

## MORAL, FILOSOFÍA MORAL Y METAFÍSICA EN SANTO TOMÁS DE AQUINO

ANA MARTA GONZÁLEZ

*Universidad de Navarra*

[Publicado en González, A.M. 2000, "Moral, Filosofía Moral y Metafísica en Santo Tomás de Aquino", *Pensamiento*, vol. 56, pp. 439-467. ISSN [0031-4749](#)]

*Resumen:* hablar de ciencia moral es equívoco, pues depende del concepto de ciencia que manejemos, clásico, moderno o contemporáneo. Por otra parte, aun si aceptamos la posibilidad de una ciencia moral, queda pendiente la cuestión de su estatuto epistemológico: si es una ciencia práctica, si es una ciencia especulativa, y, en todo caso, qué relación guarda con la metafísica. En este artículo se examinan estos tres temas en el pensamiento de Santo Tomás de Aquino, teniendo presentes las objeciones que se han planteado dentro y fuera del tomismo.

A diferencia del concepto contemporáneo de ciencia, el moderno y el antiguo estaban asociados al de «conocimiento cierto». Con todo, el concepto antiguo y el moderno vinculaban la certeza a principios diferentes. Mientras que antiguamente se concedía prioridad al objeto, y se asumía que éste había de proporcionar las claves para el método, en la modernidad se invierte el proceso: se confía al método la certeza del conocimiento, al tiempo que se opera un reduccionismo por el cual el método de la matemática o de la física pasan a constituir el paradigma del conocimiento científico. Es conocido el caso de Descartes: fascinado por la certeza propia de las matemáticas, propone extender su método a todas las esferas del

conocimiento, incluyendo la ética, aunque, como es sabido, Descartes no llegó a realizar del todo su programa.

Sin embargo, este cambio de perspectiva y este reduccionismo metodológico llevaba consigo necesariamente una transformación en el objeto de las restantes ciencias. En efecto: puesto que –como ya viera Aristóteles en su momento–, el objeto de la matemática abstrae de la causa final, matematizar la física, por ejemplo, significará excluir la causa final de la consideración de su objeto. A partir de aquí el tema central de la física –el movimiento–, ya no se explicará apelando a causas finales. Me interesa subrayar que la exclusión de los fines responde a una abstracción. En principio no hay nada que objetar a dicha abstracción, que es la responsable de la física moderna, con todos sus descubrimientos y adelantos. Con todo, importa retener que el resultado de esa abstracción no es el conocimiento de la *realidad* del movimiento, en lo que éste tiene de real, sino bajo alguna otra determinación. La física moderna conoce la realidad, pero no en cuanto real; a diferencia de la física aristotélica, la moderna no es una física filosófica sino una física matemática.

Un efecto de la desaparición de los fines en la física moderna fue el lugar central que, a partir de entonces, ocupará el concepto de «ley». Clásicamente, en efecto, se definía la ciencia como un conocimiento racional por causas, y se hablaba de cuatro causas (material, formal, eficiente y final). En la medida en que la física tenía que ver con el movimiento, era importante la causa final –sin ella la eficiente no mueve–. Pero la matematización de la física permite prescindir de ella. Incluso llega a ser supérflua: hablar de leyes basta para mantener la idea de una regularidad fáctica y universal, y no se ve necesario apelar a fines que den razón de dichas regularidades. Ciertamente, como han mostrado Spaemann y Löw, en este cambio va implícita una reducción del alcance de la pregunta «por qué»<sup>1</sup>. Sin embargo, a efectos prácticos esta reducción no tiene gran importancia.

En esta situación, el lenguaje de los fines se relega al ámbito de la acción humana, al ámbito ético. Pero la expulsión de la teleología

de la naturaleza tampoco iba a dejar intacta a la ética. En la ética clásica se entendía que la posibilidad de la acción humana descansaba también en la teleología natural: que nuestras acciones presuponen un deseo natural, y que ese deseo natural se diversifica en tendencias diferentes, cada una de las cuales reclama un modo propio de someterse a la razón. Con otras palabras: que nuestra acción presupone unos fines que reúnen simultáneamente dos características: ser naturales –objeto de un *telos* natural– y, sin embargo, realizables sólo con la intervención de la libertad.

