuición de los principios antes del discurso; y el segundo aspecto es el que corresponde a la intuición de las conclusiones en los principios, después del discurso (*conversio ad phantasmata*). Se alude al siguiente texto para aclarar lo dicho en éste último análisis:

¹³⁸ TOMÁS DE AQUINO, *In Ethic*, VI, lec. 54 n. 1179.

¹³⁹ TOMÁS DE AQUINO, *De Ver.*, q. 15 a 1.

¹⁴⁰ TOMÁS DE AQUINO, *S. Th.* II-II, q. 49, a. 5, ad. 3.

“Porque no hace falta que el objeto, para ser intuido, exista como tal fuera del alma, y esté físicamente presente tal como es captado por la potencia, es que Santo Tomás puede hablar con toda naturalidad de un intuir las esencias que el intelecto agente abstraigo a partir de los *phantasmata*, aunque ellas no se dan en estado universal en las cosas singulares existentes. Es indudable que para que se dé dicha intuición de las esencias universales no alcanza la abstracción, sino que es necesario su momento inverso, la *conversio ad phantasmata*, ya que lo propio del intelecto humano es intuir las esencias en los particulares existentes.

Pero esto no significa negar que la esencia universal en cuanto tal sea verdaderamente intuida, a pesar de que no existe como tal fuera del alma. Y es intuida en su universalidad, como trascendiendo su concreción en los sensibles existentes”¹⁴¹.

La verdad intuida a partir de las esencias o especies universales, se da a conocer trascendentalmente como dice la cita: “como trascendiendo su concreción en los sensibles existentes”. Esta verdad intuida se da en la segunda operación del hábito Intelectual, la intuición de los principios (*intellectus principiorum*), que sigue a la primera operación de la visión de las esencias o especies inteligibles. Afirma Tomás sobre estas dos operaciones propias del intelecto:

“Se entiende aquí por «*intellectus*» no la misma potencia intelectual, sino cierto hábito por el cual el hombre, por la fuerza de la luz del intelecto agente, conoce naturalmente los principios indemostrables. Y es adecuado el nombre. Pues estos principios son conocidos instantáneamente al conocerse los términos. Conocidos qué es el todo y qué es la parte, al instante se sabe que todo todo es mayor que su parte. Pues se llama «*intellectus*» por el hecho de que lee dentro intuyendo la esencia de la cosa”¹⁴².

Pero el camino que realiza el *intellectus* como hábito perfectivo de la potencia de la inteligencia, no termina en el *intellectus principiorum*, sino que da un paso más en una tercera operación propia: la intuición de las conclusiones en los principios. Ésta última operación del *intellectus* se realiza gracias a la virtud de la ciencia (*scientia*), mediante la cual juzgamos, a partir de los principios conocidos en la segunda operación del intelecto, acerca de aquellas verdades que descubrimos

¹⁴¹ BERRO, ALBERTO, *La inteligencia como potencia intuitiva. Un estudio sobre Santo Tomás de Aquino*, Buenos Aires, Sabiduría Cristiana, 2009, p. 31.

¹⁴² TOMÁS DE AQUINO, *In Ethic.*, VI, lec. 5, nº 5.

por el razonamiento. Esta tercera operación del intelecto llevada a cabo por la ciencia es lo que Tomás llama vía resolutive o vía judicativa (*via resolutionis* o *via iudicii*). El discurso de la *ratio* termina, a partir de esta vía resolutive, nuevamente en el *intellectus*, de manera que se realice el juicio sobre aquellas verdades que infiere la *ratio* en su proceso demostrativo. Este juicio realizado por la virtud de la ciencia, juzga acerca de las conclusiones de la *ratio*. Se remite para su mejor comprensión a la siguiente cita:

“La *resolutio* es la fase conclusiva del proceso de la demostración, por la cual la *ratio* trae nuevamente las conclusiones a los principios, lo complejo a lo simple, los efectos a las causas, a fin de examinar, a la luz de los principios y mediante la comparación con los mismos, las conclusiones extraídas en el proceso «inventivo». Pero esta *resolutio* termina en el *iudicium*, de naturaleza intuitiva (*intellectus* terminal), como antes la *inventio* (*ratio* que va del principio a la conclusión) comienza en el principio (*intellectus* inicial)”¹⁴³.

Se obtiene la siguiente tríada en el conocimiento racional del ser humano: *intellectus*, *ratio*, *intellectus*. El conocimiento humano es intelectual tanto por su principio como por su término: a través del *intellectus principiorum* o inicial intuye los primeros principios sin investigación e instantáneamente; a través de la *ratio* discurre de una cosa hacia otra para avanzar, desde aquello que le es conocido hacia aquello que le es desconocido; esto desconocido es a lo que progresa la *ratio* como término de su operación, el *intellectus* terminal, por el que intuye las conclusiones en los principios. El término al que accede la *ratio*, después del discurso, es lo desconocido en el comienzo de su operación: las conclusiones. Estas conclusiones son intuitas a través de la virtud intelectual de la ciencia, por la que se ven los principios implicando las conclusiones como surgiendo de ellos. Por ello Tomás reflexiona de la manera siguiente:

“Todo el que razona, con diversa consideración intuye el principio y la conclusión”¹⁴⁴.

Este *intellectus* terminal que opera a través de la virtud de la ciencia, no es una intuición *per se*, sino que depende siempre del principio del que es su

¹⁴³ BERRO, ALBERTO, *La inteligencia como...*, p. 101.

¹⁴⁴ TOMÁS DE AQUINO, *C. Gen. I, 57: Omnis ratiocinans alia consideratione intuetur principia et conclusionem.*

demostración en la realidad, sino que es una simultánea intelección de la conclusión en el principio. Lo propio de esta virtud de la ciencia es intuir la conexión necesaria, por la que se ven los principios implicando las conclusiones correspondientes a ellos. Lo desconocido es visto en lo primero, resolviendo de esta manera los efectos del conocimiento racional en sus causas. Que la conclusión sea «sabida» significa que es vista como verdadera en los principios, en un acto intuitivo único, donde se complementan principios y conclusiones simultáneamente. El resultado del proceso constituye un conocimiento más perfecto de la misma esencia originariamente intuida en la primera operación, y en última instancia, de la cosa misma, *intellectus rei*¹⁴⁵.

El resultado de esta tríada mencionada, constituye el fundamento último de la certeza de nuestros juicios, en el que el movimiento propio del discurso de la *ratio*, cesa. Es por ello que se puede considerar al *intellectus* terminal como un reposo, o acto perfecto de la virtud de la ciencia.

¹⁴⁵ BERRO, ALBERTO, *La inteligencia como...*, p. 104.

2.3 Conclusiones parciales

Volviendo a las preguntas formuladas más arriba, se intentará responderlas como conclusión de todo lo expuesto en este punto. Respecto a la primera pregunta sobre qué significaba el recibir el ser de algún otro ser, en lo que se denominó “segunda trascendencia intencional”, se responde que este ser recibido de otro es el término dado en la tercera operación del intelecto, la verdad de las conclusiones de la ciencia, que brota de la primera y segunda operación del intelecto de manera procesual. La intencionalidad propia de la inteligencia especulativa, muestra su término en esta verdad, que es trascendental, por pertenecer ontológicamente al ente en cuanto ente y a su referencia al intelecto, simultáneamente, a través de sus tres operaciones. Por ello se habló de “*intellectus rei*”, para referir no sólo al *intellectus principiorum* o inicial sino al *intellectus terminal*, que llega a intuir a la cosa misma en su verdad.

Respecto a la segunda pregunta acerca de cómo este resultado de la segunda trascendencia, propio de la intencionalidad del intelecto, repercute en el análisis hecho de la intuición intelectual, se responde lo siguiente: la visión de la inteligencia en tanto intelecto, es una visión que tiene diversos grados, a través de los cuales crece ésta en su capacidad intuitiva. Primero ve las esencias o especies inteligibles de una manera inicial y por lo tanto incompleta; luego descubre la verdad conexa de aquellas especies a través del hábito intelectual de los principios; para, finalmente, captar la verdad de las conclusiones de la *ratio* en los principios. Esta triple operación permite ver dentro del intelecto como intuición un despliegue interior, que condiciona el conocimiento del ser en su misma realidad. El *intellectus* no se limita a la segunda operación, sino que continúa su intencionalidad hacia el ser real existente, o como fue llamado más arriba, hacia el ser transubjetivo.

Es posible desde esta perspectiva o vía intelectual pensar el acceso al ser transubjetivo, que se manifiesta al ser humano a través de su inteligibilidad propia y le permite conocerlo en toda su riqueza ontológica. El conocimiento del ser transubjetivo es abordado desde esta vía intelectual de la intencionalidad, que ahonda en las características trascendentales y, por lo tanto, ontológicas del mismo.

Desde esta perspectiva se abre la posibilidad de responder a la última pregunta planteada en el desarrollo de este punto del capítulo, sobre qué relación existe entre esta vía intelectual de conocimiento del ser y el tema del bien como trascendental. Habiendo esclarecido el tipo de vía gnoseológica a seguir en la investigación, la vía intelectual, y su alcance de los contenidos profundos de la existencia, de los primeros principios y de las conclusiones de la ciencia, es menester ahora, inclinar la balanza hacia el orden moral y su enraizamiento en esta realidad transubjetiva.

El peso, entonces, estará puesto en buscar el fundamento metafísico-ontológico del orden moral, bajo el tratamiento del ser en su aspecto trascendente de bien. El valor de haber analizado el aspecto especulativo de la inteligencia y su posibilidad del conocimiento de la verdad de las cosas conocidas, precede al tratamiento que se realizará en estos últimos puntos del capítulo sobre el valor de la extensión de la inteligencia en su aspecto práctico. Ambos aspectos de la inteligencia están sinérgicamente unidos, y permiten la realización personal de todo ser humano. La actividad espiritual encuentra sus bases en las exigencias ontológicas del ser transubjetivo, que en tanto verdad y bien trascendentales, organiza y da sentido a la vida teórica y práctica de los individuos.

A partir de todo lo dicho hasta aquí, se propone responder detenidamente a esta última pregunta en los siguientes puntos del capítulo.

3.- El papel de la voluntad

Como se aclaró anteriormente, la inteligencia no posee de manera innata los «contenidos profundos», en este caso de los principios, sea tanto el contenido profundo de la «verdad» de los principios especulativos, como el contenido profundo del «bien» de los principios prácticos, sino que le sobrevienen en la intuición intelectual propiamente. Los «contenidos profundos» implícitos en los términos de los principios, son puestos en relación de forma inmediata por el juicio intuitivo del intelecto, cuya luz le es connatural. Por naturaleza, el hombre se siente tendencialmente inclinado a la «verdad» y al «bien» inmediatos o conocidos por sí mismos.

Los «contenidos profundos» son aprehendidos por la dimensión intelectual de la inteligencia, de manera inmediata, sin recurso de intermediarios lógicos que se conocieran previamente. El sujeto corresponde a esta inmediatez con un juicio intuitivo. Este juicio intuitivo, simple e inmediato, hace que la inteligencia vea la verdad y el bien como evidentes y asienta. A estos «contenidos profundos» o inmediatos está referido el intelecto tendencialmente o connaturalmente. Esto significa que su tendencia o inclinación se sigue inmediatamente de su naturaleza. El intelecto entonces, es una cualidad que informa a la inteligencia mediante su luz intelectual, y esta luz intelectual es congénita.

¿Qué significa aquí que la luz del intelecto es «congénita»? Que la luz que irradia el intelecto al ver una verdad o un bien inmediatos es espontánea, pues existe una «conveniencia» entre el sujeto que capta esa verdad/bien y el objeto de la verdad/bien. La inclinación hacia esa verdad/bien se sigue inmediatamente de su naturaleza¹⁴⁶.

¹⁴⁶ Aquí cabe mencionar el tema tan controversial del «intelecto agente»; muchos comentaristas de Aristóteles y Tomás de Aquino, afirman que el intelecto agente es el hábito de los primeros principios, pero el destacado comentarista Domingo Báñez afirma, en su *comentario a la Suma Teológica*, editada en Salamanca 1585-1588 por Andrés Renaut, que el intelecto agente no es un hábito sino una potencia operativa de la segunda especie de cualidad según la clasificación aristotélica. Para él, el hábito de los primeros principios es un instrumento del intelecto agente, y no su objeto principal, pues el poder de la luz que irradia al alma se extiende a todo lo inteligible produciendo las especies inteligibles. Su teoría, por demás convincente, se basa principalmente en una cita de la *Suma contra Gentes*, donde Tomás dice: “No hay que pensar que el intelecto agente sea hábito (...) sino que se toma el hábito según que se diferencia de la privación y de la potencia: como toda forma y acto pueden llamarse hábito” (TOMÁS DE AQUINO, C. G., II, q. 78, n. 7) (Cfr. GARCÍA CUADRADO, JOSÉ A., *La luz del intelecto agente. Estudio desde la metafísica de Báñez*, Pamplona, EUNSA, 1998).

No es más que la misma inteligencia en sus dos funciones: la luz intelectual propia de la función abstractiva que ilumina los contenidos; y la luz intelectual propia de la función cognoscitiva, que es aprehensiva e inmediatamente judicativa. Es por ello que sostiene Juan Cruz:

“Así, pues, la luz intelectual de la función abstractiva se comporta como verdadera y propia causa eficiente de los contenidos inteligibles y, por tanto, también del intelecto en su aspecto objetivo. Pero la luz intelectual de la función cognoscitiva, en la medida en que se encuentra en acto respecto de los contenidos inteligibles iluminados por la función abstractiva, constituye esencialmente al intelecto como hábito intelectual”¹⁴⁷.

Se puede decir, entonces, que la inteligencia requiere objetivamente, con respecto a los «contenidos profundos» o inteligibles, un acto de la función abstractiva que los «actualice»; pero no requiere subjetivamente, con respecto a la luz intelectual, de ningún acto previo, pues connaturalmente ya posee esta luz. La inteligencia está ordenada connaturalmente desde el inicio al conocimiento de los primeros principios (tanto especulativos como prácticos). Esta inclinación natural la dispone y determina a asentir a ellos de manera inmediata. La inteligencia está connaturalmente vertida al asentimiento judicativo de los primeros principios. Confirma Juan Cruz:

“La luz intelectual (habilidad) de la función cognoscitiva no es puramente comprensiva y penetrativa, sino, como decían los clásicos, «colativa», o sea compositiva. Incluso las verdades inmediatas y conocidas de suyo son logradas mediante composición y cotejo de los términos, aunque sin discurso ni prueba. La penetración de la verdad de los primeros principios se hace, pues, mediante juicio”¹⁴⁸.

Este juicio formado por el *intellectus principiorum* es simple y diferencial, que asiente a la verdad/bien de los principios inmediatamente, viendo la conveniencia de sus términos y su inconveniencia frente a lo contrario de lo que dictan. A través de los principios especulativos el intelecto discierne la verdad del error, lo que es, de lo que no es; a través de los principios prácticos el intelecto discierne el bien del mal. Tal evidencia de la verdad y el bien en la intuición o juicio intelectual es propiedad suya, por referencia a lo existente. Esta evidencia es dada por el objeto

¹⁴⁷ CRUZ, JUAN CRUZ, *Intelecto y Razón...*, p. 102.

¹⁴⁸ CRUZ, JUAN CRUZ, *Intelecto y Razón...*, p. 87.

del juicio intelectual. Por ello la evidencia no es ni puramente una propiedad del juicio del intelecto, subjetiva, ni una propiedad puramente del objeto existente (objetiva). Amplía Juan Cruz:

“La evidencia no es un criterio ni puramente subjetivo ni puramente objetivo, porque cuando ella se da, tanto el objeto como el sujeto están unidos en la claridad. Evidente es así – trasponiendo aquí la metáfora de la vista – lo visible a la primera mirada; se trata de la claridad que el objeto irradia para la facultad cognoscitiva, la manifestación o revelación del ser de un objeto: es la claridad por la que el objeto se manifiesta a esta facultad y exige su asentimiento”¹⁴⁹.

Esta claridad de la que habla este autor, es una evidencia intrínseca del objeto existente, o como fue llamado más arriba, del ser transubjetivo, que se manifiesta a sí mismo en tanto verdad y bien trascendentales. La capacidad o habilidad propia del *intellectus* puede corresponder a ella con un juicio intuitivo, constriñéndose a sí misma a asentir.

Pero, y aquí entra en juego el papel de la voluntad, este constreñimiento no es una mera necesidad psicológica, asegura Juan Cruz, porque incluso el ser humano puede resistirse a esa evidencia y abstraerse de juzgar; se trata más bien de una exigencia más profunda, en virtud de la cual la negación de la evidencia contraría profundamente la naturaleza de la inteligencia misma¹⁵⁰.

Acerca de este tema, afirma el autor:

“A las verdades inmediatas está la inteligencia referida «tendencialmente», connaturalmente. La inteligencia no tiene de suyo una inclinación determinada a una verdad mediata más que a otra; aunque sí a la verdad conocida por sí misma. Por su referencia a las verdades inmediatas, la inteligencia coincide en parte con la voluntad. El logro de la verdad se hace aquí, como el del bien, por la «conveniencia» de la facultad con su objeto. La voluntad se refiere de suyo a su bien propio y formal con una inclinación originada por la conveniencia que tiene con la cosa apetecida. Por su naturaleza, y no por algo sobreañadido, tiene la voluntad una «conveniencia» con su bien propio”¹⁵¹.

¹⁴⁹ CRUZ, JUAN CRUZ, *Intelecto y Razón...*, p. 91.

¹⁵⁰ CRUZ, JUAN CRUZ, *Intelecto y Razón...*, p. 92.

¹⁵¹ CRUZ, JUAN CRUZ, *Intelecto y Razón...*, p. 93.

Tener una conveniencia con algo propio significa no exigir subjetivamente ya nada sobreañadido: su inclinación se sigue inmediatamente de su naturaleza. Es por ello que Juan Cruz llama al intelecto, tanto especulativo como práctico, «fuerza infinita», puesta por la naturaleza en la inteligencia para conocer los principios cuando le son propuestos por primera vez. Esta luz se tiene desde el comienzo, como habilidad misma de la naturaleza humana.

Según el análisis seguido, existen al menos cuatro niveles de esta forma de evidencia inmediata posibilitada por el influjo de la luz del intelecto: la evidencia sensible de la existencia y de los caracteres concretos de las cosas reales; la evidencia existencial del yo y de sus actos, la evidencia de las esencias abstractas; y la evidencia de los juicios de los primeros principios tanto especulativos como prácticos.

Es a este último tipo de evidencia de los juicios de los primeros principios prácticos al que se repliega este punto sobre el papel de la voluntad, buscando comprender específicamente cómo realiza su acto esta potencia del alma.

Aristóteles apunta en el libro VI de la *Metafísica*¹⁵², y Tomás de Aquino lo reitera en varios lugares, que la clave para comprender el papel de la voluntad está en la distinción entre verdad y bien: “la verdad está en la mente, el bien en la realidad”¹⁵³. Ya se ha considerado hasta aquí cómo conoce el intelecto la verdad, a través de la intuición intelectual y sus tres operaciones antes descritas. Ahora, es tiempo de prestar atención a cómo conoce el intelecto el bien. El conocimiento del bien va a implicar una ampliación cognoscitiva de la verdad, que va a correr paralelamente al conocimiento de lo real. Habiendo alcanzado a través de la verdad, el ser de lo real, el intelecto puede entonces reconocer a este ser en tanto que bueno. Aquí hay que tener en cuenta todo lo analizado acerca de la convertibilidad entre el ser y el bien promulgada por el Aquinate. Recalca Sellés Dauder lo siguiente:

“Conocer el ser de lo creado permite conocer el bien como acto principal que funda los demás bienes en los diversos entes. En el fondo se

¹⁵² ARISTÓTELES, *Met.* 1. VI, 5, 1027 b.

¹⁵³ TOMÁS DE AQUINO, *De Ver.* 4.2, 7; 15. 2, 3; *S. Th.* I, q. 16.a. 1.

trata de que los primeros principios teóricos son susceptibles de una dimensión práctica, de ser conocidos como bienes”¹⁵⁴.

Tanto la inteligencia como la voluntad convergen en la visión del bien inmediato de los primeros principios prácticos. Ambas potencias realizan juntas, sinérgicamente, la captación intuitiva de dicho bien. Con el término «sinérgicamente» se quiere expresar la «fuerza infinita» que comparten estas dos funciones cuando actúan unidas, es decir, cuando la fuerza de ambas en funcionamiento es mayor que la fuerza de una sólo independientemente. La tendencia inmediata de la voluntad que se constriñe ante la luz del bien que le muestra el intelecto práctico, sobreabunda la captación intuitiva y la convierte en algo querido judicativamente.

Esta «sinergia» entre la inteligencia y la voluntad en el conocimiento del bien de los primeros principios prácticos, es constitutiva del ser humano, pues está fundamentada en el principio de «conveniencia» de cada una de las potencias al reconocer su bien propio. Este principio de «conveniencia» manifiesta la «connaturalidad» con la que la inteligencia y la voluntad se unen tendencialmente para con el bien de los principios prácticos.

En el capítulo siguiente se verá como la afectividad acompaña a esta sinergia constitutiva entre la inteligencia y la voluntad en el conocimiento práctico-moral.

¹⁵⁴ SELLÉS DAUDER, JUAN F., *Conocer y amar. Estudio de los objetos y operaciones del entendimiento y de la voluntad según Tomás de Aquino*, Pamplona, EUNSA, 2000, p. 92.

3.1 La voluntad y el bien

El objeto propio de la voluntad es el bien¹⁵⁵, como no se cansa de repetir una y otra vez Tomás de Aquino. Pero lo que hay que notar es la frase complementaria a ésta primera: “el bien de la voluntad está en que sigue al intelecto” (*bonum autem voluntatis est in eo quod sequitur intellectum*)¹⁵⁶. Sin el conocimiento de la verdad del intelecto es imposible que la voluntad conozca su objeto, el bien entendido. Primero el ser humano conoce lo real a través de descubrir su verdad y luego puede adentrarse hacia el conocimiento de lo real en tanto que bueno. El intelecto le presenta a la voluntad el bien de lo real. Pero ambas potencias se diferencian por el modo de su intencionalidad: mientras el intelecto cognoscitivo se relaciona con su objeto como algo conocido inmaterialmente, la voluntad se relaciona con el objeto conocido, presentado por el intelecto, de manera más unitiva, es decir, su intencionalidad tiende a la posesión real de lo querido. Esto lo describe muy bien García López:

“La diferencia fundamental entre el conocimiento y la volición es la siguiente. Tanto el conocer como el querer entrañan cierta trascendencia, cierta superación de la individualidad o subjetividad, y se constituyen así en sendas fuerzas unitivas por las que el sujeto que conoce o quiere se une con lo conocido o querido. Pero de muy distinta manera. El conocimiento entraña una posesión puramente representativa o intencional; por el conocimiento el sujeto se une con lo conocido, pero no en el mismo ser real que lo conocido tiene en sí, sino en su ser representativo u objetivo que tiene en el cognoscente. En cambio, por el amor el sujeto tiende a la posesión real de lo amado, a unirse con éste según su ser real y no sólo en la representación o en la semejanza. Por esta razón escribe Santo Tomás que “el amor es más unitivo que el conocimiento”¹⁵⁷.

Lo que puntualmente interesa dilucidar es cómo se da esta trascendencia intencional del intelecto en el acto del querer y no tan sólo en el acto cognoscitivo. Mientras en el acto cognoscitivo se da un trascender que consiste en un recibir lo

¹⁵⁵ TOMÁS DE AQUINO, *De Ver.*, q. 22, a. 5, 12; q. 22, a. 9.

¹⁵⁶ TOMÁS DE AQUINO, *C. G.*, III, 139, n 15.

¹⁵⁷ GARCÍA LÓPEZ, JESÚS, *Estudios de metafísica tomista*, Pamplona, EUNSA, 1976, pp. 143, 144.

conocido, en el acto del querer o acto voluntario, se da un trascender que consiste en un tender. Así lo aclara, a su vez, Millán Puelles:

“(…) todo querer, en cambio, es, por esencia, tensión, un estar siendo atraído, que es un inmaterial ser-poseído, de signo inverso al que se da en el conocer”¹⁵⁸.

El acto del querer es deseo, tensión hacia lo querido. Ésta tensión del alma hacia lo querido, lo manifiesta como inmaterialmente poseído (en calidad de atraído), de modo distinto a lo que acontece en el acto cognoscitivo, que lo manifiesta como inmaterialmente poseedor de lo conocido. Existe entre el que quiere y lo querido una relación de atracción que puede visualizarse como «conveniente» o «connatural» porque, como continúa diciendo Millán Puelles:

“(…) cuando el querer es un acontecimiento en su sujeto, es preciso que en éste se dé también como acontecimiento esa connaturalidad con lo querido; es decir, hace falta que al sujeto al que acontece dicha volición le acontezca también estar connaturalizado con aquello que está haciendo de objeto de la misma. Tal sujeto quiere, no por virtud de una connaturalidad cualquiera con su objeto, sino por virtud de la que tiene en un acto de connaturalizarse con el mismo, que es simultáneo de la respectiva volición”¹⁵⁹.

De este modo, el acto del querer aparece como una tendencia activa que manifiesta una «conveniencia connatural» con lo querido. Este acto tiende de una manera inmaterial a un ser que le es «conveniente». Y esto no ocurre del mismo modo en el acto cognoscitivo, pues en él también puede conocerse lo disconveniente. Reafirma Millán Puelles:

“El conocimiento tiene por objeto tanto lo conveniente como lo disconveniente. El querer, por el contrario, se limita a lo que en cada caso es conocido como algo conveniente y en tanto que así es conocido por la respectiva subjetividad; de tal manera que, aunque ésta puede conocer a la vez ambos contrarios, no puede en cambio quererlos a la vez, si los conoce en tanto contrarios. (...) La expresión tendencial de mi unidad con el ser que

¹⁵⁸ MILLÁN PUELLES, ANTONIO, *La estructura de la...*, p. 211.

¹⁵⁹ MILLÁN PUELLES, ANTONIO, *La estructura de la...*, p. 213.

yo quiero es una peculiar forma de unidad de mi ser con el ser de lo querido: una unidad entre mi ser y el de este (...)”¹⁶⁰.

La intencionalidad propia de la voluntad instaura una relación de alteridad con el ser real o ser transubjetivo. El acto de la voluntad consiste en un movimiento desde sí misma a la cosa querida, y en este sentido se puede hablar de un movimiento del amante hacia lo amado. Es por este movimiento que se puede clasificar a la intencionalidad de la voluntad como más intensa que la intencionalidad cognoscitiva. Esta clasificación se manifiesta claramente en el pensamiento de Tomás de Aquino:

“El acto de la facultad aprehensiva no se dice tan propiamente movimiento como la acción del apetito, pues la operación de la facultad aprehensiva se consuma en que las cosas aprehendidas están en el que las aprehende, pero la operación de la facultad apetitiva se completa en que el que apetece se inclina a la cosa apetecible. Y por eso la operación de la facultad aprehensiva se asemeja a la quietud, pero la operación de la facultad apetitiva se asemeja al movimiento”¹⁶¹.

Es por ello que la intencionalidad se da más intensamente en la voluntad o facultad apetitiva, pues en ella, el *intendere* es un tender hacia algo otro, y por lo tanto se la llama intencionalidad de alteridad. Argumenta al respecto Sellés Dauder:

“Lo amado, o si se quiere el fin, existe en la voluntad pero inclinando o empujando de modo intrínseco al amante a la misma cosa amada. Este impulso es interior y por eso es operación inmanente, pero ese acto de la voluntad merced al objeto conocido se inclina por medio de él, a la realidad externa: el acto de la voluntad es cierta inclinación que procede desde el interior hacia el exterior”¹⁶².

Se da entonces una mayor intensidad en la intencionalidad de la voluntad que manifiesta un *intendere* hacia algo otro, un tender direccional hacia el fin¹⁶³. Mediante este tipo de trascendencia intencional, el acto de la voluntad sale de sí y

¹⁶⁰ MILLÁN PUELLES, ANTONIO, *La estructura de la...*, pp. 220-221.

¹⁶¹ TOMÁS DE AQUINO, *S.Th.*, q. 1, a. 81, ad.1.

¹⁶² SELLÉS DAUDER, JUAN F., *Conocer y amar...*, p. 125.

¹⁶³ Aquí es preciso atender a que Tomás de Aquino distingue en la voluntad tres modos de este *intendere*: el *velle* y la *intentio* cuando se tiende como deseo al fin, y la *fruitio* cuando se posee el fin realmente. Cfr. *In Sent.* II, 38, 1, 5; *De Ver.*, q. 22, a. 13,16.

se refiere a lo externo, como dice el final de la cita. Por lo que Sellés Dauder refiere lo siguiente:

“El acto de la voluntad también es inmaterial, pero la intencionalidad de la voluntad va a lo real no quedándose en el objeto conocido, sino yendo a la realidad tal cual ella es”¹⁶⁴.

Para que la voluntad pueda relacionarse con lo real, exterior a ella, es absolutamente necesario que la inteligencia le haya presentado de antemano lo conocido por ella. Resuena aquí la conocida tesis de Tomás de Aquino:

“Mediante la razón el bien entra en la esfera de la voluntad en calidad de objeto, y en la medida en que está sometido al orden de la razón pertenece al campo de la moral y causa la bondad moral de la voluntad. Pues la razón es el principio de las acciones humanas y morales”¹⁶⁵.

La intencionalidad de la inteligencia estudiada más arriba, condiciona la capacidad de la voluntad de adherirse al objeto conocido como intrínsecamente querido. La voluntad quiere el bien aprehendido por la inteligencia, pero no en cuanto aprehendido, sino en cuanto real. Y esto real no es otra cosa que los bienes humanos dados en la experiencia vital, de los cuales se hablará en el próximo capítulo.

Esta relación entre el acto de la voluntad y la realidad se da de manera unitiva, transformándose el que quiere en aquello querido: “la misma unión del amante al amado, que es hecha por la transformación del afecto del amante en el amado”¹⁶⁶. Este carácter unitivo del acto de la voluntad aparece tanto en Agustín de Hipona¹⁶⁷ como en Dionisio Areopagita¹⁶⁸, de los cuales lo toma Tomás, a través de su maestro Alberto Magno, quien afirmaba que “el amor tiene según su propia razón el unir”¹⁶⁹. Lo amado o querido está en el que quiere o ama a modo de inclinación, es una intencionalidad de alteridad, desde sí hacia otro que sí mismo. El amor, entonces, es el acto de la voluntad que tiende al otro, uniéndose a él en tanto bien conveniente.

¹⁶⁴ SELLÉS DAUDER, JUAN F., *Conocer y amar...*, p. 126.

¹⁶⁵ TOMÁS DE AQUINO, *S. Th.* I-II, q. 19, a. 1, ad 3.

¹⁶⁶ TOMÁS DE AQUINO, *In Sent.* III, 27, 1, 1.

¹⁶⁷ Cfr. AGUSTÍN DE HIPONA, *De Trinitate*, 1. VIII, cap. 10.

¹⁶⁸ Cfr. DIONISIO AREOPAGITA, *Los nombres divinos*, 4, 1-17.

¹⁶⁹ ALBERTO MAGNO, *Comentario al De Div. Nom.*, 225, 15: “*amor autem secundum propriam rationem habet unire*”.

Sintetiza Jacques Maritain al respecto:

“De modo que toda la moral descansa en lo que hay de más existencial en el mundo. Porque el amor (...) no tiende a los posibles ni a las esencias, sino que va hacia lo existente; no se ama a los posibles, sino que se ama lo que existe o lo que está llamado a existir”¹⁷⁰.

La extensión de la inteligencia en su aspecto práctico, coloca a la voluntad como la encargada de unirse connaturalmente a la realidad. Esta función práctica de la voluntad se va a analizar en el próximo punto desde dos aspectos consecuentes el uno del otro: según que la voluntad siga a las inclinaciones propias de su naturaleza; y según que la voluntad atienda a su dependencia de la inteligencia y a su ordenamiento racional. Ambos aspectos de la voluntad deberán considerarse como importantes en este acercamiento a la realidad y mostrar cada uno su impronta propia al respecto.

¹⁷⁰ MARITAIN, JACQUES, *Breve Tratado acerca de la existencia y de lo existente*, Buenos Aires, Fundación Jacques Maritain, p. 65, 66.

3.2 Los conceptos de *voluntas ut natura* y *voluntas ut ratio* y su importancia dentro de la tendencia del hombre al bien

Plantea Tomás Alvira en una de sus obras¹⁷¹ que, a través de los conceptos tomistas de *voluntas ut natura* y *voluntas ut ratio*, el hombre puede ser definido como una síntesis de naturaleza y libertad. En toda acción libre se da siempre una conjunción entre el amor natural y el querer deliberado. Considerar la importancia de estos conceptos es fundamental para continuar con la investigación acerca de la tendencia natural del hombre al bien.

La voluntad es una cierta naturaleza porque tiene una inclinación natural al bien, se dirige naturalmente a lo que «le conviene *per se*». Lo que hay de natural en la voluntad es principio y fundamento de lo específicamente voluntario, porque lo que “natural e inmutablemente conviene a algo, es fundamento y principio de todo lo demás, ya que la naturaleza es lo primero en cualquier cosa y todo movimiento procede de algo inmóvil”¹⁷². Pero ante la aceptación de esta voluntad natural del ser humano, surge la pregunta: ¿hacia qué bien se dirige este primigenio movimiento natural de la voluntad? Apunta correctamente el autor citado que el bien es una noción trascendental de la misma amplitud que el ente, pluriforme, pues existe un bien por esencia o bien en común y muchos bienes por participación o bienes particulares. El bien al que se inclina naturalmente la voluntad, es el bien en común, el *bonum in communi*. Dice Tomás de Aquino al respecto:

“Este objeto es el bien en común, al que la voluntad tiende naturalmente, como cualquier potencia hacia su objeto; y también el mismo fin último, que dentro de las cosas apetecibles se comporta como los primeros principios de la demostración en las cosas inteligibles (...) todas aquellas cosas que universalmente convienen al que quiere según su naturaleza”¹⁷³. “La voluntad apetece *primo et principaliter* la misma bondad (...); su inclinación es hacia algo común que se encuentra en muchos”¹⁷⁴. “(...) su objeto es el bien universal”¹⁷⁵.

¹⁷¹ ALVIRA, TOMÁS, *Naturaleza y Libertad. Estudio de los conceptos tomistas de voluntas ut natura y voluntas ut ratio*, Pamplona, EUNSA, 1985.

¹⁷² TOMÁS DE AQUINO, *S. Th.*, I, q. 82, a. 1, c.

¹⁷³ TOMÁS DE AQUINO, *S. Th.* I-II, q. 10, a. 1 c.

¹⁷⁴ TOMÁS DE AQUINO, *De Ver.*, q. 25, a. 1, c.

¹⁷⁵ TOMÁS DE AQUINO, *S. Th.* I, q. 105, a. 4, c.

3.3 El objeto de la *voluntas ut natura*

Se puede advertir entonces, que es triple el modo de entender el objeto de la voluntad como naturaleza: *bonum in communi – finis ultimus/ beatitudo – omnia illa quae naturaliter conveniunt*. Acerca de la primera acepción aclara el autor lo siguiente:

“No hay lugar a dudas: el objeto de la voluntad natural es la *ratio boni*, la razón de bondad. Parece que el Aquinate concibe la noción de *bonum in commune*, en este contexto, como algo paralelo al *esse commune*. El ser común es la idea generalísima y abstracta de ser (C. G., I, c. 26); el bien en común, la idea generalísima y abstracta de bien”¹⁷⁶.

Éste «prisma formal» o razón de bien que acompaña a la tendencia natural de la voluntad, no se manifiesta siempre en el hombre incondicionalmente. El amor natural nunca se da temporalmente de manera absoluta en la vida humana, pues siempre dependerá de la voluntad electiva que quiere condicionalmente. A saber:

“Es necesario recordar de nuevo que la voluntad natural y la electiva no son dos voluntades superpuestas. En el plano ontológico aquella precede a ésta, pero no temporalmente. El hombre, en su estado presente al menos, no puede querer naturalmente nada sin quererlo electivamente. (...) “La *voluntas ut natura* – escribe santo Tomás- quiere algo imperfectamente y de manera condicionada, a no ser que tienda a ello como a su fin”¹⁷⁷.

La segunda acepción es la felicidad (*beatitudo*), que agrega al *bonum commune* el adjetivo *perfectum*: “la razón común de felicidad es que sea el bien en común perfecto”¹⁷⁸. Este aspecto del bien en común completa su sentido y le da un carácter más propio, que el autor entiende de esta manera:

¹⁷⁶ ALVIRA, TOMÁS, *Naturaleza y Libertad...*, p. 22.

¹⁷⁷ ALVIRA, TOMÁS, *Naturaleza y Libertad...*, p. 24. Ver nota 29 en donde se entiende *sicut in finem ultimum*, porque sólo el amor del fin último es absoluto y perfecto. Cualquier fin intermedio, aunque sea un bien honesto susceptible de ser querido por sí mismo, se quiere siempre con la condición, al menos implícita, de su ordenación al fin último.

¹⁷⁸ TOMÁS DE AQUINO, S. *Th.*, I-II, q. 3, a. 1 ad 2.

“La razón de bien que mi voluntad natural descubre en un bien honesto me mueve objetivamente hacia él; la razón de conveniencia, indisolublemente unida para la *voluntas ut ratio*, mueve la voluntad en razón de su apetito de felicidad (...). En la medida que yo me doy cuenta –y me doy cuenta necesariamente- que el sumo bien aquieta perfectamente la voluntad, la felicidad se convierte en objeto formal de todo mi querer: todo lo que quiero lo quiero porque deseo ser feliz (...). El concepto de bien óptimo lo descubro inmediatamente a partir de la experiencia de que los bienes que me rodean no sacian la inclinación natural hacia el bien en común (...)”¹⁷⁹.

La tercera acepción se fija en las cosas que «convienen naturalmente» al hombre, que son enumeradas por Tomás como el ser, el vivir y el entender (*esse, vivere, intelligere*). Estos bienes son bienes particulares correspondientes a otras potencias distintas de la voluntad pero que, sin embargo, son queridos por ella de un modo natural. “La inclinación natural a ser, vivir y entender es mucho más fuerte, hasta el punto de que sólo estos bienes concretos caen en el grupo de aquellos que, con propiedad, se dicen que inclinan naturalmente la voluntad”¹⁸⁰. Al tratarse de bienes concretos, se diferencian del objeto formal- universal propio de la voluntad, pero ante ellos la *voluntas ut ratio* o voluntad deliberada se encuentra con una disposición natural muy fuerte que tiene que ver con su apetito natural de consistencia.

Estas tres acepciones, la inclinación natural de la voluntad al bien, la felicidad y todo aquello que conviene naturalmente al hombre constituyen, para Tomás, el fundamento de la ley natural¹⁸¹.

Es un punto importante dentro de este tema de la *voluntas ut natura*, distinguirla del simple apetito natural, pues sucede que no debemos olvidar que la voluntad es un apetito pero de naturaleza racional, y como tal tiende naturalmente al bien que conoce a través de la inteligencia. Acerca de esto escribe el Aquinate:

“El apetito natural tiende hacia la misma cosa apetecible sin aprehensión alguna de la razón de apetibilidad (...). El apetito superior, que es la voluntad, tiende directamente hacia la razón de apetibilidad absoluta”¹⁸².

¹⁷⁹ ALVIRA, TOMÁS, *Naturaleza y Libertad...*, pp. 26, 27.

¹⁸⁰ ALVIRA, TOMÁS, *Naturaleza y Libertad...*, p. 28.

¹⁸¹ Cfr. *S. Th.*, I-II, q. 94, a.2, c.

¹⁸² TOMÁS DE AQUINO, *De Ver.*, q. 25, a. 1, c.

Mientras que el apetito natural tiende a un bien particular, la voluntad natural tiende al bien universal, que es la razón formal de apetibilidad y de bien. Ambos apetitos actúan necesariamente pero son distintos en razón de su objeto. “Aquí se plantean ahora nuevos e interesantes interrogantes. Si todo acto voluntario sigue a un acto cognoscitivo, ¿a qué acto concreto del entendimiento sigue la *voluntas ut natura*? La voluntad, ante el conocimiento intelectual de un bien concreto, no prorrumpe en un movimiento necesario: ¿qué características debe poseer el conocimiento intelectual del bien para que la voluntad elicite un acto que tiene como rasgo esencial ser natural y necesario?”¹⁸³. La respuesta del autor a estos interrogantes es que el caso de la *voluntas ut natura* es complejo, porque podría parecer que se trata de una especie de inclinación irracional, por el carácter natural que ostenta, y sin embargo la inclinación natural sigue siempre a la aprehensión intelectual del bien. La voluntad tiende naturalmente hacia la razón de bien que encierra cualquier bien honesto. Ésta razón de bien es la condición de la tendencia natural, precisamente, es el orden que guarda todo bien con respecto al fin último.

La concepción natural o aprehensión precedente del intelecto de la razón de bien es acompañada por la inclinación natural de la voluntad. Urge aquí preguntar con Tomás Alvira: ¿cuál es esta *ratio ut natura* que naturalmente conoce algo y a la que se corresponde la *voluntas ut natura*? La respuesta es que se llama “syndéresis”¹⁸⁴, de la cual ya se anunció algo en los puntos anteriores. Éste hábito al que Tomás llama “luz habitual” o “*scintilla*” (chispa), es un cierto hábito natural que inclina al bien en la medida que le presenta al hombre, de manera infalible, la *ratio boni*. La syndéresis especifica formalmente el querer voluntario haciéndolo proceder necesariamente hacia el bien universal:

“La syndéresis no sólo capta la noción de bien sino que efectúa el primer juicio consiguiente que impera la prosecución de lo que es bueno y el abandono o rechazo de lo malo. A ese juicio imperativo, infalible e inmutable, de la syndéresis, sigue la *voluntas ut natura*, el impulso, también inmutable y necesario, de la voluntad que corre naturalmente en pos de su objeto propio. La razón de bien que la luz de la syndéresis ha iluminado”¹⁸⁵.

En el siguiente capítulo se describirá este hábito natural llamado syndéresis.

¹⁸³ ALVIRA, TOMÁS, *Naturaleza y Libertad*..., p. 52.

¹⁸⁴ ALVIRA, TOMÁS, *Naturaleza y Libertad*..., p. 53.

¹⁸⁵ ALVIRA, TOMÁS, *Naturaleza y Libertad*..., p. 54.

3.4 El orden que aplica la *voluntas ut ratio*

La *voluntas ut natura* que actúa en el plano de la naturaleza humana como un impulso originario, que sigue al conocimiento del hábito de la *syndéresis*, debe ser actualizada por la *voluntas ut ratio*, que sigue a la razón, ya sea para aceptar o rechazar los bienes particulares que se presenten. Esta voluntad es la que va a deliberar acerca del orden que conllevan estos bienes particulares con la felicidad y los medios que hacia ella encaminan. Es un principio voluntario activo u operativo, que tiene la capacidad de terminar con la indeterminación propia de la libertad del ser humano. Por ello, escribe Alvira que:

“En la voluntad deliberada, la determinación es fruto del propio poder dominativo y, como tal, presupone una radical indeterminación anterior. En este sentido, escribe santo Tomás que “a la voluntad inhiere un cierto apetito natural del bien que le es conveniente (*voluntas ut natura*). Y, además, apetece algo según la propia determinación y no por necesidad (*voluntas ut ratio*) (*De Ver.*, q. 22, a. 5, c)”¹⁸⁶.

El objeto de esta voluntad deliberada es todo aquel bien particular, que se apetezca sin razón de necesidad y se ordene al fin último, y el mismo fin último considerado en concreto. El Aquinate lo dice claramente:

“Pero el movimiento de la voluntad de la criatura no está determinado en particular a buscar la felicidad en esto o en aquello (...). Es natural el apetito del bien, pero no de este o aquel bien”¹⁸⁷.

Completa Alvira diciendo que:

“La intención (de la *voluntas ut ratio*) puede aplicarse a cualquier fin, aunque sólo el caso del último fin tiene un carácter fontal. Un fin intermedio es objeto de intención en cuanto la voluntad se encamina a él atendiendo a los medios precisos para lograrlo, pero ese mismo fin es fruto de una elección en la medida que guarda o no un orden con respecto al fin

¹⁸⁶ ALVIRA, TOMÁS, *Naturaleza y Libertad...*, p. 74.

¹⁸⁷ TOMÁS DE AQUINO, *De Ver.*, q. 24, a. 7, ad 6.

último, o sea, en cuanto que es un medio para alcanzar la perfección final completa de la naturaleza humana”¹⁸⁸.

La voluntad deliberada busca sus bienes en el orden real individual, pudiendo, ante la multiplicidad de bienes finitos, desviarse del bien honesto y preferir un bien aparente. Hacia la felicidad o bien en común perfecto, la voluntad humana se inclina naturalmente y de manera necesaria; no así hacia el bien concreto objetivo donde busca específicamente dicha felicidad. La razón de que, ante los bienes concretos existenciales, el hombre está indeterminado por su libertad de elección, es que hay una desproporción entre el objeto formal de la voluntad –el bien en común- y todos los bienes que forman parte del objeto material de dicha voluntad.

Esta desproporción entre el objeto formal y el objeto material de la voluntad instaaura en el hombre una problemática moral, en la que su libertad quedará abierta ante un abanico de posibilidades. Frente a esta apertura de su libertad concreta, puede hacer dos cosas: dejarse ayudar por la educación en las virtudes morales y descubrir el orden implícito en sus inclinaciones naturales; o desviarse del camino moral y convivir con las pasiones e inclinaciones desordenadas.

¹⁸⁸ ALVIRA, TOMÁS, *Naturaleza y Libertad...*, p. 80.

3.5 Reflexión sintética

A modo de síntesis se puede decir que en todo acto humano voluntario coexisten ambos aspectos analizados: la *voluntas ut natura* y la *voluntas ut ratio*. La inclinación de la naturaleza humana al bien se concretiza en el querer deliberado en una unión actual, como bien afirma Tomás de Aquino: “Por eso, siempre que alguien apetece la felicidad, allí se une actualmente el apetito natural y el apetito racional”¹⁸⁹. Y agrega Alvira: “(...) sin el componente de amor natural universalmente presente en todo acto voluntario no hay forma de comprender la esencia misma de la libertad moral”¹⁹⁰.