Se comprende así que, al desaparecer la idea de un *telos* natural, los fines de la acción comiencen a ser interpretados en clave puramente subjetiva. Y se entiende asimismo que este subjetivismo de los fines, exigiera, como contrapartida, la compensación de un lenguaje legalista que hiciera hincapié en las leyes o normas universales. En ausencia de tal compensación resulta difícil evitar la oscilación entre una ética psicologista como la de Hume y una ética racionalista como la de Wolff. Naturalmente, estas oscilaciones no tienen lugar sin perder de vista la realidad propia de la acción. (Algo semejante ocurre siempre que se estudia la acción a partir únicamente de los datos proporcionados por la ciencia positiva; en estos casos conocemos la acción bajo alguna determinación, pero no la conocemos desde sus principios específicos, desde los principios que le otorgan realidad).

Si en la concepción clásica, lo propio del saber científico era conocer el *por qué*, la ética podía ser considerada ciencia en la medida en que tuviera acceso a los principios de la acción, que no son sino sus fines. Por eso, cuando desaparece la idea de «fines naturales de la acción», comienza a ser difícil hablar de ciencia moral, pues, a diferencia de lo que ocurre en el caso de la física –donde la regularidad es indicativa de una ley natural-física–, en el caso de la acción humana es problemático extraer una ley natural-moral a partir de los comportamientos más regulares. De ello, por lo demás, se hicieron eco autores como Hume o Mill. Y es que sólo la idea de «fines naturales de la acción» permite hablar de «leyes morales», aún

en el caso de que haya una mayoría de infractores, y esto porque la fuerza la ley moral no radica en sus efectos, sino en su sentido. No ocurre así con las leyes físicas porque previamente las hemos aislado de toda referencia a un fin que da sentido, para quedarnos con los efectos resultantes.

Hablar de «ciencia moral», por tanto, es un discurso equívoco si no precisamos con qué concepto de ciencia trabajamos. El concepto moderno de «ciencia» hace imposible hablar de «ciencia moral», porque al excluir por principio el recurso a la causa final, conduce a las paradojas señaladas por Hume. En cambio, el reconocimiento de la teleología natural, por lo que significa para la acción humana, hace posible hablar de una ciencia moral. Como exponente de este modo de pensar, podemos mencionar a Tomás de Aquino. Lo que sigue es una exposición de su pensamiento sobre este tema.

## I. MORAL Y FILOSOFÍA MORAL

Que existe una diferencia entre moral y filosofía moral o ética filosófica parece en principio tan obvio como que la música es diferente de la filosofía de la música. Examinar el sentido de esa diferencia es, no obstante, de capital importancia, cuando se apunta a algo así como una fundamentación de la ética, y la presunta relación de ésta con la metafísica<sup>2</sup>. Para abordar esta cuestión me serviré de uno de los lugares más clásicos al tratar este tema: el comienzo del *Comentario a la Ética a Nicómaco*<sup>3</sup>. Literalmente el texto dice lo siguiente:

«El orden se compara de cuatro maneras a la razón. Existe, en efecto, un orden que la razón no hace, sino que sólo considera, como es el orden de las cosas naturales. Existe otro orden que la razón, considerando, hace en su propio acto, por ejemplo cuando ordena entre sí sus conceptos, y los signos de los conceptos que son las voces significativas. *El tercero es el orden que la razón considerando hace en las operaciones de la voluntad.* El cuarto es el que la razón hace en las cosas exteriores, de las cuales es causa, como en el

arca y la casa (...). Y porque la consideración de la razón se perfecciona por el hábito, según estos diversos órdenes por los que la razón considera propiamente, se dan las distintas ciencias (...). Pero el orden de las acciones voluntarias pertenece a la consideración de la filosofía moral (...). Así pues, lo propio de la filosofía moral, acerca de la cual versa nuestro actual propósito, es considerar las operaciones humanas según que se ordenan entre sí y al fin. Llamo operaciones humanas a las que proceden de la voluntad del hombre según el orden de la razón (...)»<sup>4</sup>.

Kluxen comenta en su libro *Philosophische Ethik bei Thomas von Aquin* este texto llamando la atención sobre las diferencias entre la filosofía moral y las ciencias técnicas. Aquí me interesa sobre todo destacar cómo la filosofía moral es una ciencia práctica y que, por tanto, tiene como objeto no la verdad *simpliciter* sino la verdad ordenada a la operación<sup>5</sup>; se puede decir también que su objeto de estudio es la moral, esto es, el orden que la razón introduce en los actos de la voluntad. Ahora bien: este orden es ya una forma de saber. *Sapientis est ordinare*, dice Santo Tomás poco antes de ese texto, al inicio mismo de su *Comentario*. El orden que la razón introduce en los actos de la voluntad –la moral– es ya una forma de saber, una forma de saber práctico que guarda cierta analogía con la técnica: así como la técnica consiste en un *saber hacer*, la moral consiste en el *saber obrar*. Sin duda hay importantes diferencias, diferencias decisivas entre técnica y moral. Ahora, sin embargo, no me interesa fijarme en este aspecto, sino en la diferencia que ambos tipos de conocimiento guardan con el simplemente especulativo<sup>6</sup>, cuyo fin es el conocimiento sin más. En esta misma línea importa subrayar que para Santo Tomás, el carácter práctico del conocimiento moral no desaparece por el hecho de que el orden moral sea objeto de una ciencia específica que él llama filosofía moral.