De esta manera se visualiza a la *voluntas ut natura* como explicación última de la orientación hacia el bien de la libertad moral del ser humano. La tendencia natural al bien está universalmente presente como objeto formal de la voluntad y se da siempre que se apetece la felicidad, o sea, en todo querer humano. La tendencia deliberada al bien particular es la encargada de especificar ese objeto formal e universal y concretarlo como objeto material de la voluntad. Es por ello que la *voluntas ut ratio* no funciona nunca sin la *voluntas ut natura*, pues sobre cualquier decisión de mi querer deliberado grava el peso de la inclinación natural hacia el bien. Sin coaccionar ni determinar necesariamente a la voluntad deliberada, que justamente está abierta a un abanico de posibilidades, de alguna manera influye estando siempre presente. Concluye el autor citado precedentemente:

“Los dos bienes –el real y el aparente- atraen, pero si no admitimos un distinto grado de atracción, la libertad sería mera arbitrariedad, una brújula sin norte, puro antojo del hombre. (...) O lo que es lo mismo: no estoy finalmente determinado por los bienes particulares, pero sí más inclinado hacia el bien verdadero que hacia el aparente”¹⁹¹.

Tomás de Aquino acepta la existencia de esta dimensión natural de la voluntad por la que ésta tiene como objeto proporcionado el bien en común, bien al que pertenece la perfección de la naturaleza humana. Sin embargo, también acepta la importancia de que esta *voluntas ut natura* no puede sola con esta gran tarea,

¹⁸⁹ TOMÁS DE AQUINO, *In Sent.* IV, d. 49, q. 1, a. 3, sol. 3.

¹⁹⁰ ALVIRA, TOMÁS, *Naturaleza y Libertad...*, p. 130.

¹⁹¹ ALVIRA, TOMÁS, *Naturaleza y Libertad...*, pp. 131, 132.

sino que necesita el complemento de la *voluntas ut ratio* que, por su intrínseca referencia al intelecto, y su captación de la ley natural, puede dirigir el obrar de la conducta humana. Esta complementación se concretiza en la acción del acto voluntario llevada a cabo a través de la razón práctica. Esta razón práctica, embebida por la luz de la ley natural, podrá dar un margen de orden a los distintos bienes humanos.

En el capítulo siguiente se abordará este tema de la razón práctica y la influencia que tiene la ley natural sobre la conducta humana. Además se ampliará el análisis describiendo el apoyo de las virtudes en este camino hacia la integridad de la naturaleza humana.

CAPÍTULO IV: LA LEY NATURAL Y SU APLICACIÓN EXISTENCIAL

1.- La ley natural en Tomás de Aquino

En este capítulo se hará referencia a la temática de la ley natural, y lo primero que se puede afirmar sobre ella es que la síntesis más completa aparece en Tomás de Aquino, en el Tratado de la Ley de la *Summa Theologiae*; sin embargo, la primera obra donde el Aquinate la menciona explícitamente es el *Comentario al Scriptum super Sententiis*. En este Comentario la reflexión está orientada a la relación entre la ley natural y la Providencia divina. El argumento de esta relación está basado en algunos postulados, que se pueden mencionar de la manera siguiente:

“A modo de síntesis, podemos decir que la doctrina tomista de la ley natural se construye sobre los siguientes postulados de la filosofía clásica, el derecho romano y la teología medieval: el mundo ha sido creado por la Providencia divina, que ha previsto una ley para su funcionamiento; esta ley divina en el caso del hombre se identifica con la ley natural; la ley natural depende de la Providencia divina, es inmutable y consiste en el ejercicio de la recta razón; la naturaleza humana tiene su propia racionalidad y finalidad, por lo que hay normas radicadas en ella, iguales para todos, que son independientes de las convenciones socio-culturales...”¹⁹².

A partir del postulado principal según el cual el mundo ha sido creado por la Providencia divina, que ha previsto una ley para su funcionamiento, se comprende la perspectiva netamente teológica desde la que Tomás inicia su doctrina sobre la ley natural. Aunque en este Comentario no aparezca todavía el tema de la ley natural como participación de la ley eterna, ya es posible argüir que se empieza a incoar esta idea de forma embrionaria. El funcionamiento del mundo está originariamente ordenado por la Providencia divina, que en el caso del hombre, se

¹⁹² LÓPEZ MARTÍNEZ, ADELA, *El debate anglo-americano contemporáneo sobre la teoría tomista de la ley natural*, Tesis de Doctorado, U. Sanctae Crucis, Facultas Philosophiae, Roma, 2006, p. 36-37.

manifiesta en forma de preceptos inscriptos naturalmente en el intelecto tanto especulativo como práctico. Por ello dice el de Aquino que la ley natural es un dictamen de la razón natural, cuyos preceptos están inscriptos naturalmente en el intelecto práctico¹⁹³.

En estas primeras alusiones a la ley natural, Tomás sostiene que es en el intelecto práctico en donde están inscriptos naturalmente los preceptos, e identifica a estos con el Decálogo. La explicación de por qué están inscriptos los preceptos en el intelecto humano la da el mismo Tomás en este Comentario, tal como lo refiere López Martínez:

“La ley natural, en este momento temprano de la reflexión tomista, es obra de la razón divina y puede identificarse con el Decálogo. El Aquinate está especulando en torno a la salvación del hombre y desde esta perspectiva relaciona la ley con las virtudes y los dones del Espíritu Santo: tanto unas como otros nos inclinan a obrar bien, pero llegamos directamente a las buenas acciones de nuestros buenos hábitos a través de los preceptos de la ley. (...) En primer lugar, porque muchos hombres pecaban por una costumbre contraria y después se oscurecía la razón natural; a continuación porque, aunque en algunos estaba vigente la razón, les faltaba el amor por el bien y debían ser inducidos a él a través de una cierta coacción de una ley obligatoria; en tercer lugar, para que no fuera sólo la naturaleza quien impulsara hacia las obras virtuosas sino también el respeto por los mandatos divinos y por último, para que estuviesen mejor en la memoria y se meditaran con frecuencia (*In Sent.* III, d. 37, q. 1, a. 1)”¹⁹⁴.

Tomás de Aquino, dentro plenamente del pensamiento cristiano, y en dependencia directa con Agustín de Hipona, hace derivar la ley natural de la ley eterna, admitiendo a la providencia divina como causa de todo el orden del universo. La existencia de la ley natural se deduce rigurosamente de la ley eterna. La ley eterna es la razón divina, gobernadora del universo, en cuanto ordena a todas las criaturas al fin último, a cada una según su naturaleza. Tanto los seres irracionales como los seres racionales son ordenados por esta ley eterna, sin embargo, la diferencia entre ambos reside en que los seres racionales participan de

¹⁹³ TOMÁS DE AQUINO, *In Sent.* III, d. 37, q. 1, a. 2: “Sed legis naturalis dictamen per rationem naturalem est. Ergo non oportet in aliquo praecepto legis aliam rationem assignari, nisi quod naturalis ratio dictat”.

¹⁹⁴ LÓPEZ MARTÍNEZ, ADELA, *El debate anglo-americano contemporáneo...*, p. 39.

esta ordenación activamente, es decir, por su inteligencia y su voluntad pueden dirigirse a sí mismos y crear su propio proyecto vital.

Al igual que en el orden especulativo, en el orden práctico el hombre participa de la ley eterna a través de una serie de primeros principios comunes o preceptos de la ley natural. Esta participación no se da de forma plena ni, el dictamen de la ley eterna es perfectamente acatado en los seres racionales. Por tanto, es necesario que la razón humana, partiendo de esos preceptos o principios comunes, determine las normas particulares que lleguen a dirigir las acciones más concretas de la vida cotidiana, donde se dan las actividades singulares, múltiples y cambiantes de las conductas humanas.

En este mismo sentido, advierte John Finnis sobre esta exigencia de la prescripción de la ley o derecho natural:

“(...) una teoría sólida del derecho natural es un intento de expresar reflexivamente las exigencias y los ideales de la razonabilidad práctica (...)”¹⁹⁵.

Se puede también observar en este Comentario de Tomás una definición anticipatoria de la ley natural, que luego va a ser ampliada en el Tratado de la Ley de la *Summa Theologiae*:

“La ley natural es el conocimiento presente naturalmente en el hombre, en virtud del cual se mueve a obrar convenientemente en sus acciones propias, sea que competan por la naturaleza del género (como engendrar, comer...), sea por la naturaleza de la especie, como razonar y cosas similares¹⁹⁶.”

Es muy importante este primer acercamiento tomista a la noción de ley natural, pues se concibe ya como un «conocimiento presente naturalmente», y esta concepción está justamente en concordancia con lo que se ha citado y analizado más arriba, en el tercer capítulo, sobre la intuición intelectual: “El intuir es la mirada

¹⁹⁵ FINNIS, JOHN, *Ley Natural y Derechos Naturales*, trad. por Cristóbal Orrego Sánchez, Buenos Aires, Abeledo Perrot, 2000, p. 63.

¹⁹⁶ TOMÁS DE AQUINO, *In Sent. IV*, d. 33, q. 1, a. 1.

simple (*simplex intuitus*) del intelecto a algo presente”¹⁹⁷, notando además que esta frase también pertenece al Comentario a las Sentencias de Tomás.

La misma naturaleza de su especie le da al hombre el instrumento racional que le permitirá descubrir dentro suyo esta ley. El Aquinate expone en la *Quaestio de opere manuali religiosorum*¹⁹⁸, que el ser humano tiene una natural disposición a conseguir lo necesario para su sostenimiento, pero de forma racional, no del modo como lo hacen los animales. Y en la *Summa Contra Gentiles*¹⁹⁹ afirma que la criatura racional participa de la Providencia divina de una manera peculiar, en la que siendo gobernado no deja de ser gobernante, pues por su inteligencia y libertad el hombre se gobierna a sí mismo, gobernando sus propios actos. Es por ello que allí define nuevamente la ley natural diciendo que es “cierto plan de la divina providencia gobernante propuesto a la criatura racional”²⁰⁰.

La génesis que se da en estas obras del tema de la ley natural como participación de la ley eterna es ineludible y se ve en Tomás una reflexión profunda a partir de lo heredado de la tradición neoplatónica y de lo revelado en las Escrituras. El ser humano se manifiesta, en esta concepción tomasiana, como capaz de «participar» de la ley divina. Esta ley que se manifiesta como Providencia, es el mismo Bien trascendente, que participa Dios en la Creación. Específicamente, es en el *De Divinis Nominibus*, donde Tomás hace alusión a la inclinación natural de todo hombre al Sumo Bien, siguiendo netamente de esta forma el pensamiento de Dionisio Areopagita:

“(…) nada es deseable sino en cuanto tiene una cierta participación en el Sumo Bien”²⁰¹.

Ya en este Comentario a Dionisio se expresa la palabra «participación», adelantándose a lo que se dirá luego en el Tratado de la Ley de la *Summa Theologiae*. Esta participación en el Sumo Bien la logra la criatura a través de su

¹⁹⁷ TOMÁS DE AQUINO, *In Sent.* I d. 3, 4, 5c.

¹⁹⁸ TOMÁS DE AQUINO, *Quodl.*, VII, q. 7, a. 1, c. “Cum autem aliis animalibus natura sufficienter providerit in his quae ad sustentationem suae vitae pertinent in cibis et armis et tegumentis; homini in his non providit, quia ipse est praeditus ratione, per quam sibi potest providere in ómnibus supradictis; unde erit sibi loco ómnium praedictorum manus conveniens ad diversa opera, quibus conceptiones rationis diversis artificiis exequátur, ut dicitur XIV de Animalibus”.

¹⁹⁹ TOMÁS DE AQUINO, *C. G.*, L. III, c. 115. “Lex... est quaedam ratio divinae providentiae gubernantis rationali creaturae proposita”.

²⁰⁰ LÓPEZ MARTÍNEZ, ADELA, *El debate anglo-americano contemporáneo...*, pp. 42-45.

²⁰¹ TOMÁS DE AQUINO, *Expositio super Dionysium De Divinis Nominibus*, c. 10, 1. 1: “(…) nihil enim est desiderabile, nisi in quantum habet aliqua participationem Summi Boni”.

conocimiento racional y su afectividad voluntaria. El acercamiento se da desde su propia naturaleza humana. Al respecto de este acercamiento, asegura Andereggen:

“El acercamiento no es un puro símbolo extrínseco del aprender las realidades divinas. La expresión de santo Tomás lo manifiesta como un paso anterior al «*ad discere*». Esto nos conduce a la doctrina presente en varios puntos de la *Expositio*, que considera al conocimiento ante todo como una unión y una participación al objeto, en consonancia con la expresión de Dionisio en el segundo capítulo del *De Divinis Nominibus*: “No solo haz de conocer a Dios sino más bién haz de estar afectado por Él” □ que tanto impresionará el ánimo del Aquinate”²⁰².

La participación de la ley eterna en la ley natural se descubre en el núcleo de la especie humana, en su racionalidad vital, como un todo orgánico que realmente llega a conocer como en destellos de luz, el misterio de la Bondad divina. Estos destellos de luz son los primeros principios prácticos que el hombre advierte en su propia alma como un sello que trae consigo por naturaleza. Este «acercamiento», del que habla la cita, es posible para el hombre por ser criatura, por haber sido creado a «imagen y semejanza» de su Creador. La participación es plenamente dinámica en su desarrollo temporal, poniendo en movimiento no sólo la inteligencia humana sino también la libertad. Es la misma criatura la que decide connaturalmente ser partícipe de lo dado por el Creador, y llevar a la práctica el bien recibido. Por ello, “el bien no puede entenderse sino en función de su propia dinamicidad, de su propia capacidad de poner fuera de sí su semejanza, de participar su realidad, y casi diríamos, en función de su propio creador”²⁰³.

El Tratado de la Ley expuesto en la *Summa Theologiae* expresa plenamente el carácter teológico que inspira a Tomás y que le permite hablar de la ley natural como participación de la ley eterna. Sin tener en cuenta esto, no es posible comprender los términos que utiliza el Aquinate para hablar de la ley natural. Su antropología está fundamentada en la teología, y esta antropología hace ser al hombre «capaz de Dios». Es conveniente apuntar que el hombre tiene la capacidad de contemplar al infinito, a las realidades divinas, con una actitud mística. Resuena aquí la frase de Dionisio:

²⁰² ANDEREGGEN, IGNACIO, *La metafísica de Santo Tomás en la Exposición sobre el De Divinis nominibus de Dionisio Areopagita*, Buenos Aires, UCA, 1989, p. 126. La frase de Dionisio es la siguiente: “Οὐ μόνον μαθῶν ἀλλὰ καὶ παθῶν τὰ Θεῖα”.

²⁰³ ANDEREGGEN, IGNACIO, *La metafísica de Santo Tomás...*, p. 123.

“Un intelecto perspicaz no tendría problema en entender que las cosas visibles tienen una parentela real con las invisibles”²⁰⁴.

Y en consonancia con Dionisio, Tomás recurre a Agustín para reflexionar acerca de la importancia de recibir la luz del bien dentro de nosotros:

“(…) dice San Agustín que, “como el ojo del cuerpo completamente sano no puede ver sino ayudado por el resplandor de la luz, tampoco el hombre perfectísimamente justificado puede obrar rectamente si no es ayudado -al modo divino- por la eterna luz de justicia”²⁰⁵.

Se ve aquí la unión cognitiva-afectiva entre la criatura y su Creador, entre el que recibe el bien y el que lo da de forma gratuita. El ojo corporal sensible no puede ver sino es abarcado por la realidad de la luz. La luz simboliza el orden objetivo de la justicia natural, que es vista por el ojo iluminado por la ley natural. Esta ley se manifiesta en forma de preceptos, y el orden de los preceptos sigue al orden de las inclinaciones naturales. En el próximo punto se analizarán estas inclinaciones naturales desde donde surge el orden de los preceptos de la ley natural.

²⁰⁴ DIONISIO AREOPAGITA, *La jerarquía celestial. La jerarquía eclesiástica. La teología mística. Epístolas*, Estudio filológico-lingüístico con traducción directa y notas de P. Cavallero, Buenos Aires, Losada, 2008, 15,5.

²⁰⁵ TOMÁS DE AQUINO, *S. Th.*, II, q. 109, a. 9: “Sed contra est quod Augustinus dicit, in libro “De natura et gratia” (C. 26), quod “sicut oculus corporis plenissime sanus, nisi candore lucis adiutus, non potest cenere; sic et homo perfectissime etiam iustificatus, nisi aeterna luce iustitiae divinitus adiuvetur, recte non potest vivere”.

1.1 Las inclinaciones naturales en el orden de los preceptos de la ley natural

Tomás de Aquino considera que la ley natural surge del orden de las inclinaciones naturales expresándolo de esta forma: “ de aquello a lo que el hombre está naturalmente inclinado”, y aclarando que en el hombre el término naturaleza se da en un doble sentido: por un lado, como naturaleza genérica (*ius naturale*) que sigue las inclinaciones comunes al hombre y al animal: la conservación del propio ser y la procreación; y por otro lado, como naturaleza específica (*ius gentium*) que sigue las inclinaciones propias de la naturaleza humana: la tendencia al conocimiento de la verdad y la sociabilidad²⁰⁶. Comenta López Martínez al respecto:

“Así, el término «*ius*» retoma su originario significado griego, pues primero expresa «orden» y después «norma» o «ley». Además establece el nexo definitivo entre las inclinaciones naturales y el derecho natural (...)²⁰⁷.”

Es en la cuestión 94 de la *Summa Theologiae* donde el Aquinate expone sucintamente la noción de ley natural, confirmando la promulgación de sus preceptos o principios como semejante al orden de las inclinaciones naturales. Comienza el artículo segundo de dicha cuestión mencionando que los preceptos de la ley natural son principios evidentes por sí mismos que se dan en la razón práctica, análogamente a los principios que se dan en la razón especulativa²⁰⁸.

En el capítulo precedente, ya se ha mencionado la importancia de comprender esta noción de evidencia que se da tanto en los primeros principios especulativos como en los prácticos. A su vez se ha afirmado que esta evidencia presenta un modo de conocimiento que se ha convenido en llamar «conocimiento connatural», y que dicho modo de conocimiento pone en primer plano el tema de la intuición intelectual dentro de la razón o intelecto práctico.

²⁰⁶ TOMÁS DE AQUINO, *In Ethic.*, V, lect. 12, 1134b 19: “Est autem considerandum, quod iustum naturale est ad quod hominem natura inclinat”.

²⁰⁷ LÓPEZ MARTÍNEZ, ADELA, *El debate anglo-americano contemporáneo...*, pp. 45- 47.

²⁰⁸ TOMÁS DE AQUINO, *S. Th.*, I-II, q. 94, a. 2: “Praecepta legis naturae hoc modo se habent ad rationem practicam sicut principia prima demonstrationum se habent ad rationem speculativam: utraque enim sunt quaedam principia per se nota”.

El primer principio del intelecto práctico que formula el Aquinate en esta cuestión, es el ya mencionado: “Se debe obrar y proseguir el bien y evitar el mal”²⁰⁹. Este principio pone al bien en primer plano y manifiesta al intelecto práctico como la única función capaz de indicar cómo llevar a cabo o proseguir el bien. Del mismo modo que el intelecto especulativo pone en primer plano al ser en el conocimiento, el intelecto práctico pone en primer plano y persigue al bien en su obra.

La aspiración intelectual-afectiva al bien muestra la amplitud de visión del ser humano con respecto a la visión de los animales: mientras en estos el apetito natural o inclinación surge del instinto o deseo sensible de los bienes que les son necesarios (alimento, reproducción, etc.), en aquellos, la inclinación natural responde al orden que le impone la razón. Aclara López Martínez sobre este punto:

“En consecuencia, las inclinaciones inscritas en los animales se actualizan de modo inconsciente, en el hombre, en cambio, es la razón quien capta el *ius* inscrito en la inclinación y promulga la ley natural. Por esto, el Aquinate concluye también que las inclinaciones naturales no hacen parte de la ley natural hasta que son reconocidas y ordenadas por la razón”²¹⁰.

El orden de los preceptos de la ley natural es paralelo al orden de las inclinaciones naturales. Estos preceptos expresan los fines primarios de la naturaleza humana, a los cuales está inclinada naturalmente, y son descubiertos por el intelecto práctico de manera progresiva, en plena actividad vital. Por ello afirma Tomás de Aquino:

“Y puesto que el bien tiene naturaleza de fin, y el mal naturaleza de lo contrario, todas las cosas hacia las que el hombre siente inclinación natural son aprehendidas naturalmente por la inteligencia como buenas y, por consiguiente, como necesariamente practicables; y sus contrarias, como malas y a evitar. Por tanto, el orden de los preceptos de la ley natural es el orden de las inclinaciones naturales”²¹¹.

²⁰⁹ TOMÁS DE AQUINO, *S. Th.*, I-II, q. 94, a. 2: “Hoc est ergo primum praeceptum legis, quod bonum est faciendum et prosequendum, et malum vitandum”.

²¹⁰ LÓPEZ MARTÍNEZ, ADELA, *El debate anglo-americano contemporáneo...*, p. 62.

²¹¹ TOMÁS DE AQUINO, *S. Th.*, I-II, q. 94, a. 2: “Quia vero bonum habet rationem finis, malum autem rationem contrarii, inde est quod omnia illa ad quae homo habet naturalem inclinationem, ratio naturaliter apprehendit ut bona, et per consequens ut opere prosequenda, et contraria eorum ut mala et vitanda. Secundum igitur ordinem inclinationum naturalium, est ordo praeceptorum legis naturae”.

Son elocuentes nuevamente las palabras de López Martínez al respecto:

“La afirmación “*secundum ordinem inclinationum naturalium est ordo praeceptorum legis naturae*”, es el axioma central de la doctrina tomista de la ley natural. Para llegar a él, el Aquinate se apoya en una visión antropológica y metafísica de la naturaleza humana que le otorga a dicha naturaleza un finalismo intrínseco. En su concepción, la inclinación es una intención natural, como un «empujón» hacia el fin, ya que todo ser lleva consigo una ley impresa en su interior que lo inclina hacia su fin. Por eso, la ley natural es la expresión racional de las inclinaciones naturales hacia el bien, de los impulsos hacia el fin: es la manifestación de un orden que participa de la ley eterna, pues es Dios quien dispone este orden”²¹².

Así lo expresa el Aquinate cuando habla de la ley natural *In libros Sententiarum*: “Entonces, la ley natural no es otra cosa que la concepción del hombre naturalmente ínsita por la que es dirigido a obrar de un modo conveniente”²¹³. Inspirado en un pasaje de Cicerón correspondiente a *De inventione Rhetorica*, afirma que la ley natural no procede de la opinión sino de «cierta fuerza innata» que fue sembrada en la naturaleza²¹⁴. Esta fuerza participada constituye un principio intrínseco incoado en la naturaleza, que ordena y dirige al hombre hacia su bien propio.

Se estima de valor recordar que este principio intrínseco fue analizado en el capítulo tercero como acto de ser (*actus essendi*). Este acto de ser es el que le permitirá al hombre poner en movimiento su «fuerza incoada», y de esta manera hacer manifiesto el dinamismo propio de su naturaleza hacia el bien. El ser humano puede regirse desde sí mismo y hacia sus propios fines. Este acto de ser es la misma inclinación natural o movimiento tendencial. Esta inclinación se origina en el carácter de conveniente que algo tiene respecto a su forma²¹⁵. Por eso, siendo el alma racional la forma propia del hombre, hay en cada hombre una inclinación natural a obrar conforme a la razón²¹⁶. Esto se explica en las afirmaciones siguientes:

²¹² LÓPEZ MARTÍNEZ, ADELA, *El debate anglo-americano contemporáneo...*, p. 60, 61.

²¹³ TOMÁS DE AQUINO, *In Sent.* IV, d 33, q. 1, a. 1, ad. 9: “Lex ergo naturalis nihil est aliud quam conceptio homini naturaliter indita, qua dirigitur ad convenienter agendum”.

²¹⁴ CICERÓN, *De inventione Rhetorica*, II, 53, 161: “Naturae ius est, quod non opinio genuit, sed quaedam in natura vis insevit”. Ver sucinto estudio de LAURA E. CORSO DE ESTRADA: *Naturaleza Y vida moral. Marco Tulio Cicerón y Tomás de Aquino*, Pamplona, EUNSA, 2008.

²¹⁵ TOMÁS DE AQUINO, *S. Th.* I-II q. 8, a. 1 c: “(...) cum omnis inclinatio consequitur formam”.

²¹⁶ TOMÁS DE AQUINO, *S. Th.* I-II q. 94, a. 3, c.: “Unde cum anima rationalis sit propria forma hominis, naturalis inclinatio inest cuilibet homini ad hoc quod agat secundum rationem”.

“La inclinación natural orienta al ente a sus fines propios; impone una ordenación de las operaciones en vista de estos fines. El ente natural posee en sí mismo el principio a partir del cual se halla dispuesto a la producción de las operaciones convenientes; la inclinación de la cosa supone ese orden a lo que le es conveniente”²¹⁷.

“Estamos ante el problema de las “medidas ya medidas”: el ser humano solamente se deja medir por unas medidas que ya estén ellas previamente medidas de acuerdo con la situación, con lo que es el hombre, etc., de forma que el hombre se inclina por sí mismo a hacer algo, y entonces no hablamos de operación humana sin más, sino de “operación propia” del ser humano”²¹⁸.

Los fines de las inclinaciones fundan el orden de los primeros principios que son de inmediato acceso por parte del hombre, y constituyen el primer género de principios que Tomás llama los *communissima*, cuyos términos son captados por todos al instante. Se ha intentado mostrar, en el desarrollo de los temas precedentes, el modo en el que los conocemos, a través de la intuición intelectual y la afectividad connatural.

Sin embargo, los preceptos secundarios que se derivan de los primeros principios, no permiten ser conocidos con tanta espontaneidad y no surgen de modo connatural en la intuición humana.

²¹⁷ FERRO TERRÉN, JOSÉ IGNACIO Pbro., Tesis de Licenciatura: “El papel de la razón en el concepto de ley natural en la *Summa Theologiae* de Santo Tomás de Aquino”, Buenos Aires, UCA, 2000, p. 112.

²¹⁸ CARPINTERO, FRANCISCO, *La ley natural. Historia de un concepto controvertido*, Madrid, ENCUENTRO, 2008, p. 69.

1.2 Preceptos derivados de los primeros principios y el alcance de su reconocimiento

La diferencia fundamental que existe entre los primeros principios y los derivados, es que los primeros se refieren a fines primarios del hombre ínsitos en su naturaleza; en cambio, los secundarios o derivados, se refieren a los fines secundarios y a los medios primordiales para conseguir los fines primarios. Al desplegar los primeros principios y lograr concretarlos en la vida real, se recupera toda la riqueza de la ley natural, demostrando que Tomás, no sólo se preocupaba de la contemplación intuitiva de estas verdades primeras, sino que era plenamente consciente de la bajada de la teoría a la práctica. La esfera práctica, al ser contingente, dependerá de éstos preceptos derivados secundarios para lograr conducir correctamente la acción humana. En referencia a esta riqueza de la ley natural, es muy interesante el estudio que hace García Huidobro:

“Con todo, desde el momento en que los preceptos secundarios no se presentan con inmediatez al intelecto, sino que son conclusiones, es posible que, por razones diversas, ciertas personas, e incluso culturas enteras, no lleguen a percibirlos. Por eso, es necesaria su promulgación. Tomás de Aquino dice que eso es lo que ocurrió históricamente, cuando Dios entregó los diez mandamientos al pueblo de Israel (*S. Th.* I-II q. 100, a. 11 c) (...). Perder de vista la distinción tomista entre preceptos fácil o difícilmente accesibles, significa desconocer el hecho de experiencia de la diversidad de opiniones sobre lo justo y lo injusto, y olvidar la dificultad que plantean los problemas éticos, políticos y jurídicos, la influencia que costumbres y prejuicios ejercen sobre las convicciones de los hombres, y la necesidad de la educación”²¹⁹.

Todos los preceptos derivados, secundarios y terciarios son conclusiones remotas a las que llega la inteligencia y la voluntad racional con su máximo esfuerzo puesto en ello. La contingencia propia de la esfera de las acciones y pasiones humanas, lleva muchas veces a la incertidumbre y al error de quienes juzgan y actúan. La esfera práctica de las cuestiones humanas, se mueve en lo particular y contingente, por ello dice Tomás que “si miramos a los preceptos

²¹⁹ GARCÍA HUIDOBRO, JOAQUÍN, *Razón práctica y derecho natural (El iusnaturalismo de Tomás de Aquino)*, Valparaíso, EDEVAL, 1993, pp. 135-139.

secundarios, la ley natural puede borrarse del corazón humano” (S. Th. I-II q. 94, a. 6 c), al contrario de si miramos a los preceptos comunísimos o primeros principios que son inmutables. Por ello es necesaria la promulgación y la ayuda dada por la ley positiva humana. La educación en la Justicia y el Derecho es fundamental para llevar a cabo una vida ética conforme a la ley natural. Se ve a partir de lo dicho, que Tomás de Aquino reconoce en el hombre tanto su naturaleza como su politicidad, en la búsqueda del bien común.

La cuestión del alcance del reconocimiento humano de la ley natural es tratada particularmente por John Finnis en uno de los capítulos de su obra sobre la Ley Natural y Derechos Naturales²²⁰. Allí este autor hace incapié en recordar la categorización tripartita de los preceptos de la ley natural de Tomás de Aquino. En esta categorización se vislumbra el orden de los preceptos según el grado de alcance que tengan para la mayoría de las personas:

“(…) hay ciertos axiomas o proposiciones que son universalmente evidentes en sí mismos para todos. Tales son aquellas proposiciones cuyos términos nadie desconoce, como por ejemplo, “el todo es mayor que la parte” y “dos cosas iguales a una tercera son iguales entre sí”. Pero hay otras proposiciones que son evidentes únicamente para los sabios, que entienden la significación de sus términos. Así, para el que sabe que el ángel no es un cuerpo, es evidente también que el ángel no ocupa lugar; más no lo es para los ignorantes, que desconocen la naturaleza angélica”²²¹.

En primer lugar Tomás coloca los principios más generales (*communissima*), que son, según Finnis, no tanto preceptos sino como fines de los preceptos, que expresan las formas básicas del bien humano y que son reconocidos por cualquiera que tenga uso de razón y suficiente experiencia para saber a qué se refieren. En este sentido, no pueden ser eliminados del corazón humano. En segundo lugar coloca las implicaciones morales más elementales y fácilmente reconocibles de esos principios, las cuales sí son susceptibles de ser oscurecidas o distorsionadas en las personas individuales o en culturas enteras, por prejuicio, inadvertencia, convencionalismo o la fuerza del deseo de determinadas satisfacciones. En tercer

²²⁰ FINNIS, JOHN, *Ley Natural...*, Cap. II, pp. 57, 89.

²²¹ TOMÁS DE AQUINO, S. TH. I-II, q. 94, a. 2.

lugar coloca las cuestiones morales que solamente puede responder correctamente quien sea sabio y las examine atentamente²²².

En el mismo cuerpo de la respuesta que da el Aquinate en la cuestión 94, segundo artículo, aparece el tema de la evidencia referida al alcance de los preceptos, que aclara aún más este tema: “Como hemos dicho, los preceptos de la ley natural son respecto de la razón práctica lo mismo que los primeros principios de la demostración respecto a la razón especulativa: unos y otros son principios evidentes por sí mismos. De dos maneras puede ser evidente una cosa por sí misma: considerada en sí o considerada en orden a nosotros. Considerada en sí misma, es evidente de por sí toda proposición cuyo predicado pertenece a la esencia del sujeto. Pero puede suceder que alguno ignore la definición del sujeto, por lo que para él tal proposición no será evidente”²²³.

La distinción que hace el Aquinate entre evidencia «objetiva» y evidencia «sólo para nosotros», muestra que los principios evidentes de la ley natural no son tautologías derivadas mediante un mero análisis conceptual; más bien, los principios de la razón práctica son el límite de la argumentación práctica y, por lo tanto, de carácter inderivable. Al ser inderivables, deben ser reconocidos por nosotros como tales y este reconocimiento depende de una suficiente comprensión de sus términos, esto es, de las inteligibilidades significadas por esos términos. Germain Grisez se detiene en este término «inteligibilidad», con el cual traduce la palabra latina «*ratio*», y da una breve explicación:

“Una inteligibilidad es todo lo que debería incluirse en el significado de una palabra que es usada correctamente si las cosas referidas por ella en uso fueran completamente conocidas en todas las maneras relevantes para el aspecto entonces significado por la palabra en cuestión (...). Una inteligibilidad incluye el significado actual y potencial de una palabra pronunciada por la inteligencia sobre un mundo cuya realidad, aunque naturalmente adecuada a nuestra inteligencia, no está cortada en pedazos de inteligibilidades. Las inteligibilidades las distinguimos nosotros en el proceso de análisis y las unimos en el proceso de síntesis, procesos que constituyen nuestro conocimiento racional”²²⁴.

²²² FINNIS, JOHN, *Ley Natural...*, Cap. II, pp. 63, 64.

²²³ TOMÁS DE AQUINO, S. TH. I-II, q. 94, a. 2.

²²⁴ GRISEZ, GERMAIN, “El primer principio de la razón práctica. Un comentario al art. 2 de la q. 94 de la I-II de la *Suma Teológica* de Sto. Tomás”, en *Persona y Derecho*, N° 52, Pamplona, 2005, 1 Ed. 1965 en *Natural Law Forum*, 4, pags. 44-71, traducción de Diego Poole, pp. 286, 287.

Recalca Grisez que el ser constituye la inteligibilidad básica, y que cualquier conocimiento añadido es un paso más para dar un carácter inteligible a dicha determinación. El bien es la primera inteligibilidad que cae bajo la razón práctica. La realidad del posible objeto de acción, es tal sólo si es pensada desde la inteligibilidad del bien que conviene a la misma razón práctica.

El contenido de la ley natural debe acomodarse a la naturaleza humana y al modo de obrar de la razón práctica, es por ello que Tomás apela a una categorización de los preceptos según sean más o menos evidentes. Los preceptos primarios son producidos por la razón práctica revestida por la *syndéresis*, absolutamente evidentes para todos los hombres -*principia per se nota quoad se et quoad omnes*-. Del primer principio, *bonum est faciendum et malum est vitandum*, se derivan los demás principios prácticos que pertenecen a este primer grado de la ley natural. Estos principios derivados inmediatamente del primer principio, se reducen a él esencialmente, porque se refieren a cosas que se aprehenden naturalmente como bienes humanos, y que la razón práctica, por eso mismo, manda a hacer, así como a evitar lo contrario. A su vez, estos expresan los fines primarios de la naturaleza humana, a los cuales está ordenada o inclinada naturalmente.

Los preceptos secundarios son las conclusiones próximas e inmediatas, inferidas naturalmente de aquellos primeros principios. Estos preceptos son producidos por la razón práctica revestida por el hábito de la ciencia moral y jurídica o del hábito de la prudencia, que los infieren de una manera casi inmediata de los primeros principios, al ver de un modo fácil y casi evidente -*statim potest de facili videre*- cómo se siguen de ellos necesariamente esas conclusiones. Expresan los fines secundarios de la naturaleza humana y los medios principales, que son necesarios absolutamente para la consecución de los fines primordiales.

Finalmente, los preceptos del tercer grado son las conclusiones remotas o lejanas, o sea, los preceptos que la razón práctica, después de larga consideración, infiere de los principios y conclusiones próximas. Estos preceptos son producidos por la razón práctica, revestida de la ciencia moral y jurídica, en estado perfecto, o de la prudencia gubernativa, cuando se trata de materias que la legislación humana ha puesto al descubierto. Por ello dice Tomás que sólo el sabio las puede comprender, pues se producen después de prolongada y prudente consideración -*per diligentem inquisitionem sapientium*-. Expresan los medios necesarios, aunque

mediatos y derivados, para el cumplimiento de los fines primarios y secundarios de la naturaleza humana²²⁵.

El reconocimiento de la ley natural va a depender, entonces, del desenvolvimiento de la razón práctica dentro de las múltiples circunstancias de la vida, donde se dan las operaciones humanas singulares y contingentes, sujetas siempre a la variabilidad y a posibles oscurecimientos. La razón práctica, revestida por el hábito de la *syndéresis*, el hábito de ciencia moral y jurídica y el hábito de la prudencia, está más que preparada para afrontar esa contingencia y vulnerabilidad de la condición humana. Por ello, es importante comprender que la ley natural no es un código *a priori* sobre la moral, sino que sus preceptos se van descubriendo progresivamente en contacto directo y constante con la vida cotidiana de los seres humanos.

Para finalizar este punto, es conveniente volver a la noción de la metáfora de la luz, que permitirá describir toda esta situación contingente que condiciona a la racionalidad práctica del ser humano a un posible oscurecimiento:

“(La ley natural) no es otra cosa que la luz del intelecto ínsita en nosotros por Dios, por la cual conocemos lo que debe ser hecho y lo que debe ser evitado. Dios ha dado al hombre esta luz y esta ley en la creación. Pero muchos creen ser excusados por la ignorancia si no observan esta ley. Sin embargo, contra ellos dice el profeta en el Salmo: “Muchos dicen: ¿quién nos mostrará el bien?” (Ps 4, 6), cómo ignorantes de qué sea lo que hay que obrar. Pero él mismo responde allí: “Sobre nosotros está señalada la luz de tu rostro, Señor” (Ps. 4, 7), a saber, la luz del intelecto, por la cual nos son conocidas las cosas que hay que hacer, pues ninguno ignora que lo que no quiere (que) se le haga no debe hacerlo a otros, y otras cosas de ese tipo”²²⁶.

Sin la luz que brinda la razón de bien, impresa en nuestras almas connaturalmente, no sería posible juzgar en los casos particulares, ni sobrellevar las múltiples decisiones morales a las que nos somete la vida diariamente. Por lo cual Tomás construye tan bella comparación:

²²⁵ Toda esta última síntesis sobre los tres grados de preceptos de la ley natural está extraída de la Introducción a la cuestión 94 de la *S. Th.* I-II, Edición Leonina.

²²⁶ TOMÁS DE AQUINO, “*In duo praecepta caritatis et in decem legis praecepta expositio*”, en *Opuscula Theologica*, vol. II, Marietti, Romae, Taurini, 1972 (segunda edición), Proemio, n. 1129.

“El sol corporal ilumina por fuera, pero el sol inteligible, que es Dios, ilumina por dentro. Por tanto, la misma luz natural impresa en el alma es iluminación de Dios, y mediante ella somos iluminados por Él para conocer aquellas cosas que pertenecen al conocimiento natural”²²⁷.

²²⁷ TOMÁS DE AQUINO, S. *Th.* I-II, q. 109 a. 1: “Ad secundum dicendum quod sol corporalis illustrat exterius; sed sol intelligibilis, qui est Deus, illustrat interius. Unde ipsum lumen naturae animae inditum est illustratio Dei, qua illustramur ab ipso ad cognoscendum ea quae pertinent ad naturalem cognitionem”.

2.- La syndéresis como hábito requerido para la operatividad de la conducta humana en la función práctica del intelecto

Aristóteles da inicio a la tradición que distingue en el intelecto dos funciones: una especulativa (*theorétikós*), que considera la verdad en sí misma, y otra práctica (*praktikós*), que considera la verdad puesta en práctica²²⁸. Las dos funciones difieren en su fin²²⁹.

En *De Veritate* Tomás afirma que en la misma naturaleza humana hay cierta incoación del bien que es proporcionado a su naturaleza; y que preexisten en ella los principios de las demostraciones conocidos por sí mismos, que son como ciertas semillas de la sabiduría, y ciertos principios del derecho natural, que son al modo de semillas de las virtudes morales²³⁰. Y lo manifiesta también en otro texto de la *Summa Theologiae*:

“Toda operación de la razón y de la voluntad se deriva en nosotros de las primeras operaciones connaturales (...) Porque todo raciocinio parte de principios naturalmente conocidos, y toda volición de algo ordenado a un fin procede del apetito natural del fin último. Del mismo modo, es necesario que el primer impulso de nuestros actos hacia el fin parta de una ley natural”²³¹.

A su vez, en *De Veritate* reafirma lo antes dicho:

“Y así como hay en el alma humana un hábito natural con el que se conocen los primeros principios especulativos de la ciencia, al que llamamos intelecto de los principios, así hay en la misma un hábito natural de los primeros principios de lo operable, que son los principios naturales del

²²⁸ ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco*, I, 13, 1103a 1-5; *Política* IV, 1333a 16-29.

²²⁹ ARISTÓTELES, *De Anima* III, 433a 14.

²³⁰ TOMÁS DE AQUINO, *De. Ver.*, q. 14, a. 2, c: “Et inde est quod in ipsa natura humana est quaedam inchoatio ipsius boni quod est natura proportionatum: praexistunt enim in ipsa naturaliter principia demonstrationum per se nota, quae sunt semina quaedam sapientiae; et principia quaedam iuris naturalis, quae sunt semina auqedam virtutum moralium”.

²³¹ TOMÁS DE AQUINO, *S. Th.* I-II q. 91, a. 2 ad. 2: “Ad secundum dicendum quod omnis operatio, rationis et voluntatis derivatur in nobis ab eo quod est secundum naturam, ut supra (q. 10, a. 1) habitum est: nam omnis ratiocinatio derivatur a principiis naturaliter notis, et omnis appetitus eorum quae sunt ad finem, derivatur a naturali appetitu ultimi finis. Et sic etiam oportet quod prima directio actuum nostrorum ad finem, fiat per legem naturalem”.

derecho natural, hábito que ciertamente pertenece a la syndéresis”²³².

Y reitera en la *Summa Theologiae*:

“(…) se llama a la syndéresis ley de nuestro intelecto, en tanto que es un hábito que contiene los preceptos de la ley natural, que son los primeros principios de las obras humanas”²³³.

Estos preceptos de la ley natural se fundamentan en la tendencia humana a procurarse bienes. Surgen de esta tendencia natural del hombre a actuar según fines que son considerados buenos, precisamente porque el bien es aprehendido por el intelecto práctico y buscado por los hombres como fin de su actividad. Si en el hombre no existiese esta inclinación natural al bien, no se daría el hábito de la syndéresis, pues desde el inicio el ser humano es tendencia a ser lo que debe ser, a su excelencia (*areté*).

El hábito de la syndéresis es una virtud intelectual cuya función es perfeccionar a la facultad de la inteligencia. Al ser un hábito de los principios es en parte connatural al intelecto, otorgándole la evidencia de los principios prácticos universales. La syndéresis posee un conocimiento penetrativo de estos principios prácticos, captándolos inmediatamente a través de la intuición intelectual, ya descrita en el capítulo precedente. Es por ello «*intellectus principiorum*» pues intuye los principios prácticos con evidencia inmediata y de manera connatural.

La syndéresis no va a perfeccionar a la inteligencia especulativa, sino que más bien, va a tener influencia radical en la inteligencia práctica. Aunque universales, los primeros principios de la ley natural son intrínsecamente prácticos, en cuanto dirigen la acción y encuentran su propia perfección no en la mera consideración sino en el obrar. Escribe García Huidobro sobre este carácter práctico de la syndéresis:

“Por eso, el fruto de la labor de la syndéresis no es un mero conocimiento de una cosa o de un principio relativo a un estado de cosas, sino un precepto”²³⁴.

²³² TOMÁS DE AQUINO, *De Ver.*, q. 16, a. 1.

²³³ TOMÁS DE AQUINO, *S. Th.* I-II, q. 94, a. 1, ad. 2.

²³⁴ GARCÍA HUIDOBRO, JOAQUÍN, *Razón práctica y derecho natural...*, p. 118.

Los principios prácticos son los que forman parte de todo silogismo operativo, funcionando como premisas mayores del mismo. La syndéresis va a formar parte del proceso de la virtud moral de la prudencia, porque ésta va a partir, justamente, de la intuición de los principios prácticos que realiza la syndéresis, para luego poder aplicarlos a los casos concretos de toda conducta humana. Siendo colaboradora de la virtud de la prudencia, es como la syndéresis va a guiar la conducta humana hacia el bien moral de su integridad personal.

2.1.- La inclinación de la voluntad ante la captación inmediata del bien por parte del hábito de la syndéresis

Es sabido que todo conocimiento moral surge de la confrontación sujeto-objeto (situación, acto, carácter...), donde el sujeto parte de una inclinación natural que la syndéresis expresa y la prudencia aplica a lo particular, al objeto. La bondad moral del objeto no podría ser considerada si no pudiera ser referida a unas leyes *quodammodo* innatas. Dice San Agustín:

“Y en todos estos bienes que enumeré y otros mil que se pueden ver o imaginar, no podemos decir, si juzgamos con verdad, que uno es mejor que otro, si no tenemos impresa en nosotros la idea de bien, según la cual declaramos buena una cosa y la preferimos a otra”²³⁵.

Recalca Mauri Álvarez²³⁶, autora citada en el capítulo segundo, que el conocimiento práctico es el resultado de confrontar un sujeto con un objeto que es, en sí mismo, ontológicamente bueno. Luego, la función del conocer se aplica al objeto cuya bondad es resaltada en el proceso de conocer. Lo conocido es conocido en lo que es, por tanto, en su ser bueno. La volición parte de este primer acto de conocimiento en el cual el objeto se muestra. Aunque el ser de las cosas, en sí mismo, sea objeto del intelecto especulativo, en su aspecto «atractivo», el ser de las cosas es objeto del intelecto práctico. Aunque «ser» y «bien» se refieren en realidad a una misma cosa, en la mente humana son dos referencias separadas. A través del entendimiento práctico se abre una nueva vía de acceso a la realidad, que es la de lo deseable, lo adecuado a las tendencias humanas.

Se puede asegurar entonces, que la formulación de la syndéresis depende estrechamente de la afirmación del bien ontológico y de la posibilidad de su conocimiento por parte del intelecto práctico, y de la tendencia natural del hombre al bien. Pues existe una «estructura universal receptiva e inclinativa a la vez» en el sujeto, que es «intuida» a través de la experiencia de la realidad, conociendo y

²³⁵ AGUSTÍN DE HIPONA, *De Trinitate*, VIII, 3, 4. *Obras completas*, Trad. L. Arias, Madrid, BAC, 1968, vol. V.

²³⁶ MAURI ÁLVAREZ, MARGARITA, *El conocimiento moral, Shaftesbury, Hutcheson, Hume, Smith, Brentano, Scheler, Santo Tomás*, Madrid, RIALP, 2005, pp. 101 - 140.

viviendo²³⁷. Existe un acercamiento entre un objeto, que es bueno (ontológicamente) en su esencia, y el propio sujeto, que lo conoce a través del intelecto práctico, informado por la *syndéresis*.

Agrega Mauri Álvarez:

“Aunque el bien que el intelecto aprecia en las cosas sea el bien trascendental, la idea de que algo es moralmente bueno deriva de la relación que mantiene con la naturaleza humana, en definitiva, de las consecuencias que su volición tenga para el sujeto. (...) Cuando alguien desea, pone al descubierto una carencia (real o imaginaria) que el objeto deseado puede cerrar. Hasta aquí vemos sólo la proyección del deseo humano sobre las cosas. Cuando, al margen del deseo, se mide la repercusión que tiene (o podría tener) lo que se desea en la propia vida y en el propio ser, no las consecuencias en los bienes materiales que se poseen o en quienes nos rodean, sino en lo que una persona es, aparece el concepto de «bien moral». (...) Por tanto, el conocimiento del bien (moral) depende del conocimiento de la naturaleza humana y de la realidad con la que ésta se relaciona”²³⁸.

El impulso natural de la voluntad hacia el bien sigue al conocimiento natural del bien: la voluntad en cuanto quiere algo naturalmente responde más al intelecto de los principios naturales que a la razón (*S. Th.*, I, q. 82, a. 1, ad 2). No se trata, pues, de un impulso que lleva a conocer, sino de la inclinación que naturalmente surge ante la captación inmediata del bien por parte del hábito de los primeros principios²³⁹.

Dice a este respecto Buzeta Undurraga:

“En efecto, la plenitud del juicio teórico se halla en la consideración del bien, en la estimabilidad de los entes; pues el bien se convierte con el ser, imposibilitando con ello pensar el bien como un añadido, predicado o nota inteligible que ha de agregarse a la esencia de una cosa para completar su definición, al modo de una diferencia específica que contrae la extensión del género. (...) Y al mismo tiempo, una mirada abstracta desvinculada de la percepción y conocimiento del ser del ente, de

²³⁷ MAURI ÁLVAREZ, MARGARITA, *El conocimiento moral...*, pp. 101 - 140.

²³⁸ MAURI ÁLVAREZ, M., *El conocimiento moral...*, pp. 115-116.

²³⁹ ALVIRA, TOMÁS, *Naturaleza y Libertad. Estudio de los conceptos tomistas de voluntas ut natura y voluntas ut ratio*, Pamplona, EUNSA, 1985, p. 52.

la bondad del mismo, puede conllevar al desequilibrio, tanto de la consideración del mundo en su totalidad como del hombre y su vida, impidiendo con ello la adquisición de la sabiduría metafísica que juzga, ordena y dirige desde las causas supremas²⁴⁰.

Solo quien conoce el bien lo quiere. En efecto, el hombre, al conocer por la experiencia la realidad, debe incluir dentro de su juicio la estimabilidad o bondad, pues de lo contrario no le surgiría la inclinación del apetito. Al acercarse a la realidad con una mirada contemplativa, es decir, una mirada que aúna lo intelectual y lo afectivo, puede aprehender la magnitud de lo que existe. Quien no puede comprender la bondad implícita en la naturaleza de las cosas, no penetra en el misterio de la realidad con toda su riqueza. Es consecuente con lo dicho Marisa Mosto en esta reflexión, en la cual refiere al Aquinate:

“Padecemos un cierto embotamiento intelectual y afectivo que nos paraliza para crecer como hombres. Pues si bien es cierto que “el bien y la inclinación al bien se siguen de la misma naturaleza” (De Ver. q. 16, a. 3, ad. 2: “*bonum et inclinatio ad bonum consequitur ipsam naturam*”), es verdad también que la afectividad se enciende sólo frente a lo que aparece como bueno, bajo la razón de bien (S. Th. I-II, q. 94, a. 2: “*sub ratione boni*”). Pues “el acto de la voluntad no es sino una cierta inclinación que se sigue de una forma conocida” (S. Th. I, q. 87, a. 4: “*actus voluntatis nihil aliud est quam inclinatio quaedam consequens formam intellectam*”). La voluntad se mueve por la atracción que sobre ella ejercen los seres (In De Div. Nom. 439: “*voluntas enim nostra non est causa rerum, sed a rebus movetur*”). Pero mientras nuestra sensibilidad esté teñida por la intemperancia a la que es empujada por las características a las que la somete el mundo de la vida, nuestra experiencia será pobre y pobres nuestras ambiciones en el terreno de lo humano (...). En la apertura a lo real, como enseña Santo Tomás, se encuentra la posibilidad de una plenitud de la experiencia²⁴¹.

La syndéresis, al ser un hábito natural, proporciona al intelecto práctico un conocimiento habitual de los primeros principios, garantizando de esta manera la comprensión de la realidad en toda su plenitud de bondad. Como hábito natural, aunque no innato, procede en parte de la naturaleza y en parte de un principio exterior. Tomás distingue esta doble proveniencia diciendo que el principio interior

²⁴⁰ BUZETA UNDURRAGA, SEBASTIÁN, *Sabiduría, metafísica y rectitud moral en Tomás de Aquino. Exigencias para la obtención del juicio sapiencial metafísico*, Santiago, UST, 2014, pp. 142, 143.

²⁴¹ MOSTO, MARISA, *El mal y la libertad. Ensayos*, Buenos Aires, Sabiduría Cristiana, 2009, pp. 204, 205.

de la naturaleza, de donde surge este hábito de la syndéresis, es el «intelecto agente»; y el principio exterior, de donde también surge este hábito de la syndéresis, es el conocimiento que procede de los sentidos²⁴², que pone en primer plano la importancia de la experiencia del bien y del mal que se ofrece a nuestros sentidos²⁴³.

Como afirma Massini Correas:

“Dicho de otro modo, basta que se ponga en operación la razón en su uso práctico frente a una situación concreta que requiera una decisión humana, para que esa razón capte, de modo explícito o implícito, el principio sobre el que se fundan todos los desarrollos y sobre el que se estructuran todas sus proposiciones”²⁴⁴.

²⁴² TOMÁS DE AQUINO, *De Ver.*, q. 16, a 2, co.

²⁴³ Cfr. CARAM, GABRIELA, “El argumento de contigüidad ontológica. Antecedentes neoplatónicos y dionisianos y su resolución en Tomás de Aquino”, Tesis de Doctorado, Mendoza, UNCUYO, 2014, II Parte, Cap. IV, 3: El argumento en el fundamento de la sindéresis, pp. 275-290.

²⁴⁴ MASSINI CORREAS, CARLOS I., De los principios éticos a los bioéticos, “Persona y Derecho. Revista de fundamentación de las Instituciones Jurídicas y de Derechos Humanos”, Vol. 41, Pamplona, 1999, pp. 423-424.

2.2.- La contingencia que existe en el ámbito propio de las acciones humanas y su relación con la syndéresis

Cada vez que el intelecto o razón práctica percibe la correspondencia o conveniencia entre los términos de un principio, y por lo tanto de la verdad de dicho principio, su naturaleza se pone en contacto con el bien básico para todo hombre. Cuando el ser humano tiene uso de razón, conoce experimentalmente los términos de las proposiciones fundamentales, ser y no ser, bien y no bien (mal). Estos términos son nociones previas que todo hombre conoce por su naturaleza intelectual, y que tendrá presentes en su campo de acción antes de juzgar. Al decir Tomás que existen ciertos principios que son conocidos en sí mismos *per se nota*²⁴⁵, está recalcando una de las características principales atribuidas a estos principios: su «notoriedad». Esta característica es resaltada argumentalmente a través de este párrafo de García Huidobro:

“Que los primeros principios sean inmediatamente accesibles, no significa que no supongan algunas nociones previas, sino que dichas nociones son conocidas de todos los hombres, de modo que cada uno de ellos, en cuanto tiene uso de razón, descubre de forma inmediata dichos primeros principios, “que son inmediatamente captados, conocido qué es lo que algo es” (*In Ethic*, n. 1179). Así, cuando en *S. Th.*, I-II, q. 94, a. 2c nos dice Tomás que el primer principio de la razón práctica y de la ley natural es “el bien hay que hacerlo y perseguirlo y el mal evitarlo”, es porque antes ha señalado que dicho primer principio se funda sobre la razón de bien. Y si se funda sobre esa noción, es que la supone”²⁴⁶.

Estas nociones seminales, o como se las denominó en el tercer capítulo: «contenidos profundos de la existencia», son aquellas nociones que están presentes en todo juicio del intelecto, práctico o especulativo respectivamente, pues nadie desconoce su evidencia. Sin embargo, existe una diferencia entre ambos ámbitos del intelecto recalcada por Tomás, pues, mientras el intelecto especulativo versa principalmente sobre cosas necesarias, invariables en su modo de ser, el intelecto práctico se ocupa de cosas contingentes, que son el ámbito de las

²⁴⁵ TOMÁS DE AQUINO, *S. Th.* I-II, q. 94, 2c.

²⁴⁶ GARCÍA HUIDOBRO, JOAQUÍN, *Razón práctica y derecho natural (El iusnaturalismo de Tomás de Aquino)*, Valparaíso, EDEVAL, 1993, p. 50.

acciones humanas. Por ello en el ámbito especulativo la verdad es la misma tanto en los primeros principios como en las conclusiones, en cambio, en el ámbito práctico, la verdad o rectitud no es la misma en la consideración de los primeros principios de la ley natural y en sus conclusiones o preceptos más particulares²⁴⁷.

La contingencia que reina en el terreno de las acciones humanas, no borra el grado de necesidad de la evidencia de los primeros principios prácticos, sino que el ser humano se ve muchas veces impedido de poder aplicar rectamente estos principios de la ley natural en los casos particulares por estar obstaculizado por la concupiscencia o pasión. “De esta forma – dice Tomás-, el que está dominado por la pasión no considera en particular lo que en universal ya conoce, porque la pasión impide considerarlo”²⁴⁸.

Los primeros principios no nacen *de* la experiencia, aunque tampoco son innatos (*ante-experientiam*), sino que sólo se hacen evidentes *con* la experiencia. La experiencia de lo particular predispone al hombre para tomar acertadas decisiones en el ámbito moral. A través de la *syndéresis*, que dictamina universalmente los principios de la ley natural, y de la experiencia que supone la virtud de la prudencia, que le permitirá aproximar lo particular al universal, el hombre logra una conclusión en su conciencia, que es un mandato de lo que ha de hacer/evitar aquí y ahora. Dice García Huidobro:

“Otra razón para marcar las grandes diferencias que hay entre los primeros principios y los demás preceptos de la ley natural, consiste en que aquellos son captados por el intelecto mediante el hábito de la *syndéresis*, en cambio los preceptos derivados los aprehende la razón mediante el hábito de la prudencia”²⁴⁹.

Por lo tanto, la virtud moral de la prudencia es la que se va a encargar de aplicar los principios universales de la *syndéresis* a las conclusiones particulares del orden de la acción. Mientras la prudencia solo dispone los medios y prepara el camino para que las virtudes morales tiendan a los fines que les señala la *syndéresis*, el hábito de la *syndéresis* es el encargado de posibilitar la intuición del intelecto de los primeros principios prácticos. Primero conocemos los primeros principios de manera simple e inmediata a través del hábito de la *syndéresis*, y

²⁴⁷ TOMÁS DE AQUINO, S. *Th.* I-II, q. 94, 4c.

²⁴⁸ TOMÁS DE AQUINO, S. *Th.* I-II, q. 77, 2c.

²⁴⁹ GARCÍA HUIDOBRO, JOAQUÍN, *Razón práctica...*, p. 76.

luego podemos dirigirnos a la acción según los fines propios de cada virtud.

A la syndéresis pertenece el conocimiento de los principios, a la prudencia el conocimiento de los elementos del razonamiento moral, y a la conciencia la conclusión del intelecto práctico. Se concluye este punto con una frase de Alberto Magno:

“(...) porque la ley natural se refiere a los mismos principios universales de la ley; la syndéresis al hábito de éstos (...) la conciencia se refiere, a modo de conclusión, a la aplicación de la ley natural a lo que hay que hacer”²⁵⁰.

En el punto cuatro de este mismo Capítulo se desarrollará este proceso práctico de la conducta humana que se manifiesta en esta tríada: ley natural - syndéresis – prudencia (o conciencia moral).

²⁵⁰ ALBERTO MAGNO, *Summa de creaturis*, q. 72, a. 1.

3.- Contenido de la ley natural: de las inclinaciones naturales a los bienes humanos básicos

La ley natural contiene todos los bienes que la persona puede conseguir y respetar para lograr su perfeccionamiento integral y alcanzar sus fines esenciales. Su contenido parte de un primer principio universal que sigue a la captación del bien: “Se debe obrar y proseguir el bien y evitar el mal”, “*bonum est faciendum et malum vitandum*”²⁵¹. En este primer principio se sintetizan todas las normas éticas por las que debe regirse el actuar humano. De él se derivan todos los demás preceptos. Estos preceptos expresan los bienes humanos básicos que la razón práctica debe descubrir y respetar.

El Aquinate enuncia el primer principio de la razón práctica, y señala que debe basarse en la inteligibilidad del bien, por analogía con el primer principio especulativo que se basa en la inteligibilidad del ser. Este primer principio de la razón práctica expresa una tendencia. Dicha tendencia es la «objetivación» de la razón en sí misma, por la cual realiza su función más básica: dirigirse hacia la acción. Afirma Grisez al respecto:

“(…) el establecimiento del primer precepto de la razón práctica determina que debe existir dirección en adelante; determina que debemos dirigir, y que nosotros no podemos razonablemente evitar el hacer realidad la inteligibilidad que la razón ha concebido”²⁵².

Para este autor, el primer principio nos proporciona un instrumento para dar un «sentido de otra índole» a nuestra experiencia. La razón capta naturalmente como bienes los objetos de las inclinaciones naturales, es por eso que el objeto de una tendencia es un objetivo asumido por la razón práctica. Amplía diciendo:

“Usando el primer principio, la razón reflexiona sobre la experiencia, en la que se encuentran las inclinaciones tendiendo a sus respectivos bienes (...). La razón prescribe de acuerdo con el orden de las inclinaciones

²⁵¹ TOMÁS DE AQUINO, S. TH. I-II, q. 94, a. 2.

²⁵² GRISEZ, GERMAIN, “El primer principio de la razón práctica. Un comentario al art. 2 de la Q. 94 de la I-II de la *Suma Teológica* de Sto. Tomás”, en *Persona y Derecho*, Nº 52, Pamplona, 2005, 1 Ed. 1965 en *Natural Law Forum*, 4, pags. 44-71, traducción de Diego Poole, p. 296.

naturales porque la razón dirige hacia acciones posibles, y los modelos posibles de acción humana están determinados por las inclinaciones naturales”²⁵³.

Acerca de la cuestión de si la ley natural comprende muchos preceptos o solamente uno, la respuesta que da Tomás de Aquino es la siguiente: existen muchos preceptos de la ley natural, pero esta multitud no es una desorganizada agregación, sino un todo ordenado. Los preceptos son muchos porque los diferentes objetos de las inclinaciones, vistos por la razón como fines de esfuerzos guiados racionalmente, llevan a diferentes normas de acción. Sin embargo, la ley natural es una porque los objetos de las inclinaciones sólo tienen sentido dentro de la normatividad de la razón práctica en la medida en que se someten al modo en que la razón práctica determina la acción: prescribiendo cómo tienen que ser logrados los fines humanos. Se puede decir, por lo tanto, que existen varios principios evidentes entre los preceptos de la ley natural derivados todos ellos de un primer principio. Es por ello que Tomás, después de enunciar el primer principio de la ley natural, dice lo siguiente:

“Todos los demás preceptos de la ley natural se fundan en éste, de suerte que todas las cosas que deban hacerse o evitarse, en tanto tendrán carácter de preceptos de ley natural en cuanto la razón práctica los juzgue naturalmente como bienes humanos”²⁵⁴.

A su vez, el de Aquino indica que la complejidad de la naturaleza humana da lugar a numerosas inclinaciones y éstas originan diferentes preceptos. Grisez aclara que estas tendencias no son la ley natural, sino que los preceptos de la razón, que ve en los objetos de las inclinaciones la inteligibilidad del bien como fines a perseguirse, son la ley natural.

Es conveniente ahora indicar cuáles son las inclinaciones fundamentales de la naturaleza humana y los preceptos que les corresponden según la clasificación que hace Tomás de Aquino: ante todo, existe una tendencia natural que corresponde a todo viviente a conservarse en su ser. De aquí se deriva que hay que resguardar la propia vida y evitar todo lo que la contraría. Es esta una

²⁵³ GRISEZ, GERMAIN, “El primer principio de la razón práctica...”, p. 298, 299.

²⁵⁴ TOMÁS DE AQUINO, S. TH. I-II, q. 94, a. 2: “Et super hoc fundantur omnia alia praecepta legis naturae: ut scilicet omnia illa facienda vel vitanda pertineant ad praecepta legis naturae, quae ratio practica naturaliter apprehendit esse bona humana”.

inclinación natural, escrita en la propia naturaleza por la cual todo ser tiende a conservarse y permanecer. Apunta al bien de la vida, el más primario, sin el cual no son posibles los demás.

Pero existe también una tendencia a la fecundidad, estrechamente unida al bien de la vida, que corresponde al impulso del ser viviente a la multiplicación de la especie. De aquí se deriva que hay que augurar por la procreación y la educación de la prole.

Asimismo, existe una tendencia que corresponde a la inclinación del hombre a vivir como ser racional, es decir, a trascenderse a sí mismo y establecer relaciones a su alrededor viviendo en sociedad, reconociendo de esta manera su radical dependencia de los otros. De aquí se deriva el derecho a vivir en sociedad y lo que ello conlleva, por ejemplo, conocer la verdad y el respeto a quienes con él conviven²⁵⁵.

Para la cosmovisión del pensamiento tomista, esta triple derivación de los preceptos de las inclinaciones naturales, responde al argumento de la continuidad ontológica de los seres en la naturaleza, puesta de relieve en este tema tan acuciante de las inclinaciones naturales humanas y sus normas prácticas.

La primer tendencia a la conservación, es compartida o comunicada (léase: a través de la participación) por todos los seres según el bien de su naturaleza: “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”²⁵⁶.

La segunda tendencia a la comunicación sexual y a la educación de la prole, es compartida o participada por los hombres y los animales según la naturaleza del género de la especie: “En segundo lugar, hay en el hombre una inclinación hacia

²⁵⁵ Se ha elegido usar la versión sintetizada de la clasificación tomista de las inclinaciones y preceptos de la ley natural de la obra de DEBELJUH PATRICIA, *El desafío de la Ética*, Buenos Aires, Temas, 2003, p. 126.

²⁵⁶ TOMÁS DE AQUINO, S. TH. I-II, q. 94, a. 2: “Inest enim primo inclinatio homini ad bonum secundum naturam in qua communicat cum ómnibus substantiis: prout scilicet quaelibet substantia appetit conservationem sui esse secundum suam naturam. Et secundum hanc inclinationem, pertinent ad legem naturalem ea per quae vita hominis conservatur, et contrarium impeditur”.

bienes más particulares, conformes a la naturaleza que él tiene común con los demás animales; y en virtud de esta inclinación decimos que pertenecen a la ley natural aquellas cosas que “la naturaleza ha enseñado a todos los animales”, tales como la comunicación sexual, la educación de la prole, etc.”²⁵⁷.

La tercer tendencia a conocer las verdades divinas, a vivir en sociedad, a desterrar la ignorancia y a evitar las ofensas hacia los otros con los cuales convivimos, ya no es compartida ni participada entre distintas especies de seres, sino que, aclara Tomás, es una inclinación correspondiente a la naturaleza racional del hombre, “específicamente suya” en razón, justamente, de la diferencia específica de su ser substancial: “Finalmente, hay en el hombre una inclinación al bien correspondiente a su naturaleza racional, inclinación que es específicamente suya; y así el hombre tiene tendencia natural a conocer las verdades divinas y a vivir en sociedad. Desde este punto de vista, pertenece a la ley natural todo lo que se refiere a esa inclinación, v.gr., desterrar la ignorancia, evitar las ofensas a aquellos entre los cuales tiene uno que vivir, y otros semejantes, concernientes a a esa inclinación”²⁵⁸.

Y remata el Aquinate este tema de las inclinaciones afirmando que, aunque la razón humana es una en sí misma, ordena todas las cosas que atañen al hombre, de manera que todo lo que puede ser regulado o gobernado por la razón está sometido a la ley de la razón.

Es conveniente observar que una ley natural que afecta a la persona requiere una inclinación humana natural y, a la vez, un conocimiento racional de esa misma tendencia por parte del hombre²⁵⁹. Dice a este respecto Millán Puelles:

“Lo primero es un requisito indispensable de toda ley natural concerniente al hombre porque, para que una ley sea natural, hace falta que los destinatarios participen de ella a través de una inclinación que les sea natural también. Y lo segundo es preciso para que una ley afecte al hombre

²⁵⁷ TOMÁS DE AQUINO, S. TH. I-II, q. 94, a. 2: “Secundo inest homini inclinatio ad aliqua magis specialia, secundum naturam in qua communicat cum ceteris animalibus. Et secundum hoc, dicuntur ea esse de lege naturali “quae natura omnia animalia docuit”, ut est coniunctio maris et feminae, et educatio liberorum, et similia”

²⁵⁸ TOMÁS DE AQUINO, S. TH. I-II, q. 94, a. 2: “Tertio modo inest homini inclinatio ad bonum secundum naturam rationis, quae est sibi propria: sicut homo habet naturalem inclinationem ad hoc quod veritatem cognoscat de Deo, et ad hoc quod in societate vivat. Et secundum hoc, ad legem naturalem pertinent ea quae ad huiusmodi inclinationem spectant: utpote quod homo ignorantiam vitet, quod alios non offendat cum quibus debet conversari, et cetera huiusmodi quae ad hoc spectant”

²⁵⁹ DEBELJUH, PATRICIA, *El desafío de la Ética*, p. 128.

justamente en cuanto hombre. El hombre tiene un conocimiento racional de sus inclinaciones naturales. Además de sentir las, se forma un concepto de ellas, lo cual hace posible que las juzgue y que razone sobre la manera en que conviene que las satisfaga (...). Se trata así de unas inclinaciones que le vienen al hombre de su propia naturaleza, pero que él mismo hombre subviene, haciendo un uso efectivo de su razón y de su libertad”²⁶⁰.

Es importante tener en cuenta aquí, la distinción tomista entre *voluntas ut natura* y *voluntas ut ratio* para comprender mejor este tema. Mediante la *voluntas ut natura* el hombre tiende por naturaleza hacia aquellos fines de las inclinaciones naturales. La razón conoce los “fines naturales intermedios”, como los llama Diego Poole²⁶¹, en un artículo publicado en la Revista *Persona y Derecho* como contestación al artículo citado de Germain Grisez, y a su vez, la voluntad los quiere de modo natural, o con una simple volición. Luego la razón le muestra a la voluntad las cosas que son para el fin, o los medios, y la voluntad consiente o no a esta deliberación o consejo y se produce la elección de la mejor opción para alcanzar dicho fin. El consentimiento y la elección forman parte de la *voluntas ut ratio*, pues es la voluntad dirigida por la inteligencia quien decide finalmente elegir o no los medios adecuados que llevan al fin. Para explicar el papel de la elección en el juicio práctico, se recurre a una afirmación de Derisi muy clara al respecto:

“Así, por ejemplo, partiendo de los primeros principios, la razón práctica ve inmediatamente la maldad moral del robo: “No hay que robar”. Frente a un caso concreto ve y formula la menor del silogismo: “Tomar este objeto ajeno es un robo”. “Luego -prosigue la razón práctica- no debo tomar este objeto”. Este juicio todavía no llega a dirigir eficazmente el acto de la voluntad. Frente a él, ésta -llevada de la pasión- puede abrazarse con el juicio eficaz de la acción mala contraria. El último término del proceso práctico no es una conclusión especulativo-práctica de la inteligencia; es una conclusión «afectiva», como dice Santo Tomás, que hace práctico-práctico o eficaz un determinado juicio de la inteligencia (bueno o malo, según se dirija a un verdadero o aparente bien) como forma especificante de la actividad volitiva. Esta elección, en que esencialmente reside el acto libre, es un acto encauzado infaliblemente por el juicio eficaz de la inteligencia. La libertad reside en la voluntad; pero ésta, como facultad

²⁶⁰ MILLÁN PUELLES, ANTONIO, *Léxico filosófico*, Madrid, Rialp, 1984, p. 388.

²⁶¹ POOLE, DIEGO., “Grisez y los primeros principios de la ley natural”, en *Persona y Derecho*, N° 52, Pamplona, 2005, pags. 339-393.

ciega, esencialmente dependiente de la inteligencia, no puede determinarse sino mediante la determinación del juicio práctico-práctico de aquella”²⁶².

La importancia planteada de la correlación entre la *voluntas ut natura* y la *voluntas ut ratio* lleva a concluir que, aun siendo natural la inclinación necesaria al bien, a través de la *voluntas ut natura* que guía hacia los bienes de las inclinaciones naturales, es menester que la decisión, llevada a cabo a través de la *voluntas ut ratio*, haga aceptar esta orientación y así poder lograr, entonces, una conducta de acuerdo al bien.

²⁶² DERISI, OCTAVIO, *Los fundamentos metafísicos del orden moral*, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Madrid, 1969, p. 447.

3.1.- La interpretación contemporánea de la teoría tomista del contenido de la ley natural

La teoría tomista sobre el contenido de la ley natural es llevada al debate en la filosofía anglo-americana contemporánea por autores como German Grisez, John Finnis y Ralph McInerny. Dicho debate gira entorno a la identificación y consecuente clasificación de los bienes humanos básicos.

Todos estos autores coinciden en reflexionar sobre la existencia de valores básicos que informen el razonamiento práctico. Para ellos, estos valores o bienes humanos básicos no se derivan ni infieren desde la universalidad de la «naturaleza humana», sino que son pensados desde el ámbito propio de la razonabilidad práctica. Este ámbito de la razonabilidad práctica es descrito muy claramente por Finnis:

“Por «práctico» aquí como en todo este libro, no quiero decir «factible» como opuesto a no factible, ni eficiente como opuesto a ineficiente; quiero decir «con miras a la decisión y a la acción». El pensamiento práctico es pensar acerca de qué (debe uno) hacer. La razonabilidad práctica es razonabilidad al decidir, al asumir compromisos, al elegir y ejecutar proyectos, y, en general, al actuar. La filosofía práctica es una reflexión disciplinada y crítica sobre los bienes que pueden realizarse en la acción humana y sobre las exigencias de la razonabilidad práctica”²⁶³.

Esta razonabilidad práctica no tiene que ver tampoco, para Finnis y Grisez específicamente, con la moral, pues, el juicio moral es sólo una modalidad posible del juicio práctico. Por ello afirma Finnis:

“Pero mi interés actual no se refiere en absoluto a «la moral» o a «la ética» (...). Mi interés actual es la universalidad de esos juicios de valor básicos que se manifiestan no sólo en diversas exigencias y restricciones

²⁶³ FINNIS, JOHN, *Ley Natural y Derechos Naturales*, trad. por Cristóbal Orrego Sánchez, Buenos Aires, Abeledo Perrot, 2000, p. 46.

morales, sino también en las múltiples formas de la cultura, de las instituciones y de las iniciativas humanas”²⁶⁴.

Esta aseveración de que las exigencias de la razonabilidad práctica no pertenecen exclusivamente al ámbito moral, no es una aseveración errónea o que contradiga la pretendida hipótesis que se sigue en este trabajo. Más bien, busca resguardar la plasticidad de las inclinaciones humanas, que manifiestan una diversidad de realizaciones posibles de esos bienes básicos. Lo que recalcan estos pensadores es la «universalidad» de los valores o bienes humanos básicos, la cual sobrepasa el ámbito exclusivamente moral. Los «principios morales» son, para ellos, conclusiones a partir de los principios prácticos primarios de la ley natural.

Lo importante en este análisis que realizan de la ley natural es la consideración de que la elaboración de los principios morales, y las decisiones morales particulares, demandan una sabiduría que se encuentra lejos de ser universal, que ellos la encuentran, acertadamente, en la prudencia. Se enfatiza lo dicho con las siguientes palabras de Finnis:

“Aun cuando, más tarde, Tomás de Aquino, distinguió claramente un tipo de principios prácticos que él consideraba evidentes por sí mismos para cualquiera con experiencia e inteligencia suficientes para comprender las palabras con que se formulan, él enfatizó que los principios morales tales como los de los Diez mandamientos son conclusiones a partir de los principios primarios evidentes por sí mismos, que razonar hasta alcanzar tales conclusiones exige un buen juicio, y que hay muchas otras normas morales más complejas y particulares que han de seguirse y muchos juicios y decisiones morales que han de hacerse, todos los cuales exigen un grado de sabiduría práctica que (dice él) pocos hombres poseen”²⁶⁵.

Al buscar las formas básicas de bien humano, a través de una reflexión práctica, Finnis coincide sustancialmente con Germain Grisez y Russel Shaw en *Beyond the New Morality: The Responsibilities of Freedom*²⁶⁶. Estos autores afirman a su vez que la lista que ellos configuraron sobre estos bienes humanos básicos es bastante similar a la lista o contenido de la ley natural de Tomás de

²⁶⁴ FINNIS, JOHN, *Ley Natural...*, p. 116.

²⁶⁵ FINNIS, JOHN, *Ley Natural...*, p. 132.

²⁶⁶ GRISEZ, GERMAIN y SHAW, RUSSELL, *Vellón New Morality: The Responsibilities of Freedom*, Notre Dame-London, 1974 (Versión española: *Ser Persona. Curso de Ética*, trad. por Manuel Alcázar García, Madrid, Rialp, 1993).

Aquino²⁶⁷. Al comenzar este tema en esta obra citada, aclaran los autores que el uso de la palabra «bien» no significa que hayan conseguido discernir entre lo que es moralmente bueno y malo, sino que lo utilizan simplemente para significar una razón por la que se realiza un acción humana. A su vez, advierten que la descripción de cada categoría de bien no es una definición teórica precisa, sino sólo “un intento de llamar la atención sobre puntos de partida que sirven de base para nuestro razonamiento práctico”²⁶⁸.

Los bienes humanos básicos no son extrínsecos, sino que son elementos de lo que es la realización humana. Ellos son buscados por sí mismos, pues su propia realización implica un actuar para uno mismo sin tener en cuenta otros propósitos. Son bienes básicos irreductibles, es decir, no pueden ser reducidos a otros, y por ello, se hallan en diversas categorías, mostrando de esta manera su diversidad y riqueza. Dicen los autores norteamericanos al respecto:

“Estos bienes, como aspectos del florecimiento y realización de la persona humana, expresan la inherente complejidad de la naturaleza humana tal y como se manifiesta en los individuos y también en las comunidades”²⁶⁹.

La lista²⁷⁰ de estos bienes humanos básicos podría resumirse de la siguiente manera:

En primer lugar, existe el bien humano básico de la vida, al cual se ordena el impulso hacia la propia preservación. Responde al hecho de que las personas humanas son sustancias vivientes. Este primer bien abarca cada uno de los aspectos de la vitalidad (*vita*: vida) que hacen que el ser humano esté en buenas condiciones para la autodeterminación. Incluye la salud corporal (incluyendo la cerebral), la seguridad e integridad física y la prevención o ausencia del dolor que presagia daño o mal funcionamiento del organismo. A su vez, este bien humano básico incluye la transmisión de la vida mediante la procreación de los hijos. Ellos opinan que este último aspecto hay que tomarlo más allá del juicio ético que considera a la familia, la procreación y la educación de los hijos, como un conglomerado indiferenciado de responsabilidades morales. El acto sexual,

²⁶⁷ Ver nota nº 2 del Cap. IV: FINNIS, JOHN, *Ley Natural...*, p. 128.

²⁶⁸ GRISEZ, GERMAIN y SHAW, RUSSELL, *Ser Persona...*, p. 79

²⁶⁹ GRISEZ, GERMAIN y SHAW, RUSSELL, *Ser Persona...*, p. 80.

²⁷⁰ Esta lista de los bienes humanos básicos es una síntesis de las reflexiones de Finnis, Grisez y Shaw en los libros mencionados.

considerado en sí mismo como una forma de bien captado inteligentemente, puede ser juego, y/o expresión de amor o afecto, y/o un intento de procrear. La educación de la prole es vista desde la búsqueda de otros valores básicos como la sociabilidad o la amistad y de la verdad o el conocimiento.

En segundo lugar, existe el bien humano básico del conocimiento, el cual consiste en el impulso a buscar saber y evitar la ignorancia. Refleja el hecho de que las personas son seres racionales. Este impulso a la búsqueda de la verdad no es de modo alguno innato para estos autores, sino que se hace evidente sólo para quien ha experimentado el impulso de preguntar, ha comprendido la conexión entre pregunta y respuesta, entiende que el conocimiento está constituido por respuestas correctas a preguntas determinadas, y advierte la posibilidad de preguntas ulteriores y la existencia de otros que preguntan y que como él mismo podrían gozar del beneficio de alcanzar respuestas correctas. Este principio práctico tampoco es un principio moral, aunque sí es, para ellos, una condición necesaria de la validez de ciertas normas morales. Este bien humano básico es un bien honesto, *bonum honestum*, según la clásica distinción entre *bonum honestum*, *bonum utile* y *bonum delectabile*. Porque *honestum* no significa moralmente valioso, sino que es simplemente un bien que vale la pena poseer u obrar o realizar por sí mismo, y no sólo por la utilidad que puede prestar como medio para algún otro bien, ni sólo por el placer que puede proporcionar. El bien moral es, por ende, un tipo de *bonum honestum*²⁷¹.

En tercer lugar, existe el bien humano básico del juego, el cual describen como una realización que se disfruta por sí misma, un elemento irreductible de la cultura. Refleja el hecho de que las personas son a la vez racionales y animales. El juego puede entrar como elemento en cualquier actividad humana y la realización que provoca puede ser solitaria o social, intelectual o física, extenuante o relajada, altamente estructurada o relativamente informal, convencional o *ad hoc* en cuanto a su forma. Clarifican los autores:

“Ciertamente, el «juego» se refiere principalmente a los juegos y al deporte, pero es posible que una persona ocupada en una actividad importante, física o mental, esté jugando realmente, aunque cualquiera diría que está trabajando. (...) El trabajo puede ser una forma de participar de este bien, que esencialmente implica una transformación del mundo natural,

²⁷¹ Ver nota nº 2 del Cap. III: FINNIS, JOHN, *Ley Natural...*, p. 106.

dándole valor y significado a través de una actuación hábil. (...) Mientras los espectadores participan en la experiencia estética cuando ven un ballet o un partido de fútbol, los bailarines y los jugadores están participando del «juego»²⁷².

En cuarto lugar, existe el bien humano básico de la experiencia estética, al cual describen como la experiencia que valora por sí misma la forma bella, tanto «fuera de uno», como «interna». Refleja la correspondencia con el carácter racional de las personas y el impacto de la inteligencia en la sensibilidad humana. Esta experiencia estética, a diferencia del juego, no necesariamente supone la acción de uno mismo, pues puede bastar sólo con la contemplación de la belleza. Dicen al respecto:

“Ésta incluye no sólo el disfrute con las obras de arte de la música y la pintura, sino también otras experiencias, diferentes al menos superficialmente. El placer que se siente al contemplar un paisaje bello puede constituir una experiencia estética, y también puede serlo el placer de ver un partido de fútbol en la televisión. Aunque hay diferencias obvias entre el ballet y el fútbol, el placer que se obtiene de cualquiera de ellas puede significar una experiencia estética auténtica. Las personas buscan ese tipo de experiencias valorándolas en sí mismas”²⁷³.

En quinto lugar, existe el bien humano básico de la sociabilidad, la cual atraviesa todas las formas de la comunidad humana, generando un mínimo de paz y armonía entre sus miembros. La forma más elevada de sociabilidad es la amistad, que implica obrar por los propósitos del amigo, por el bienestar del prójimo. El concepto de amistad abarca lo siguiente:

“El bien buscado es la «amistad», palabra que tiene un significado muy amplio. En el lenguaje popular, la amistad solamente describe la relación entre personas que se conocen y se gustan. Sin embargo, como un bien fundamental, la amistad abarca mucho más. Por ejemplo, la justicia y la paz entre los individuos y los grupos, e incluso la relación armoniosa entre las naciones”²⁷⁴.

²⁷² GRISEZ, GERMAIN y SHAW, RUSSELL, *Ser Persona...*, pp. 81, 82.

²⁷³ GRISEZ, GERMAIN y SHAW, RUSSELL, *Ser Persona...*, p. 81.

²⁷⁴ GRISEZ, GERMAIN y SHAW, RUSSELL, *Ser Persona...*, pp. 82, 83.

En sexto lugar, existe el bien humano básico de la razonabilidad práctica o sensatez práctica, la cual consiste en ser capaz de hacer que la propia inteligencia se aplique eficazmente (en el razonamiento práctico que da por resultado una acción) a los problemas de elegir las acciones y el estilo de vida de cada uno y de formar el propio carácter. Refleja el interés de las personas por «mantenerse íntegras», es decir, lograr una armonía entre la interioridad de la persona y sus acciones. Por ello, este valor implica, por un lado, lograr un orden interno para conducir las propias emociones y disposiciones hacia una armonía y paz interior; y por otro lado, un orden exterior, por el cual las acciones son realizaciones auténticas y libremente determinadas. Es por ello que aquí utilizan el término «autodeterminación» para describir este orden de doble dimensión. Es un bien complejo que implica tanto razón como libertad, tanto integridad como autenticidad.

En séptimo lugar existe el bien humano básico de la religión, la cual funda una relación entre uno mismo (y los órdenes que uno puede crear y mantener) y lo divino. Aquí se aclara que más que la omnipresencia de las manifestaciones de preocupaciones religiosas en todas las culturas humanas, se trata de la realización de preguntas relativas a los orígenes del orden cósmico y de la libertad y razón humanas. Califican estos interrogantes como un reconocimiento de un orden de cosas «más allá» de todos y de cada uno de los hombres. Es conveniente aquí citar las propias palabras de Finnis sobre este valor básico:

“¿No sucede quizás que la libertad humana, por la cual uno se eleva por sobre el determinismo del instinto y del impulso hacia una captación inteligente de formas valiosas de bien, y a través de la cual uno conforma y domina su propio medio ambiente y también su carácter, está ella misma de algún modo subordinada a algo que hace posible esa libertad humana, esa inteligencia humana y ese dominio humano (no sólo «originalmente», sino en cada momento) y que es libre, inteligente y soberano de una manera (y con un alcance) que ningún ser humano puede ser?”²⁷⁵.

Y completan Grisez y Shaw:

“La religión, tal y como hablaremos aquí de ella, no implica por sí misma que Dios existe, ni requiere la creencia en Él. La búsqueda filosófico-religiosa comienza en el reconocimiento, universalmente compartido, de que

²⁷⁵ FINNIS, JOHN, *Ley Natural...*, p. 120.

es necesario y deseable encontrar lo que hemos llamado la “más-que-humana fuente última de significado y valor” y mantener una relación satisfactoria con ella. Pero este esfuerzo genera una variedad de puntos de vista universales, no todos basados en la existencia de Dios: el confucianismo, por ejemplo, no requiere la creencia en un Dios personal; el marxismo niega que Dios existe y declara a la dialéctica de la historia como la última fuente de significado, que debe ser aceptada y respetada, sin embargo, ambas son religiones en el sentido en el que usamos aquí la palabra²⁷⁶.

Según el parecer de Finnis, estos bienes humanos básicos, al traducirse como principios prácticos básicos, no son reglas de moralidad sino sólo formas abstractas que orientan al razonamiento práctico y que pueden concretizarse en premisas más específicas. Las reglas morales, a diferencia de los principios prácticos, son ya formas concretas y aplicables que restringen el horizonte conductual del sujeto. Los principios prácticos más que restringir, sugieren una apertura a nuevos horizontes de la actividad humana. En este sentido explica esta diferencia Gómez Lobo, refiriéndose al primer principio práctico de la ley natural:

“El principio formal, entonces, no es un principio moral sino un principio general de la racionalidad práctica. En ausencia de otras especificaciones, no nos dice si una acción es moralmente buena o mala. Además, por su generalidad, deja también abierta la cuestión acerca de los bienes que deben perseguirse y cuándo. (...) El principio no me pide que persiga activamente todos los bienes en todas las ocasiones en que se me presentan. Lo único que rechaza, en términos amplios, es perseguir algo malo (para cualquiera) y omitir deliberadamente algo bueno (para cualquiera). Pero tomado por sí mismo, el principio formal no resuelve los conflictos prácticos²⁷⁷.

Los principios prácticos básicos son supuestos o postulados que orientan a la razonabilidad práctica que, por su alto grado de generalidad, no especifican un bien predeterminado, sino que dependen de la experiencia del sujeto para concretizarlo. Se constituyen como criterios, mediante los cuales se discierne, a través de juicios racionales, sobre una forma general de bienestar humano y sobre su realización. A su vez, deben estar exentos de toda derivación que provenga de

²⁷⁶ GRISEZ, GERMAIN y SHAW, RUSSELL, *Ser Persona...*, Cap. VII, p. 83.

²⁷⁷ GÓMEZ LOBO, ALFONSO, *Los bienes humanos. Ética de la ley natural*, Santiago, Mediterráneo, 2006, p. 20.

los deseos y sentimientos de la subjetividad, puesto que estos tienen la función de orientar a la conducta humana al desarrollo de su propia potencialidad y bienestar.

Otra de las características que marca Finnis y en la que coinciden estos autores, es la del carácter de pre-morales que conllevan estos principios prácticos básicos. El argumento que usan para explicar este carácter es el de que éstos son previos a toda decisión humana. La ética es ya una explicación reflexiva sobre los primeros principios prácticos básicos, o, dicho de otra manera, los «principios morales» son conclusiones a partir de estos principios prácticos, que, desde una elaboración racional, se extraen como principios secundarios de la ley natural. Como se vio en el punto anterior sobre la ley natural, a partir de los principios primarios se van derivando los principios secundarios y a su vez, las conclusiones particulares que implicarán decisiones morales. Estas decisiones morales particulares demandan una sabiduría particular, que estos autores reconocen como la virtud de la prudencia, la *phronesis* clásica. La prudencia es una cualidad racional orientada a alcanzar la verdad, que se ocupa de la acción en relación con las cosas que son buenas o malas para los seres humanos. Afirma Finnis al respecto:

“Para Tomás de Aquino, la virtud de la *prudencia* es lo que capacita a cada uno para razonar correctamente con miras a la elección de compromisos, proyectos y acciones; para aplicar de manera concreta los principios prácticos más generales; para elegir correctamente; para encontrar el justo medio; para ser virtuosos; para ser un hombre bueno: S. Th. II-II, q. 47, aa. 1-7)”²⁷⁸.

La lista propuesta por estos autores no es exhaustiva²⁷⁹, como ellos mismos se ocupan de marcar, pues hay innumerables objetivos y formas de bien que la capacidad humana de reflexionar puede encontrar; sin embargo, proponen estos bienes humanos limitados a esa cantidad de siete con la intención de que sirvan como básicos para toda posible realización integral de la persona. No obstante, cualquier otro propósito que pueda surgir en la mentalidad humana podrá ser reconocido como parte integrante de alguno de los propuestos, o constituirá algún aspecto del mismo. Concluye Finnis con estas palabras:

²⁷⁸ Ver Nota nº 1 del Cap. V: FINNÍIS, JOHN, *Ley Natural...*, pp. 156, 157, donde el autor recalca y explicita el “*phronimos*” en Aristóteles.

²⁷⁹ Puede verse al respecto otras propuestas de listas de valores o bienes humanos básicos: la ya citada obra de GÓMEZ LOBO ALFONSO, *Los bienes humanos. Ética de la ley natural*, Santiago, Mediterráneo, 2006; la de DAVITT THOMAS E., “The Basic Values in Law: A Study of Ethicolegal Implications of Psychology and Anthropology” en *Trans. Amer. Phil. Soc.* V. 58, 1968, 5 Parte; la de FRANKENA W. K., *Ethics*, New Jersey, Englewood Cliffs, 1973; la de MORRIS GINSBERG, “Basic Needs and Moral Ideals” en *The Diversity of Morals*, Cap. VII.

“Más importante que la descripción y el número preciso de estos valores es el sentido en que cada uno es básico. En primer lugar, cada uno es una forma de bien igualmente evidente. En segundo lugar, ninguno puede ser reducido analíticamente a ser sólo un aspecto de alguno de los otros, o a ser meramente instrumental en la búsqueda de cualquiera de los otros. En tercer lugar, cada uno, cuando nos centramos en él, puede razonablemente ser considerado como el más importante. De ahí que no hay una jerarquía objetiva entre ellos”²⁸⁰.

Los bienes humanos básicos delimitan el campo dentro del cual la autodeterminación es posible. Todos ellos tratan de resumir las potencialidades de las personalidades humanas.

Ahora, es necesario ver las implicancias en las decisiones humanas de estos bienes básicos. Las elecciones de todo ser humano están guiadas por estos bienes, que constituyen el punto de partida para la razonabilidad práctica. Es la actuación voluntaria hacia los bienes humanos básicos la que debe ser analizada en el siguiente punto, mostrando como la persona elige, teniendo como razones para actuar estos mismos bienes que se le presentan.

²⁸⁰ FINNIS, JOHN, *Ley Natural...*, p. 123.

4.- La función de la virtud de la prudencia en la determinación de las elecciones morales.

El desarrollo de las potencialidades humanas va a depender del uso de la libertad, del poder que se tiene para obrar. Sin embargo esta libertad muchas veces se ve limitada drásticamente por distintos factores, por ejemplo por la herencia (características innatas transmitidas por los padres y de generación en generación) y el ambiente (las circunstancias de la vida y del medio que los rodea). El desarrollo va a depender del uso que se haga del grado de libertad, grande o pequeño, que se posea. Dicen al respecto Grisez y Shaw:

“Cierto es que para algunos el ejercicio de la libertad puede estar drásticamente limitado. En la práctica, las personas solamente pueden escoger entre las opciones que ellos perciben, y sus elecciones vienen guiadas por las razones que encuentran a favor de cada opción. Los pobres y los oprimidos no tienen las mismas opciones que los adinerados, mientras que las personas que carecen de información e imaginación no tienen opción de elegir algo de lo que nunca han oído hablar (por ejemplo, en un contexto religioso, aquellos que nunca han oído el Evangelio no pueden optar por la fe) o que parece excesivamente ambicioso (por ejemplo, los que nunca aprendieron a apreciar sus dones no pueden optar por la educación necesaria para desarrollarlos). Además, las circunstancias pueden hacer que una acción moralmente mala parezca más atractiva que una moralmente buena. Por ejemplo, un individuo con escasa educación, una situación familiar desdichada y un trabajo agobiante y mal pagado puede no ver ninguna razón para no hacer uso de las drogas y el alcohol, una opción que no tiene ningún aliciente para una persona bien educada, felizmente casada y con un trabajo estimulante”²⁸¹.

La libertad humana en lo concreto de la vida siempre se enfrenta a muchos obstáculos e impedimentos que no le permiten avanzar ni desarrollarse íntegramente como persona. Una de las posibles formas de superar los obstáculos sería la formación de la propia conciencia moral. Esto implicaría primero una reflexión sobre las condiciones en que se encuentra cada uno a la hora de actuar; segundo un estudio acerca de los factores que influyen en la vida

²⁸¹ GRISEZ, GERMAIN y SHAW, RUSSELL, *Ser Persona...*, p. 160.

cotidiana; tercero una escucha de los consejos de otros con más experiencia y cuarto un periódico autoexamen crítico. Agregan Grisez y Shaw:

“Nosotros nos referimos a algo que forma parte de la experiencia cotidiana: la capacidad de emitir un juicio de que aquí y ahora es moralmente correcto hacer X e incorrecto hacer Y. La ignorancia y el error pueden obnubilar este juicio. Es importante seguir a la conciencia, aunque «seguir a la conciencia» no es suficiente: debemos también intentar estar seguros de que nuestras conciencias son correctas. Para ello hay que conocer y aplicar las normas morales, pero también hay que ver al menos una alternativa moralmente correcta para ser capaces de elegirla (y siempre es posible al menos una alternativa moralmente correcta: la de no hacer nada si todas las opciones están excluidas moralmente)”²⁸².

Este reconocimiento de por lo menos una alternativa moralmente correcta tiene que ver esencialmente con el reconocimiento de los medios más apropiados para conseguir el fin u objetivo propuesto en cada acción. Y esta tarea de reconocimiento va a ser posible, si y sólo sí, el hábito de la prudencia entra en juego para ayudar a la voluntad. Este hábito de la prudencia va a trabajar junto a la voluntad en sus distintos niveles de actuación deliberada.

La voluntad deliberada se despliega en una serie de pasos que responden cada uno a un acto de la inteligencia previo. Para que el hombre actúe, ha de empezar por estar atraído por algún bien. Cuando percibe algo como bueno, mediante la primera aprehensión de un fin, la inteligencia conoce y propone este bien a la voluntad, despertando en ella una simple volición o amor (deseo), que es un primer querer del fin sin considerar los medios para lograrlo. La siguiente etapa consiste en valorar la posibilidad y el modo de obtener ese fin: si ese bien es asequible, capaz de ser alcanzado (si no es factible, se detiene el acto de la voluntad, ya que no es posible poseerlo). Si la inteligencia formula un juicio asequible, posible, la voluntad se adhiere a él por la intención. Movida por la voluntad, la inteligencia delibera acerca de los medios para conseguir ese fin, la deliberación consiste en una serie de juicios prácticos en favor o en contra de llevar a cabo la intención, cuyo resultado es llevarnos al último juicio práctico. Este último juicio práctico no es distinto de la deliberación, sino que es simplemente aquel, de entre todos los juicios, al que la voluntad consiente aceptándolo. Cuando existen

²⁸² GRISEZ, GERMAIN y SHAW, RUSSELL, *Ser Persona...*, Cap. XV, p. 165.

varias alternativas para obtener el fin deseado, la inteligencia indaga cuál se puede poner en práctica inmediatamente y se toma la decisión interior de hacerlo dando lugar así a la elección. (El consentimiento y la elección no son dos actos distintos, sino que el consentimiento dado a una de las alternativas es la elección de la misma frente a la alternativa opuesta. Únicamente en un caso en el que no se ofrecieran dos alternativas podría haber consentimiento sin elección. Pero, en cambio, no puede haber elección sin consentimiento). Cuando se ha decidido lo que se hará, el siguiente paso es el acto de mandato o imperio de la inteligencia que orienta, dirige a la voluntad a ejecutar la acción. Al haber alcanzado el fin propuesto sigue el gozo en el bien poseído²⁸³.

Todos estos pasos deliberados manifiestan que la voluntad tiene dominio sobre su propio acto y que participa de una concordia simultánea con la inteligencia. Pero, junto a esta concordia se advierten otros influjos y requerimientos de las pasiones y de los hábitos, que acompañan también a la inteligencia y a la voluntad a la hora de llevar a cabo un acto. Recordando la interacción entre *voluntas ut ratio* y *voluntas ut natura*, y la intervención de las pasiones y los hábitos en todo acto voluntario, advierte Tomás Alvira:

“A la hora de formular una intención la voluntad racional siente el impulso de la *voluntas ut natura* que le orienta hacia un bien verdadero (el amor natural siempre es recto); y advierte además los requerimientos de las pasiones y de los hábitos, que le pueden orientar tanto al verdadero bien como al bien aparente. Toda intención, por tanto, supone, una vez formada, el consentimiento a alguno de estos tres impulsos –el natural, el del hábito y el de la pasión-, o a todos ellos juntos”²⁸⁴.

El consentimiento es acompañado por la elección, que se encamina hacia los medios, teniendo en cuenta el fin de la intención. Se suele considerar a la elección como el acto más representativo de la voluntad, por su cercanía a la verdadera praxis humana. “Lo que elijo, eso obro. (...) cuando la voluntad elige, pone por obra lo elegido de forma inmediata (...)”²⁸⁵. Sin embargo este último autor citado previene el inconveniente siguiente:

²⁸³ DEBELJUH, PATRICIA, *El desafío...*, pp. 83 a 85.

²⁸⁴ ALVIRA, TOMAS, *Naturaleza y Libertad. Estudio de los conceptos tomistas de voluntas ut natura y voluntas ut ratio*, Pamplona, EUNSA, 1985, p. 82.

²⁸⁵ ALVIRA, TOMAS., *Naturaleza y Libertad...*, p. 86.

“(...) puedo sin embargo, subvertir esta mayor inclinación hacia el *vere bonum* gracias al poder ejecutivo que mi voluntad tiene sobre todas las demás potencias, puedo, en definitiva, no secundar la inclinación natural de mi *voluntas ut natura*, secundando en cambio otros principios inclinantes –las pasiones desordenadas- que me empujan hacia los bienes aparentes”²⁸⁶.

Atender a estos principios inclinantes, sean estos considerados tanto como pasiones o como hábitos, es de fundamental interés para la investigación presente, pues, ellos manifiestan la afectividad que acompaña al hombre en todo su accionar cotidiano. Tanto la inteligencia, como la voluntad se encuentran a sí mismas siendo invadidas por la afectividad, que puede impulsar favorablemente hacia el bien verdadero o, por el contrario, impulsar desfavorablemente hacia el mal o los bienes aparentes.

En las páginas que siguen dentro de este mismo punto, será analizada la virtud de la prudencia y su influencia sobre la razón práctica en la determinación de las elecciones morales. Se mostrará también el papel de la prudencia como virtud intelectual y moral y su concomitante dominio sobre las otras virtudes morales para la consecución de una vida buena.

²⁸⁶ ALVIRA, TOMAS., *Naturaleza y Libertad...*, pp. 131, 132.

4.1.- Las tendencias guiadas por el juicio de la razón práctica

En esta perspectiva de la praxis humana, los bienes y fines son siempre correlatos de una tendencia, un «tender hacia un bien» que «parece bueno» a un sujeto que actúa. Esta «apariencia de bien» no es un engaño sino el bien en tanto que se muestra como tal al juicio del que actúa. Y, lo peculiar de este juicio, es que siempre va a estar condicionado por los afectos y pasiones que acompañan a los actos del tender. La cuestión decisiva de la praxis humana consiste, así pues, en aclarar bajo qué condiciones esa «apariencia», o ese juicio, da con la verdad y «lo que parece bueno» es también «lo verdaderamente bueno». Esto podrá realizarse solamente cuando el tender mismo, acompañado de los afectos y las pasiones, coincida con lo verdaderamente bueno. El problema que se presenta entonces, es el de cómo este juicio del sujeto que actúa, o juicio de la subjetividad, logra saber cuál es el verdadero bien. El tender no deberá ser cualquier tender, sino un tender que descansa en la razón práctica. Ella hará que el ser humano pueda tener dominio sobre sus propios actos. Estos «actos humanos», propiamente hablando, refieren a tendencias en virtud del juicio de la razón práctica, es decir, son siempre acciones queridas por la voluntad o actos voluntarios específicamente²⁸⁷.

Es importante lograr una visión clara de las emociones que generan distintas pasiones en las conductas diarias. La debilidad de la fuerza de la voluntad racional, puede aminorarse aprendiendo a controlar las emociones desordenadas, no suprimiendo las inclinaciones, sino usándolas para darles forma ordenada. Una vez que se consigue cierto dominio sobre las pasiones, se pueden dar los diferentes pasos para tratarlas de una manera constructiva. Y para lograr ello es menester la formación de la conciencia, que se dejará ayudar de esta manera, por la virtud de la prudencia. Según el análisis que hacen Grisez y Shaw, esta formación de la conciencia se da en tres niveles:

“De aquí la necesidad de formación de la conciencia en tres áreas diferentes: las normas que diferencian lo que es correcto de lo incorrecto,

²⁸⁷ RHONHEIMER, MARTIN, *La perspectiva de la moral. Fundamentos de la Ética Filosófica*, trad. por José Carlos Mardomingo, Madrid, RIALP, 2000, pp. 41, 58.

las posibilidades prácticas presentes en una situación dada, y la relación entre las normas y las posibilidades”²⁸⁸.

La encargada de formar la propia conciencia es la razón práctica, que usando el primer principio de la ley natural, reflexiona sobre la experiencia, en la que se encuentran las inclinaciones tendiendo a sus respectivos bienes. Estos bienes humanos básicos a los que apuntan las inclinaciones naturales son fines posibles. Por ello asegura Grisez:

“La razón prescribe de acuerdo con el orden de las inclinaciones naturales porque la razón dirige hacia acciones posibles, y los modelos posibles de acción humana están determinados por las inclinaciones naturales, porque el hombre no puede actuar movido por algo hacia lo que no tenga una afinidad en sus inclinaciones”²⁸⁹.

La naturaleza humana manifiesta una gran complejidad que da lugar a sus variadas inclinaciones; éstas a su vez, indican a sus objetos como fines a perseguirse mediante la acción. Las posibles acciones que surgan de estos objetos de las inclinaciones naturales, van a ser dirigidas por la razón práctica. El conjunto de fines a los que el hombre se encuentra naturalmente inclinado, en la medida en que tales fines se presentan a la razón práctica como preceptos de dirección racional de la acción, evidencia un dinamismo implícito en la naturaleza humana y una normatividad connatural a la racionalidad. Sintetiza Grisez:

“El primer principio de la razón práctica dirige hacia fines que hacen posible la misma acción humana; en virtud del primer principio se forman preceptos en los que están representados todos los aspectos de la naturaleza humana. Todos estos principios juntos abren al hombre todos los campos en los que puede actuar; la dirección racional asegura que la acción va a ser provechosa y que la vida será tan productiva y satisfactoria como sea posible. Cualquier cosa que el hombre pueda lograr con su acción, requiere al menos un fundamento remoto en las tendencias que existen en la naturaleza humana”²⁹⁰.

La dirección que imprime la razón práctica requiere siempre estar fundamentada en las tendencias o inclinaciones naturales del hombre. Ella

²⁸⁸ GRISEZ, GERMAIN y SHAW, RUSSELL, *Ser Persona...*, p. 165.

²⁸⁹ GRISEZ, GERMAIN, “El primer principio de la razón práctica....”, p. 299.

²⁹⁰ GRISEZ, GERMAIN, “El primer principio de la razón práctica....”, p. 316.

introduce un orden que ya conoce dentro de sí a través de los objetos de sus inclinaciones naturales²⁹¹. Tanto el primer principio de la ley natural, como los preceptos secundarios, expresan las exigencias de la propia naturaleza humana, y, por lo tanto, se manifiestan como directrices de acción.

La ley natural, a través de la prescripción realizada por la razón práctica, proporciona un requisito básico de la acción prescribiendo solamente que la acción sea intencional, y a la luz de este requisito los objetos de todas las inclinaciones son comprendidos como bienes humanos y establecidos como objetivos de una búsqueda racional²⁹².

El papel que la razón práctica desempeña en la puesta en funcionamiento de la acción humana a través de la aplicación de los principios normativos de la ley natural, es puesto de relieve de modo preciso en un artículo de Massini Correas en el que comenta un análisis del filósofo francés Yves Simon en su libro *Practical Knowledge*:

“(…) en lo que respecta al conocimiento práctico, él “está gobernado por una ley de completud que se deriva de la naturaleza del bien. El acto que ha de ser realizado, cualquiera que sea, es llevado a la existencia por el deseo. Es un fin o un medio para un fin; en cualquier caso, tiene el carácter de bien, y no puede ser lo que se supone que es salvo por la operación apropiada de todas sus causas”²⁹³. Dicho en otras palabras, en el conocimiento práctico el proceso cognoscitivo va de las causas a los efectos o de los principios a sus consecuencias, componiendo en su singularidad lo que se deriva de todos los principios o causas. Esto significa, más concretamente, que el conocimiento práctico procede desde los principios normativos, que funcionan como causas modélicas y motivadas, hacia las normas máximamente determinadas, que dirigen de modo inmediato la conducta humana”²⁹⁴.

Se resuelve de esta manera la relación entre las normas y su realización práctica, o las posibilidades de las acciones humanas, como se vio en la cita ²⁹¹. Esta relación se da siempre en el cuestionamiento de qué ha de hacerse aquí y

²⁹¹ Cfr. TOMÁS DE AQUINO, *In Ethic.*, I, 1.

²⁹² GRISEZ, GERMAIN, “El primer principio de la razón práctica...”, p. 334.

²⁹³ SIMON, YVES, *Practical Knowledge*, New York, Fordham U. P., 1991, p. 5, citado por MASSINI CORREAS, CARLOS I. en “La interpretación jurídica como interpretación práctica” en *Persona y Derecho*, Nº 52, Pamplona, 2005, p. 425.

²⁹⁴ MASSINI CORREAS, CARLOS I., “La interpretación jurídica...”, p. 425.

ahora. Entra en juego aquí el papel de la razón práctica para guiar concretamente la acción, teniendo como objeto lo particular, lo que se debe realizar aquí y ahora.

4.2.- La perspectiva de la prudencia como culminación del proceso práctico

Quien va a conducir a la razón práctica hacia la perfección de la conducta humana es la virtud de la prudencia, que lleva la universalidad de los principios prácticos hacia las acciones concretas. Amplia Rhonheimer:

“Se trata más bien de una captación del principio en lo concreto y particular, y gracias a ello de una captación más profunda y más rica del principio mismo con base en la experiencia de lo particular. Para ello se necesita precisamente la prudencia, que de esa manera –como santo Tomás enseña expresamente- participa de algún modo en la formación de los fines de las distintas virtudes concretas y también, por ello, en la formación de los principios prácticos”²⁹⁵.

La virtud de la prudencia es una de las cuatro virtudes cardinales, junto con la justicia, la templanza y la fortaleza. Las cuatro virtudes se asemejan a los cuatro polos o puntos cardinales del horizonte, sobre los que gira toda la vida moral del hombre. Tomás de Aquino recibe esta tradición de las virtudes cardinales de sus maestros anteriores, sobre todo de Felipe el Canciller y Alberto Magno, que la habían heredado a su vez desde el platonismo y el aristotelismo, tomando el nombre de “cardinales” de Ambrosio. La conducta humana se mueve, en efecto, a través de las virtudes cardinales, pues ellas versan sobre los medios que conducen al fin. Son como el gozne por donde gira la puerta, pues nos introducen y hacen mover dentro de una vida virtuosa en orden al bien.

El hombre, como ser racional por esencia, es el sujeto de las virtudes cardinales. Esta racionalidad es perfeccionada en su obra por la virtud cardinal de la prudencia. La prudencia es a su vez virtud intelectual y moral y por ello es descrita como la principal de las virtudes cardinales. El principio formal de esta virtud es el bien de la razón, que implica “un saber lo que se hace”, por ello dice Tomás que “esto significaría que la prudencia es meramente cierta rectitud de discernimiento en toda clase de actos o materias”²⁹⁶.

²⁹⁵ RHONHEIMER, MARTIN, *La perspectiva de la moral...*, p. 303.

²⁹⁶ TOMÁS DE AQUINO, S. *TH.* I-II, q. 61, a. 4.

La razón prudente impone su orden en los demás sujetos participados de las virtudes, a saber: la voluntad, sujeto de la virtud cardinal de la justicia; el apetito concupiscible, sujeto de la virtud cardinal de la templanza; y el apetito irascible, sujeto de la virtud cardinal de la fortaleza. Explica Tomás cada una de ellas del modo siguiente: “la justicia es cierta rectitud del alma por la que el hombre hace lo que debe en cualquier materia; la templanza, es una disposición del alma que modera cualquier pasión u operación de modo que no exceda el debido límite; y la fortaleza es una disposición del alma mediante la cual se afianza en lo que es conforme a la razón y contra los asaltos de las pasiones y las fatigas de los trabajos”²⁹⁷.

La prudencia es, por lo tanto, la recta norma de las acciones humanas y la que dirige a las demás virtudes morales; la justicia impone un orden que incluye la noción de recto y debido para con el otro; la templanza guarda la medida de la razón que, a través de la elección del término medio en las pasiones y acciones, impone un límite y evita la extralimitación de los extremos; y la fortaleza, otorga firmeza e inmutabilidad frente a las adversidades y remociones de las dificultades.

La prudencia es la «recta razón en el obrar» (*recta ratio agibilium*), a diferencia de la virtud intelectual del arte que es «recta razón en la producción de cosas» (*recta ratio factibilium*). He aquí la diferencia dicha por el Filósofo entre el obrar y el hacer: lo primero es acto que permanece en el mismo agente, como el ver, el amar, por ejemplo; lo segundo es una acción que pasa a una materia exterior, como el edificar o cortar. La prudencia exige la virtud moral que rectifica el apetito y hace posible el buen uso de éste, y también exige una buena disposición acerca de los fines, que buscan el bien de este apetito. El arte, por otra parte, no presupone la rectitud del apetito, sino que busca el bien de la obra de arte, dándole al artista la capacidad para lograr este bien. Agrega Tomás, refiriéndose a la prudencia:

“La prudencia es la virtud más necesaria para la vida humana. Vivir bien, en efecto, consiste en obrar bien. Más, para obrar bien, no sólo se requiere la obra que se hace, sino también el modo de hacerla, es decir, es necesario obrar conforme a una elección recta y no meramente por impulso o pasión. Más como la elección es acerca de los medios que conducen al

²⁹⁷ TOMÁS DE AQUINO, S. TH. I-II, q. 61, a. 4.

fin, su rectitud requiere dos cosas: el debido fin y los medios adecuadamente ordenados a él”²⁹⁸.

Surge, a partir de este texto, el siguiente cuestionamiento ¿cómo se dirige el hombre a su debido fin y logra ordenar los medios adecuados a él? Contesta a su vez el Aquinate:

“El hombre se dirige convenientemente a su debido fin mediante la virtud que perfecciona el alma en su parte apetitiva, que tiene por objeto el bien y el fin; en orden a los medios, que conducen rectamente al debido fin, el hombre debe disponerse directamente por un hábito de la razón, ya que deliberar y elegir –que son las operaciones relativas a los medios- son actos de la razón. De ahí la necesidad de que en la razón se dé una virtud intelectual para perfeccionarla y disponerla debidamente en orden a los medios que conducen al fin. Y esta virtud es la prudencia. Por consiguiente, la prudencia es una virtud necesaria para vivir bien”²⁹⁹.

El bien de la prudencia está en el mismo agente, cuya perfección consiste en la acción misma, por ello se dijo que la prudencia es la recta norma de las acciones humanas. La razón dirige y el apetito mueve a la acción junto con la voluntad. El hábito virtuoso de la prudencia dirige y mueve al mismo tiempo, al ser virtud intelectual y moral. Su dirección y moción se dan siempre en orden a las cosas contingentes, es decir, dentro de los actos voluntarios. Sintetiza Tomás al respecto:

“Por otra parte, la verdad del intelecto práctico depende de la conformidad con el apetito recto; conformidad que no tiene lugar tratándose de cosas necesarias, que no son realizadas por la voluntad humana, sino sólo respecto a las cosas contingentes, que pueden ser hechas por nosotros, ya sean acciones internas, ya obras artísticas externas. He ahí por qué solamente acerca de materias contingentes se señala virtud en el intelecto práctico: el arte en orden a las cosas realizables, y en orden a las acciones operables, la prudencia”³⁰⁰.

Este punto sobre la virtud de la prudencia y su papel en la dirección de la conducta humana hacia el bien, es de especial importancia para el tema

²⁹⁸ TOMÁS DE AQUINO, S. TH. I-II, q. 57, a. 5.

²⁹⁹ TOMÁS DE AQUINO, S. TH. I-II, q. 57, a. 5.

³⁰⁰ TOMÁS DE AQUINO, S. TH. I-II, q. 57, a.5, ad. 3.

desarrollado sobre el encuentro connatural entre el bien y la voluntad, pues ciertamente, la prudencia es la encargada de perfeccionar a la razón práctica, perfeccionamiento que está condicionado también por disposiciones afectivas (cosa que no sucede con las demás virtudes intelectuales). Al ser la prudencia una virtud intelectual y moral, está inserta en el proceso tendencial, que incluye una dinámica afectiva, dirigiendo estas tendencias desde la racionalidad práctica. Este carácter tan especial de la prudencia es remarcado por Rhonheimer en el siguiente párrafo:

“La prudencia es en sentido propio la virtud de la razón práctica, la cual, como ya hemos visto, está inserta en el proceso tendencial, en la dinámica afectiva. La prudencia no sólo depende de las tendencias, sino que en su calidad de virtud de la razón práctica es también la perfección de la facultad que guía cognitivamente las tendencias. Por eso se cuenta a la prudencia también entre las virtudes morales. Es la virtud moral por excelencia”³⁰¹.

La razón práctica, ayudada por la virtud de la prudencia, se convierte en “guía cognitiva de las tendencias”. Ocurre esto porque, en realidad, toda virtud moral conlleva una dimensión afectivo-cognitiva por el papel que ocupa en las acciones humanas contingentes, donde las pasiones y los afectos conviven con los actos racionales y voluntarios. No existe un dualismo antropológico en la naturaleza humana, en el cual la razón deba dominar de manera impositiva al apetito sensible y a los bríos de la voluntad libre, sino que la razón práctica tiene un “dominio político” como diría Aristóteles³⁰², que es el que se tiene sobre seres libres. Los impulsos sensibles participan en el actuar humano junto con la razón. La virtud moral es como un «sello» impreso en la facultad apetitiva, como asegura, a su vez, Tomás de Aquino³⁰³. En la naturaleza humana conviven los apetitos sensibles con la razón. Coincide el autor suizo antes citado:

“Toda virtud moral es participación de la respectiva dinámica propia de esas tendencias en la racionalidad, y por eso mismo es un hábito de los apetitos sensibles conformes con la razón”³⁰⁴.

Y reafirma aún más esta unidad entre el apetito y la razón en este párrafo:

³⁰¹ RHONHEIMER, MARTIN, *La perspectiva de la moral...*, p. 202.

³⁰² ARISTÓTELES, *Pol*, I, 5, 1254b 6.

³⁰³ TOMÁS DE AQUINO, *De Virt.*, v. 2, a. 9.

³⁰⁴ RHONHEIMER, MARTIN, *La perspectiva de la moral...*, p. 205.

“El bien que perseguimos al actuar es siempre algo que parece bueno. Como ya observamos más arriba, con este «parecer» no aludimos a un engaño, sino a una cierta «visibilidad»: al hecho de que el bien sólo puede ser objeto, es decir visible como bien, para la valoración vinculada afectivamente del sujeto de acción que tiende”³⁰⁵.

Se puede afirmar entonces, a partir de lo expuesto sobre la virtud de la prudencia, que ella encierra un saber acerca del bien, un saber de lo respectivo a cada caso, o del aquí y ahora. En este saber efectivo acerca del bien, se da siempre una integración entre la razón práctica y la afectividad. Se opta por llamar a esta sabiduría práctica con el nombre de «connaturalidad afectiva con el bien»³⁰⁶, pues, por ella, las tendencias sensibles se convierten en principios de acción mediante los cuales el buen actuar es impulsado y conformado adecuadamente. El hombre prudente es el que sólo necesita un «vistazo» para juzgar correctamente las diferentes situaciones concretas que le tocan vivir, y de ese modo elegir el bien.

Por último, se puede designar a la prudencia como «*auriga virtutum*» o «*forma virtutum*», pues ella es como la conductora del carro de las virtudes morales, o como la forma de la materia afectiva o la materia de la acción, puesto que la materia de cada una de las virtudes morales guarda con el acto de la prudencia la misma relación que la materia con la forma. La verdadera prudencia es la «destreza» de la razón práctica para con la elección del bien. El juicio último que determina la tendencia al actuar correcto, concretándolo, es el juicio de la prudencia. Por lo cual, el actuar de esta virtud intelectual y moral se da en tres fases o pasos, a saber:

“El proceso de la prudencia atraviesa, por así decir, tres fases: la deliberación, el juicio y el mandato (de actuar). La deliberación prepara el acto de juzgar. Pero el juicio todavía no lleva de suyo a actuar. Se puede juzgar correctamente, y sin embargo no actuar, por ejemplo por miedo. Y quien se comporta así en realidad no es prudente. Pues solamente es prudente quien hace efectivamente lo correcto y oportuno. Lo decisivo es por tanto el último acto: el mandato de actuar, un *imperium o praeceptum* de la razón práctica propiamente dichos (es por ello por lo que Aristóteles califica a la prudencia como *epitaktiké*: normativa³⁰⁷), y este acto último

³⁰⁵ RHONHEIMER, MARTIN, *La perspectiva de la moral...*, p. 206.

³⁰⁶ Este modo de llamar a esta integración afectivo-cognitiva del ser humano, “connaturalidad afectiva con el bien”, es tomado específicamente del análisis que realiza Rhonheimer en la obra citada.

³⁰⁷ La referencia a Aristóteles corresponde a *E.N.*, VI, 11, 1143a 8.

imperativo de la razón práctica no es otra cosa que el aspecto cognitivo del acto de elección de la voluntad. La prudencia es sobre todo *imperium electionis*, mandato de la razón práctica de que se actúe”³⁰⁸.

El hombre prudente es el que adquiere una destreza para dirigirse en todo momento concreto al bien, es por eso que la prudencia, cuando es perfecta, implica la imposibilidad de un error en la elección. Pero, si esto es así, sólo el virtuoso podría lograr una vida plena y ordenada moralmente; surgen entonces los siguientes cuestionamientos que expresa el mismo autor citado:

“¿Cómo puede la razón práctica involucrada en el juicio de acción concreto acertar con el bien cuando la rectitud de las tendencias no es más que imperfecta? ¿Cómo puede hacerlo pese a la debilidad y a la correspondiente posibilidad fáctica de la ignorancia en la elección?”³⁰⁹.

Estas inquietudes serán respondidas en el punto siguiente.

³⁰⁸ RHONHEIMER, MARTIN, *La perspectiva de la moral...*, p. 241.

³⁰⁹ RHONHEIMER, MARTIN, *La perspectiva de la moral...*, p. 243.

4.3.- La reflexión de la conciencia moral

Al estar la razón práctica inserta en las tendencias, muchas veces sus principios son puestos entre paréntesis y las elecciones morales llevan a actuar erróneamente. En estos casos, que forman parte de la propia vida humana cotidiana, sólo queda la experiencia de la conciencia moral. Esta conciencia es un reflexionar, en cada caso, sobre la acción a realizar. Amplia este concepto Rhonheimer:

“Ahora bien, la razón –al igual que toda facultad espiritual- posee la capacidad de reflexionar sobre sus propios actos. Esta reflexión tiene lugar espontáneamente: sólo el grado de atención que le dediquemos es susceptible de control voluntario. En esta reflexión el sujeto conoce su propio conocimiento práctico, ya sea en el plano de los principios, ya sea en el de los juicios de acción concretos, como objeto y contenido. En esta forma de reflexión se constituye el saber moral habitual, la ciencia moral (*scientia moralis*), cuya aplicación al obrar es la conciencia moral”³¹⁰.

Esta reflexión o ciencia moral, presupone una autoexperiencia de la racionalidad práctica o una autocomprensión de nuestros actos y elecciones³¹¹. La conciencia es un juicio práctico, en el que el saber moral es aplicado a deliberaciones concretas, o a acciones ya realizadas, a fin de verificarlas a la luz de ese saber y corregirlas si fuese necesario. En este sentido, la conciencia «insta», «permite», «ordena» o «prohíbe», «elogia» o «reprocha»³¹². La voz de la conciencia, muchas veces puede ser acallada por la voluntad, que, dejándose llevar por la afectividad desordenada, busca no seguir a la propia conciencia que juzga. Esta voz molesta, cuando el ser humano no quiere escuchar su verdad moral, y decide negarla. Separar a la conciencia de esta vinculación a la verdad práctica implicaría destruir la autonomía cognitiva del hombre, es decir, significaría poner en lugar de un sujeto de acción racional otro que persiga como «bueno» sólo lo que le «parezca bien», sin preocuparse de que esa apariencia guarde correspondencia con la verdad. La obligación de seguir la propia conciencia se deriva del hecho de

³¹⁰ RHONHEIMER, MARTIN, *La perspectiva de la moral....*, p. 310.

³¹¹ Cfr. TOMÁS DE AQUINO, *De Ver.*, q. 24, a. 2: sólo la razón que reflexiona sobre su propio acto (...) puede juzgar sobre su propio juicio. Por ello toda la libertad radica en la razón (*unde totius libertatis radix est in ratione constituta*).

³¹² RHONHEIMER, MARTIN, *La perspectiva de la moral....*, p. 315.

que el actuar humano es un actuar en virtud de la razón. No actuar de conformidad con lo conocido como bueno sería la autonegación como sujeto moral de acción. «Seguir la propia conciencia» no quiere decir hacer lo que a uno le «parezca bien», sino aquello de lo que se está seguro que es «verdaderamente bueno»³¹³.

Por la libertad humana, la conciencia errónea siempre puede estar presente, en la medida en que no haya una preocupación por la formación de la conciencia. Es posible, mediante esta educación de la conciencia, corregir el error, hacer una autorreflexión sobre las convicciones dudosas de la conciencia, y hasta revertir una conciencia falsa al darse cuenta del propio error. Concluye Rhonheimer con esta advertencia:

“De este modo, el actuar moral se encuentra sometido a una doble exigencia: la formación de la conciencia y la adquisición de la virtud moral, esto es, de aquellas disposiciones afectivas que permiten al hombre hacer real también en el actuar concreto su autonomía cognitiva y su dignidad personal. Quien es perfectamente prudente o virtuoso, decía Aristóteles, vive en paz consigo mismo: posee aquella paz o tranquilidad interiores que se derivan de que la conciencia y el juicio de acción, o la ejecución de acción, están en consonancia. Cuanto más caracterizado esté el actuar humano por la virtud moral, más permanecerá la conciencia en el papel del espectador que da su aprobación a lo que ve”³¹⁴.

En síntesis, se puede asegurar a partir de lo expuesto hasta aquí, que en la praxis humana coexisten tanto la ley natural otorgando los principios prácticos, la *syndéresis* habituando naturalmente a la racionalidad práctica a estos principios, la conciencia moral haciéndose escuchar en cada decisión y acción concreta, y la prudencia formando y ayudando a la conciencia para que sea aceptada en tanto conciencia verdadera y cierta y, de esta manera, logre guiar hacia el bien de la vida humana integralmente.

³¹³ RHONHEIMER MARTIN, *La perspectiva de la moral...*, p. 318.

³¹⁴ RHONHEIMER MARTIN, *La perspectiva de la moral...*, p. 324.

CAPÍTULO V: VISIÓN DE CONJUNTO

1.- La «*voluntas ut ratio*» como explicación próxima de la orientación hacia el bien de la libertad psicológica

Han sido analizados, en el capítulo anterior, los bienes humanos básicos y su influencia en las tendencias o inclinaciones naturales. Estos bienes le convienen al hombre por naturaleza, aunque la persecución de los mismos no acontezca «por naturaleza». Esto significa que el «deber» de seguirlos queda librado a la voluntad del ser humano, en último término. Habiendo afirmado que la naturaleza está inserta en la racionalidad o, dicho al revés, que la racionalidad está inserta en las tendencias naturales, ahora es conveniente analizar qué sucede entonces cuando el ser humano decide voluntariamente no seguir esta racionalidad que guía la indeterminación de la naturaleza. Admite esta posibilidad de análisis la autora Ana Marta González:

“Por eso, supuesta nuestra naturaleza racional, una estructura natural relativamente indeterminada es condición necesaria para la acción libre: para ser operativa o práctica, nuestra inteligencia necesita inclinaciones, y no instintos. Y viceversa: las inclinaciones fuerzan la practicidad de nuestra inteligencia, su despliegue operativo en el tiempo”³¹⁵.

Es la misma razón práctica del agente la que, comprometiéndose con la acción, descubre los modos moralmente relevantes de preservar o contradecir los bienes humanos básicos. Ella aparece allí, en medio de la indeterminación que dejan abiertas las tendencias naturales, y puede formarse un criterio moral para resolverlas de acuerdo al bien verdadero. Aclara la autora:

“En efecto, la misma indeterminación natural hacia los bienes propios de cada una de las inclinaciones implica que no está predeterminado por naturaleza el modo en que debemos preservarlos (...).

³¹⁵ GONZÁLEZ, ANA MARTA, *Moral, razón y naturaleza. Una investigación sobre Tomás de Aquino*, Navarra, EUNSA, 2006, p. 160.

De ahí se desprende que la naturaleza, entendida como inclinación, no aporta por sí sola un criterio de moralidad. Si bien las inclinaciones pueden servirnos para ver cuáles son los bienes que pertenecen a la integridad de la naturaleza humana, ellas solas no resuelven la cuestión de cómo se preservan esos bienes en la acción. Esto compete ya a la razón práctica³¹⁶.

Esto se plantea en el caso del hombre, pues su naturaleza racional conlleva la posibilidad de perseguir fines variados, en cambio, en el caso de los animales, no sucede lo mismo, porque su naturaleza está determinada de antemano a perseguir el fin de manera unívoca. La misma universalidad del intelecto humano fundamenta esta capacidad. Por ello, los autores vistos en el tema de los bienes humanos básicos, como John Finnis, decían que estos bienes, considerados en sí mismos, no dicen nada acerca de la moralidad de la acción, y que el bien moral recién surge a partir de la consideración de la razón práctica; quien es la encargada de ordenar esos bienes es la razón que proyecta la acción. Afirma contundentemente Sebastián Contreras sobre este tema:

“La razón práctica tiene, en rigor, una dimensión productiva: crea su objeto. De este modo, los primeros principios de la razón práctica y, ciertamente, el principio *bonum est faciendum et malum vitandum*, son verdaderamente producidos por la *ratio practica*. La razón práctica es medida de la realidad que conoce. No existen unos hechos previos a los que la razón práctica deba ajustarse en su acto de aprehensión de los primeros principios³¹⁷.”

Y agrega la autora española:

“Actuar, en todo caso, significa que el agente se ve obligado a introducir un orden en esos bienes, y esto ya es tarea de la razón práctica. Ese orden se llama intencionalidad³¹⁸.”

Justamente este criterio que tiene la razón práctica para ordenar las inclinaciones naturales es la ya nombrada, en capítulos anteriores, «intencionalidad». La apertura de la naturaleza humana a los múltiples fines proyectados por la razón, que pueden ser opuestos entre sí o *ad opposita*, requiere

³¹⁶ GONZÁLEZ, ANA MARTA, *Moral, razón y naturaleza...*, p. 162 (la cita incluye lo que aclara la autora en la nota nº 4).

³¹⁷ CONTRERAS, SEBASTIÁN, *El primer principio de la razón práctica. Tomás de Aquino y las nuevas teorías de la ley natural*, Berlín, Logos Verlag Berlín, 2016, pp. 241, 242.

³¹⁸ GONZÁLEZ, ANA MARTA, *Moral, razón y naturaleza...*, p. 163.

una determinación a uno de esos fines opuestos, o *ad unum*, por parte de la razón práctica. Ella es la encargada de tomar la decisión, de elegir (*prohairesis*³¹⁹) entre todas las posibilidades abiertas. Esta elección de la voluntad no tiene lugar sin la intervención del intelecto que dirige la acción, o razón práctica. El hombre se manifiesta en tanto agente cuando elige por el intelecto y la voluntad apetitiva. Por ello Tomás de Aquino afirmaba que esta elección es o inteligencia deseosa o deseo inteligente:

“Por eso la elección es o inteligencia deseosa o deseo inteligente, y esta clase de principio es el hombre”³²⁰.

Este tema crucial de poner a la razón práctica como la «salvadora» o responsable de encaminar a las tendencias hacia el correcto camino de la praxis, es un tema que generó polémica entre los tomistas y los estudiosos de la nueva teoría de la ley natural, léase, John Finnis, Germain Grisez y sus seguidores. El hecho de que estos autores hayan querido reformular la tesis de Tomás de Aquino sobre la ley natural, poniendo el acento en el papel elemental de la razón práctica que es la encargada de elegir finalmente entre los bienes humanos básicos y llevar a cabo la acción, no es un planteamiento incoherente con el propio pensamiento de Tomás. Sin embargo, es necesario realizar un correcto análisis de la la noción metafísica de «naturaleza humana» para acompañar dicha reformulación de la tesis tomista de ley natural.

Al hacer una correcta interpretación de la noción metafísica de «naturaleza humana», se ve claramente la unidad o sinergia que existe entre el conocimiento especulativo y el conocimiento práctico en todo accionar del ser humano. Ya se ha aclarado que los bienes básicos de las inclinaciones naturales no son bienes ajenos a la forma de la razón, sino que se constituyen como bienes según comparecen en la razón práctica que los utiliza para la acción. Estos bienes básicos, no tienen sentido alguno si el agente no se compromete racionalmente en su búsqueda. Y este comprometerse racionalmente en su búsqueda no es otra cosa que aceptar su

³¹⁹ ARISTÓTELES, *Met.*, IX, 5, 1048 a 10. Para un estudio del concepto aristotélico de *prohairesis*, cfr. RHONHEIMER, MARTIN, *La razón práctica*, Madrid, RIALP, 2000, pp. 229-276.

³²⁰ TOMÁS DE AQUINO, *In Ethic.*, VI, II, 1139 b 5. También cfr. TOMÁS DE AQUINO, *In Ethic.*, VI, II, 1139 b 4: “Quia enim electio principiorum actus, et electionis sunt appetitus et ratio sive intellectus aut mens, quae mediante electione sunt principia actus, consequens est, quod electio vel sit intellectus appetitivus, ita scilicet quod electio sit essentialiter actus intellectus secundum quod ordinat appetitum, vel sit appetitus intellectivus, ita scilicet quod electio sit essentialiter actus appetitus secundum quod dirigitur ab intellectu”.

estatuto moral valorado por la misma función de la razón práctica. ¿Es entonces posible hablar metafísicamente (considerando la correcta interpretación de la razón especulativa y de la razón práctica) del concepto de naturaleza humana y buscar un fundamento teleológico dentro de ella misma que es puesto en funcionamiento por la misma razón práctica? Dice Ana Marta González al respecto:

“Inferir el deber moral del ser metafísico, es una maniobra imposible, sobre todo cuando el «deber» se entiende en los términos kantianos, y el «ser» metafísico se equipara a los hechos de Hume. Tal dualismo, sin embargo, es tan ajeno a Santo Tomás como familiar es a los modernos el discurso ético fundado en la abstracción de hechos y deberes, producto de la desteleologización de la naturaleza. Pero para Santo Tomás, la naturaleza es intrínsecamente teleológica, y además un concepto análogo. Predicar la teleología de la naturaleza humana es distinto de predicar la teleología de otro ser vivo cualquiera. Concretamente, la teleología propia de la naturaleza humana es la de una naturaleza racional, cuya operación propia es el ejercicio de la razón que admite primariamente un uso especulativo, pero que se convierte en práctica tan pronto como tiene que habérselas con las inclinaciones naturales, con su teleología propia”³²¹.

Para comprender este punto es necesario recordar lo estudiado acerca de la *voluntas ut natura* y la *voluntas ut ratio*, pues, estos bienes humanos básicos caen en el objeto de esta voluntad natural, no ya de un modo simplemente natural, sino como un bien integrado racionalmente por la voluntad racional. Sólo desde el punto de vista de una intencionalidad entendida racionalmente, es como se comprenden estos bienes como plenamente humanos. De allí resulta que la perfección de la naturaleza humana, en su integración de los diversos bienes, haya de caer necesariamente bajo la función de la razón práctica. Argumenta González lo siguiente:

“Finalmente, he dicho, porque sólo en la medida en que es constituido en objeto de nuestra intención (*intentio*) como fin suyo, llega a caer bajo el primer principio de la razón práctica: *bonum est faciendum, malum vitandum*. En cualquier caso, llegados al terreno de la intención, las cosas son todavía mucho más claras. En efecto: es fácil advertir que las mismas inclinaciones no alcanzan su objeto sin mediación de la razón, lo

³²¹ GONZÁLEZ, ANA MARTA, *Moral, razón y naturaleza...*, p. 134.

cual significa, a su vez, que el hombre principie una acción en la que el bien materialmente perseguido habrá de ser integrado con otros aspectos.

Ahora bien, precisamente lo que la necesidad de integración pone de manifiesto es que la consecución de cualquier bien «natural» es racional, y, por consiguiente, moral³²².

Al tener vigencia sobre las inclinaciones naturales el primer principio de la *syndéresis*, el bien práctico comparece en cada acción, ordenando las inclinaciones según lo prescripto por la razón práctica. Es por esta vigencia que la autora española señala lo siguiente:

“Tal y como se nos presentan en la q. 94, a. 2, las inclinaciones se limitan a aportar el contenido material de algunos preceptos de la ley natural, si bien, al caer desde el principio bajo el objeto de la *syndéresis*, se encuentran *ab initio* informadas por la razón, y, por lo mismo, abiertas a una prosecución racional tal y como se da en la virtud moral³²³”.

Es preciso entonces, completar la perspectiva de los autores anglo-americanos en lo que respecta a los bienes humanos básicos y la ley natural, con una aproximación mayor a la moral de Tomás de Aquino.

La consistencia interna del tema de la elección voluntaria debe ser puesta dentro de un ámbito metafísico-ontológico que pueda fundamentar la acción práctica humana. Se adhiere el presente análisis al pensamiento de Ana Marta González nuevamente:

“Ahora bien, para ello es preciso completar la aproximación de Finnis y Grisez a la moral —en términos de la «conducta racional»— recalando explícitamente en la naturaleza. De otro modo, incluso la teoría de la acción está incompleta, y el carácter científico de la ética comprometido³²⁴”.

Para lograr argumentar desde un carácter científico de la ética, resulta indispensable mostrar la conexión entre su objeto, los actos humanos, y los principios de la ley natural. Esta conexión está basada en el sentido teleológico de la naturaleza humana. Este sentido teleológico sólo podrá ser comprendido dentro

³²² GONZÁLEZ, ANA MARTA, *Moral, razón y naturaleza...*, p. 135.

³²³ GONZÁLEZ, ANA MARTA, *Moral, razón y naturaleza...*, p. 200.

³²⁴ GONZÁLEZ, ANA MARTA, *Moral, razón y naturaleza...*, p. 137.

del mismo pensamiento tomista, que encuentra en el concepto de fin último la fundamentación de toda acción humana. Indagar filosóficamente en este concepto permitirá integrar las inclinaciones naturales en el bien verdadero de la vida humana. Este aspecto de la cuestión está presupuesto en la doctrina de Tomás de Aquino, siendo relevante, por lo tanto, su explicitación. Prosigue González:

“Lo que importa subrayar ahora, sin embargo, es que atendiendo a su relación con los bienes que están en la base de la perfección de la naturaleza humana, (de su orientación al fin último, por tanto), las inclinaciones naturales desempeñan en la ética el papel de «límites» para la acción humana con sentido. Para entenderlo es necesario tener en cuenta que las inclinaciones en cuestión son principios eficientes que se ponen en marcha en virtud de ciertos fines o bienes *per se*. Tales fines son los que definen a la naturaleza humana como humana, es decir, los que constituyen al hombre en un ser con esta forma específica”³²⁵.

Los bienes propios o fines de las inclinaciones naturales quedan, de esta manera, integrados en cada acción al *bonum hominis* de la *voluntas ut natura*, merced a los preceptos de la ley natural, que las hacen obedecer naturalmente a la razón práctica o *voluntas ut ratio*. Esta voluntad racional tiene como función primordial buscar el bien concreto que encarne la felicidad y los medios que hacia este bien encaminan. Remarca Tomás Alvira:

“Natural e irresistiblemente atraída por el bien en general, la voluntad debe siempre actualizar este impulso original con una aceptación o rechazo de los bienes particulares que tiene delante de sí. Esta actualización en sentido positivo o negativo de la *voluntas ut natura* es la *voluntas ut ratio*”³²⁶.

La *syndéresis* es ley de nuestro intelecto, por cuanto es un hábito que contiene los principios de la ley natural, que son los primeros principios del orden moral. Estos principios son el contenido del hábito de la *syndéresis*, que todo hombre tiene en su interior habitualmente. Aclara Tomás que, a pesar de esta habitualidad natural, algunas veces una persona puede ser incapaz de usar lo que en ella es habitual porque media algún impedimento:

³²⁵ GONZÁLEZ, ANA MARTA, *Moral, razón y naturaleza...*, p. 142.

³²⁶ ALVIRA, TOMÁS, *Naturaleza y Libertad. Estudio de los conceptos tomistas de voluntas ut natura y voluntas ut ratio*, Pamplona, EUNSA, 1985, p. 73.

“Así, por ejemplo, el hombre, mientras duerme, no puede hacer uso del hábito de la ciencia, y el niño no puede usar del hábito de la intelección de los primeros principios, o de la ley natural, que reside en él habitualmente, a causa de sus falta de edad”³²⁷.

La persona humana se abre al ámbito ético en la medida en que es dueña de sus actos voluntarios, y de esta forma, dueña de su propio destino. La voluntad racional tendrá como objeto todo aquel bien que, ejerciendo una atracción, no demande una adhesión necesaria, sino ésta dejaría de ser dueña de sus actos libres. Esta condición la cumplen tanto los bienes particulares que se ordenan al fin último, como el mismo fin último considerado en concreto. Alvira cita un texto de Tomás que se refiere a este tema:

““Toda criatura racional apetece naturalmente la felicidad de modo indeterminado y en universal; y con respecto a esto es indefectible. Pero el movimiento de la voluntad de la criatura no está determinado en particular a buscar la felicidad en esto o en aquello (...). Es natural el apetito del bien, pero no de este o aquel bien” (*De Ver.*, q. 24, a. 7, ad 6). La reivindicación del fin último *in particulari* para la *voluntas ut ratio* es patente”³²⁸.

La *voluntas ut ratio* se inscribe mediante la intencionalidad en orden al fin. Tendiendo hacia el fin es como esta voluntad racional empieza a centrar su atención en los medios. Ya fue analizado en el capítulo anterior el tema de los pasos que sigue la voluntad para conseguir un fin, desde la simple volición, la intención, la deliberación de los medios, el consentimiento y la elección hasta el gozo en la obra consumada. Mediante la intencionalidad o intención la voluntad se dirige al fin, teniendo en cuenta los medios; mediante la elección la voluntad se encamina hacia los medios, teniendo en cuenta el fin. Por ello se dijo que la elección era el acto más característico de la libertad humana.

Advertir sobre la incumbencia que tiene la elección de la voluntad en el tema del fin último, es controversial, pero no por ello aminora la osadía de responder a este tema. Un autor como Fabro³²⁹, pone en evidencia esta advertencia sobre esta incumbencia cuando llama «momento existencial» de Tomás de Aquino respecto al papel de la voluntad ante el fin último. Dice Alvira al respecto:

³²⁷ TOMÁS DE AQUINO, S. *TH.* I-II, q. 94, a. 1, ad. 3.

³²⁸ ALVIRA, TOMÁS, *Naturaleza y Libertad...*, p. 76.

³²⁹ Cfr. FABRO, CORNELIO, *Opere*, Firenze, Sansoni, 1972, p. 261.

“Modernamente, ha sido C. Fabro quien ha puesto con mayor vehemencia el acento en lo que podríamos llamar «momento existencial» de Santo Tomás respecto al papel de la voluntad ante el fin último. Fabro busca en las obras del Aquinate la dimensión existencial de la libertad (...). “Es necesario que el hombre constituya en una única cosa el último fin de su voluntad”. Es una afirmación categórica del dominio del hombre sobre el fin de su existencia. El hombre no crea su fin pero dispone de él libremente, en el sentido de la propia autodeterminación”³³⁰.

Aunque todos los hombres coincidan en el deseo natural de la felicidad o último fin, no coinciden sin embargo en la opción existencial o concreta del fin. Cada hombre ordena su vida al fin que elige como propio. Esta determinación concreta del último fin, es una determinación material del mismo. Cada uno de los fines a los que uno se aboca para ser feliz, es un fin intermedio o próximo, sin embargo, objetivamente, no hay más que un solo fin último. Afirma Tomás de Aquino:

“Lo que es fin respecto de algunas cosas puede ordenarse a su vez a un fin ulterior, a no ser que se trate del último fin. Ninguna operación humana es fin último, si no es *per accidens*, en cuanto nos une al fin último. Por eso puede haber elección de todas las operaciones humanas, no en cuanto son fin, sino en cuanto al fin se ordenan”³³¹.

Los bienes humanos básicos, descritos en el capítulo precedente, son el contenido material del fin último, diversificando subjetivamente al mismo en las diferentes intenciones de los seres humanos. La voluntad concreta libremente el impulso natural y formal hacia la felicidad en la intención de un fin último concreto. Aclara Derisi:

“Según se ordene o no a otro, el fin puede ser próximo, intermedio o último. El fin último es el fin por excelencia, porque en él radica la razón suprema del movimiento de las causas eficientes, y de su fuerza de atracción participan los fines intermedios y en él se aquieta toda apetencia, una vez conseguido. En cambio, los demás son fines intermedios, porque si bien mueven a la causa eficiente, no lo hacen en nombre propio, como términos definitivos, sino como medios necesarios conducentes mediata o

³³⁰ ALVIRA, TOMÁS, *Naturaleza y Libertad...*, p. 91.

³³¹ TOMÁS DE AQUINO, *In Sent. II*, d. 25, q. 1, a. 3, ad 2.

inmediatamente a la consecución del último fin, de cuya finalidad, por eso, participan³³².

Para Tomás, la simple volición del fin y la apetencia racional de los bienes particulares no diversifican la única potencia apetitiva de la voluntad. La voluntad que quiere el fin naturalmente es la *voluntas ut natura*, la voluntad que elige los medios es la *voluntas ut ratio*, y ninguna actúa sin la otra en el sujeto racional. Esta capacidad que tiene la voluntad de elegir se la suele definir como «libre arbitrio», o como una «intrínseca indiferencia activa». Esta indiferencia es vista sólo desde la libertad en tanto «psicológicamente» hablando, pues proviene de la indiferencia temporalmente concomitante del juicio de la razón práctica sobre las diversas posibilidades operables. Apunta Alvira:

“En resumen, “la indiferencia del conocimiento práctico del bien es lo que hace posible que la volición no esté unívocamente determinada. Y tal indiferencia es, a su vez, posible, por la naturaleza universal del objeto formal de nuestro entendimiento. Merced a la capacidad de aprehender especulativamente el bien en general y en tanto que bien, podemos advertir cualquier bien concreto como no entera y perfectamente bueno”³³³.

La libertad psicológica³³⁴ o libre arbitrio es la capacidad que tiene la voluntad de determinarse a sí misma a querer o no querer (libertad de ejercicio) y, una vez que se determina a querer, puede elegir una cosa u otra (libertad de especificación). Ésta libertad psicológica se pone de manifiesto como *voluntas ut ratio* ante una serie de posibilidades de elección que se le presentan. La indeterminación o indiferencia activa de esta libertad psicológica no puede quedar en suspenso, es preciso que lleve a cabo su ejercicio y su especificación optando por algo que la saque de su indiferencia. Una vez que decide, ya se encuentra comprometida en su «libertad moral»³³⁵, correspondiendo al bien o no correspondiéndole.

³³² DERISI, OCTAVIO N., *Los fundamentos metafísicos del orden moral*, Buenos Aires, EDUCA, 1980, p. 62.

³³³ ALVIRA, TOMÁS, *Naturaleza y Libertad...*, p. 117.

³³⁴ Esta denominación de la libertad corresponde a un esquema de las dimensiones de la libertad que propone MILLÁN PUELLES, ANTONIO en *El valor de la libertad*, Madrid, Rialp, 1995, pp. 43-75 (Las dimensiones de la libertad según este autor serían cuatro: la libertad fundamental o constitutiva; la libertad psicológica o libre albedrío; la libertad moral; y la libertad social o política).

³³⁵ Cfr. MILLÁN PUELLES, ANTONIO, *El valor de la libertad...*, pp. 59 y 183.

El libre arbitrio es la libertad innata que acompaña a la libertad fundamental, constitutiva u ontológica. Ambos tipos de libertades comparten por igual el carácter de naturales, en cuanto que son recibidas con la naturaleza humana. El hombre no necesita hacer ningún esfuerzo ni tener iniciativa propia porque ya las tiene en sí mismo al nacer. En cambio, la libertad moral no es innata sino que cada individuo la adquiere mediante un esfuerzo personal, que exige iniciativa y decisión por parte del sujeto. Este tipo de libertad se identifica con la dignidad del ser humano, no por el sólo hecho de ser hombre, sino también y sobre todo por el uso correcto de su libere arbitrio. A partir del correcto uso de las libertades naturales e innatas, el hombre conquista y adquiere la libertad moral, que lo hace autodeterminarse en función del bien. Se puede afirmar, entonces, que la libertad moral se adquiere a través del uso ético de la libertad de arbitrio³³⁶. Afirma Millán Puelles sobre el papel de la libertad moral:

“La libertad moral no es innata, pero es constitutiva de la dignidad moral del hombre. La dignidad moral del ser humano, la tiene por el sólo hecho de ser hombre, y por haberla ganado con el uso éticamente correcto de su libertad de arbitrio”³³⁷.

En el siguiente punto se describirá la libertad moral como complemento de la libertad psicológica.

³³⁶ BICOCCA, MAURICIO, *La persona humana y su formación en Antonio Millán Puelles*, Pamplona, EUNSA, 2011, pp. 115-133.

³³⁷ MILLÁN PUELLES, ANTONIO, *El valor de la libertad...*, p. 59.

2.- La «*voluntas ut natura*» como explicación última de la orientación hacia el bien de la libertad moral

Es la *voluntas ut ratio* quien tiene que hacer cesar la actividad deliberativa de los medios y tomar una decisión. Esta capacidad de especificación de la libertad psicológica o libre arbitrio se realiza en una doble dirección: con respecto al fin último en concreto –libertad vertical- y con respecto a los medios –libertad horizontal-. Esta doble dirección posibilita tanto la elección del bien acorde con el último fin o la elección del mal no acorde con el último fin. Por ello asegura Alvira que la libertad psicológica es una libertad «previa», que se ordena a la «libertad moral»³³⁸. Y sintetiza Tomás de Aquino:

“Aunque por inclinación natural la voluntad tienda hacia la razón común de felicidad, sin embargo, que se incline hacia tal o cual felicidad no es causado por la inclinación natural sino por la discreción de la razón, que hace consistir en esto o en aquello el sumo bien del hombre. Por eso, siempre que alguien apetece la felicidad, allí se une actualmente el apetito natural y el apetito racional”³³⁹.

Esta unión entre la voluntad natural y la voluntad racional se actualiza precisamente por la libertad moral. La influencia de esta libertad moral se da porque la misma voluntad puede estar más o menos influida por una serie de causas impelentes o disposiciones. Es por esta influencia que se la llama también «*libertas impellentibus*». Estas causas impelentes o disposiciones son las pasiones y los hábitos, que, sin romper la indiferencia activa de la libertad psicológica, inclinan o facilitan su ruptura hacia determinados bienes concretos. Constrañen sin obligar necesariamente a la voluntad. Obviamente cuando uno logra la libertad moral, estas fuerzas impelentes se dirigen hacia el bien, por eso afirma Tomás:

“La ordenación al bien es constitutivo esencial de la libertad moral. La libertad para el bien es más libertad que la libertad para el mal”³⁴⁰.

³³⁸ ALVIRA, TOMÁS, *Naturaleza y Libertad...*, p. 119.

³³⁹ TOMÁS DE AQUINO, *In Sent.* IV, d. 49, q. 1, a. 3, sol. 3.

³⁴⁰ TOMÁS DE AQUINO, *In Sent.* II, d. 25, exp. textus: “(...) *libertas ad bonum magis est libertas quam libertas ad malum*”. (Esta cita fue colocada como epígrafe en la Tesis).

¿Cómo logra esta libertad moral adherir voluntariamente al bien? A través de la ayuda de los buenos hábitos o disposiciones, las virtudes morales. Estas disposiciones estables fortalecen la inclinación natural de la voluntad hacia el bien, permitiéndole una liberación de las disposiciones que la llevan hacia el mal o los vicios. Agrega Alvira:

“Dice Santo Tomás que “entre la potencia y el hábito media esta diferencia: la potencia que se halla hacia cosas opuestas, a través del hábito se determina *ad unum*” (*De Ver.*, q. 24, a. 4, sed contra, praeterea). Y esto es, precisamente, lo que obra la libertad moral con respecto a la libertad psicológica: rompe su indiferencia *ad opposita*, logrando, mediante las virtudes, una determinación *ad unum* que es, realmente, una determinación *ad bonum*. Se entiende que esta determinación no es absoluta, pues en esta vida puede ser siempre revocada, pero esto nada quita para que se trate de una auténtica determinación, que nos lleva a decir con todo rigor que sólo el hombre virtuoso es moralmente libre”³⁴¹.

No sólo se concluye que las virtudes hacen al hombre libre, por ser cualidades inclinantes hacia el bien verdadero, sino que, además, le otorgan libertad moral, que significa una progresiva liberación de las cosas que inclinan hacia el mal. Las virtudes morales fortalecen, incentivan y conservan la vida buena de todo ser humano.

La libertad moral determina la indiferente flexibilidad de la libertad psicológica, inclinando no coactivamente, sino espontáneamente hacia el bien mediante los hábitos virtuosos. Lo que inclina hacia el bien es la fuerza de la *voluntas ut natura*, lo que inclina hacia el mal es el ímpetu de las pasiones y hábitos desordenados. Mientras la *voluntas ut natura* es intrínsecamente parte de la *voluntas ut ratio*, como se ha dejado claro más arriba, la influencia de las pasiones y los vicios es extrínseca. Argumenta Alvira:

“Santo Tomás expresa esto de manera admirable: “aunque la potencia racional se puede dirigir hacia cosas opuestas, no se ordena igualmente a ambos extremos; sino a uno naturalmente, o bien a otro según que se aparta defectivamente de la perfección de la propia naturaleza”³⁴².

³⁴¹ ALVIRA, TOMÁS, *Naturaleza y Libertad...*, p. 125.

³⁴² ALVIRA, TOMÁS, *Naturaleza y Libertad...*, p. 132.

La voluntad racional, fortalecida por las virtudes morales, logra secundar a la voluntad natural hacia el bien en común y la felicidad, determinándose materialmente y paso a paso hacia la elección de los bienes concretamente existentes que forman parte de la integridad de la vida humana. Como conclusión de este punto se cita nuevamente la reflexión final de Alvira al respecto:

“Los conceptos tomistas de *voluntas ut natura* y *ut ratio* parecen imprescindibles para dar un correcto sentido a la libertad. Allí donde se olvida la armoniosa conjunción de ambos aspectos –unión actual de los planos formal y material- la unidad de la vida moral del hombre queda fatalmente en entredicho, y la libertad reducida a arbitrio sin control. Estas son las consecuencias de no entender que el hombre es una síntesis de naturaleza y libertad: ni férreo determinismo ni pura indiferencia. La historia de la filosofía desde Santo Tomás hasta nuestros días, ha registrado un balanceo –por lo que se refiere a la idea de libertad- entre estos dos extremos opuestos. El determinismo niega pura y simplemente la noción de libertad. El indiferentismo niega –según nos parece- o la noción de *voluntas ut natura*, o su influjo sobre la *voluntas ut ratio*”³⁴³.

Esta “armoniosa conjunción” se concreta si el hombre logra la rectitud moral de su libertad, asegurada en el amor natural totalmente especificado por el bien de la *voluntas ut natura*, y, a su vez, garantizada a través de la decisión voluntaria, en el amor de la *voluntas ut ratio*.

³⁴³ ALVIRA, TOMÁS, *Naturaleza y Libertad...*, p. 135.

3.- La normatividad intrínseca de la naturaleza humana como base de una teleología

El concepto de naturaleza humana es en sí mismo un concepto metafísico, el cual adviene en la filosofía de Tomás heredado desde Aristóteles. Este concepto no es polémico dentro de la filosofía antigua y medieval, sino que en sí mismo aúna tanto el concepto de «naturaleza» y el concepto de «razón», pues el hombre es un ser naturalmente racional, en donde la vida *secundum naturam* es y debe ser, vida *secundum rationem*. Cuestionarse sobre dónde está el fundamento de la moral, en la «naturaleza» o en la «razón», es un problema superfluo para un tomista fiel al pensamiento metafísico. En toda praxis humana, tanto las acciones, como los hábitos, dicen siempre relación a una naturaleza, ya sea para perfeccionarla, ya sea para dañarla. Resuena aquí la profundidad de la siguiente frase: “*natura dicitur omne illud quod intellectu quoquo modo capi potest*”³⁴⁴.

Tomás utiliza este concepto de «naturaleza» siguiendo el orden genético-sistemático dado por Aristóteles. Designa primero “la generación de los seres vivos (*nativitas* o *pullalatio*)”; segundo pasó a significar el “principio de esa generación”; tercero fue derivado para significar “principio intrínseco de movimiento en aquello que es *per se* y no *secundum accidens*”; cuarto este “principio” podía ser “formal” o “material”; y quinto “fin de la generación natural en tanto esencia de la especie”³⁴⁵.

La naturaleza es, a partir de estos sentidos citados, principio a partir de los cuatro tipos de causa *per se* que reconoce Aristóteles: causa eficiente, causa formal, causa material y causa final. Es esencial para comprender estos sentidos de «naturaleza» ver la identificación aristotélica entre fin y bien. Esta identificación funda el dinamismo teleológico de la naturaleza, manifestando el fin como algo intrínseco o causa final. Esta causa final es la que pone en marcha la eficiencia de la naturaleza, desde un principio intrínseco determinado, que se mueve de modo continuo hacia un fin, también determinado. Agrega Ana Marta González:

³⁴⁴ TOMÁS DE AQUINO, *De ente et essentia*, c. 1, (donde Tomás analiza la definición de naturaleza dada por Boecio).

³⁴⁵ TOMÁS DE AQUINO, *S. TH.* III, q. 2, a. 1, sol.

“Así, puede decirse que en la generación de los seres vivos el fin es la forma, constituyendo un principio que, desde dentro, opera disponiendo y ordenando la materia según formas o especies determinadas, ordenadas a su vez a sus operaciones específicas. (...) En este sentido afirma Santo Tomás: “Aquel que afirma que la naturaleza no actúa por mor de algo, destruye la naturaleza y aquellas cosas que son *secundum naturam*. En efecto, se dice que son *secundum naturam*, aquellas cosas que en virtud de un principio intrínseco se mueven sin interrupción (*continue*), hasta que alcanzan algún fin: no en virtud de algo contingente, ni de cualquier principio a cualquier fin, sino desde un principio determinado, a un fin determinado: pues siempre proceden del mismo principio al mismo fin, si nada lo impide (*nihil aliquid impediat*) (...) (*In Phys. Ar.*, II, IX, lectio XIV, n.7)”³⁴⁶.

Esta autora hace notar que Tomás habla de la naturaleza en tanto principio intrínseco «determinado», queriendo decir con esto que no se dispone de cualquier manera o por azar, sino en función de lo que es preciso para su naturaleza. Ese adjetivo denota al fin como principio de orden, refiriéndose expresamente al bien y a la perfección intrínseca de la naturaleza. Tal fin es diverso según lo sean las distintas naturalezas: cada ser tiene un fin proporcionado a su naturaleza, que marca la pauta de lo que es conforme a su ser más íntimo.

Otra de las cosas a notar es que estos procesos principiadados en la naturaleza pueden ser más o menos naturales en la medida que se acerquen más o menos al fin propio. Estos procesos pueden, por la contingencia, no cumplirse con una necesidad absoluta, es el caso por ejemplo de seres monstruosos, en los que se constata la ausencia de un fin que debía estar presente. Dice González a este respecto, refiriéndose nuevamente al pensamiento de Tomás sobre este tema:

“En este sentido conviene reparar en el comentario de Santo Tomás al lugar de la *Metafísica* donde Aristóteles distingue dos tipos de necesidad en atención a dos modos diversos de considerar el fin. Según Aristóteles, en efecto, el primero de los fines de todo lo que existe es existir *simpliciter*, el segundo, existir bien (*In Metaphys. V*, lectio IV, n. 834 (Marietti)). (...) Por eso, siempre que un ser cualquiera que viene a la existencia no llega a lograr la perfección que le es propia se ha de pensar que la causa final no ha terminado de hacerse cargo del proceso. Según

³⁴⁶ GONZÁLEZ, ANA MARTA, *Moral, razón y naturaleza...*, pp. 50, 60.

refiere Santo Tomás, esta vez en el *Comentario a la Física*, esto se explica porque la necesidad derivada de la causa final no es una necesidad absoluta sino hipotética. Que introduzca en la naturaleza una necesidad hipotética, significa que su eficacia ordenadora depende de otros factores, sin los cuales el ser en cuestión tal vez llegue a existir, pero tal vez no exista bien, perfectamente (*In Phys. II, IX, lectio XV, n. 270 (Marietti)*)³⁴⁷.

Este «existir *simpliciter*» no es otra cosa que el «acto de ser» explicado en el capítulo tercero. En la Creación el ser es creado en el acto de existir, junto con la esencia correspondiente a cada naturaleza. Este acto de ser es un principio intrínseco que se genera y se conserva en el ser. Pero, el fin que ha de alcanzar desde su mismo principio intrínseco, no se cumple de una manera necesaria absolutamente, sino que, se da *ex conditione*. Estas condiciones para que el fin se desarrolle y se disponga de tal modo, dejan abiertas las puertas para la contingencia derivada de la materia. A estas condiciones están abocadas las «segundas naturalezas» de las que habla Aristóteles. Por ello afirma González:

“Para que sobrevenga un ser perfecto, no basta la eficiencia espontánea de la naturaleza. Es necesario que tal eficiencia esté regulada por el fin, que el fin domine todo el proceso, y para eso es requisito imprescindible que la materia sea adecuada”³⁴⁸.

El requisito es que «la materia sea adecuada», pero ¿qué significa esto? Dice la autora española que el fin, en efecto, condiciona la materia, pues la materia en cuestión ha de ser una materia proporcionada, bien dispuesta, apta para educir la forma de la que se trate. De lo contrario, puede haber movimiento, pero no movimiento perfecto, sino desviaciones de lo natural o como lo llama Tomás «*contra naturam*». El fin o bien de los procesos naturales se cumple en principio “si nada lo impide”. Amplia González:

“Caracterizar un movimiento o un proceso como «*no-secundum naturam*», en efecto, puede querer decir ante todo que el movimiento discurre de tal manera que no alcanzará su fin *secundum naturam*, bien porque, considerado desde el punto de vista del agente, se ha dado una circunstancia que lo impide –por ejemplo una deficiente disposición de la materia que había de ser informada hacia el fin natural y que, precisamente

³⁴⁷ GONZÁLEZ, ANA MARTA, *Moral, razón y naturaleza...*, pp. 56, 57.

³⁴⁸ GONZÁLEZ, ANA MARTA, *Moral, razón y naturaleza...*, p. 57.

debido a esa deficiencia pierde su orientación natural-, o bien porque, sobre el agente en cuestión, con su causalidad propia, influye una causa extrínseca que modifica el curso natural de su movimiento”³⁴⁹.

Este análisis no pretende involucrarse en los asuntos de lo «*contra naturam*» según la contingencia de la materia³⁵⁰, problema arduo y delicado a la hora de lograr respuestas adecuadas. Sin embargo, es el interés de este análisis el segundo tipo de movimiento «*contra naturam*» que cae sobre el agente desde una causa extrínseca o intrínseca respectivamente.

Este segundo tipo de movimiento «*contra naturam*» es ejercido a su vez de dos maneras: de una manera extrínseca y violenta donde la voluntad del agente no participa. Esta violencia está dirigida en contra del movimiento *per se secundum naturam*. “La violencia se da cuando algo se mueve en virtud de un agente exterior hacia algo a lo que no tiene aptitud por su propia naturaleza”³⁵¹. Este movimiento presupone el movimiento *secundum naturam*, como aquello a lo que ha de oponerse, y permanece mientras permanezca la causa extrínseca sobre el agente en cuestión; de una manera intrínseca donde la voluntad del agente si participa. Esta manera intrínseca puede verse en la acción de los vicios, que actúan en contra del orden de la razón³⁵². Aquí ya entra en juego el papel de la libertad humana. Señala González:

“Como el mismo Santo Tomás explica en otro lugar, “para que la voluntad tienda hacia algo, no hace falta que sea un bien verdadero y real, basta que sea aprehendido en razón de bien” (*S. Th.* I-II, q. 8, a. 1, sol.), y precisamente por eso es necesario el juicio de la razón, acerca del objeto de la voluntad. Si falta ese juicio de la razón, falta la integración precisa para hablar auténticamente de bien humano. Cuando la integración está ausente, el bien perseguido por el hombre no es un bien real sino un bien aparente (...). Sucede, en efecto, que dada la mutabilidad de nuestra naturaleza, sujeta como está a las modificaciones de las pasiones, podemos llegar a considerar conveniente para nosotros –y por lo tanto bueno-, lo que sólo nos conviene desde una perspectiva parcial. Así, inmutados por una pasión,

³⁴⁹ GONZÁLEZ, ANA MARTA, *Moral, razón y naturaleza...*, p. 60.

³⁵⁰ Para adentrarse en este tema cfr. QUEVEDO A., *Ens per accidens: contingencia y determinación en Aristóteles*, Pamplona, Eunsa, 1989, p. 369.

³⁵¹ TOMÁS DE AQUINO, *In Metaphys.*, lectio VI, n. 835.

³⁵² GONZÁLEZ, ANA MARTA, *Moral, razón y naturaleza...*, pp. 60- 76.

llegamos a considerar bueno lo que nos conviene sólo atendiendo a lo sensible de nuestra naturaleza”³⁵³.

Así como el juicio de la razón, cuando ésta está integrada en la búsqueda de la perfección del hombre, lleva a la voluntad a elegir y hacer algo razonable, así también la aprehensión de los sentidos inclina al apetito sensible hacia sus objetos propios. Y esta inclinación ejercida sobre el apetito sensible, siempre acompañado por las pasiones, arrastra a la misma razón y a la voluntad. Dice el Aquinate sobre esta inclinación:

“Al presentarse un objeto en forma apetecible a los sentidos, el apetito se inclina hacia él, la razón deja de considerar la regla recta, y la voluntad pasa al acto”³⁵⁴.

Según Tomás, la causa intrínseca del mal hay que formarla por parte del acto, pues el acto humano tiene una causa interior, tanto mediata como inmediata: es causa inmediata del acto humano la razón y la voluntad por la que el hombre es libre; es causa mediata la aprehensión del apetito sensible. Una mala elección lleva a una obra mala, o a elegir un bien aparente, y esto es así porque la posibilidad de errar moralmente está virtualmente en todo acto libre del hombre. Los movimientos sensibles, junto con la intervención de las pasiones desordenadas, pueden preceder al movimiento de la razón y la voluntad y reducirlo al acto malo. En estas situaciones que Tomás llama «viciosas», la razón se ciega y no considera la regla moral impregnada en ella por la ley natural, dejando que el alma se incline hacia lo «*contra naturam*». Por ello afirma el de Aquino:

“Pero el pecado se hace antinatural por el mismo hecho de que falla la regla natural que el hombre debe seguir según las exigencias de su naturaleza”³⁵⁵.

Estas «exigencias» que nombra Tomás, son justamente las prescripciones dadas en la naturaleza humana a través de la ley natural, sin embargo, no hay que olvidar que estas prescripciones no tienen una obligatoriedad necesaria sino hipotética, es decir, dependen de que se den las condiciones óptimas en el sujeto

³⁵³ GONZÁLEZ, ANA MARTA, *Moral, razón y naturaleza...*, pp. 104- 105

³⁵⁴ TOMÁS DE AQUINO, S. *TH.* I-II, q. 75, a. 2: “Ex hoc enim quod aliquid proponitur ut appetibile secundum sensum, et appetitus sensitivus inclinatur in illud, ratio interdum cessat a consideratione regulae debitae: et sic voluntas producit actum peccati”.

³⁵⁵ TOMÁS DE AQUINO, S. *TH.* I-II, q. 75, a. 2, ad. 3: “Sed efficitur peccatum innaturale ex hoc ipso quod déficit regula naturalis, quam homo secundum naturam suam debet attendere”.

para que se puedan seguir sin obstáculos. Esta exigencia hipotética se comprende más cuando se lee en la lengua madre de Tomás de Aquino, en latín, pues él dice: “*quam homo secundum naturam suam debet attendere*”, “que el hombre según su propia naturaleza debe atender”. «Atender» no es lo mismo que «acatar una orden a raja tabla», sino más bien sería un «considerar» o un «escuchar atento».

Es por lo cual Germain Grisez y Jhon Finnis consideran que los preceptos de la ley natural no son un conjunto de mandatos imperativos sino que, por el contrario, estos preceptos no tienen primariamente fuerza imperativa pero sí son realmente prescriptivos. Los principios prácticos pertenecen a una categoría lógica muy diferente de la de las afirmaciones especulativas: los preceptos no nos informan acerca de exigencias, sino que expresan estas exigencias como directrices de acción. Afirma el autor norteamericano:

“«Ha de ser» es la cópula del primer principio práctico, no su predicado; el gerundivo es el modo de ser, y no la materia, de la ley. Conocer cómo funciona el primer principio de la razón práctica en el pensar práctico no equivale a reflexionar sobre la manera en que la bondad afecta a la acción, sino a conocer un bien de tal manera que, en virtud de ese mismo conocimiento, el bien conocido se ordene hacia la realización”³⁵⁶.

Esta distinción entre un «mandato» y un «precepto» expresado en la forma de un gerundivo, la encuentra Grisez afirmada por Tomás de Aquino en la q. 17³⁵⁷. El mandato da dirección racional a la acción y contiene la fuerza motriz que deriva de un acto antecedente de la voluntad sobre el objeto de la acción. El precepto en gerundivo solamente ofrece dirección racional sin desencadenar la ejecución de la acción a la que dirige la razón.

Será la virtud de la prudencia la que va a ejercer la fuerza motriz en su acto más propio: el mandato, dando dirección racional a la acción y logrando el orden y la rectitud del apetito sensible y las pasiones desordenadas. Sólo esta virtud, guía de todo el proceso moral, será la encargada de poder apartar al hombre de la elección y ejecución del mal, fortaleciéndolo en sus inclinaciones naturales y

³⁵⁶ GRISEZ, GERMAIN, “El primer principio de la razón práctica. Un comentario al art. 2 de la q. 94 de la I-II de la *Suma Teológica* de Sto. Tomás”, en *Persona y Derecho*, N° 52, Pamplona, 2005, 1 Ed. 1965 en *Natural Law Forum*, 4, pags. 44-71, traducción de Diego Poole, p. 319.

³⁵⁷ TOMÁS DE AQUINO, S. *Th.* I-II, q.17, a. 1.

alejándolo de todas las causas externas e internas que lo seducen «*contra naturam*».

La virtud es cierta disposición de un sujeto hacia el bien o «lo perfecto», entendiendo por perfecto “lo que está dotado conforme a las exigencias de su naturaleza”. Síguese de esto, por lo tanto, que la virtud es «bondad del ser», ya que la bondad de una cosa consiste en hallarse dotada de lo que la naturaleza exige. Por el contrario, el vicio es cierta disposición hacia el mal o «lo imperfecto», entendiendo por imperfecto “un acto desordenado, opuesto a la bondad que de la razón de virtud se deriva”. Esta imperfección consiste en no estar conforme al modo propio de la naturaleza humana. Por ello dice Agustín: “A todo lo que veas que carece de la perfección de su propia naturaleza, aplícale el nombre de vicio”³⁵⁸.

Asegura Tomás, en su *Tratado sobre el mal*, que el vicio es malo porque daña la naturaleza del bien, y, por lo tanto, disminuye el bien de la naturaleza humana. “El bien de la naturaleza, que es una aptitud, disminuye por el pecado”³⁵⁹. Aquí entiende por «pecado» cierto obstáculo interpuesto entre el alma y Dios, es decir, entre el alma y la perfección que le es propia por haber sido creado por Dios:

“Por lo que es manifiesto, que el pecado es cierto obstáculo que impide la recepción de la gracia. Más todo obstáculo para alguna perfección o forma, al mismo tiempo que excluye una forma o percepción, hace a lo receptivo menos apto o dispuesto para la recepción de dicha forma; y por consecuencia, impide los efectos de la forma o de la perfección en el sujeto; principalmente si aquel obstáculo inhiere en éste, ya sea un hábito o un acto”³⁶⁰.

El pecado es comprendido por Tomás como una «herida de la naturaleza» por la que el sujeto se ve disminuido y debilitado para recibir la ayuda, tanto de la gracia sobrenatural como de la ayuda natural de las virtudes morales. El pecado se compara a la enfermedad, en cuanto ésta hace débil la naturaleza del sujeto y disminuye su bienestar, así el pecado corrompe el bien de la naturaleza y encorva la rectitud moral. Las virtudes morales, necesitan que el sujeto reciba su influjo, o sea receptivo, como dice la cita, para que la razón práctica pueda mover a la voluntad y la voluntad, a su vez, pueda mover a los apetitos irascible y

³⁵⁸ TOMÁS DE AQUINO, *S. Th.* I-II, q.71, a. 1.

³⁵⁹ TOMÁS DE AQUINO, *De malo*, q. 2, a. 11, sed con. 2.

³⁶⁰ TOMÁS DE AQUINO, *De malo*, q. 2, a. 11.

concupiscible. De esta manera, en el sujeto agente se forma una disposición al recibirse la virtud moral.

Es interesante observar aquí, como Tomás defiende el hecho de la permanencia de la disposición o aptitud hacia el bien en la raíz de la naturaleza del alma humana. Pues, más allá de la existencia del pecado y su continua incidencia sobre el sujeto que actúa, la disposición al bien del alma no cambia ni se corrompe por él, sino que permanece en la raíz misma de la naturaleza humana. Más, el pecado que es privación, puede suprimir un acto bueno, pero no suprime la disposición hacia él. Del mismo modo que la obscuridad excluye la luz opuesta a ella, más no la aptitud hacia la luz que hay en el aire, de manera semejante por el pecado se excluye el bien, más no la aptitud hacia el bien³⁶¹.

Para concluir se llama a reflexionar sobre el título de este punto: “La normatividad intrínseca de la naturaleza humana como base de una teleología” a través de la siguiente cita de Ana Marta González:

“Desde aquí se entiende otra vez, cómo, al decaer el pensamiento de un *telos* natural, los procesos naturales se entenderán simplemente como meros procesos biológicos o físicos, resultando extraña la idea según la cual existe una racionalidad metafísica implícita en esos mismos procesos, una racionalidad que encuentra su justificación final en el bien mismo del agente. Por supuesto, se sigue entendiendo que tales procesos sirven a la integridad natural del ser del que se trate, pero, al ser despojados o aislados de una intrínseca referencia al bien, la integridad en cuestión será vista como eso: una mera integridad natural, donde «natural» es simplemente otro nombre para «físico» o «biológico»³⁶².

Si se admite una normatividad intrínseca en la naturaleza humana, se acepta la idea de un «*telos*» natural, que incluye una racionalidad metafísica implícita en el mismo proceso del movimiento de la existencia. En cambio, si no se admite una normatividad dentro de la naturaleza humana, no se comprende la idea de un «*telos*» natural, sino más bien, se entiende el proceso como un mero hecho biológico o físico. Ésta última opción genera que se pierda la posibilidad de ver una

³⁶¹ TOMÁS DE AQUINO, *De malo*, q. 2, a. 12, ad. 3, 4.

³⁶² GONZÁLEZ, ANA MARTA, *Moral, razón y naturaleza...*, p. 58.

dimensión significativa y trascendente de la naturaleza humana, reduciendo la existencia a lo meramente fáctico.

Rechazar la fundamentación de la moral en la propia naturaleza humana, en tanto ordenada racionalmente, implica una escisión entre lo fáctico y lo espiritual de esa misma naturaleza. Por el contrario, aceptar esta fundamentación de la moral en la naturaleza humana, implica un cuidado del término «naturaleza humana» en tanto término metafísico: una instancia no puramente física sino capaz de extraer de sí misma una orientación para la acción práctica.

4.- Sinergia constitutiva entre la inteligencia y la voluntad en el acto humano y su concreción moral a partir de la *syndéresis* y la prudencia.

Un acto bueno dirige al hombre hacia un fin *hic et nunc*, pero dicho acto particular aislado no hace al hombre bueno completamente. Para que el hombre encuentre una permanencia del bien en su conducta, es necesario que se disponga habitualmente por medio de las virtudes morales. Estas virtudes son un medio que dirige permanentemente al hombre hacia su fin último o felicidad. Ponen a la voluntad en un estado habitual de orientación hacia el bien. Dice a este respecto Derisi:

“La virtud introduce el orden habitual en la voluntad, la impregna de racionalidad, la purifica de móviles subalternos, la fortalece contra las dificultades y, si no la fija en la posesión del fin, ciertamente la dirige y la coloca de un modo permanente en el camino que a él conduce”³⁶³.

La virtud orienta al hombre hacia los actos concretos buenos que conducen al último fin, fortaleciendo, conteniendo y defendiendo al alma de aquellos obstáculos que se interponen para una vida moral plena. La obra teleológica de la naturaleza tiene que ser acabada por la ayuda de las virtudes morales, cuya función rectifica y ordena habitualmente hacia el bien.

Para que el acto humano sea moralmente bueno, es necesaria la penetración de la ordenación racional en la voluntad. La voluntad es perfeccionada por las virtudes morales, haciéndole su camino más fácil y permanente hacia su propio bien. La inclinación natural de la voluntad hacia su bien específico, o *voluntas ut natura*, es reafirmada por la fuerza de la voluntad impregnada por la norma de la razón práctica o *voluntas ut ratio*. Ya se ha analizado más arriba este tema crucial y se ha advertido el papel tan importante de la virtud intelectual de la *syndéresis* y de la virtud intelectual y moral de la prudencia en toda esta trama existencial de la conducta humana. Ambas virtudes van a dirigir la acción hacia el bien ordenando todo el sistema apetitivo –volitivo.

³⁶³ DERISI, OCTAVIO N., *Los fundamentos metafísicos del orden moral*, Buenos Aires, EDUCA, 1980, p. 466.

Cuando la virtud de la *syndéresis* y la virtud de la prudencia operan se manifiesta en el alma humana una sinergia constitutiva entre la inteligencia y la voluntad, pues la inteligencia formula los principios prácticos de la *syndéresis* racionalizando de esta manera a la voluntad, que, con la ayuda de la prudencia, puede elegir correctamente el bien honesto aplicando el juicio práctico-práctico. Por medio de la prudencia, se realiza la unión e íntima penetración del orden racional en la voluntad y los apetitos sensibles. El saber normativo universal de la *syndéresis*, acaba por aplicarse a un acto humano determinado merced al acto de esta virtud. Por ello asegura Derisi lo siguiente:

“Esta razón, con la *syndéresis* y sus principios, no se aplica a la buena voluntad (buena u orientada hacia el último fin, gracias a las virtudes morales) sino por esta virtud de la prudencia, que organiza y ordena el juicio práctico- práctico o eficaz, bajo el cual entran y actúan, gobernadas racionalmente, las virtudes morales en el acto de la voluntad. (...) no es posible que la buena voluntad se dirija de un modo permanente a su último fin en el ejercicio de sus actos sin la dirección y regulación racional de la prudencia, única que hace, en cada caso, del acto de la buena voluntad un acto formalmente virtuoso”³⁶⁴.

Sólo en la medida en que exista esta sinergia constitutiva entre la inteligencia y la voluntad, donde la inteligencia práctica penetre en los actos de la voluntad buena fortalecida por las virtudes morales, el acto humano será bueno y plenificante.

La inteligencia y la voluntad, sin confundirse, pues son dos potencias especificadas por sus objetos formales: el *verum* y el *bonum*, están íntimamente compenetradas y como condicionadas mutuamente en sus actos. Ambas son potencias de una misma vida humana, porque la inteligencia, aún en su actividad especulativa, no se encamina a la verdad sino como a su bien, y en este sentido, cae bajo la moción de la voluntad, pues entra en el radio de su objeto, el bien en sí; y a su vez, la voluntad no va hacia el bien sino bajo la iluminación de la inteligencia práctica que la penetra³⁶⁵.

³⁶⁴ DERISI, OCTAVIO N., *Los fundamentos metafísicos...*, pp. 468-469.

³⁶⁵ DERISI, OCTAVIO N., *Los fundamentos metafísicos...*, pp. 56-57.

Según la opinión de Adela López Martínez, en su obra sobre el debate anglo-americano contemporáneo sobre la teoría de la ley natural, este tema de la sinergia constitutiva entre la inteligencia y la voluntad o, más precisamente, entre la inteligencia especulativa y la inteligencia práctica, defendida por Tomás de Aquino, no es tan claro en los autores contemporáneos que analiza, específicamente se refiere a Grisez y Finnis:

“Para estos autores, lo práctico, en primer término, significa lo dirigido a la acción, y pensar a nivel práctico es planear, proyectar y decidir planes de acción que han de ser ejecutados precisamente a través de dicha acción. Es práctico el pensar que se origina y versa sobre una experiencia activa del bien, no aquél que surge a partir de una consideración especulativa del bien. Sostienen, por tanto, que la función de la razón práctica es distinta de la especulativa, sin ser tampoco una continuación de la misma, sino algo original. El razonamiento práctico y el especulativo son realmente distintos, no reducibles el uno al otro, ni derivables entre sí”³⁶⁶.

Es muy interesante la frase de esta cita que dice «es práctico el pensar que se origina y versa sobre una experiencia activa del bien, no aquél que surge a partir de una consideración especulativa del bien», pues en ella parecería manifestarse una diferencia radical del pensamiento de estos autores con el pensamiento del Aquinate. Pero, habiendo ya ahondado en la consideración de estos autores en el Capítulo cuarto, se puede observar aquí que, para Tomás el conocimiento del bien es especulativo en una primera instancia, porque la inteligencia especulativa es la que conoce el «ser» de las cosas que son, y este conocimiento es el que posibilita el conocimiento de la inteligencia práctica del ser en tanto que «bueno». Este tema de la convertibilidad entre el ser y el bien y su conocimiento por parte de la inteligencia fue estudiado en el tercer capítulo. Esta convertibilidad funda justamente la interpretación aristotélico-tomista de la inteligencia práctica como «extensión»³⁶⁷ de la inteligencia especulativa. La «extensión» se entiende aquí, no como una derivación de los juicios especulativos, sino como una consecuencia de

³⁶⁶ LÓPEZ MARTÍNEZ, ADELA, *El debate anglo-americano contemporáneo sobre la teoría tomista de la ley natural*, Tesis de Doctorado, U. Sanctae Crucis, Facultas Philosophiae, Roma, 2006, p. 264.

³⁶⁷ Cfr. RHONHEIMER, MARTIN, *La perspectiva de la moral...*, p. 237-238, donde aclara que este término “extensión” no se debe interpretar como una simple ampliación, sino que la razón práctica tiene su propio punto de partida: la experiencia originaria del bien como fin del apetecer, elegir y obrar. Esta “*extensio*” no es una derivación de juicios especulativos acerca de qué es el hombre.

la capacidad especulativa del hombre. Pues, el conocimiento del bien, en una segunda instancia, se da inmediatamente en la razón o intelecto práctico, a través de la ley natural y el hábito natural de la *syndéresis*. Lo que estos autores anglo-americanos señalan al respecto, es que la razón práctica tiene su propio punto de partida, es decir, tiene una experiencia originaria del bien en tanto fin. Se considera que lo que ellos pretenden al decir esto, es que el juicio de la razón práctica sobre el bien, no se puede derivar de juicios meramente especulativos sobre el bien.

La razón práctica es la capacidad que tiene el hombre para usar activamente el pensamiento especulativo como guía de la acción. Tomás de Aquino también advierte que la razón o intelecto práctico es la misma inteligencia pero en cuanto potencia directiva de las acciones humanas. Se comprende, aquí, que lo dicho por estos autores sí coincide en este punto con lo que expresa Tomás sobre la función de la razón práctica.

Estar dirigido a la acción es algo propio del intelecto en su ejercicio u extensión práctica. Dirigir o guiar es lo que cualifica su misma función. Defiende esta consideración de la razón práctica Sebastián Contreras:

“Al remarcar la diferencia entre saber práctico y saber especulativo, Finnis y Grisez no están planteando que la razón práctica sea una facultad distinta de la razón teórica: “cada uno de nosotros tiene solamente una inteligencia, una capacidad racional” (FINNIS, J., *Fundamentals of Ethics*, p. 11). La distinción entre estas dos formas del pensamiento es sólo operacional: pensamos teoréticamente cuando lo que nos atañe es la verdad sobre algo; “y pensamos prácticamente cuando intentamos determinar qué es lo que debemos hacer, u obtener, o tener, o ser” (FINNIS, J., *Ley natural y derechos naturales*, p. 469)³⁶⁸.

La falta de claridad sobre este punto que advierte Adela López Martínez en los autores anglo-americanos, puede clarificarse al comprender que, a pesar de encontrar un punto de partida originario en la razón práctica acerca del conocimiento del bien, estos autores no están sosteniendo la existencia de dos facultades independientes –lo cual sería contrario a la antropología tomista-, sino que la misma facultad tiene dos funciones distintas, una que discierne la verdad y otra que piensa prácticamente. El mismo Finnis sostiene que el conocimiento

³⁶⁸ CONTRERAS, SEBASTIÁN, *El primer principio de la razón práctica. Tomás de Aquino y las nuevas teorías de la ley natural*, Berlín, Logos Verlag Berlín, 2016, p. 88.

práctico es práctico desde el principio, porque no comienza con la comprensión de la naturaleza desde fuera, sino por la misma experiencia personal de la naturaleza desde dentro. Dicho conocimiento surge desde las propias inclinaciones naturales.

Se puede aceptar entonces lo que afirman estos autores sobre el punto de partida propio de la inteligencia práctica, pero salvaguardando siempre la importancia del papel de la inteligencia especulativa en su sinergia constitutiva con la inteligencia práctica. El sustentar que la inteligencia práctica es independiente absolutamente de la inteligencia especulativa, no deja ver la referencia a la analogía que existe realmente de una a otra, distanciándose de este modo, del pensamiento tomista. Confirma López Martínez:

“Afirmar la existencia de una sola potencia con dos funciones, análogas entre sí, me parece un planteamiento armónico que pone de manifiesto el ámbito de autonomía de cada una, junto con su complementariedad”³⁶⁹.

Tomás de Aquino, en la q. 94, a. 2 de la *Summa*, refiere a esta analogía claramente, allí explica que el hombre posee tanto en el ámbito de la inteligencia especulativa como en el ámbito de la inteligencia práctica un conocimiento no discursivo que constituye la base de todo conocimiento posterior. Ambas funciones de la inteligencia proceden de principios conocidos naturalmente. El Aquinate utiliza esta analogía para subrayar que la razón especulativa y la práctica tienen la misma estructura de racionalidad, pues ambas proceden de primeros principios a conclusiones³⁷⁰.

Es precisamente esta «estructura de racionalidad» propia de ambas funciones de la inteligencia la que garantiza la sinergia constitutiva que se está analizando en este punto. Esta estructura de racionalidad está comprendida por lo que ha sido tema anterior de estudio en esta Tesis: la intuición intelectual. Ambas funciones de la inteligencia, la especulativa y la práctica, comienzan y terminan su proceso de conocimiento desde y hacia la intuición intelectual, es decir, desde la intuición de los primeros principios hasta la comprensión de dichos principios aplicados existencialmente.

³⁶⁹ LÓPEZ MARTÍNEZ, ADELA, *El debate anglo-americano contemporáneo...*, p. 273.

³⁷⁰ LÓPEZ MARTÍNEZ, ADELA, *El debate anglo-americano contemporáneo...*, p. 273.

Este tema de la intuición intelectual presente tanto en el modo de conocimiento de la inteligencia especulativa como en el de la práctica, se pone realmente de manifiesto cuando se trata del tema de los trascendentales, tema también analizado en el tercer Capítulo. Tanto el ser como el bien son convertibles, y ambos son reconocidos por las dos funciones de la inteligencia, íntimamente ligadas por estos trascendentales convergentes. Afirma Aertsen en este mismo sentido:

“Cuando consideramos el bien teóricamente, lo consideramos bajo su aspecto de verdadero. Así, podemos definir «bien» y reflexionar sobre su *ratio*. Cuando consideramos el bien prácticamente, lo consideramos en cuanto que es el fin de una acción. El bien es entonces considerado como bueno, y se manifiesta en su carácter práctico. La analogía entre razón teórica y razón práctica permite a Tomás establecer una relación de fundamentación entre la noción de «bien» y el primer principio de la razón práctica”³⁷¹.

Y continúa concluyendo lo siguiente:

“La metafísica y la ética se unen y se conectan en un nivel filosófico por la teoría de los trascendentales. Parecen tener una función fundadora: el primer principio de la razón teórica se reduce al primer trascendental, el ente; el primer principio de la razón práctica al bien. Ente y bien son diferentes *prima*, pero no pueden separarse el uno del otro. La fundamentación trascendental del pensamiento teórico y de la moralidad indican, por tanto, una conexión entre metafísica y ética”³⁷².

Todo el análisis reflexivo realizado en cada uno de los puntos del tercer capítulo de esta Tesis, queda finalmente justificado en estas últimas conclusiones al respecto. La sinergia constitutiva entre la inteligencia teórica y la práctica, junto a la participación de la voluntad en los actos humanos, se fundamentan en la convertibilidad entre los trascendentales ser (o ente como traduce Aertsen) y bien. Recalca López Martínez:

³⁷¹ AERTSEN, JAN A., *La filosofía medieval y los trascendentales. Un estudio sobre Tomás de Aquino*, Pamplona, EUNSA, 2003, p. 318-319.

³⁷² AERTSEN, JAN A., *La filosofía medieval y los trascendentales...*, p. 319-320.

“(…) Grisez y Finnis, cuando se refieren al bien contenido en el primer principio práctico, no están pensando en el trascendental *bonum* convertible con el ser, sino en el bien práctico, en el bien apetecido por el hombre, que no atañe a lo que la cosa «es» sino a lo que puede «llegar a ser»³⁷³.

Efectivamente, por ser el bien un concepto análogo, no es posible separar el bien en la acción del bien *secundum quid* y, en consecuencia, es lícito hablar de una continuidad entre el trascendental *bonum*, objeto de estudio de la metafísica, y el bien práctico, objeto de estudio de la ética. Esto mismo señala Contreras al respecto del primer principio de la ley natural:

“Se debe reconocer que la noción de bien a que se refiere el primer principio depende de una aprehensión especulativa de la idea de bien. Hay una profunda continuidad entre el primer principio práctico y el juicio teórico sobre el carácter trascendental del bien (por eso, dice Aertsen, la naturaleza trascendental del bien es la base del pensamiento práctico)³⁷⁴.

La intuición intelectual de los principios de la inteligencia práctica, llevada a cabo por la virtud de la *syndéresis*, está íntimamente integrada a la intuición intelectual de los principios de la inteligencia especulativa, llevada a cabo por la virtud del *intellectus principiorum*. Ambas virtudes son intelectuales y coinciden en el modo «intuitivo» de conocer.

A su vez, esta intuición intelectual de los principios que comparten ambas funciones de la inteligencia, es completada y llevada a un ámbito existencial por otro par de virtudes también unidas sinérgicamente: la virtud intelectual de la sabiduría y la virtud intelectual-moral de la prudencia. Ellas, combinadas, forman al hombre bueno, que pudiendo rectificar sus pasiones y apetitos sensibles, se constituye en un hombre «sabio» y «prudente». La sabiduría conoce los principios especulativos pero de una manera actual y explícita en la existencia. La prudencia conoce los principios prácticos también de una manera actual y explicitándolos en

³⁷³ LÓPEZ MARTÍNEZ, ADELA, *El debate anglo-americano contemporáneo...*, p. 303.

³⁷⁴ CONTRERAS, SEBASTIÁN, *El primer principio...*, p. 225. La referencia corresponde a AERTSEN, JAN A., “Thomas Aquinas on the Good. The Relation between Metaphysics and Ethics” en S. MACDONALD y E. STUMP (eds), *Aquinas’ Moral Theory*, Ithaca, Cornell University Press, 1999, pp. 235-253.

la propia existencia. Todas estas virtudes llevan a la existencia la universalidad de los principios, haciendo posible su realización vital³⁷⁵.

La captación de la ley natural se da en una intuición intelectual connatural, y por lo tanto, inmediata, pero esta inmediatez es «incoativa», es decir, va a depender siempre de la experiencia que capta previamente los términos que constituyen los principios prácticos. Estos términos son los nombrados ya «contenidos profundos de la existencia»: el ser y el no ser, el bien y el mal. La inteligencia primero conoce en una aprehensión natural los objetos de las inclinaciones naturales como bienes humanos, y después convierte dichas inclinaciones en preceptos de la inteligencia práctica hacia la acción debida. El contacto entre los «contenidos profundos de la existencia» y la inteligencia humana es inmediato, connatural y posibilitador de todo el conocimiento posterior, sea este especulativo o práctico. El orden encontrado en estos contenidos profundos es el que va a incoar el orden específico de la inteligencia práctica en su camino hacia la perfección. En consonancia con estas conclusiones asegura López Martínez citando a Brock:

“Para Brock, la razón práctica imita el orden general encontrado en la naturaleza al formular los preceptos de la ley natural, es decir, que en la base del conocimiento de la ley natural ya hay un conocimiento de la naturaleza humana. Pienso que estos argumentos –y otros similares- son acertados. Las inclinaciones naturales no son la ley natural, sino sólo datos de la experiencia de nuestra sensibilidad, de los que la razón práctica se sirve para formular la ley natural. Son principios de la misma en la medida en que son asumidos por el orden de la razón”³⁷⁶.

Refiere también a Dewan comentando este tema:

“Para Dewan, el conocimiento del bien derivaría del conocimiento del ser, pues lo primero que el hombre conoce son las nociones sapienciales del ente en cuanto ente. La razón práctica mira la bondad bajo el aspecto del ser y la verdad, y según ellos ve lo que la bondad «es». Esto

³⁷⁵ Se recomienda a este respecto la obra de BUZETA UNDURRAGA, SEBASTIÁN, *Sabiduría, metafísica y rectitud moral en Tomás de Aquino. Exigencias para la obtención del juicio sapiencial metafísico*, Santiago, Ediciones Universidad Santo Tomás, 2014, II Parte: Hábito de sabiduría y juicio sobre el bien, pp. 121-176.

³⁷⁶ Citado por LÓPEZ MARTÍNEZ, ADELA, *El debate anglo-americano contemporáneo...*, p. 287: BROCK S., *Review of Natural Law and Practical Reason by M. Rhonheimer*, in “The Thomist”, 66.2, 2002, pp. 139-142.

significa que el bien surge en una cognición anterior a nuestra apetición, el intelecto lo comprende y lo convierte en objeto de la voluntad y, en consecuencia, la noción de bien sigue a las de ser y aprehensión intelectual”³⁷⁷.

El conocimiento de estas nociones seminales o «contenidos profundos de la existencia», tiene que ver con el tema del punto anterior: “La normatividad intrínseca de la naturaleza humana como base de una teleología”, específicamente en lo referente a lo que hay de permanente en la naturaleza, a aquello que permanece a través del cambio. La naturaleza está compuesta por esos contenidos profundos, que son «principios de movimiento», y en tanto principios, son algo que permanece a través de los cambios. La naturaleza es aquel modo de ser específico y principio constitutivo último de las posibles operaciones y actividades de cada ser particular. Enseña Millán-Puelles sobre el significado de «naturaleza»:

“La naturaleza es en cada ente, la índole propia de éste, su peculiar esencia o manera de ser, en tanto que es efectivamente dada en él como su más radical principio activo”³⁷⁸.

“La naturaleza es, en su acepción más fuerte y rigurosa, un principio constitutivamente último de las actividades específicas de un ser”³⁷⁹.

El hombre, en cuanto naturaleza racional, es principio intrínseco, único e indiviso, desde donde surgen todas sus actividades. Su naturaleza es la unidad desde donde nacen todas sus posibilidades potenciales de existencia. Por ello continúa enseñando Millán-Puelles:

“La «naturaleza» es, en cada ente, la respectiva índole o esencia, en calidad de principio de toda su actividad, no de una parte de ésta. Las diversas facultades o potencias que en uno y el mismo ente puede haber son ramificaciones, canales de actividad, de ese fundamental principio operativo, único, indiviso, que es su misma naturaleza”³⁸⁰.

³⁷⁷ Citado por LÓPEZ MARTÍNEZ, ADELA, *El debate anglo-americano contemporáneo...*, pp. 305-306; DEWAN L., “St. Thomas, Our Natural Lights and the Moral Order”, in *Angelicum* 67 (1990), pp. 285-308.

³⁷⁸ MILLÁN-PUELLES, ANTONIO, *Léxico Filosófico*, Madrid, RIALP, 2002, p. 438.

³⁷⁹ MILLÁN-PUELLES, ANTONIO, *Sobre el hombre y la sociedad*, Madrid, RIALP, 1976, p. 51.

³⁸⁰ MILLÁN-PUELLES, ANTONIO, *Léxico...*, p. 437.

El hombre, por su propia naturaleza, es un ser estable a través de sus cambios. Esta permanencia o estabilidad no es estática ni rígida, sino que se manifiesta en un dinamismo o devenir intrínseco, que tiene en su seno la potencia de la libertad. Agrega este filósofo español:

“Cada hombre se encuentra en la posibilidad-necesidad de hacerse su propia vida, porque cuenta con un «intrínseco principio operativo permanente» que se lo hace posible y necesario. Ese principio es su índole de animal racional, tal como ésta existe individualmente en cada hombre. Desde ella y con ella cada uno decide libremente los actos de su personal vida biográfica”.

Esta característica originaria de la naturaleza humana, de ser “intrínseco principio operativo permanente”, lo coloca en el dinamismo del mundo, en su «naturaleza teleológica», obrando siempre dentro de una finalidad que traemos desde el comienzo. En su principio constitutivo se hallan contenidos los fines, que se expresarán dinámicamente como tendencias naturales. Sobre esta naturaleza ontológica permanente van a sobrevenir los cambios propios de cada libertad humana. Asegura Tomás de Aquino:

“El derecho natural comenzó desde el principio de la criatura racional”³⁸¹.

La libre aceptación del ser del ser humano, en tanto naturaleza, permite ver su permanencia como no inmóvil, sino como intrínseco principio de cambio, en donde comienza el dinamismo de su realidad existencial. Este dinamismo se va a dar en una dimensión temporal, en la que el hombre va a poder actualizar sus posibilidades entitativas. Dentro del ser del hombre hay un proceso en el que las virtualidades de su naturaleza se van a ir desarrollando gradualmente. En su naturaleza hay inscrita una teleología, un sentido de finalidad, como una preconfiguración de lo que ya es el hombre, y que éste debe poder desarrollar para lograr su plenitud en tanto hombre. Su libertad va a obrar siempre sobre el supuesto de su naturaleza ontológica. Debido a que el hombre posee una naturaleza específica, con ciertas exigencias dadas naturalmente, es posible decir de él que se

³⁸¹ TOMÁS DE AQUINO, S. *Th.* I-II, q.94, a. 5.

comporta humana o inhumanamente, según actúe de un modo coherente o no con su ser natural³⁸².

Cuando se niega este intrínseco principio permanente que constituye la naturaleza humana, se cierra la puerta a la direccionalidad propia de la existencia humana, al concepto de último fin y por lo tanto al tema de la felicidad como ápice de una vida moral. Esta negación conlleva a una autonomía subjetivista del hombre, y su operatividad existencial, a una ilimitada independencia de toda norma ética y a una absoluta separación de Dios como Creador. Concluye Millán-Puelles:

“El hombre es para sí mismo una tarea. Esta tarea se realiza en el uso efectivo de su libertad. El valor de su uso no se mide de un modo meramente subjetivo, sino de una manera objetiva, es decir, por su adecuación a unas exigencias dimanantes de nuestro ser natural, en tanto que éste se fundamenta en el absoluto ser de su Creador. (...) Tan cierto como que los hombres no tenemos el poder de crearnos, es que somos capaces tanto de «ratificar», cuanto de «traicionar» nuestro ser, y no sólo a través de su conocimiento, sino también según la libre actitud que ante él tomemos”³⁸³.

Este modo autónomo de considerar al ser humano, deja su dinamismo implícito a la deriva, arrojado hacia el infinito de posibilidades o hacia la nada misma. El hombre, sin su ser estable o naturaleza permanente que lo constituya, adviene en continuos cambios a golpes de su libertad, tendiendo a lo que el arbitrio caprichoso de los instintos sensibles lo dirijan en cada momento. La independencia de las exigencias contenidas en la naturaleza, dadas en sí, convierten al hombre en demiurgo de sí mismo, capaz entonces, de deformar o fallar en esta creación autónoma.

³⁸² BICOCCA, MAURICIO, *La persona humana...*, pp. 65-83.

³⁸³ MILLÁN-PUELLES, ANTONIO, *Sobre el hombre...*, p. 29.

5.- El sentimiento como factor complementario de la connaturalidad afectiva para con el bien

En el segundo capítulo se expuso acerca de aquellas posturas éticas que priorizaban el papel del sentimiento en la conducción de la conducta humana. El análisis realizado allí, dejó ver la importancia de la incumbencia del sentimiento en la formación moral, y sin menoscabar su valor, se ha intentado a su vez obtener una postura crítica al respecto.

En este último apartado de las conclusiones, es necesario volver sobre el tema del sentimiento y su influencia en la connaturalidad afectiva para con el bien. Se pretende entonces, ubicarlo como factor complementario de la formación moral de las personas.

El sentimiento del que se va a hablar aquí, es un sentimiento que anida en el alma del que ha experimentado la connaturalidad afectiva para con el bien. Es en el centro del alma donde se da el sentimiento de amor connatural, en donde su inclinación y voluntad encuentran sosiego al estar ya ordenadas.

Dice Tomás de Aquino:

“El bien de cada cosa depende de la condición de su naturaleza.
(...) la buena operación del hombre siempre va acompañada de pasión, así como es siempre producida con ayuda del cuerpo”³⁸⁴.

Tomás deja clara su visión acerca de la influencia de la pasión en la “buena operación” de la conducta moral. Las mismas virtudes morales ordenan y dirigen los apetitos sensibles donde radica dicha pasión. Por ello asegura Tomás, siguiendo a Aristóteles, que las virtudes morales se dan en las acciones y las pasiones, y como a toda acción y pasión siguen los sentimientos de placer y tristeza, las mismas virtudes, entonces, se extienden a los placeres y tristezas como a algo resultante. Sin estos sentimientos que son como el complemento de las virtudes morales, no es posible ver al ser humano como un compuesto de alma y cuerpo, como dice la cita. La abnegación de las pasiones y sus sentimientos concomitantes, lleva a negar la verdadera naturaleza compuesta del hombre.

³⁸⁴ TOMÁS DE AQUINO, S. *Th.* I-II, q. 59, 5, ad. 3.

Son las virtudes morales las que van a purificar al alma de las pasiones y los vicios desordenados para encauzar en el bien al obrar humano. Pero esto no significa una renuncia a su influencia, sino una nueva crisálida, una sensibilidad transformada y espiritualizada. El hombre virtuoso no deja de sentir, ni es apático, sino todo lo contrario, su sentir es más vehemente, más intenso, pues cuenta con la fuerza del bien, que llega a sublimar y hasta extasiar cuando se lo experimenta de forma plena.

A su vez, es necesario notar que este modo apasionado del ser del virtuoso está fundamentado en la inclinación natural al bien de la *voluntas ut natura*, pues, como ya se ha visto, ésta inclinación propia del hombre como ser ontológico es la base sobre la cual procederá la *voluntas ut ratio* o potencia operativa. Esta inclinación natural que es llamada muchas veces por Tomás como «amor natural», no es propiamente pasión, ni acción, ni operación, ni hábito de ninguna especie. Es la misma substancia, que posee determinada proporción hacia ciertos bienes debido a la forma natural que posee. Esta proporción inclinante se da en el alma humana por el «acto de ser» (*actus essendi*) que le confiere existencia, posibilidad de acción y capacidad de comunicar su propio bien³⁸⁵.

Advierte Juan Cruz Cruz sobre este «amor natural» fundante:

“(…) se trata de la relación trascendental por la que una entidad se ordena a otra (la esencia a la existencia, la materia a la forma, la potencia al acto): es algo ontológico y entitativo, previo al orden dinámico u operativo. Llamar apetito a este peso innato es hablar impropriamente. El apetito es movimiento hacia algo, pero una mera entidad ordenada o conmensurada naturalmente no es un movimiento, sino una disposición al movimiento: algo estático, quieto y permanente”³⁸⁶.

Esta cita refiere cualitativamente a la *voluntas ut natura* de varias maneras: “relación trascendental”, “algo ontológico y entitativo”, algo “previo” al orden dinámico u operativo, “peso innato”, “entidad ordenada o conmensurada naturalmente”, “disposición al movimiento”, “algo estático, quieto y permanente”. Todas estas maneras de decir acerca de ella, marcan el estrato substancial,

³⁸⁵ ASTORQUIZA, PATRICIA, “Ley natural, amor natural y *voluntas ut natura*: un problema en la virtud de la justicia” en *Ley natural y niveles antropológicos. Lecturas sobre Tomás de Aquino*, Cuadernos de Anuario Filosófico, Nº 203, Pamplona, Juan Cruz Cruz Ed., 2007, pp. 113-135.

³⁸⁶ CRUZ, JUAN CRUZ, *Ontología del amor en Tomás de Aquino*, Pamplona, Cuadernos de Anuario Filosófico, 1996, p. 37.

ontológico y entitativo, existencial, en donde anida. El «amor natural» al bien es el fundamento del amor posterior de la voluntad racional. La capacidad de tendencia operativa de la voluntad sigue al orden de este «amor natural». La *voluntas ut natura* es la primer complacencia de la voluntad al bien presentado por la inteligencia, sin esta primera inclinación, la elección del bien, llevada a cabo por la *voluntas ut ratio*, no tendría motivo y sería indiferente. Sin este peso, la presencia ontológica del bien dejaría indiferente al alma humana.

En la voluntad natural, el peso del amor hacia el bien atrae y afecta plenamente al espíritu del hombre. Esta afección está inundada por pasión y por sentimiento y se refleja en las tendencias naturales hacia los bienes humanos básicos. En estos bienes, ya analizados en el cuarto capítulo, la voluntad natural encuentra reposo y complacencia tras su captación intuitiva inmediata. Este modo natural de inclinación es «experiencia», es decir, un sentir, un percibir, un apetecer aquellos bienes humanos básicos instantáneamente.

El sentimiento y la pasión acompañan siempre al hombre en su comprensión de la realidad existencial. Como dice Xavier Zubiri, el “sentimiento es afecto sentiente de lo real”³⁸⁷, pues la inteligencia y la voluntad se dejan afectar por la realidad experimentada, tanto en lo que respecta al plano especulativo como al plano operativo. El ser humano al conocer se conoce y conoce lo que despierta su querer deliberado. El sentimiento y la pasión lo envuelven en estas funciones propias, generando un estado especial de experiencia. Continúa Zubiri:

“Todo sentimiento envuelve un momento de realidad (...). Sentimiento es estar atemperado a la realidad (...) como dice el diccionario a propósito de atemperar, consiste en “acomodar una cosa a otra”. Pues bien, el modo de estar acomodado tónicamente a la realidad es aquello en que consiste formalmente el sentimiento”³⁸⁸.

Este “estar atemperado” sentimentalmente a la realidad corresponde, en el análisis que se viene realizando, a estar afectado por la inclinación natural de la voluntad hacia el bien connatural. Esta inclinación es dado al hombre “tónicamente”. Por ello, afirma Zubiri:

³⁸⁷ ZUBIRI, XAVIER, *Sobre el sentimiento y la volición*, Madrid, Alianza, 1992, p. 11.

³⁸⁸ ZUBIRI, XAVIER, *Sobre el sentimiento...*, p. 335.

“Por esto los sentimientos no son meros modos subjetivos de sentir. Ciertamente, en el sentimiento, como en todos los demás fenómenos – incluso en el intelectivo y en el volitivo-, se pueden y se deben considerar dos aspectos. Uno es el acto que yo ejecuto. El acto con que yo inteliijo, es un acto mío, y además yo puedo ejecutar muchísimos más actos acerca de una misma realidad. Lo mismo sucede tratándose de la voluntad: yo puedo ejecutar muchísimos actos de voluntad, puedo proponerme una cosa, o discutirla conmigo mismo, etc. Pero todos estos actos, y éste es el segundo aspecto, envuelven una referencia a la realidad”³⁸⁹.

Según la concepción de este autor español, con el cual se coincide, la realidad está presente al hombre en tres dimensiones constitutivas y radicales: la dimensión de la inteligencia, la dimensión de la voluntad y la dimensión del sentimiento:

“Tratándose de la inteligencia, la realidad cobra el carácter de *verum*; tratándose de la voluntad, la realidad cobra el carácter de *bonum*; tratándose del sentimiento, cobra el carácter de bello, de *pulchrum*”³⁹⁰.

La realidad se actualiza en el hombre en estas tres dimensiones suyas: la inteligencia realiza la actualización en lo que se llama verdad; la voluntad realiza la actualización en lo que se llama bondad; y el sentimiento realiza la actualización en aquello que se llama belleza. Estas tres dimensiones fundamentan tres expresiones humanas de esa realidad: la Lógica, la Ética y el Arte:

“La Lógica, la Ética y el Arte son tres expresiones de la actualidad primaria de la realidad en la inteligencia, en la voluntad y en el sentimiento temperante del hombre”³⁹¹.

La realidad no es «simple aprehensión solamente», sino que el hombre descubre su riqueza a través de estas tres dimensiones expresivas y logra inscribirse, de esta manera, dentro de la afección y de la fuerza de imposición de la realidad. Zubiri llama a esta inscripción constitutiva del hombre en la realidad como “aprehensión primordial de realidad”³⁹².

³⁸⁹ ZUBIRI, XAVIER, *Sobre el sentimiento...*, p. 335.

³⁹⁰ ZUBIRI, XAVIER, *Sobre el sentimiento...*, p. 355.

³⁹¹ ZUBIRI, XAVIER, *Sobre el sentimiento...*, p. 351.

³⁹² ZUBIRI, XAVIER, *Sobre el sentimiento...*, p. 351.

Se ve en este pensamiento la teoría de los trascendentales de fondo, pues la verdad, el bien y la belleza son los tres modos intrínsecos como la realidad efectivamente está actualizada en el hombre. Aunque Zubiri sea bastante crítico de la filosofía escolástica, no deja de utilizar estos términos medievales para expresar su propia filosofía, y a la vez que utiliza «los trascendentales» utiliza también el término «actualización», tan caro a Tomás de Aquino. El pensamiento de Zubiri condice, al entender de la investigación que se realiza, con varios puntos de fondo de la metafísica del Aquinate:

“La realidad está actualizada según tres modos que son formalmente distintos entre sí, por muy conexos que se hallen –y se hallan. Esos tres momentos del *pulchrum*, del *verum* y del *bonum* son algo que pertenece congéneremente a la realidad, a ella en sí misma, en tanto que es actual en la inteligencia, en la voluntad y en el sentimiento del hombre. (...) Las cosas, por consiguiente, son bellas en sí mismas (...). De la misma manera que son verdaderas en sí mismas, (...) y son buenas en sí mismas (...). La belleza, el bien, la verdad no añaden a la realidad ninguna nota sino tan sólo actualidad. La realidad es frutiva en sí misma, y por eso es bella en sí misma (...). Lo cual quiere decir que la actualidad es de las cosas”³⁹³.

Zubiri reconoce, en sus palabras citadas, la importancia de entender la realidad en toda su profundidad ontológica, en sí misma rica y referida a las potencias fundamentales del hombre. Si se admite que la “realidad es frutiva en sí misma” es porque se la considera en toda su dimensionalidad. La inteligencia es sentiente porque puede percibir la fruición de las cosas en su «realidad». Y esta postura zubiriana coincide con el «realismo» propio de la metafísica-ontológica de Tomás de Aquino, por lo menos en este aspecto fundamental.

De alguna manera, muy original por cierto, Zubiri introduce el tema tan importante del «sentimiento» dentro del tema gnoseológico de la inteligencia y del tema ético de la voluntad. Logra de esta manera aunar las tres dimensiones propias del ser humano: su inteligencia, su voluntad y sus sentimientos. Tanto la inteligencia como la voluntad son «sentientes» de aquella realidad que tienen delante, para hacerla propia, sin dejar de respetarla como alteridad. Y esto no es más que un verdadero realismo filosófico. A esta trilogía de dimensiones atemperantes del hombre es al que se tiene que prestar atención para lograr una

³⁹³ ZUBIRI, XAVIER, *Sobre el sentimiento...*, p. 356-357.

conexión existencial con lo real. Se concluye este último punto con las palabras tan contundentes y aleccionadoras de Xavier Zubiri:

“La realidad no solamente es el ámbito de la realidad inteligible para la inteligencia, o apetecible o determinable como buena para la voluntad, es también el ámbito de la realidad atemperante para el hombre que tónicamente se encuentra acomodado a ella. El sentimiento como fruición de la realidad no recae solamente sobre las cosas en su realidad y sobre las cosas por ser reales; recae también sobre el ámbito mismo de realidad en cuanto tal. Y ése es justamente el tercer estrato, al que tenemos que atender. (...) El ámbito de realidad no es sino el ámbito de trascendencia en las cosas bellas, reales y concretas”³⁹⁴.

Así, se ha llegado al otro trascendental no nombrado pero condicionante de toda esta visión filosófica: el *unum*. La unidad ontológica reinante en la realidad manifiesta toda la riqueza y posibilita la referencia al hombre también en toda su riqueza como hombre: su alma y su cuerpo unidos en la “aprehensión primordial de la realidad”. Los tres estratos de los que habla Zubiri, el estrato de la inteligencia, de la voluntad y del sentimiento, se aúnan en el modo de estar “tónicamente” el hombre en el ámbito de la realidad o mundo.

El término «mundo» es para Zubiri “la respectividad trascendental constitutiva de lo real en cuanto tal”. De ahí que los caracteres trascendentales, *verum*, *bonum* y *pulchrum*, son lo real respecto de y en respectividad a la inteligencia, respecto de y en respectividad a la voluntad, y respecto de y en respectividad al sentimiento. No son justamente sino tres momentos del mundo, del mundo en cuanto tal, metafísicamente considerado³⁹⁵.

Estos estratos en rigor no son «estratos», sino que son pura y simplemente distintos aspectos trascendentales de la realidad que se actualizan en las distintas dimensiones cognoscitivas sentientes del ser humano. Cada uno de estos estratos abiertos y conexos es una actualización del anterior; el cual anterior, por ello está conservado en el estrato siguiente. Todos ellos son actualizados en la expresión ontológica del hombre. La «convergencia» entre los trascendentales se da plenamente en esta visión unificada de la realidad.

³⁹⁴ ZUBIRI, XAVIER, *Sobre el sentimiento...*, p. 366-368.

³⁹⁵ ZUBIRI, XAVIER, *Sobre el sentimiento...*, p. 387.

Se ha de llamar consecuentemente a esta visión, como lo hace el mismo Zubiri: “metafísica de la trascendentalidad intramundana”³⁹⁶.

Acerca de esto último, se puede concluir que son tres los aspectos trascendentales de la realidad que se actualizan en las distintas dimensiones cognoscitivas sentientes del ser humano: la inteligencia; la voluntad; y el sentimiento o la afectividad. Entre estos tres aspectos se da una sinergia constitutiva, que permite producir un resultado mayor del que produciría un solo aspecto independientemente. El hombre es, por ende, un animal racional que expresa su «naturaleza» a través de esta «sinergia constitutiva».

³⁹⁶ ZUBIRI, XAVIER, *Sobre el sentimiento...*, p. 384.

CONCLUSIÓN

La Hipótesis a demostrar

“Es posible justificar la existencia de un conocimiento por connaturalidad para con el bien si en el modo de conocimiento de los principios práctico-morales existe una sinergia constitutiva entre la inteligencia, la voluntad y la afectividad.

Tomás de Aquino defiende esta sinergia constitutiva y admite la posibilidad de un conocimiento por connaturalidad para con el bien.”

Cuestiones que se ha intentado resolver en la Tesis

1.- Restablecimiento de una vía intelectual-afectiva del conocimiento del bien dentro de la moral

El principal tema a resolver en el Capítulo segundo fue el origen del conocimiento del bien dentro de la moral. Se comenzó por analizar dos posibles vías de conocimiento moral del bien: la «vía del sentimiento» (Escoto / Hutcheson / Hume) y la «vía de la intuición» (Brentano / Scheler / Reid). Luego se hicieron algunas consideraciones preliminares acerca de estas vías y se las comparó con la vía propuesta en esta Tesis: la vía intelectual-afectiva del conocimiento moral del bien. Esta vía fue descrita desde la postura ética de Tomás de Aquino.

En el desarrollo del Capítulo se aseguró que la forma de entender el ser de las cosas, la realidad, condiciona la clase de conocimiento moral que se defiende: si se afirma que las cosas existen siendo lo que son y con un cierto grado de excelencia ontológica, la inteligencia puede conocerlas. Si no puede afirmarse que

las cosas son y son ontológicamente «buenas», se abre una doble posibilidad: a) o bien se afirma que el sentimiento moral nace a partir del conocimiento que los sentidos y la razón tienen del objeto; b) o bien que el sentimiento moral capta una esencia ideal que no se halla como parte integrante del objeto pero que es accesible a través de él.

Ante estas dos últimas posibilidades se propusieron dos vías: los partidarios de un conocimiento moral vía sentimiento y los partidarios de un conocimiento moral vía intuición. Luego se hicieron las oportunas consideraciones acerca de cada una de las posturas éticas de la propuesta, pretendiendo con ello mostrar la imposibilidad de fundamentar una ética si no se puede afirmar que las cosas existen siendo lo que son y con un cierto grado de excelencia ontológica. Por contraste, si se afirma que las cosas existen siendo lo que son y con un cierto grado de excelencia ontológica, la inteligencia puede conocerlas. Se buscó, entonces, una tercera vía para lograr el conocimiento moral del bien: la vía intelectual-afectiva.

En el análisis hecho sobre los autores que buscan el conocimiento moral por la primera vía del sentimiento, se dijo que, para ellos, el origen de la clasificación de «bueno» se encuentra en el sentir del sujeto. El objeto es valorado como bueno según cause en el hombre una determinada clase de sentimiento, algo que despierta en él el efecto del objeto en el sentir moral.

En Juan Duns Escoto, este sentimiento moral está inmerso en su concepción teológica de un Dios que crea el universo de acuerdo a su voluntad divina necesariamente. La clasificación de «bueno» que encuentra en las cosas existentes depende del sentimiento de finitud que afecta al hombre y lo hace dependiente de Dios. El sentimiento es un sentimiento de dependencia de su ser finito respecto del ser infinito de Dios.

Frente a esta primer postura se dió respuesta desde la óptica de Tomás de Aquino, recurriendo a su teoría de la participación. Se dejó señalada esta teoría y su importancia para el posterior planteamiento correcto del conocimiento moral: la Creación divina es una Creación plenamente libre, en donde la Voluntad de Dios participa su perfección a las criaturas sin hacerlo desde una emanación necesaria. Esta teoría de la participación permite que se dé entre Dios y las criaturas una relación de semejanza analógica. El ser de Dios no es unívoco como en la teoría

emanatista de Duns Escoto, sino que es análogo, otorgando el ser a las criaturas por participación de su Ser divino.

A su vez, quedó asentada la consecuencia antropológica del emanatismo necesitarista de Escoto: la misma voluntad humana queda restringida y encapsulada por la Voluntad absoluta de Dios, y por ende, el bien queda supeditado a esta divina Voluntad. Como conclusión se puede decir, finalmente, que no queda espacio para un correcto uso de la voluntad humana en orden al bien, y la libertad no tiene cabida en dicha postura ética determinista. En una ética con estas características, solo el sentimiento es capaz de justificar la adhesión a la creencia, pues la inteligencia humana queda supeditada, en toda su capacidad, a la Voluntad divina.

En Francis Hutcheson se vió que el apoyo de su ética sobre el sentimiento moral también fue inspirado en su fe, pues afirmaba que el hombre tiene en su naturaleza, implantados por Dios, los principios naturales de la virtud moral. Los fines del hombre son altruistas para este autor irlandés, y el amor de benevolencia, originalmente dado en la naturaleza, es el fundamento del sentimiento moral.

En las consideraciones hechas al respecto sobre este autor, quedó plasmada la falta de justificación de su ética por quedarse anclada a nivel del puro sentimiento. Se respondió aludiendo a la ética propuesta por Tomás de Aquino, que logra justificar su ética a través de la ayuda del intelecto práctico y la *syndéresis* como su hábito natural. El sentimiento de benevolencia compartido por toda la humanidad, no puede quedar liberado a sí mismo en tanto sentimiento, porque corre el peligro de convertirse en algo meramente relativo. Se concluye aquí que el mero sentimiento moral no puede justificar la necesaria universalidad de una postura ética, pues el sentimiento es un tono afectivo subjetivo, que no condice con la objetividad pretendida en toda argumentación. En los capítulos siguientes de la Tesis se ha explicado sucintamente el uso del intelecto práctico y las virtudes que lo acompañan en el plano de la moralidad humana.

En David Hume se constató también el influjo que el sentimiento de benevolencia tuvo en él, pues lo presentó, nada más y nada menos, como el fundamento de la moral, constituyéndose como un principio de la naturaleza humana que tiene dominio sobre sus mismas acciones.

Frente a esta evidencia, constatada como un hecho por Hume, del amor benevolente de la humanidad, puede uno oponer como un hecho también los sentimientos adversos de vanidad, ambición y soberbia, ínsitos también en la naturaleza humana, pero no se lograría así ninguna respuesta útil al respecto. Se ha observado que el hecho mismo del sentimiento de benevolencia manifiesta el valor de las virtudes sociales y del bien común y asienta su base en la búsqueda de la felicidad de la mayoría, pero no logra esquivar la falta de universalidad del mero sentimiento. El sentimiento de benevolencia puede no surgir naturalmente en un niño, en un enfermo, en un adulto que no lo ha desarrollado a través de la vida moral, por poner algunos ejemplos. Para que este sentimiento aflore con toda la fuerza del bien que la naturaleza humana dispone, es necesaria una óptima educación y un saludable crecimiento en las demás virtudes morales y sociales que acompañan a dicha afección originaria.

Desde la vía intelectual-afectiva, que se ha propuesto como solución al problema del conocimiento moral, y que se ha desarrollado a lo largo del cuerpo de la Tesis, se puede aceptar un sentimiento moral que condiga con una intelectualidad moral, que guíe y ordene a dicho sentimiento. A través de la ley natural es como se prueba, en el Capítulo cuarto, la posibilidad de convivencia de un sentimiento moral y un intelecto práctico en la resolución de las vivencias de la conducta humana.

En el análisis hecho sobre los autores que buscan el conocimiento moral por la segunda vía de la intuición, se dijo que, para ellos, el origen de la clasificación de «bueno» se encuentra en la intuición del sujeto que, por ser una intuición fenomenológica, encuentra al objeto trascendiendo su acto cognoscitivo.

Se desarrolló el tema de la intuición fenomenológica en Franz Brentano y se confirmó que, para el maestro de Husserl, los objetos son dados inmediatamente a la intencionalidad de la conciencia del sujeto. La realidad del mundo se presenta, en esta postura, en una relación inmediata con la intuición fenomenológica. Quedó claro en la exposición sobre este autor, que es en la intimidad de la conciencia donde se da la intuición moral acerca del bien. Y se vió como consecuencia que el bien, entonces, no se da como una cualidad del objeto real sino que se da en la conciencia como una presencia intencional. La intuición moral fue descrita como “un sentimiento intelectual de amor/odio”. Este sentimiento, al ser descrito como

intelectivo, según Brentano, es un sentimiento superior a lo meramente instintivo, y por ello fue llamado “intuición fenomenológica”.

Para este sacerdote secularizado alemán, la intuición fenomenológica del bien es una tendencia inmediata, como se explicó oportunamente y es una tendencia emotiva, que nos muestra que algo es bueno porque nos referimos a ello con un amor justo.

Frente a esta postura se cuestionó, entonces, si esta relación afectiva entre el sujeto y el objeto era lo suficientemente válida para fundamentar una ética. Como respuesta puede concluirse aquí, que, a pesar de considerar apreciable la postura de Brentano, y de un hondo talante su planteo fenomenológico, no se comprende realmente el grado de influencia que tiene el objeto sobre el sujeto. Pues, el sujeto es capaz de intuir afectivamente el bien, pero no la bondad del propio objeto, sino sólo la representación de la bondad del objeto en la conciencia. El sujeto no consigue, entonces, una relación inmediata con la realidad del bien de las cosas. El conocimiento moral, por lo tanto, queda restringido al sentimiento o intuición de amor/odio del sujeto frente al objeto fenomenológicamente considerado. Es importantísimo el papel que le da Brentano a las emociones y a la afectividad en el ámbito moral de la conciencia, pero esta apertura, sin estar apoyada en una ontología, que acepte la existencia del ser real de los objetos más allá de sus representaciones en la conciencia, queda finalmente cerrada a una verdadera apertura intelectual-afectiva hacia el bien de las cosas existentes.

Como afirmación más próxima a los temas que se desarrollarán más adelante en la conclusión, cabe decir que sólo es posible concebir intelectual y afectivamente el bien de las cosas si se lo comprende desde su concreción existencial, a saber: desde la esencia y existencia real de las cosas creadas. No basta sólo con captar la esencia fenomenológicamente del bien en la conciencia, sino que es necesario, además, captar la esencia del bien en su relación constitutiva con la existencia, es decir, el bien ontológico.

Siguiendo las raíces de la fenomenología, Max Scheler también recorre el camino de la intuición moral y logra dar una contrapartida a la ética formal de Kant. Siguiendo la doble condicionalidad que se advirtió en el comienzo de este punto de la conclusión, este autor adscribe a la segunda condición, la que dice que si no puede afirmarse que las cosas son y son ontológicamente «buenas», se abre la

posibilidad de un conocimiento moral por otro tipo de vía gnoseológica: la que pone en primer plano al sentimiento moral.

Este sentimiento moral es llevado hacia un nivel superior por Scheler, dejando claro que el corazón del ser humano es el único que puede intuir el valor. Esta intuición emotiva es capaz de captar una esencia ideal que no se halla como parte integrante del objeto pero que es accesible a través de él. Ya quedó descrito el método fenomenológico que utiliza este autor alemán, y su concepción de que los valores existen en una esfera distinta de la esfera del ser. A través de esta brecha entre la ontología y la axiología, es como pretende demostrar la superioridad de los valores con respecto a los bienes finitos en los que ellos se encarnan.

Al no adscribir en esta conclusión y en todo el desarrollo de la Tesis, a este segundo modo de condicionalidad descripta más arriba, que no acepta que las cosas existen siendo lo que son y con un cierto grado de excelencia ontológica y como consecuencia que el hombre es capaz de conocerlas a través de su inteligencia, queda por probar que las cosas «son» y son ontológicamente «buenas». Esta prueba ontológica será tratada específicamente en la conclusión del Capítulo tercero. Aquí sólo se adelanta lo relacionado con la axiología de Scheler: el valor, para Tomás de Aquino, es el bien del ser, una esencia real o existente. El bien se convierte con el ser, es decir, son ambos trascendentales que se convierten en la existencia real de los entes finitos. Los valores se presentan como esencias adecuadas al bien existencial del hombre, que los descubre a través de su inteligencia y su voluntad.

Como conclusión sobre esta ética scheleriana se puede decir que el despojo o *epojé* que realiza de los valores con respecto a su ser real en los bienes finitos, deja sin sentido a la misma intencionalidad del sujeto, que no teniendo «nada» objetivo en donde captar los valores, sólo dice intuirlos irracionalmente en los bienes que son el ropaje temporal de los mismos. La vía intelectual-afectiva propuesta, desde Tomás de Aquino, sí puede dar sentido a la intencionalidad a través de concebir la realidad ontológica, donde se da la trascendentalidad de los valores en la inmanencia del ser existencial. La afectividad del corazón, sin su relación directa con la intelectualidad, no realiza bien su función propia al estar cegada y no comprender por qué está sintiendo lo que siente.

Por otra parte, es Thomas Reid quien utiliza correctamente el efecto del sentimiento en la moralidad humana, pues, defendiendo su teoría del «sentido común» como el efecto de un juicio de la inteligencia, es como logra superar el mero subjetivismo de sus predecesores.

Este autor escocés, afirma que el «sentido común», en el ámbito moral, es verdaderamente un juicio de la inteligencia, que, estando acompañado de los sentimientos de aprobación y desaprobación, logra ejercerse racionalmente.

Llegando finalmente al último autor elegido en la exposición del Capítulo segundo, se concibe una última conclusión al respecto: es cierto que en la naturaleza del hombre existen ciertos principios morales de manera originaria, y que el sentimiento de benevolencia hacia los otros enraiza en ella; pero también es cierto que dichos principios y afectos no darían sus frutos, ni se ejercerían de manera correcta en la conducta humana si no hubiera en el hombre una intelectualidad moral desarrollada y madura. Todo sentimiento de aprobación o desaprobación, de agrado o desagrado, frente a hechos o acciones buenas y malas, no tendría sentido si no implicara un auténtico juicio de la inteligencia. Como dice Reid: “cuando ejerzo mi facultad moral sobre mis propias acciones o las de otros hombres, soy consciente de que juzgo, tanto como de que siento. Acuso y disculpo; acepto y condeno; concuerdo y disiento; creo y descreo y también dudo, pero todos estos actos son de juicio, no sentimientos”³⁹⁷.

La posibilidad de encontrar el origen del conocimiento moral en las capacidades intelectuales-afectivas del ser humano es el propósito principal de esta Tesis. Es necesario entonces, asentar este estudio sobre la tercera vía intelectual-afectiva propuesta y completar el desarrollo de las conclusiones de los capítulos siguientes.

³⁹⁷ Cita nº 85: REID, THOMAS, *La filosofía del sentido común...*

2.- Posicionamiento elemental de la argumentación en los fundamentos últimos del orden moral

El planteamiento que se intentó resolver en el Capítulo tercero es el siguiente: ¿Existe un fundamento metafísico-ontológico del orden moral? Para lograr una respuesta óptima se recurrió al análisis de tres instancias metafísico-ontológicas: primero se desarrollo el tema del «ser» como trascendental y su convertibilidad con el bien; segundo se desarrollo el tema del «bien» como trascendental y su posibilidad de ser conocido por la intuición intelectual humana; y tercero se desarrollo el tema de la «naturaleza humana» como esencia y acto de ser y la importancia de la voluntad en el conocimiento connatural del bien. Las tres instancias se mostraron desde la perspectiva filosófica de Tomás de Aquino, haciendo especial incapié en su teoría de los trascendentales, su teoría de la convertibilidad entre los trascendentales y su teoría de la distinción entre esencia y acto de ser en los seres creados.

Como se adelantó en la Introducción de la Tesis, en este Capítulo se presentó la amplitud de un tema de ontología general dentro de una postura filosófica clásica como la de Tomás de Aquino. Con ello se buscó generar una perspectiva moral pertinente que permita contribuir a la superación de la crisis ética actual, subsumiéndose en la innegable aceptación de que los estudios morales no pueden prescindir de una reflexión metafísico-ontológica.

Se ha ido estableciendo suscintamente que la presente investigación pretende resolver, desde una perspectiva metafísica-ontológica, los problemas inviscerados en el tratamiento del bien en la moralidad del ser humano. Con la expresión «perspectiva metafísica-ontológica» se ha intentado abrir la definición literal del término «metafísica», en tanto «ciencia del ente en cuanto ente» dada por Aristóteles, y completarla con el tratamiento que hace Tomás de Aquino de la misma, en tanto que el ente común abarca al ente categorial y al mismo tiempo lo trasciende. Ésta ampliación dada con el término «ontológico» hace ver al ente común cumpliendo la plena trascendentalidad, es decir, extendiéndose a todo ente real, formalmente existente en el estado de actualidad.

El metafísico, en su búsqueda de la verdad, se encuentra abocado a esta perspectiva ontológica, que encuentra al ente común realizado en el plano predicamental de las categorías y en el plano trascendental de los trascendentales. El plano trascendental abarca al plano predicamental, mostrando al ente categorial en toda su complejidad entitativa u ontológica. Convergen ambos planos en la realidad del ente particular con existencia en la naturaleza de las cosas. Aclara estos dos planos convergentes Ángel González Álvarez en su *Tratado de metafísica-ontología*:

“La convergencia, en el ente ontológico, del ente particular y del ente común, aunque más difícil de observar, no es imposible de establecer. Ya es bastante significativo advertir que el ente común se dice, primariamente, común a la sustancia y a los accidentes, es decir, a las categorías, y que el ente trascendental se llama así porque trasciende de todos los predicamentos sin que ello signifique, empero, que no se realiza también en cada uno de ellos (...). La ontología, pues, tratando del ente trascendental o común se ocupará también del ente categorial, bajo la común razón de ente, es decir, de todo ente particular con existencia formal en la naturaleza de las cosas, en la justa medida en que se realiza la formalidad de la entidad”³⁹⁸.

¿Por qué es importante aquí acentuar esta convergencia entre los planos categoriales y trascendentales del ente? Porque sin esta posibilidad de convergencia, el metafísico queda, mediante la abstracción que realiza, aislado de la existencia real de los entes. Para que esto no ocurra, es necesario comprender el pensamiento del metafísico ontológicamente: en la abstracción que realiza el metafísico, se abstrae de toda materia individual, sensible e inteligible el ente en cuanto ente. Lejos de considerar el lado negativo de la abstracción formal, aquel que considera la esencia o forma del ente despojada de la materia individual y de su investidura existencial, es necesario considerar el lado positivo de dicha abstracción, aquel que capta la forma que no es dependiente de la materia según sí misma, pero que depende siempre de ella. Por ello dice el autor antes citado, que “el metafísico puede abstraer de la singularidad, pero no de la existencia”³⁹⁹. Pues la forma abstráida por el metafísico sigue siempre implicando de alguna manera la existencia. La abstracción formal, ontológicamente comprendida, ha sido consagrada por Tomás de Aquino en la siguiente fórmula: “*essentia cui competit*

³⁹⁸ GONZÁLEZ ÁLVAREZ, ÁNGEL, *Tratado de metafísica- ontología*, Madrid, Gredos, 1967, p. 42.

³⁹⁹ GONZÁLEZ ÁLVAREZ, ÁNGEL, *Tratado de metafísica...*, p. 58.

esse”, “la esencia a la que le compete la existencia”⁴⁰⁰. Esta referencia a la existencia está implícita en el pensar del metafísico, que a través de los distintos grados de abstracción que realiza, obtiene mediante el tercer grado de abstracción, esta esencia existente. Dice a este respecto González Álvarez:

“La existencia no es algo extrínseco al ente, sino algo muy íntimo, su propia plenitud (...). Insistimos con Santo Tomás que el *esse est formale respectu omnium quae in re sunt* y hasta que es *maxime formale*. En consecuencia, el ente considerado por el metafísico no puede abstraer de la existencia si de verdad se constituye la metafísica sobre el tercer grado de abstracción formal (...). En el término de la más pura abstracción formal encontramos el ser como esencia a la que compete existir (...). La genuina metafísica habrá de ser, a la vez, «esencial» y «existencial», porque su objeto formal propio es el *ens cui competit esse*”⁴⁰¹.

La abstracción formal realizada en el tercer grado por el metafísico, que logra ponerse en contacto con la esencia existencial del ente, es la tarea primordial del intelecto humano. Esta tarea manifiesta al hombre en toda su capacidad intelectual y lo hace ser capaz de hacerse todas las cosas a través de su propio conocimiento de la realidad. Llevado el ejercicio de la abstracción formal de tercer grado sobre su objeto propio, obtiene la inteligencia la aprehensión inmediata del ente en toda su riqueza ontológica. Y esta aprehensión inmediata no es otra cosa que la intuición intelectual de la que se habló en el desarrollo del Capítulo tercero. La intuición intelectual del ente en cuanto ente es la base del conocimiento metafísico-ontológico específico del ser humano, que en tanto humano, necesitará ampliar en profundidad y en extensión por obra del juicio y el raciocinio.

Partiendo de una metafísica que se fundamenta en la capacidad que tiene el ser humano de conocer intelectualmente al ente en cuanto ente, es como se pretendió llegar, en el desarrollo de la Tesis, a la demostración de la capacidad que tiene el hombre de conocer connaturalmente al ente en tanto bueno.

Es menester explicar esta afirmación conclusiva recurriendo a distintos pasos:

⁴⁰⁰ TOMÁS DE AQUINO, *Op. Theol.*, disp. V, a. 1, n. 14.

⁴⁰¹ GONZÁLEZ ÁLVAREZ, ÁNGEL, *Tratado de metafísica...*, p. 59.

a) Comprender que el ente es, para Tomás de Aquino, no solamente un compuesto de materia y forma como decía Aristóteles, sino también un compuesto de *essentia* (materia y forma) y *esse*⁴⁰².

A la estructura sustancial de materia y forma aristotélica, Tomás de Aquino le agrega la estructura entitativa de esencia y existencia o acto de ser. «Lo que es» es la sustancia completa de materia y forma, «aquello por lo que es» se llama *esse*.
Aclara González Álvarez:

“La estructura de materia y forma explica la esencia de la sustancia corpórea; la de sustancia y *esse* da cuenta de su entidad. Diríase que Aristóteles contrajo el ente en la *ousía*, mientras que Santo Tomás tiene que traducir la *ousía* por *essentia* y para concebir al ente tiene que ponerla en relación con su propio acto, que es el *esse*”⁴⁰³.

En el aristotelismo las cosas se denominaban «ente» en función de la sustancia; en el tomismo las cosas se denominan «ente» en función del *esse*. El término «ente» significa la cosa que tiene *esse*, “*res habens esse*”⁴⁰⁴, o “*res cui competit huiusmodi esse*”⁴⁰⁵. Para Tomás, la noción de *essentia* estaba en relación, o era proporcional al *esse*. El ente en cuanto ente era para él un compuesto de esencia y existencia⁴⁰⁶. Toda criatura –espiritual o corpórea- es un compuesto de esencia y existencia, pues la esencia expresa un orden real a la existencia. Sólo en Dios hay identidad de esencia y existencia, pues se concibe como *ipsum esse subsistens*.

Todo ente particular es finito, y como tal exige una estructura interna de esencia y existencia. Cada ente particular recibe la existencia en su esencia, que es el modo, grado o medida según la cual compete a cada cosa existir. La esencia de cada ente manifiesta la multiplicidad existencial. La existencia es participada en cada una de las esencias conformando ambas la entidad. Aquí resalta la teoría de la participación tomista, a su vez heredada desde Platón y Agustín de Hipona. Esta teoría de la participación coloca a la existencia o *esse* como una perfección del ser que es dada en diversos grados a los distintos tipos de entes. Un ente es finito

⁴⁰² Cfr. TOMÁS DE AQUINO, *De ente.*, c. 5; C. G., c. 54.

⁴⁰³ GONZÁLEZ ÁLVAREZ, ÁNGEL, *Tratado de metafísica...*, p. 75.

⁴⁰⁴ TOMÁS DE AQUINO, *In Periherm.*, lect. 5.

⁴⁰⁵ TOMÁS DE AQUINO, *Quodl.* II, a. 3.

⁴⁰⁶ En algunas ocasiones se elige traducir al «*esse*» como «existencia», aludiendo con este vocablo a su significación española de “ser actual” o “hecho de existir”.

porque su existencia no es absolutamente subsistente sino que es participada. Por ello asegura el autor español:

“El ser del ente particular nos muestra una dualidad de esencia y existencia. La inteligencia registra lo que en el hecho descubre. El existir no es realizado por los entes particulares según toda la plenitud de que la perfección existencial es capaz, sino según un modo tal, limitado y diverso para cada tipo. La perfección de la existencia es recibida en la esencia”⁴⁰⁷.

En este primer paso dado en la explicación propuesta, ya se percibe al ente en tanto «bueno» trascendentalmente, a partir de la categoría de existencia participada. Tanto la esencia como la existencia inhieren en la unidad de cada ente, manifestando la bondad de la consistencia entitativa. Ambos coprincipios del ente deben poder distinguirse tanto en el orden real, como en el orden de razón, resguardando con ello la posibilidad de acercarse a un esencialismo o a su contrario, un existencialismo. Sin embargo, es necesario comprender estos dos coprincipios como penetrativamente abrazados, constituyendo el todo individual de cada ser en tanto fundamento, y a su vez, constituyendo su apertura y proyección en el orden universal de los demás seres. Ambos principios son físicamente indisolubles y se refieren mutuamente. La presente perspectiva metafísica-ontológica no debe abandonar esta doble faceta y formular la siguiente conclusión: el ente particular se estructura como un compuesto de esencia y existencia, demostrando con ello, la finitud del ente por modo de composición real.

b) Comprender que la estructura del ente compuesta de esencia y existencia constituye, a su vez, la base para sus dos funciones irreductibles: la limitación y la proyección de la perfección.

La esencia es potencia entitativa, es decir, compuesta ella misma de potencia y actos esenciales o siendo acto formal, y la existencia es acto entitativo. A partir de la esencia, el ente particular se constituye como tal en el seno de su especie, y a su vez, se destaca de los demás individuos de su misma especie. La esencia está compuesta por la materia y la forma, ejerciendo ambos coprincipios internos una causalidad recíproca. Confirma González Álvarez lo siguiente:

⁴⁰⁷ GONZÁLEZ ÁLVAREZ, ÁNGEL, *Tratado de metafísica...*, p. 212.

“Las relaciones entre la materia y la forma están regidas por la solidaridad y la compenetración. Tan íntima es la compenetración y tan efectiva la solidaridad, que debe afirmarse la causalidad recíproca de la materia y de la forma. La materia es causa de la forma en cuanto a su sujeto. La forma es causa de la materia en cuanto le da el acto. La causalidad recíproca sólo puede ser entendida desde esa diferente perspectiva”⁴⁰⁸.

La causalidad material sustenta a la forma como sujeto en la cual existe; la causalidad formal ejerce su función haciendo a la materia existente en acto. Su relación de causalidad es recíproca. La unidad sustancial de la materia y la forma se puede explicar, entonces, en función de la causalidad recíproca. Tomás de Aquino retoma esta unión sustancial de materia y forma aristotélica y la llama *essentia*. Ésta esencia conjuga dentro de sí misma a la materia y a la forma, y es el contenido entitativo que se compone con la existencia. La existencia, sin añadir ningún contenido a la esencia, pone el acto último en el ente, constituyéndolo. Ni la esencia, ni la existencia preceden o siguen al ente, sino que ambas unidas surgen con él, y él con ellas.

La existencia coloca al ente dentro del movimiento propio del mundo. Todo ente particular es por ello una realidad en movimiento. Aquí, la esencia juega el papel de la potencia y la existencia el papel del acto. La existencia actualiza a la esencia en el orden del ser y le da la posibilidad de ejercer su función sustancial en el plano de su propia constitución específica. El movimiento surge desde dentro del ente particular como un egreso operante. La existencia es la actualidad de la sustancia, otorgándole su perfección primera. La sustancia, en tanto compuesto de materia y forma, contiene dentro suyo la potencialidad de su propia acción específica. Todo ente al existir se mueve y moviéndose es como obra, y obrando consigue a su vez su perfección. La acción o el obrar se ordena al ser, como decía Tomás de Aquino, y buscan su acabamiento. Completa González Álvarez:

“Mientras lo perfectible se ordena a la perfección primera, a lo perfectible es ordenada la perfección segunda (...). Por la acción, el ente ya

⁴⁰⁸ GONZÁLEZ ÁLVAREZ, ÁNGEL, *Tratado de metafísica...*, p. 260.

existencializado «se realiza» a sí mismo, desplegando sus posibilidades y cumpliendo sus necesidades hasta ser llevado a su plenitud”⁴⁰⁹.

En el ente particular se puede observar una fuerza intrínseca o una energía de la que surge el dinamismo propio según su modo de ser. Leibniz fue el encargado de observar esta fuerza de los entes, oponiéndole al mecanicismo físico, heredado desde Descartes, el dinamismo físico, en el que la fuerza viva y el ímpetu sustituyen a la mera extensión mecánica de los seres. Sin pretender exponer aquí su cosmovisión, sólo se lo nombra como apoyo científico al tema del dinamismo interno de los entes. Lo que sí compete, dentro de este dinamismo, es prestar atención a la descripción que hace de la realidad entitativa, otorgando en ella un despliegue interno de sus posibilidades energéticas. Dentro del ente gravitan las virtualidades de su perfección, queriendo actualizarse según el modo de ser de cada uno.

Con todo lo dicho en este segundo paso, se puede comprender, al fin, que la estructura del ente compuesta de esencia y existencia constituye la base para sus dos funciones irreductibles: la limitación y la proyección de la perfección. La función de su limitación es su estructura ontológica compuesta de esencia y existencia que la constituye en sí misma como perfecta; y la función de su proyección de la perfección es su potencial movimiento o actividad que la hace ser perfectible. El ente particular es acabado o perfecto en su constitución primera y inacabado o perfectible en su constitución segunda, de acuerdo a su posibilidad de obrar. Llevando esta reflexión al ente humano afirma el autor español:

“El obrar limitado se liga a la entidad finita del yo por una doble relación. Soy principio de operación gracias al principio de perfección o de existencia. *Operari sequitur esse*. Y la limitación de mi obrar sólo se explica por el principio de mi limitación, es decir, por mi esencia. *Modus operandi sequitur modum essendi*”⁴¹⁰.

Se confirma, en consecuencia, que el fundamento ontológico del obrar humano es doble: la razón del obrar en cuanto tal se funda en la existencia del ser humano; la razón de la modalidad del obrar se funda en la esencia del ser humano. La existencia o «acto de ser» es, por ende, como se afirmó en el

⁴⁰⁹ GONZÁLEZ ÁLVAREZ, ÁNGEL, *Tratado de metafísica...*, p. 314.

⁴¹⁰ GONZÁLEZ ÁLVAREZ, ÁNGEL, *Tratado de metafísica...*, p. 321.

Capítulo tercero, el principio intrínseco desde donde surge el dinamismo hacia el bien propio o, cuadrando con lo dicho aquí, la proyección de su propia perfección. La esencia, entendida como el compuesto sustancial de materia y forma, tiene la función primordial de limitación del modo de ser, y este papel se identifica con lo dicho, en los Capítulos cuarto y quinto sobre la «naturaleza humana». Tanto la limitación funcional de la esencia, como la proyección de perfección funcional de la existencia, componen la naturaleza humana en toda su hondura ontológica.

c) Observar en el ente particularísimo que constituye el hombre el influjo de las cuatro causas metafísicas

Recordando que, específicamente en el Capítulo cuarto punto tres, Tomás utilizaba el concepto de «naturaleza» siguiendo el orden genético-sistemático dado por Aristóteles, según el cual, la naturaleza es principio a partir de los cuatro tipos de causa *per se*, se reproduce aquí lo dicho entonces: la naturaleza, en tanto causa eficiente, designa “el principio de la generación de los seres vivos”; en tanto causa material y formal, designa “los principios internos a la sustancia”: la forma que, desde dentro, opera disponiendo y ordenando la materia según su especie determinada, y ordenando, a su vez, las operaciones específicas; en tanto causa final, designa el “fin de la generación natural en tanto esencia de la especie”⁴¹¹.

Se dijo también, en dicho punto, que era esencial para comprender estos sentidos de «naturaleza» ver la identificación aristotélica entre fin y bien, pues, atender al fin como algo intrínseco o causa final genera la posibilidad de observarlo en tanto bien o perfección propia de la naturaleza humana.

De más está decir que, dentro de la visión aristotélica que retoma Tomás de Aquino, en la generación de los seres vivos la causa final ya está presente desde y en la causa formal; en efecto, se dice que son *secundum naturam* aquellas cosas que en virtud de un principio intrínseco se mueven sin interrupción (*continue*), hasta que alcanzan algún fin: no en virtud de algo contingente, ni de cualquier principio a cualquier fin, sino desde un principio determinado, a un fin determinado: pues siempre proceden del mismo principio al mismo fin, si nada lo impide (*nihil aliquid impedit*)⁴¹².

⁴¹¹ TOMÁS DE AQUINO, S. TH. III, q. 2, a. 1, sol. Cfr. pp. 190- 191 del Capítulo IV.

⁴¹² TOMÁS DE AQUINO, *In Phys.* II, IX, lectio XIV, n.7. Cfr. pp. 190- 191 del Capítulo IV.

Además, se puede observar aquí, que la causa final es la que pone en marcha la causa eficiente de la naturaleza humana, desde un principio intrínseco determinado o causa formal, que se mueve de modo continuo hacia un fin, también determinado. ¿Por qué se afirma que el fin es determinado? ¿No implicaría esta afirmación un determinismo necesario que acabaría con el concepto de libertad humana? En respuesta a estos cuestionamientos se puede explicar cómo ejerce su función la causa final: el fin no mueve física o eficientemente, empujando, como sí lo hace la causa eficiente a través del agente, sino que lo hace atrayendo. Esta atracción no determina necesariamente al agente, sino que lo hace determinarse a sí mismo hacia el fin. Sin esta atracción, la acción no se daría o no tendría ningún sentido. Argumenta Tomás de Aquino al respecto:

“Si el agente no tendiese a un efecto determinado, todos le serían indiferentes. Más lo que es indiferente a varias cosas no hace una de ellas en vez de otra (...). Sería, por lo tanto, imposible que actuara. Todo agente tiende, pues, a algún efecto determinado, que se dice su fin”⁴¹³.

Y, por lo mismo, González Álvarez hace propias las palabras de Millán Puelles sobre este tema:

“La idea del fin como causa es subsidiaria de la pre-tensión. El fin es algo que se pretende. Tal pretensión es previa a aquella otra tensión que se acaba en el efecto. El fin en tanto que causa es el principal determinante de una pretensión del agente, algo que solicita a éste, que le atrae. Antes de producir el fin-efecto, el agente es movido por el fin-causa. Y ésta es la razón por la que hay que afirmar que la causa final tiene primacía sobre las otras, ya que es naturalmente previa a la causa eficiente”⁴¹⁴.

La acción que sigue al ser guarda congruencia con el modo de ser de cada naturaleza entitativa. En el caso del hombre, al ser un agente de naturaleza intelectual, su obrar va a estar signado por el conocimiento de causa, dirigiéndose por sí mismo al fin. El animal conoce sensiblemente la cosa que es fin, pero no alcanza a conocer la razón o la forma de fin. El hombre, al contrario, conoce la razón de fin, y obra en consecuencia.

⁴¹³ TOMÁS DE AQUINO, C. G. III, c. 2.

⁴¹⁴ GONZÁLEZ ÁLVAREZ, ÁNGEL, *Tratado de metafísica...*, p. 432. La cita de Millán Puelles corresponde a: *Fundamentos de Filosofía*, t. II, p. 235.

Las causas intrínsecas del ente finito, la causa material y la causa formal, apelan a la causa externa eficiente que las ponga dentro del movimiento o la dinamicidad del universo existente. A su vez, la causa eficiente del ente finito, exige la causa final, que cumple su función de atracción de todo agente. El influjo de la causa final sobre la actividad de todo agente es innegable, pues de lo contrario la causa eficiente y la misma actividad del agente quedarían sin sentido, totalmente independientes de su propio fin y, por lo tanto, serían indeterminadas y absurdas.

Las cuatro causas metafísicas del ente lo manifiestan ontológicamente como un «estar siendo» dinámicamente, como una naturaleza en tanto principio de actividad. En la realidad del ente finito, las cuatro causas se refieren al ser, influyendo efectivamente en el ser. La teoría de la causalidad aristotélica, colocada como fundamento de la sustancia y sus predicamentos, es llevada por Tomás de Aquino hacia una perspectiva metafísico-ontológica, donde es colocada como fundamento del ente trascendental y sus respectivos transcendentales. La causa es entonces, desde esta perspectiva, principio desde donde algo procede en la realidad de su ser, y como tal, con dependencia en el ser. Agrega González Álvarez:

“Siendo la causalidad una relación de dependencia, habrá tantos géneros de causas cuantos sean los modos de depender. En las cosas de nuestra experiencia, estos modos de dependencia causal se extienden a cuatro, según señaló ya Aristóteles. Una cosa puede depender de otra como materia, como forma, como eficiente y como fin (...). Paralelamente encuéntrase cuatro modos generales de influir el ser en otro: sustentando o singularizando (materia), actualizando o informando (forma), realizando o produciendo (agente) y atrayendo u ordenando (fin) (...). Cada causa es causa real y, propiamente, influyendo en el ser del efecto; pero, a su manera, esencialmente diversa en cada una”⁴¹⁵.

Como el desplazamiento de la causa eficiente en sentido determinado no tiene razón de ser sin la intervención de una causa final, síguese de aquí, que el fin es indispensable para cualquier acción y causalidad, ya que él determina al agente eficiente al acto, y éste, a las demás causas segundas de las actividades posteriores.

⁴¹⁵ GONZÁLEZ ÁLVAREZ, ÁNGEL, *Tratado de metafísica...*, p. 403.

Se concluye este punto aludiendo al tema del último fin, el cual ya fue desarrollado en el Capítulo cuarto convenientemente. Si existiera una serie ilimitada de fines sin estar atraídos por el último fin, se diluiría la causalidad final, y, como consecuencia, la causalidad eficiente quedaría trunca y sin poder moverse «eficazmente». Se impone, a partir de todo lo dicho hasta aquí, la necesidad de aceptar la existencia de la causalidad final en tanto último fin, como fundamento último de todo proceso causal existente. Se refiere, precisamente a esta conclusión Derisi, con estas palabras:

“De aquí que la necesidad no sólo de un fin, sino también de un último fin en la acción más insignificante, constituye un juicio analítico evidente por sí mismo, independiente de toda experiencia. Sin el fin último, no tiene sentido ninguna causa final; sin ésta, tampoco lo tiene la causa eficiente, y del mismo modo, sin la eficiente, queda impedida la actuación de la causalidad intrínseca, que constituye a los seres contingentes. Suprimido el último fin, tendríamos la paralización absoluta del universo; más aún, la completa anihilación del mundo creado, ya que su determinación a la existencia contingente se diluiría en una sin-razón, que excluye toda intervención de la Causa eficiente. Impedida toda actividad eficiente, se imposibilita radicalmente la existencia de todo ser contingente, de todo ser que no exista necesariamente, que no sea Dios, Fin de Sí mismo”⁴¹⁶.

Apelar a la existencia de una ordenación o teleología en la naturaleza, podría parecer algo no suficiente para postular una normatividad de las inclinaciones naturales con respecto a la conducta humana. Pues las meras estructuras físicas de la naturaleza no podrían finalmente especificar qué es lo bueno para el hombre. Sin embargo, se apela a esta existencia de una teleología ínsita en la naturaleza humana, justamente desde lo que de-fine esa naturaleza: su intelectualidad. Es la misma naturaleza racional del hombre la que lo hace ser capaz de descubrir un ordenamiento originario en sus inclinaciones hacia el bien. Se asume, entonces, que lo *secundum naturam* equivale a lo *secundum rationem*. Indica Sebastián Contreras al respecto:

“Sólo gracias a la aprehensión intelectual, la naturaleza se revela como dotada de un (cierto) sentido normativo. Así, y aunque pueda parecer paradójico, el conocimiento del bien humano precede a la inteligencia de la

⁴¹⁶ DERISI, OCTAVIO N., *Los fundamentos metafísicos del orden moral*, Buenos Aires, EDUCA, 1980, p. 40.

naturaleza. No se puede revelar el carácter normativo de la naturaleza antes de que aquello que es moral-natural en el hombre haya sido interpretado por el intelecto práctico, del cual emana la ley natural”⁴¹⁷.

El hombre es *causa sui*, según la expresión de Tomás de Aquino, y por ello se diferencia de los demás seres irracionales. Ser *causa sui* significa tener el dominio sobre sus propios actos, a través de su inteligencia y su voluntad. Sin embargo, este ser *causa sui* le viene dado al hombre de manera participada por la Creación. Reconocer su poder intrínseco en tanto causa de sus acciones, no deja de lado su dependencia de la causa final extrínseca, que es Dios como Creador. La criatura, por ser criatura racional, puede conocer los fines de las inclinaciones de manera inmediata y connaturalmente. Frente a estas inclinaciones dadas por naturaleza en el hombre, éste se comporta racionalmente, captándolas en el orden de la ley natural. La inteligencia intuye afectivamente estas inclinaciones de modo natural y las reconoce como bienes básicos de su propia naturaleza.

En efecto, frente a sus inclinaciones naturales el intelecto o razón práctica posee una tarea ordenadora. El dilema moral surge a la hora de intentar satisfacer esas inclinaciones naturales, pues entra en juego la libertad de albedrío, que puede conquistar o no la libertad moral.

Las inclinaciones naturales son el material originario desde donde el ser humano va a construir su libertad moral. Y esta libertad la va a adquirir voluntariamente a partir de varios pasos intelectuales-afectivos: a través de la intuición intelectual de la synderesis; a través de la razón o intelecto práctico que usa los principios de la syndéresis en la acción concreta; a través de la tendencia de la voluntas ut natura; y a través del consentimiento de la voluntas ut ratio con ayuda de la virtud de la prudencia.

Se desarrollará esta dinámica moral de la libertad en los siguientes puntos conclusivos.

⁴¹⁷ CONTRERAS, SEBASTIÁN, *El primer principio de la razón práctica. Tomás de Aquino y las nuevas teorías de la ley natural*, Berlín, Logos Verlag Berlín, 2016, p. 64.

3.- El logro del conocimiento de los primeros principios prácticos a través de una vía intelectual-afectiva

Continuando con lo desarrollado en el Capítulo tercero y adentrándonos en el Capítulo cuarto, se pueden resumir sus contenidos recurriendo a algunos planteamientos a los que se busca responder en esta instancia conclusiva: ¿Es posible para la naturaleza humana conocer los primeros principios prácticos a través de la intuición intelectual? ¿De qué modo influye la voluntad en este conocimiento de la ley natural? ¿De qué modo este conocimiento es connatural? ¿Existe o no una «sinergia constitutiva» entre inteligencia, voluntad y afectividad en el conocimiento de los primeros principios práctico-morales?

Como contestación a estos planteamientos, en ambos Capítulos, se propuso una vía intelectual-afectiva del conocimiento moral, que fue descrita según tres aspectos unidos por la intelectualidad humana: la inteligencia como intuición intelectual; la voluntad como *voluntas ut natura* y *voluntas ut ratio*; y la afectividad como complemento de la inteligencia y la voluntad en el reconocimiento de las inclinaciones naturales como preceptos de la ley natural.

Como se adelantó en la Introducción de la Tesis, ante el panorama ético contemporáneo, acuciado por el relativismo y la predominancia de «éticas débiles» o «incrédulas» de la capacidad intelectual del hombre para intervenir en el ámbito de la moralidad, la presentación de una vía intelectual-afectiva que permita expresar la capacidad intelectual del ser humano en toda su hondura, es un aporte para responder a aquellas corrientes de pensamiento que se apoyan como punto de partida en el sentimiento moral y dejan en un papel secundario a la capacidad intelectual humana.

Para lograr este aporte fue necesario, desde una perspectiva metafísica-ontológica, recuperar la adecuación del intelecto a la verdad y al bien de las cosas reales, que existen allende la mera conciencia subjetiva.

A través de esta vía intelectual-afectiva se ha pretendido mostrar al hombre como un ser abierto a su dimensión espiritual, logrando ponerse en contacto con «los contenidos profundos de la existencia», que fueron vistos desde la teoría de

los trascendentales: el ser, la verdad, el bien y la belleza. La espiritualidad del hombre se deja «incoar», de manera colativa, por estos contenidos profundos, a través de la intuición intelectual. Dentro del desarrollo de este tema en el Capítulo tercero, se afirmó que la intuición intelectual es un «juicio simple o diferencial», a partir del cual el hombre puede conocer, de manera simple o inmediata, estos contenidos profundos y, a su vez, los primeros principios especulativos y prácticos que resultan de ellos.

Fue necesario profundizar en el tema de la intuición intelectual desde la perspectiva de la afectividad, pues se la ha interpretado como «juicio connatural», a partir del cual la misma intelectualidad del ser humano es inclinada por simpatía o connaturalidad para con la verdad de los primeros principios. Por ello, se llegó a la definición de la intuición como “un modo de presencia inmediata, directa y unitaria de algo real a la intelección”⁴¹⁸.

Finalmente, en el tratamiento dado a la intuición intelectual, se la interpretó como una «segunda trascendencia intencional», que, superando a la «primera trascendencia intencional» de la simple aprehensión, es capaz de ponerse en contacto con el «ser transubjetivo»: el ser fuera de mí, respecto de mi ser físico; y el ser en mí, respecto de mi ser intencional.

Se puede concluir acerca de este tema específico de la intuición que, dentro de la vía intelectual-afectiva, es de gran relevancia la interpretación de la intuición en tanto intelectual-afectiva, porque, justamente la intuición está ligada intelectualmente a la afectividad en el ser humano. Dentro del proceso del conocimiento, se advierte una gradación que va de lo más simple a lo más complejo especulativamente. En «lo simple» ya está incoado «lo complejo», y es la intuición, primero sensible y luego intelectual, la que se da cuenta de esa incoación. Como decía Thomas Reid, ya el sentido común, o en este caso, la intuición, incluye un juicio de la inteligencia, por el cual puede conectarse con los «contenidos profundos de la existencia». La intuición humana, viene ya dada en y por la intelectualidad, dejando ver siempre el sello de su espiritualidad.

Ahora es menester ver qué papel cumple la voluntad en este contacto de la inteligencia con los «contenidos profundos de la existencia». Lo primero que salió a

⁴¹⁸ Ver cita n° 129, p. 89: BURGOA, LORENZO V., *El problema acerca de la noción...*, p. 52.

la luz, durante el desarrollo de este punto del Capítulo tercero, es que la intuición intelectual se encuentra vertida «connaturalmente» al asentimiento judicativo de la voluntad con respecto al bien de los primeros principios prácticos. La voluntad coincide tendencialmente con la inteligencia hacia este bien.

Habiendo ya adelantado en la Introducción de la Tesis, que la voluntad es naturalmente un «apetito racional», que acompaña a la inteligencia en la consecución de los fines de las inclinaciones naturales, es conveniente fundamentar aquí esta afirmación.

La penetración que realiza la inteligencia de la verdad de los primeros principios, tanto especulativos como prácticos, se hace mediante un «juicio», que fue descrito como «simple y diferencial» por asentir inmediatamente ante la luz colativa de la inteligencia que le presenta la verdad. Tanto el orden especulativo de los primeros principios, que se estructura sobre el ser como «verdadero», como el orden práctico de los primeros principios, que se estructura sobre el ser como «bueno», fueron analizados desde su unidad y paralelismo constitutivo. La fundamentación de esta unión entre la razón especulativa y la razón práctica manifestó un «conocer apeteciendo racionalmente», o un «conocer queriendo naturalmente».

A este nivel de conocimiento judicativo se lo llama «*intellectus principiorum*», «intelecto de los principios», el cual realiza un juicio de asentimiento inmediato ante la verdad de los primeros principios. Este juicio de asentimiento coincide con la voluntad, es decir que, al ser un juicio, el papel de la voluntad es indispensable en este nivel. Esta coincidencia entre la inteligencia y la voluntad se da por la conveniencia con el objeto del juicio, que es la verdad de los principios, que se manifiestan a la voluntad como su bien propio.

Ya en el ámbito de la voluntad, el intelecto práctico realiza lo que se ha denominado como una «trascendencia intencional», que instaura con el objeto una relación de alteridad, es decir, el encuentro intencional con el objeto es un encuentro más intenso por la tendencia voluntaria a poseerlo realmente y unirse con su ser real. El bien que emana de los primeros principios prácticos es capturado por la tendencia natural de la voluntad, que se inclina hacia él inmediatamente. Esta tendencia natural de la voluntad es la *voluntas ut natura*, de la cual ya se explicó cuál era su papel y su importancia dentro de la temática de ese

Capítulo: la voluntad natural tiende hacia su objeto, que es el bien, de manera «connatural», es decir configurándose con el objeto en una relación de atracción mutua, que puede comprenderse como conveniente. Por ello, se afirmó ya que el acto del querer de la voluntad natural es una tendencia activa que manifiesta una conveniencia connatural con lo querido. Este acto voluntario tiende de una manera inmaterial a su objeto que se le muestra como conveniente. Esta unidad de la voluntad con su objeto coloca a la misma voluntad como la encargada de unirse connaturalmente con la realidad del bien existencial u ontológico.

La primera inclinación de la voluntad natural es hacia el bien en común, que se ha descrito como “todas aquellas cosas que universalmente convienen al que quiere según su naturaleza”⁴¹⁹. Esta razón de bondad o *ratio boni* es la idea generalísima y abstracta de bien, que se da connaturalmente en el hombre a través del hábito natural de la *syndéresis*. En el análisis realizado se ha mostrado que el hábito natural de la *syndéresis* es un hábito intelectual, llamado «*ratio ut natura*», que se encarga de presentarle a la voluntad natural la «*ratio boni*» o «razón de bien» de las cosas. Aquí ya empieza a vislumbrarse la sinergia constitutiva entre la inteligencia y la voluntad, que actúan siempre entrelazadas como conocimiento cognitivo volitivo en los actos humanos.

Pero, el otro aspecto planteado en esta parte de la Tesis, es que esta razón de bondad de las cosas presentada por el hábito de la *syndéresis*, debe ser actualizada por la *voluntas ut ratio*, que es la voluntad deliberada que elige entre los bienes concretos. Esta voluntad tiene el poder dominativo propio de la libertad del ser humano. A través de ella, el hombre puede elegir entre los bienes particulares y los medios para alcanzarlos. Ambos modos de realizarse la voluntad se dan siempre unidos, dependiendo uno de otro, estando a su vez, referidos a la inteligencia y a su hábito de la *syndéresis*. Será el intelecto o razón práctica el que tenga el papel de ordenar y dirigir la conducta voluntaria en el camino hacia su perfección.

Haber considerado la importancia de los conceptos tomistas de *voluntas ut natura* y *voluntas ut ratio*, en los actos humanos, lleva a la conclusión que se defiende de que el ser humano es una “síntesis de naturaleza y libertad”, como decía Tomás Alvira⁴²⁰. En tanto síntesis, se acepta en él la existencia de una

⁴¹⁹ Ver cita n° 173, p. 110: TOMÁS DE AQUINO, S. *Th.* I-II, q. 10, a. 1 c

⁴²⁰ Cfr. cita n° 171, p. 110: ALVIRA, TOMÁS, *Naturaleza y Libertad. Estudio de los conceptos tomistas de voluntas ut natura y voluntas ut ratio*, Pamplona, EUNSA, 1985.

naturaleza inclinada hacia el bien y la existencia de una libertad que se siente siempre influida por esta inclinación natural y busca actualizarla convenientemente.

Se ha pretendido entonces, reubicar la importancia de la «intuición intelectual» en el ámbito práctico moral: el papel del intelecto en su versión práctica que conlleva el hábito de la «syndéresis» y su intrínseca presencia en la conducta moral del ser humano.

El bien trascendental, visto en el primer punto del Capítulo tercero, se caracteriza por la relación del ente al apetito de la voluntad. Mientras la verdad trascendental mantiene una relación con la inteligencia y se encuentra principalmente anihidada en ella, el bien hay que referirlo primariamente a las cosas, pues, según el realismo propio de Tomás de Aquino, son las cosas mismas el fundamento de la apetibilidad. La convertibilidad entre el bien y el ser del ente, condiciona este fundamento. Debe atenderse aquí, para comprender esta relación del bien a la voluntad, a la siguiente afirmación de González Álvarez:

“Para Santo Tomás, pues, el constitutivo intrínseco del bien es la perfección, es decir, la compleción o acabamiento de la actualidad de un ente; y la manifestación de la bondad se llama perfectividad, a la cual concierne la apetibilidad por medio del fin”⁴²¹.

La bondad de los entes y su concomitante razón de apetibilidad se miden por la perfección que tengan. El bien condice con la perfección de dos maneras: en tanto perfección, que sería como la cara interior o constitutivo intrínseco de los entes; y la perfectividad, que sería como la cara externa por la que la bondad interior se manifiesta. Ante esta bondad de los entes, el ser humano responde a través de su apetibilidad voluntaria. Esta apetibilidad se corresponde con un principio: el principio de conveniencia. Sobre la trascendentalidad de la bondad se funda inmediatamente este principio de conveniencia. Aunque este principio ha sido puesto, según la filosofía clásica, junto a los otros principios del intelecto especulativo, es preciso ver aquí su aplicación al orden del intelecto o razón práctica. Existen diferentes modos de formular este principio desde lo especulativo: “el bien es superior al mal”, o “el ser es mejor que el no-ser”, o “existir es ser

⁴²¹ GONZÁLEZ ÁLVAREZ, ÁNGEL, *Tratado de metafísica...*, pp. 160-161.

amado”. Y, su formulación práctica es el ya rescatado, en el Capítulo cuarto, como primer principio práctico: “el bien ha de hacerse y el mal ha de evitarse”.

Este principio de conveniencia es presentado, aquí, como la razón por la cual la apetibilidad humana se dirige al bien. La razón última de que haya que hacer el bien y deba evitarse el mal, se encuentra, precisamente, en la fórmula de este principio especulativo: en la superioridad del bien sobre el mal. Como señaló, sabiamente Aristóteles, “todo sucede en orden al bien”. Ninguna razón de apetibilidad puede dirigirse hacia el mal, pues sería algo contradictorio a la misma esencia de la apetencia. Esto no se entendería sino se adscribiera al concepto tomista del mal como privación de ser. Afirma González Álvarez al respecto:

“De la misma manera que todo conocimiento se ordena a «algo», es decir, a un ente, todo apetito tiene que apetecer «algo» que sólo puede ponerse en el bien. Como el mal no es un ser, sino privación de ser, no puede ser apetecido. Toda tendencia tiene que ordenarse necesariamente al bien, porque el mal no es fin alguno”⁴²².

El bien se convierte con el ser y el mal con la privación de ser, por ello el bien es apetecible y preferible al mal. Ahora queda demostrar porqué, a pesar de esta verdad ontológica, el hombre igual debe ser guiado y ordenado en su búsqueda del bien por la razón práctica.

⁴²² GONZÁLEZ ÁLVAREZ, ÁNGEL, *Tratado de metafísica...*, pp. 170.

4.- Re-presentación de la ley natural en Tomás de Aquino desde el conocimiento por connaturalidad para con el bien.

Es menester aquí, retomar el último planteamiento del punto anterior: ¿Existe o no una «sinergia constitutiva» entre inteligencia, voluntad y afectividad en el conocimiento de los primeros principios práctico-morales? y unificarlo con el planteamiento final de esta conclusión: ¿Se puede lograr una re-presentación del tema de la ley natural desde el estudio del conocimiento por connaturalidad para con el bien?

Durante el desarrollo del Capítulo cuarto y del Capítulo quinto se intentó dar respuesta a estos interrogantes a través de tres temas tratados: la ley natural (inclinaciones naturales / preceptos); la *syndéresis* y la prudencia; y la inclinación de la voluntad frente a la ley natural.

En el tratamiento del Capítulo cuarto, se ha hecho incapié en la génesis del concepto de ley natural en Tomás de Aquino a lo largo de sus obras. Comprobando la dependencia implícita que tiene su antropología de su teología, se ha visto el papel predominante que tiene la teoría de la participación en todo el tema de la ley natural. La ley natural se manifiesta, desde sus obras más tempranas hasta el Tratado de la Ley en la *Suma Teológica*, como participación de la Providencia divina o Ley Eterna. Partiendo del postulado cristiano, de que el mundo ha sido creado por Dios, quien ha previsto una ley para su funcionamiento, es desde donde hay que emprender la interpretación de la ley natural.

Se ha corroborado que Tomás de Aquino ve en el interior de la naturaleza humana una ley natural como participación de la Ley Eterna, que se actualiza a través de la racionalidad, entendida ésta como unidad de inteligencia, voluntad y afectividad. En el hombre existe una «natural disposición a conseguir lo necesario para su sostenimiento», que se manifiesta como un «conocimiento presente naturalmente de que debe actuar convenientemente». Esta percepción intuitiva de la ley natural presente en cada hombre, acompaña a la conducta en su dinamismo intrínseco. La teoría de la participación de la Ley Eterna en el hombre, lo coloca en un nivel elevado dentro de la creación, donde se hace «capaz de Dios», a través de una unión cognitiva-afectiva para con Él.

Ya en la *Suma Teológica* puede observarse una teleología ínsita en la naturaleza humana, que hace manifiesta la ley natural a través de las propias inclinaciones naturales. El hombre es capaz de conocer la ley natural porque la lleva ya en el interior de su naturaleza. No sólo la descubre como ley natural o *ius naturale*, sino también como ley específica o *ius gentium*: en las inclinaciones a la conservación y la procreación por un lado; y en las inclinaciones hacia el conocimiento y la sociabilidad por otro.

Ésta teleología ínsita en la naturaleza humana pone al tema de la ley natural en consonancia con el tema de la causalidad final, pues el orden de los preceptos de la ley natural sigue al orden de las inclinaciones naturales en tanto son consideradas como «fines primarios». Se puede afirmar entonces, que existe dentro de la naturaleza humana un finalismo intrínseco, que está dado a través de las tendencias internas a procurarse sus propios fines, convenientemente.

Resuena aquí mismo, el principio de conveniencia, que pone en evidencia a su vez la consonancia del tema de la ley natural con la causalidad formal pues, como dice Tomás de Aquino: “A toda forma sigue una inclinación”⁴²³. Las inclinaciones naturales siguen el orden impuesto, intrínsecamente, por la forma, que a su vez responde a la causa final. El fin de cada tendencia se da según la forma de cada naturaleza. Las inclinaciones son, desde la forma del compuesto sustancial humano, intenciones naturales, pulsiones hacia el fin propio.

Finalmente, sobre este punto del Capítulo cuarto, se puede concluir aludiendo a la consonancia de la ley natural con el tema del «acto de ser» o existencia, pues es el acto de ser el que posibilita a la esencia, entendida como compuesto sustancial de materia y forma, moverse tendencialmente hacia aquello que debe ser plenamente. El acto de ser es aquel principio intrínseco o fuerza innata, sembrado en la naturaleza humana por el principio extrínseco de la causalidad final divina. El acto de ser, desde la unidad de las cuatro causas, vistas más arriba, supone y actualiza el orden de la criatura hacia lo que le es conveniente. Su participación, manifiesta la teleología implícita en la naturaleza de cada ser. Es «conveniente» aquí aludir nuevamente a las palabras del autor español antes citado:

⁴²³ Cfr. cita n° 215, p. 126: TOMÁS DE AQUINO, S. *Th.* I-II q. 8, a. 1 c: “(...) cum omnis inclinatio consequitur formam”.

“El hecho de la inclinación o tendencia del dinamismo de los seres ha sido con frecuencia registrado. Santo Tomás, colocándose en una dimensión de universalidad metafísica, se ha expresado así: *Ad omnem formam sequitur inclinatio* (S. TH. I, q. 8, a. 1). Semejante aserción goza de evidencia inmediata para quienes poseen la intelección de la realidad al nivel de la ontología”⁴²⁴.

Las inclinaciones del hombre, según su especie, no se desprenden de su origen en la naturaleza humana, independizándose para alcanzar su meta. Sino que el fin es tan íntimo a las inclinaciones naturales, que se puede concluir diciendo lo siguiente: el fin de las tendencias naturales está de alguna manera diseñado en el principio. La naturaleza va acompañada siempre por una cierta legalidad intrínseca⁴²⁵.

La legalidad intrínseca de la naturaleza o teleología, queda asegurada en la evidencia inmediata de los primeros principios prácticos. Estos principios se presentan al intelecto humano inmediatamente, como fines primarios de su naturaleza. Es por ello que Tomás de Aquino los llama «*communissima*», y se constituyen como bienes primarios. El hombre los descubre a través de su intelecto o razón práctica que, a través del hábito natural de la *syndéresis*, logra verlos con claridad o de manera connatural. Fue aclarado ya en el desarrollo de este punto en el Capítulo cuarto, cómo estos principios están incoados en la naturaleza humana, al igual que los principios del intelecto o razón especulativa. Son descriptos por Tomás como «semillas de las virtudes», tanto de la virtud de la sabiduría como de las virtudes morales; y también como «primeras operaciones connaturales».

Como conclusiones acerca de esta legalidad intrínseca en la naturaleza humana, se puede afirmar lo siguiente: la *syndéresis*, que es el hábito del intelecto o razón práctica que formula los primeros principios, va a depender estrechamente de la existencia del bien ontológico y de la tendencia connatural del hombre a poder conocerlo. A su vez, la voluntad va a tender connaturalmente al bien percibido a través de la virtud de la *syndéresis*, pues se va a sentir garantizada por esta virtud intelectual, como *voluntas ut natura*. Esta tendencia o impulso natural de la voluntad hacia el bien es posible gracias a que sigue al conocimiento natural del bien, función específica de la *syndéresis*. Una vez garantizada su inclinación, la voluntad

⁴²⁴ GONZÁLEZ ÁLVAREZ, ÁNGEL, *Tratado de metafísica...*, p. 350.

⁴²⁵ GONZÁLEZ ÁLVAREZ, ÁNGEL, *Tratado de metafísica...*, p. 350.

racional o *voluntas ut natura* va a poder decidirse convenientemente a seguir el bien en su conducta concreta. Esta decisión va estar sustentada desde la virtud intelectual y moral de la prudencia. Así se logrará un desarrollo óptimo del libre arbitrio, contribuyendo de este modo a la adquisición de la libertad moral. Aquí se aprecia, plenamente, la sinergia constitutiva entre la inteligencia, la voluntad y el afecto que se ha estado buscando.

Ya a un nivel más particular, el de las acciones humanas, donde reina la contingencia, puede observarse la importancia de la virtud intelectual y moral de la prudencia. Como complemento de la virtud intelectual de la *syndéresis*, la prudencia viene en rescate del ser humano para que pueda aplicar los principios universales a su realidad existencial.

El ser humano experimenta, muchas veces, que el ejercicio de su libertad está drásticamente limitado, ya sea por su situación personal como por el ambiente en el que le ha tocado vivir. La falta de recursos, de oportunidades, de bienestar; las incapacidades, las circunstancias adversas y la difícil tarea de sobrellevar los obstáculos, pone al individuo en una situación de vulnerabilidad alarmante. La libertad entonces, no encuentra asidero para conseguir un buen vivir, o una buena vida. Lo material y superfluo es buscado como fin y no simplemente como medio para ser feliz. El ser humano queda encerrado en su comodidad vana y sin ningún sentido espiritual que lo recomponga. Aparecen entonces las enfermedades del espíritu como la depresión, la apatía, el desgano y la miseria. El hombre como una integridad de inteligencia, voluntad y afectividad queda destruido, y el influjo negativo de las pasiones y los malos hábitos invaden a todo el organismo.

Varios autores contemporáneos han reflexionado sobre estos temas de la antropología humana y han intentado dar una respuesta al respecto. Se ha puesto la atención, en el cuerpo del Capítulo cuarto, sobre la respuesta que dan Germain Grisez y Russel Shaw, queriendo incentivar nuevamente al ser humano a salir de su condición de miseria espiritual. Plantean estos autores una vuelta a la reflexión de la conciencia moral, que permite, dentro de la posibilidad de varias alternativas, poder elegir una alternativa moralmente correcta en cada acción. El poder que ven ellos en la conciencia moral lo fundamentan desde su teoría sobre la ley natural, que resalta el aspecto racional de la misma. La voluntad del ser humano no se encuentra sola en esta tarea, sino que, según estos autores, con los cuales se

coincide, es el mismo intelecto o razón práctica la que ayudará a la voluntad desausciada.

Toda acción deliberada se lleva a cabo a través de la inteligencia que conoce y de la voluntad que quiere lo conocido, pero, a su vez, toda acción está condicionada por los influjos de las pasiones y los hábitos, es decir, por la afectividad concomitante que acompaña siempre al ser humano, justamente por ser humano. El planteo hecho por estos autores, respaldados también por John Finnis, pone en primer plano la racionalidad en el hombre, entendida como razón práctica. La razón práctica tiene la función de ordenar el juicio del que actúa, a través de la conciencia moral, que se desarrolla en tres etapas: conocer las normas morales; analizar las posibilidades prácticas de cada situación; y buscar relacionar las normas morales universales con la situación concreta que toca vivir. Por ello, para todos estos autores, que replantean el tema de la ley natural como posible respuesta ante el panorama de relativismo moral contemporáneo, la razón práctica, a través de la ley natural, hace que los fines de las inclinaciones naturales se presenten como preceptos de dirección racional de la acción.

Esta nueva perspectiva de la ley natural es muy acertada y pone a los fines de las inclinaciones naturales, propios del ser humano, en su justo orden racional, concibiéndolos como «bienes humanos básicos». La reflexión de la conciencia moral presupone una autocomprensión de los actos y las emociones que los acompañan, y supone la posibilidad de realizar un juicio práctico que pueda superar el conflicto moral. A su vez, la virtud de la prudencia es la que va a guiar al juicio práctico de la conciencia moral, pues es la que va a aplicar finalmente los principios de la ley natural en los casos particulares, mandando hacer lo que se debe hacer.

En este mismo sentido afirma lo siguiente Ana Marta González:

“Así, mientras que el juicio de conciencia –una conclusión obtenida a partir del hábito de sindéresis y de los hábitos de ciencia o sabiduría que informan la razón práctica-, aun siendo un juicio acerca de la acción, puede no ser eficaz, tal cosa no sucede con el juicio que es fruto de la virtud de la prudencia. Ésta también incluye una intrínseca referencia a los principios del obrar moral, pero, a diferencia de lo que sucede con la conciencia, tal referencia no es meramente cognitiva, pues compromete inmediatamente el afecto. Ahí tenemos la diferencia fundamental entre prudencia y conciencia: mientras que el juicio de conciencia es puramente cognoscitivo, el acto

propio de la virtud de la prudencia es la aplicación a la obra de un juicio electivo, que incluye afecto”⁴²⁶.

La virtud de la prudencia es la encargada de poner en obra el juicio del intelecto o razón práctica que, como acertadamente dice González, es un juicio electivo en el que la voluntad racional está impregnada por el afecto, es decir, es un juicio intelectual-afectivo que se despliega en la praxis humana como libertad moral.

Lo pretendido en esta Tesis, además de mostrar el análisis de la ley natural que hacen los autores neoclásicos, es probar que esta racionalidad que se manifiesta como dominante, en la elección del juicio de la voluntad, a través de la razón práctica, hay que comprenderla inserta en la «síntesis de naturaleza y libertad» que constituye al ser humano. Pues, la razón práctica puede introducir un orden en la elección voluntaria porque este orden ya lo conoce dentro de la naturaleza humana. Este orden es el orden originario de las inclinaciones naturales del hombre.

Es la misma «naturaleza» la que manifiesta, desde dentro de sí misma, las exigencias o directrices de acción. Este orden fue puesto de relieve por Tomás de Aquino, en su Tratado sobre la ley natural en la *Suma Teológica*, el cual ha sido rescatado en el desarrollo del Capítulo cuarto. Los autores neoclásicos mencionados retoman este pensamiento del Aquinate, pero no hacen suficiente incapié en el nivel de importancia del poder de la naturaleza en el camino de perfección moral del ser humano. Comprenden la racionalidad como influenciada por el orden de las inclinaciones naturales, que generan los bienes humanos básicos, pero luego es la razón práctica la que resuelve todo en la concreción de las decisiones morales. No hay cabida, por lo menos explícitamente en estos pensadores, para el papel de la *voluntas ut natura* ni para la afectividad. La moralidad es vista desde una posición autosuficiente de la razón práctica frente a la naturaleza como fundamento metafísico-ontológico. Quizás en el fondo no sea así, pero ellos se aseguran de advertir que lo prescriptivo de la moral no puede surgir de lo ontológico, o que el deber ser no puede surgir del plano del ser, haciéndose cargo de la objeción de Hume.

⁴²⁶ GONZÁLEZ, ANA MARTA, *Moral, razón y naturaleza. Una investigación sobre Tomás de Aquino*, Pamplona, EUNSA, 2006, p. 220.

Sin pretensiones de inmiscuirse en la problemática de esa objeción, propia de la Edad Moderna, solamente se quiere mostrar el papel que ocupa la «naturaleza» dentro de la moralidad humana, desde una perspectiva metafísica-ontológica. Se considera aquí, que la razón práctica introduce un orden racional en la conducta que ya conoce de antemano dentro de la naturaleza humana. Este orden que ya conoce, es intuitivo intelectualmente a través del hábito de la *syndéresis*, que ilumina, con los preceptos de la ley natural, la conciencia moral. Esta iluminación es posible por la participación de la criatura racional del bien ontológico. Por ello decía Yves Simon que “el conocimiento práctico está gobernado por una ley de completud que se deriva de la naturaleza del bien”⁴²⁷. Es desde la naturaleza del bien, es decir, desde la comprensión del bien como trascendental, desde donde se deriva la ley de completud o ley natural que gobierna a la razón práctica. La racionalidad de la razón práctica está fundamentada en la naturaleza humana, en tanto orden intrínseco y por lo tanto ontológico.

Desde esta perspectiva metafísico-ontológica, se inquiera pensar al ser humano dentro de una teleología, donde, sobre la base de una previa y natural ordenación ontológica, puede imponer orden y rumbo moral a sus actos voluntarios. Vincular la voluntad del ser humano a su naturaleza es algo que se reclama como urgente, pues la voluntad es de naturaleza intencional. La intencionalidad voluntaria se da siempre arraigando en una naturaleza ontológica. La indeterminación propia de la libertad humana, queda de esta manera determinada por la legalidad propia de la naturaleza. La ordenación ontológica de las inclinaciones naturales del hombre pone en evidencia la legalidad o normatividad ínsita en la misma naturaleza.

Comprender al ser humano como un ente finito o criatura, es decir, como se vió más arriba, como un compuesto de *essentia* y *existentia*, lo coloca ya como un ser estructurado, es decir, creado, y como tal, ordenado en su misma naturaleza. En tanto sustancialmente determinado, el ser humano se manifiesta como ontológicamente estable; en tanto accidentalmente determinable, por su libertad, el ser humano se manifiesta como dinámicamente activo. Sin el arraigo en una naturaleza legalizada, su mismo dinamismo queda trunco, sin causa y sin fin, quedando como «un condenado a ser libre» como decía Sartre.

⁴²⁷ Ver cita n° 293, p. 165: SIMON, YVES, *Practical Knowledge*, New York, Fordham U. P., 1991, p. 5, citado por MASSINI CORREAS, CARLOS I. en “La interpretación jurídica como interpretación práctica” en *Persona y Derecho*, N° 52, Pamplona, 2005, p. 425.

La naturaleza, como la definió sabiamente Aristóteles, es principio de movimiento y quietud. Pocas personas se detienen en este segundo adjetivo: «quietud», siendo justamente esta quietud la que fundamenta el mismo principio de movimiento. La naturaleza es ella misma inmutable, permanente, y al mismo tiempo, se constituye como principio de movimiento. Es necesario aquí recurrir nuevamente a la reflexión de González Álvarez:

“Lo inmutable de la naturaleza es lo que de universal se halla incardinado en lo singular dinámico. Esta incardinación es potencial. Se trata, en consecuencia, de un universal potencial inmutable. El hombre que se mueve y perfecciona hasta lograr la plenitud es siempre «hombre» a lo largo y lo ancho del proceso perfectivo. Esto nos lleva a la advertencia de que el dinamismo, además de un principio, tiene que tener un fin (...). Con el dinamismo se realiza la compleción o plenitud. Esta plenitud o determinación sustancial es lo que se llama fin. Sólo por él adquiere el dinamismo el sentido, la ordenación y la tendencia de la que no puede hallarse carente”⁴²⁸.

La causalidad final se manifiesta como el fundamento principal del dinamismo propio del ser humano, que se dirige hacia su fin último con toda su integridad intelectual y afectiva. La naturaleza humana ya está legalizada desde el origen, en el orden de sus inclinaciones naturales. Será «conveniente», entonces, que la libertad dé su consentimiento a este orden y pueda dirigirse plenamente hacia su bien propio. En este dinamismo existencial del ser humano hay que distinguir, finalmente, lo ya hecho desde la naturaleza, lo haciéndose y lo por hacer desde la libertad. Como dice Millán Puelles: “la libertad no sólo no es incompatible con la naturaleza humana, sino que la requiere, la exige, la supone”⁴²⁹.

Es necesario ahora volver a la Hipótesis principal de la Tesis y presentar su argumento conclusivo:

“Es posible justificar la existencia de un conocimiento por connaturalidad para con el bien si en el modo de conocimiento de los principios práctico-morales existe una sinergia constitutiva entre la inteligencia, la voluntad y la afectividad.

⁴²⁸ GONZÁLEZ ÁLVAREZ, ÁNGEL, *Tratado de metafísica...*, p. 353.

⁴²⁹ MILLÁN PUELLES, ANTONIO, *La síntesis humana de naturaleza y libertad*, Madrid, Ateneo, 1961, p. 36.

Tomás de Aquino defiende esta sinergia constitutiva y admite la posibilidad de un conocimiento por connaturalidad para con el bien.”

Ha sido propuesta una nueva vía de conocimiento moral, a la que se ha denominado como vía intelectual-afectiva. Esta vía pretendió ser una alternativa a las vías analizadas sobre distintos modos de conocimiento moral del bien, la vía del sentimiento y la vía de la intuición. En estas dos vías, el conocimiento moral quedaba encapsulado en un extremo de la binomia Intelecto y afectividad, ambas vías quedaban en el extremo de la afectividad y la inteligencia sólo era reconocida, por algunos autores, como razón instrumental con una mínima función sobre el tema moral.

En la vía intelectual-afectiva, en cambio, ambos extremos de la binomia son vistos, ya no como extremos, sino como funciones integradas en la unidad del ser humano como persona. La inteligencia fue puesta nuevamente en primer plano, siguiendo los cánones de Aristóteles, siendo revalorizada en su función especulativa y práctica completivamente. La afectividad y la voluntad fueron reconocidas en toda su hondura existencial, dándoles pie, junto a la inteligencia, en el proceso del conocimiento moral sinérgicamente conformes unas a las otras.

A su vez, a partir de esta sinergia constitutiva entre la inteligencia y la voluntad, la afectividad aflora en el ser humano como complemento íntimo de su vivencia especulativa y práctica. Desde lo especulativo, como intuición intelectual; desde lo práctico, como voluntad natural. Ambos aspectos de esta afectividad la elevan al mismo nivel de las potencias que la sostienen. Sin «intuición intelectual» y sin «voluntas ut natura», tanto la inteligencia como la voluntad quedan sin ser en sí mismas potencias plenamente existenciales, es decir, inmiscuidas en la vitalidad integral del ser humano.

El conocimiento por connaturalidad que experimenta el ser humano para con el bien, es un tipo de conocimiento que expresa esta sinergia constitutiva entre la inteligencia, la voluntad y la afectividad. Es de naturaleza intelectual pero conlleva íntima la afectividad que acompaña a la voluntad en todo acto humano. Se puede considerar a este tipo original de conocimiento moral como un conocimiento vital, en el que insiden tanto la naturaleza con sus inclinaciones, como el conocimiento intelectual, volitivo y afectivo de esas inclinaciones naturales. El orden de las

inclinaciones naturales es rescatado y puesto en práctica por las tres dimensiones existenciales del hombre conjuntamente.

Como dice la Hipótesis, Tomás de Aquino defiende esta sinergia constitutiva y admite la posibilidad de un conocimiento por connaturalidad para con el bien. Esta admisión se fundamenta en su concepción de la naturaleza como teleológicamente diseñada por el Creador. Sin esta visión metafísico-ontológica de la naturaleza, ésta quedaría solamente entendida desde un nivel fáctico, no permitiendo al ser humano comprenderla en un nivel más profundo y existencial. Confirma el Aquinate:

“Por la ley natural participamos de la ley eterna en la medida que lo permite la capacidad de la naturaleza humana⁴³⁰. (...) hay para el hombre una ley impuesta por Dios y conforme con la naturaleza humana: la de obrar de acuerdo con su razón⁴³¹ .

El hombre sí es capaz de conocer connaturalmente el bien ontológico de la naturaleza y de su naturaleza humana. Sus tendencias se dirigen naturalmente hacia lo conveniente, es decir, hacia el bien que les es propio. El dinamismo potencial de la actividad humana está causado, eficiente y finalmente, desde su constitución ontológica. La vida práctica del hombre, fundamentada en su natural tendencia al bien universal, exige que la voluntad como naturaleza observe su acabamiento por medio de la voluntad racional o deliberativa, que si decide aceptar su sinergia con la intuición intelectual del bien, podrá lograr un buen vivir. Si, fiel a su propia naturaleza, el ser humano, admite voluntariamente que el bien percibido es conveniente, logrará entonces, ser proporcional al fin último, es decir, logrará ser feliz. En este logro, su afectividad se enaltece y se rectifican todas sus apetencias. En este sentido asegura Tomás que la virtud intelectual de la *syndéresis* y la virtud intelectual y moral de la prudencia, que acompañan a la inteligencia, a la voluntad y a la afectividad en el desarrollo de la moralidad, existen en nosotros por naturaleza, a saber, según una cierta incoación consistente en nuestra capacidad de adquirirlas, pero no en su estado consumado⁴³², siendo necesaria la consumación de las mismas a través del desarrollo de la libertad moral del hombre.

⁴³⁰ TOMÁS DE AQUINO, S. TH. I-II, q. 91, a. 4, ad. 1: “Ad primum ergo dicendum quod per naturalem legem participatur lex aeterna secundum proportionem capacitatis humanae naturae”.

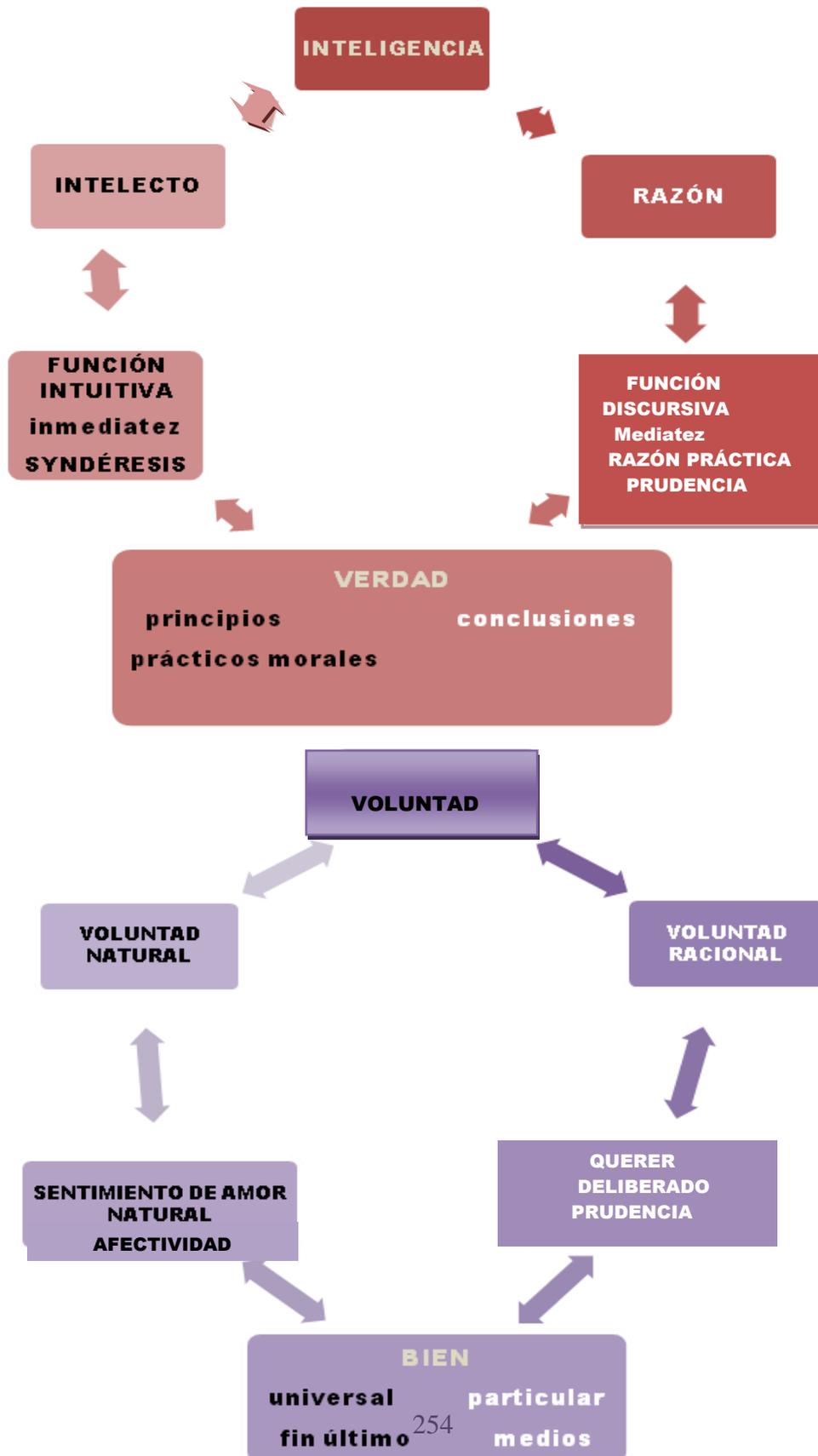
⁴³¹ TOMÁS DE AQUINO, S. TH. I-II, q. 91, a. 6: “Est ergo hominis lex, quam sortitur ex ordinatione divina secundum propriam conditionem, ut secundum rationem operetur”.

⁴³² Cfr. TOMÁS DE AQUINO, S. TH. I-II, q. 63, a. 1: “Et his modis tam virtutes intellectuales quam morales, secundum quandam aptitudinis inchoationem, sunt in nobis a natura. Non autem consummatio earum”.

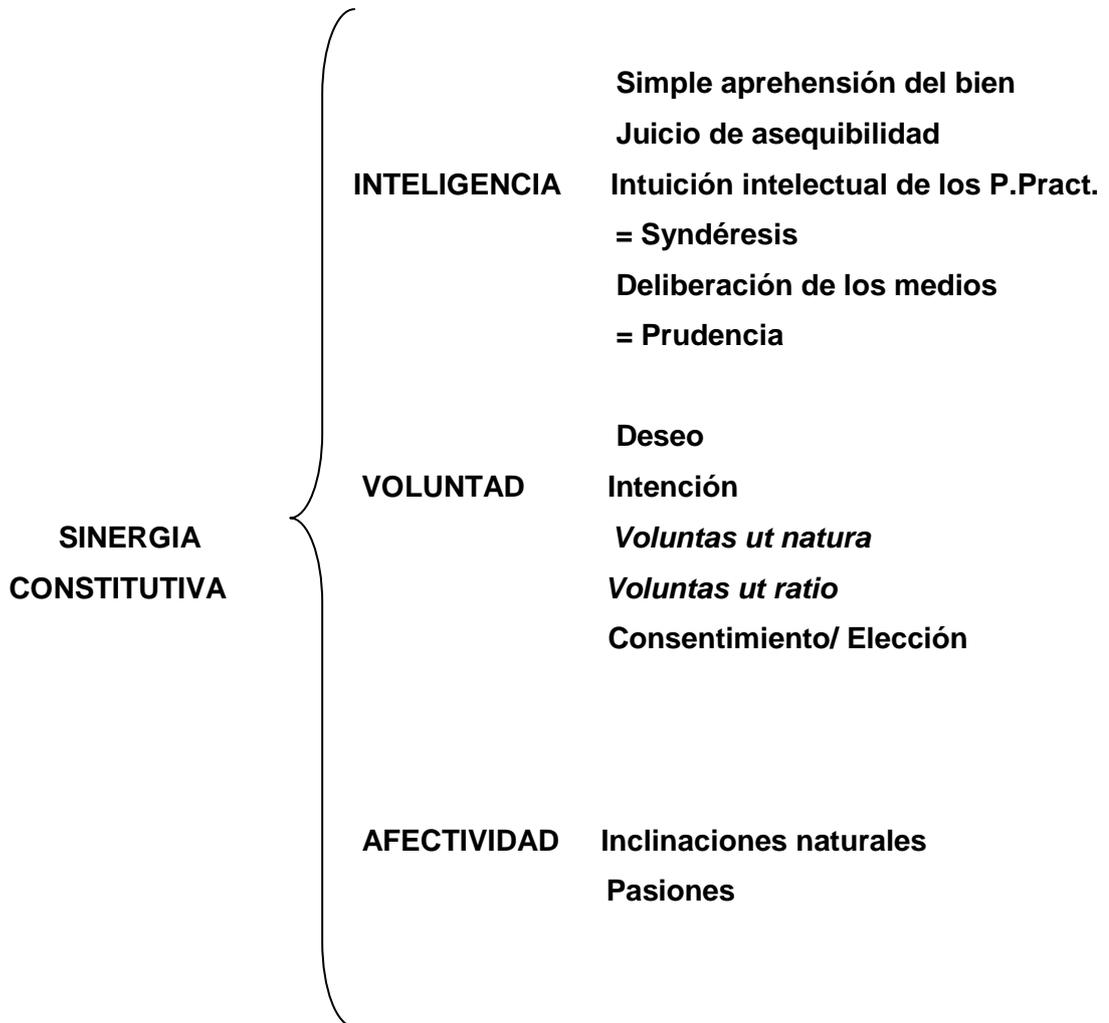
En síntesis, la sinergia constitutiva entre la inteligencia, la voluntad y la afectividad en el conocimiento del bien, dentro de la moralidad, se concretiza de la manera siguiente: desde la inteligencia: a través de la vertiente del intelecto como intuición intelectual y *syndéresis*; y a través de la vertiente de la razón discursiva como razón práctica y prudencia; desde la voluntad: a través de la vertiente de la voluntad natural como afectividad o amor natural; y a través de la vertiente de la voluntad racional como querer deliberado y prudencia. En todo este proceso que se desarrolla convergentemente, el ser humano es capaz de tener experiencia del bien connaturalmente. La realidad del ser, su verdad y su bien, es comprendida por el hombre intelectual-afectivamente en toda su riqueza metafísica-ontológica.

ESQUEMAS

- 1) Esquema de la sinergia entre la inteligencia, la voluntad y la afectividad en el pensamiento moral de Tomás de Aquino



2) Esquema sobre la sinergia constitutiva del acto moral en Tomás de Aquino



BIBLIOGRAFÍA

1. Obras de Tomás de Aquino

- *De ente et essentia*, Editio Leonina, Roma, 1976.
- *De principiis naturae*, Editio Leonina, Roma, 1976.
- *Expositio libri Boetii De ebdomadibus*, Editio Leonina, vol. L, Roma-París, Comissio Leonina, Éditions du Cerf, 1992.
- *Expositio libri Peryermenias*, Editio Leonina, Roma-París, Comissio Leonina, Librairie Philosophique J. Vrin, 1989.
- *In librum Posteriorum Analyticorum*, Editio Leonina, Roma, 1882.
- *In II librum Posteriorum Analyticorum*, Editio Leonina, Ed. R. Busa, Roma, 1882.
- *In librum beati Dionysii de Divinis Nominibus Expositio*, Ed. C. Pera, Taurini-Romae, Marietti, 1950.
- *In XII libros Metaphysicorum Aristotelis Expositio*, Ed. M. R. Cathala y R. M. Spiazzi, Turin, 1971.
- *Opuscula Theologica*, vol. II, Marietti, Romae, Taurini, 1972 (segunda edición).
- *Quaestiones Disputatae De malo*, Editio Leonina, Roma-París, Comissio Leonina, Librairie Philosophique J. Vrin, 1982.
- *Quaestiones Disputatae de Anima*, Editio Leonina, vol. XXIV, Ed. B-C Bazán, Roma-París, Comissio Leonina, Éditions du Cerf, 1996.
- *Quaestiones Disputatae De Potentia*, Ed. P. M. Pension, en: *Quaestiones Disputatae*, vol. II, Taurini, Romae, 1965.
- *Quaestiones Disputatae De Veritate*, Editio Leonina, vol. XXII, Romae, ad Sanctae Sabinae, 1970-1976.

- *Quaestiones Disputatae De Virtutibus*, ed. P. A. Odetto, en *Quaestiones Disputatae* (vol. 2), Taurini-Romae, Marietti, 1965.
- *Quaestiones de Quodlibet*, Editio Leonina, vols. XXV y XXVI, Roma-París, Comissio Leonina, Éditions du Cerf, 1996.
- *Scriptum Super Libros Sententiarum I-IV*, Ed. MANDONNET, P., París, 1929.
- *Scriptum Super Libros Sententiarum I-IV*, ed. MOOS, M. F., París, 1933-1947.
- *Sententia libri Ethicorum*, Editio Leonina, Ed. R. Busa, Roma, 1969.
- *Summa contra gentiles*, Editio Leonina, vols. XIII-XV, Roma, 1953.
- *Summa Theologiae*, Editio Leonina, Roma-París, Comissio Leonina, Éditions du Cerf, 1888-1906.
- *Super Boetium De Trinitate*, Editio Leonina, vol. L, Roma-París, Comissio Leonina, Éditions du Cerf, 1959.

Traducciones

- *Suma Teológica*, edición bilingüe, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 16 Tomos 1ª ed. 1954,
- *Suma Teológica*, edición bilingüe, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, Tomos I-V 4ª ed. 2001.
- *Suma contra Gentiles*, Edición bilingüe, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, Tomos II, 1ª ed. 1952, 2ª ed. 1967-1968.
- *De Veritate*, Introducción, traducción y notas de A. M. González, Pamplona, Cuadernos de Anuario Filosófico (61), 1998.
- *Opúsculos y cuestiones selectas*, Madrid, B.A.C. Maior, 2005.

- *De Bono*, Traducción de A. Osuna Fernández Largo, Introducción y notas de J. M. Alamarza Meñica, Buenos Aires, Ágape, 2007.
- *Comentario a las Sentencias de Pedro Lombardo*, Libro I, Navarra, EUNSA, 2002.
- *Cuestiones disputadas sobre el alma*, Estudio preliminar y revisión de J. Cruz Cruz, Traducción y notas de E. Tellés, Madrid, EUNSA, 1999.

Recursos informáticos

- *Opera Omnia, cum hypertextibus in CD-Rom*, auctore Busa R., Milano, Editoria Elettronica Editel, 1996.

2. Fuentes antiguas y medievales

AGUSTÍN DE HIPONA, *De Trinitate*, Libro VIII, *Obras completas*, Trad. L. Arias, Madrid, BAC, 1968.

ALBERTO MAGNO, *Comentario al De Divinis Nominibus*, en *Opera Omnia*, París, L. Vivès, ed. A. Borgnet, 1890-1899.

ALBERTO MAGNO, *Summa de creaturis (prima pars)*, en *Opera Omnia*, París, L. Vivès, ed. A. Borgnet (vol. 34), 1894.

ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco*, traducción y notas de J. Pallí Bonet, Madrid, Gredos, 1997.

ARISTÓTELES, *De Anima*, Oxford, Oxford University Press, 1963.

ARISTÓTELES, *Acerca del alma*, Introducción, traducción y notas de T. Calvo Martínez, Madrid, Gredos, 2000.

ARISTÓTELES, *Política*, traducción y notas de M. Araujo y Julián Marías, Madrid, Instituto de Estudios Políticos, 1970.

ARISTÓTELES, *Metafísica*, Introducción, traducción y notas de T. Calvo Martínez, Madrid, Gredos, 2000.

ARISTÓTELES, *Física*, traducción y notas de G. R. De Echandía, Madrid, Gredos, 1995.

DIONISIO AREOPAGITA, *Los nombres divinos*, 1º ed., traducción y notas por P. A. Cavallero, revisión y comentarios por G. Ritacco, Buenos Aires, Losada, 2007.

DIONISIO AREOPAGITA, *La jerarquía celestial. La jerarquía eclesiástica. La teología mística. Epístolas*, Estudio filológico-lingüístico con traducción directa y notas de P. A. Cavallero, Buenos Aires, Losada, 2008.

CICERÓN, *De la invención retórica*, Introducción, traducción y notas de B. Reyes Coria, México D. F., Universidad Autónoma de México, 1997.

JUAN DE LA CRUZ, *Vida y obras de San Juan de la Cruz*, Madrid, BAC, 1946.

3. Obras y artículos contemporáneos

ABBA, GIUSEPPE, *Felicidad, vida buena y virtud. Ensayo de filosofía moral*, trad. por Juan José García Norro, Barcelona, EIUNSA, 1992.

AERTSEN, JAN A., *La filosofía medieval y los trascendentales. Un estudio sobre Tomás de Aquino*, Pamplona, EUNSA, 2003.

- ALVIRA, TOMÁS, *Naturaleza y Libertad. Estudio de los conceptos tomistas de voluntas ut natura y voluntas ut ratio*, Pamplona, EUNSA, 1985.
- ALVIRA, TOMÁS, CLAVELL, L., MELENDO, T., *Metafísica*, Pamplona, EUNSA, 1082.
- ANDEREGGEN, IGNACIO, *La metafísica de Santo Tomás en la Exposición sobre el De Divinis nominibus de Dionisio Areopagita*, Buenos Aires, UCA, 1989.
- ANDEREGGEN, IGNACIO, *Teoría del conocimiento moral. Lecciones de gnoseología*, Buenos Aires, EDUCA, 2006.
- ANDEREGGEN, IGNACIO, *Contemplación filosófica y contemplación mística. Desde las grandes autoridades del siglo XIII a Dionisio Cartujano (S. XV)*, Buenos Aires, EDUCA, 2002.
- ARMSTRONG, R. A., *Primary and Secondary Precepts in Thomistic Natural Law Teaching*, The Hague, Martinus Nijhoff, 1966.
- ASTORQUIZA, PATRICIA, "Ley natural, amor natural y *voluntas ut natura*: un problema en la virtud de la justicia" en *Ley natural y niveles antropológicos. Lecturas sobre Tomás de Aquino*, Cuadernos de Anuario Filosófico, Nº 203, Juan Cruz Cruz Ed., Pamplona, 2007.
- BERRO, ALBERTO, *La inteligencia como potencia intuitiva. Un estudio sobre Santo Tomás de Aquino*, Buenos Aires, Sabiduría Cristiana, 2009.
- BERTI, E., "La racionalidad práctica entre la ciencia y la filosofía", en *Ethos*, nn. 12-13, Buenos Aires, 1984-5..
- BICOCCA, MAURICIO, *La persona humana y su formación en Antonio Millán Puelles*, Pamplona, EUNSA, 2011.
- BOURKE, V. J., "El principio de la sindéresis: fuentes y función en la ética de Tomás de Aquino", en *Sapientia*, vol. 35, La Plata, 1980.
- BRENTANO, F., *El origen del conocimiento moral*, trad. del alemán por Manuel García Morente, Madrid, Revista de Occidente, 1941.
- BRENTANO, F., *Psicología*, trad. de J. Gaos, Madrid, Revista de Occidente, 1926.

BROWN, O.J., *Natural Rectitude and Divine Law in Aquinas. An approach to an integral interpretation of the Thomistic Doctrine of Law*, Toronto, Pontifical Institute of Mediaeval Studies, 1981.

BURGOA, LORENZO VICENTE, *El problema acerca de la noción de intuición humana*, España, Universidad de Murcia, 2001.

BUZETA UNDURRAGA, SEBASTIÁN, *Sabiduría, metafísica y rectitud moral en Tomás de Aquino. Exigencias para la obtención del juicio sapiencial metafísico*, Chile, EDICIONES UNIVERSIDAD SANTO TOMÁS, 2014.

BUZETA UNDURRAGA, SEBASTIÁN, *Sobre el conocimiento por connaturalidad*, Cuadernos de Anuario Filosófico, Serie Universitaria nº 250, Pamplona, 2013.

CANALS, VIDAL F., *Sobre la esencia del conocimiento*, Barcelona, Biblioteca Universitaria de Filosofía, 1987.

CARAM, GABRIELA, Tesis de Doctorado: “El argumento de contigüidad ontológica. Antecedentes neoplatónicos y dionisianos y su resolución en Tomás de Aquino”, , Mendoza, UNCUYO, 2014.

CARPINTERO, FRANCISCO, *La ley natural. Historia de un concepto controvertido*, Madrid, ENCUENTRO, 2008.

CONTRERAS, SEBASTIÁN, *El primer principio de la razón práctica. Tomás de Aquino y las nuevas teorías de la ley natural*, Berlín, Logos Verlag Berlín, 2016.

CORSO DE ESTRADA, LAURA E.: *Naturaleza Y vida moral. Marco Tulio Cicerón y Tomás de Aquino*, Pamplona, EUNSA, 2008.

CORTINA, A., *Ética mínima*, Madrid, Tecnos, 1976.

CRUZ, JUAN CRUZ, *Ley natural y niveles antropológicos. Lecturas sobre Tomás de Aquino*, Pamplona, Cuadernos de Anuario Filosófico, 2007.

CRUZ, JUAN CRUZ, *Intelecto y Razón. Las coordenadas del Pensamiento Clásico*, Pamplona, EUNSA, 1982.

CRUZ, CRUZ JUAN, *Ontología del amor en Tomás de Aquino*, Pamplona, Cuadernos de Anuario Filosófico, 1996.

- DEBELJUH, PATRICIA, *El desafío de la Ética*, Buenos Aires, Temas, 2003.
- DERISI, OCTAVIO N., *Santo Tomás de Aquino y la Filosofía actual*, Buenos Aires, EDUCA, 1975.
- DERISI, OCTAVIO N., “Aspectos fundamentales del conocimiento humano”, en *Sapientia*, U.C.A., V. XXXIX, 1984.
- DERISI, OCTAVIO N., *Los fundamentos metafísicos del orden moral*, Buenos Aires, EDUCA, 1980.
- FABRO, CORNELIO, *Opere*, Firenze, Sansoni, 1972.
- FABRO, CORNELIO, *Introducción al tomismo*, Madrid, Rialp, 1999.
- FABRO, CORNELIO, *Tomismo e pensiero moderno*, Roma, Librería editrice della Pontificia Università Lateranense, 1969.
- FERRO TERRÉN, JOSÉ I. Pbro., Tesis de Licenciatura: “El papel de la razón en el concepto de ley natural en la *Summa Theologiae* de Santo Tomás de Aquino”, Buenos Aires, UCA, 2000.
- FINÍS, JOHN, *Ley natural y derechos naturales*, traducción y estudio preliminar por Cristóbal Orrego Sánchez, Buenos Aires, ABELEDO-PERROT, 2000.
- FINNIS, JOHN, *Fundamentals of Ethics*, Oxford, Clarendon Press, 1983.
- FORMENT, E., *Tomás de Aquino esencial*, España, Montesinos/Esencial, 2008.
- GARCÍA CUADRADO, JOSÉ A., *La luz del intelecto agente. Estudio desde la metafísica de Báñez*, Pamplona, EUNSA, 1998.
- GARCÍA HUIDOBRO, JOAQUÍN, *Razón práctica y derecho natural (El iusnaturalismo de Tomás de Aquino)*, Valparaíso, EDEVAL, 1993.
- GARCÍA LÓPEZ, JESÚS, *Estudios de metafísica tomista*, Pamplona, EUNSA, 1976.
- GILSON, ÉTIENNE, *La filosofía en la Edad Media. Desde los orígenes patrísticos hasta el fin del siglo XIV*, trad. por Arsenio Pacios y Salvador Caballero, Madrid, GREDOS, 1965.

- GILSON, ÉTIENNE, "Elementos de una metafísica tomista del ser", en *Espíritu* 41 (1992).
- GILSON, ÉTIENNE, *El Tomismo*, 5ª ed., traducción de A. Oteiza Quirno, Buenos Aires, Ediciones Desclée, 1943.
- GÓMEZ-LOBO, ALFONSO, *Los bienes humanos básicos. Ética de la ley natural*, Santiago de Chile, MEDITERRANEO, 2006.
- GÓMEZ ROBLEDO, ANTONIO, *Ensayo sobre las virtudes intelectuales*, México, FONDO DE CULTURA ECONÓMICA, 1957.
- GONZÁLEZ, ANA MARTA, *Moral, razón y naturaleza. Una investigación sobre Tomás de Aquino*, Pamplona, EUNSA, 2006.
- GONZÁLEZ, J., "Tomás de Aquino. La aprehensión del "acto de ser"", *Anuario Filosófico* 24/1 (1991).
- GRISEZ, GERMAIN y SHAW, RUSSELL, *Beyond New Morality: The Responsibilities of Freedom*, Notre Dame-London, 1974 (Versión española: *Ser Persona. Curso de Ética*, trad. por Manuel Alcázar García, Madrid, Rialp, 1993).
- GRISEZ, GERMAIN, "El primer principio de la razón práctica. Un comentario al art. 2 de la Q. 94 de la I-II de la *Suma Teológica* de Sto. Tomás", en *Persona y Derecho*, Nº 52, Pamplona, 2005, 1 Ed. 1965 en *Natural Law Forum*, 4, pags. 44-71, traducción de Diego Poole.
- GURVITCH, GEORGES, *Las tendencias actuales de la filosofía alemana. E. Husserl, M. Scheler, E. Lask, N. Hartmann, M. Heidegger*, Buenos Aires, Losada, 1944.
- HERVADA, J., *Historia de la Ciencia del Derecho natural*, Pamplona, EUNSA, 1987.
- HUME, DAVID, *Investigación sobre la moral*, trad. por Juan Adolfo Vázquez, Buenos Aires, Losada, 1945.
- HUME, DAVID, *Tratado de la naturaleza humana*, trad. por Felix Duque, Barcelona, Orbis, 1984.

- KALINOWSKI, GEORGES: *El problema de la verdad en la moral y en el derecho*, Buenos Aires, EUDEBA, 1979.
- KAUFMANN, A., *Analogía y "naturaleza de la cosa". Hacia una teoría de la comprensión jurídica*, Santiago de Chile, Editorial Jurídica, 1976.
- LÓPEZ MARTÍNEZ, ADELA, *El debate anglo-americano contemporáneo sobre la teoría tomista de la ley natural*, Tesis de Doctorado, U. Sanctae Crucis, Facultas Philosophiae, Roma, 2006.
- LLANO, A., *La nueva sensibilidad*, Madrid, Espasa Calpe, 1988.
- MACINTYRE, ALASDAIR, *Justicia y racionalidad. Conceptos y contextos*, trad. por Alejo J. G. SISÓN, Barcelona, EIUNSA, 1994.
- MARIAS, JULIÁN, *Historia de la Filosofía*, Madrid, Alianza, 1985.
- MARITAIN, JACQUES, *Breve Tratado acerca de la existencia y de lo existente*, Buenos Aires, Fundación Jacques Maritain.
- MARITAIN, JACQUES, *Los derechos del hombre y la ley natural*, Buenos Aires, Dédalo, 1961.
- MARTIN, J. T., "Causalidad y entendimiento agente", *Anuario Filosófico* 26/3 (1993).
- MASSINI CORREAS, CARLOS. I., "Inmanencia, trascendencia y derechos humanos", en *Persona y Derecho*, vol. 21, Pamplona, 1989.
- MASSINI CORREAS, CARLOS I., "Sobre la razón práctica y naturaleza en el iusnaturalismo. Algunas precisiones a partir de las ideas de John Finnis", en *Ley moral y razón. Estudios sobre el pensamiento de John M. Finnis a propósito de la segunda edición de la Ley Natural y derechos naturales*, Juan B. Etcheverry Editor, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 2013.
- MASSINI CORREAS, CARLOS I., *La ley natural y su interpretación contemporánea*, Pamplona, EUNSA, 2006.
- MASSINI CORREAS, CARLOS I., "De los principios éticos a los bioéticos", en *Persona y Derecho*, Vol. 41, Pamplona, 1999.

MASSINI CORREAS, CARLOS I., "La interpretación jurídica como interpretación práctica" en *Persona y Derecho*, Nº 52, Pamplona, 2005.

MAURI ÁLVAREZ, MARGARITA, *El conocimiento moral, Shaftesbury, Hutcheson, Hume, Smith, Brentano, Scheler, Santo Tomás*, Madrid, RIALP, 2005.

MILLÁN PUELLES, ANTONIO, *La estructura de la subjetividad*, Madrid, RIALP, 1967.

MILLÁN PUELLES, ANTONIO, *Léxico filosófico*, Madrid, Rialp, 1984.

MILLÁN-PUELLES, ANTONIO, *Sobre el hombre y la sociedad*, Madrid, RIALP, 1976.

MILLÁN PUELLES, ANTONIO, *El valor de la libertad*, Madrid, Rialp, 1995.

MILLÁN PUELLES, ANTONIO, *La síntesis humana de naturaleza y libertad*, Madrid, Ateneo, 1961.

MOLINA, F., *La sindéresis, Cuadernos de Anuario Filosófico, Serie Universitaria*, 82, Pamplona, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, 1999.

MOSTO, MARISA, *El mal y la libertad. Ensayos*, Buenos Aires, Sabiduría Cristiana, 2009.

PERO-SANZ, ELORZ J.M., *El conocimiento por connaturalidad, la afectividad en la gnoseología tomista*, Pamplona, Rialp, 1964.

POOLE, DIEGO., "Grisez y los primeros principios de la ley natural", en *Persona y Derecho*, Nº 52, Pamplona, 2005.

REID, THOMAS, *La filosofía del sentido común*, traducción e introducción de José Hernández Prado, México, Amalgama Arte Editorial, 2003.

RHONHEIMER, MARTIN, *La perspectiva de la moral. Fundamentos de la Ética Filosófica*, trad. por José Carlos Mardomingo, Madrid, RIALP, 2000.

RHONHEIMER, MARTIN, *La razón práctica*, Madrid, RIALP, 2000.

RODRÍGUEZ LUÑO, A., *Ética general*, 5ª ed., Pamplona, EUNSA, 2004.

RODRÍGUEZ LUÑO, A., "La virtud moral como hábito electivo según Santo Tomás de Aquino", en *Persona y Derecho X* (1983).

RODRÍGUEZ LUÑO, A., “El ser como libertad. La respuesta del pensamiento metafísico a la crisis de sentido de la ética contemporánea”, en *Scripta Theológica* XXIV/2 (1992).

SCHELER, MAX, *Ética*, trad. De H. Rodríguez Sanz, Madrid, Revista de Occidente, 1941.

SCHELER, M., *El formalismo en ética y la ética material de los valores*, traducido del alemán por Maurice de Gandillac, París, Gallimard, 1955.

SELLÉS DAUDER, JUAN F., *Conocer y amar. Estudio de los objetos y operaciones del entendimiento y de la voluntad según Tomás de Aquino*, Pamplona, EUNSA, 2000.

SOAJE, G., “La sindéresis” como hábito en la escolástica”, en *Sapientia*, n. 66, La Plata, 1962.

TORREL, J. P., *Iniciación a Santo Tomás de Aquino: su persona y su obra*, Pamplona, EUNSA, 2002.

VILLEY, M., *El pensamiento ius-filosófico de Aristóteles y Santo Tomás*, Buenos Aires, Gherzi, 1981.

ZUBIRI, XAVIER, *Sobre el sentimiento y la volición*, Madrid, Alianza, 1992.

ZUBIRI, XAVIER, *Inteligencia sentiente. Inteligencia y realidad*, Madrid, Alianza, 4ª Ed. 1984.

ZUBIRI, XAVIER, *Inteligencia y logos*, Madrid, Alianza, 1982.

ZUBIRI, XAVIER, *Inteligencia y razón*, Madrid, Alianza, 1983.