En efecto, a juicio de Santo Tomás, lo que añadirá la filosofía moral al conocimiento moral ordinario no es más que el carácter de conocimiento científico. Ahora bien, para comprender esta tesis conviene tener presente que para Santo Tomás –como para Aristóteles–, la ciencia es, ante todo, un *hábito* que perfecciona el proceder discursivo de la razón, y que permite juzgar de las

conclusiones llevándolas sobre los principios. Desde este punto de vista, la diferencia entre la moral y la filosofía moral no es una diferencia "objetiva" (desde el punto de vista del objeto). El objeto es el mismo: la acción o la verdad ordenada a la acción. El principio del razonamiento moral ordinario y el principio de la filosofía moral es el mismo: los fines naturales de la acción, es decir, los fines de las virtudes<sup>7</sup>.

En la misma línea importa advertir que lo que distingue al conocimiento espontáneo del científico no es que aquél prescinda de la referencia a los principios, pues no hay conocimiento alguno sin referencia implícita a los principios (no otra cosa quiere decir que conocemos *en los principios*), sino la certeza que procede del explícito conocimiento de las causas. Me parece que eso es lo que desde un punto de vista externo añade la ciencia: la reflexión explícita sobre los principios (que en la medida en que se posea el hábito, se hace de manera más fácil y certera). El científico sabe nombrar las causas, y eso comunica certeza a sus conclusiones. Pero conviene resaltar que tanto en el proceder espontáneo de la razón como en el de la razón perfeccionada por el hábito de ciencia, y tanto en el conocimiento especulativo como en el práctico, están operando los principios. Así, por ejemplo, en un discurso normal detectamos espontáneamente las contradicciones, y también en el curso de una acción conocemos espontáneamente, con más o menos claridad, si un acto nuestro es bueno malo.

En consecuencia, lo que la filosofía moral añade al conocimiento moral ordinario –que obtiene su expresión más acabada en la virtud de la prudencia– no será otra cosa que la indagación dialéctica de los principios o fines de la acción, y una mayor reflexividad<sup>8</sup>. Si bien no es tan inmediatamente práctico como el saber prudencial, la filosofía moral mantiene su carácter práctico porque mantiene la referencia a la acción y sus principios (o fines).

Por otra parte, lo que también queda claro en el texto del *Comentario* es que la filosofía moral se distingue de un saber teórico

como la metafísica. La metafísica pertenece a ese género de ciencias que consideran un orden no creado por la razón: es una ciencia especulativa; también la filosofía de la naturaleza. La filosofía moral, por el contrario, es una ciencia práctica<sup>9</sup>.

Precisamente esto último explica en parte el que muchos autores experimenten un cierto rechazo o al menos reticencias frente a la pretensión tradicional de una ética fundada en la naturaleza, pues la referencia a la naturaleza se considera un enunciado teórico, metafísico, no práctico, y, por tanto no perteneciente a la filosofía moral. Los enunciados acerca de la naturaleza serían teóricos, descriptivos; los enunciados acerca de la acción serían prácticos, prescriptivos. Y, como habría mostrado Hume en el *Treatise*, de enunciados descriptivos no se puede pasar a enunciados prescriptivos.

No es ahora el momento de abundar en la llamada *ley de Hume*<sup>10</sup>. Es indudable que Hume carecía de un concepto de razón práctica que le permitiera considerar el imperio como un acto de la razón. Para él toda la fuerza motora pertenece a las pasiones: la razón es esclava de las pasiones. No obstante, conviene retener su objeción: los enunciados descriptivos son diferentes de los enunciados prescriptivos, y no es posible el tránsito de unos a otros; de los hechos no se puede avanzar a los deberes. De acuerdo con ello, tampoco los enunciados acerca de la naturaleza humana mueven a la acción, y así, en el orden de la conducta nada se seguiría, p.ej. del enunciado teórico que afirma que el hombre es un ser racional<sup>11</sup>.

A esta objeción suele responderse diciendo que el concepto *humeano* de naturaleza no es teleológico. Si tenemos un concepto teleológico de naturaleza parece que se quiebra la tajante distinción entre el ser y el deber ser porque aparece algo así como la inclinación<sup>12</sup>. Entonces, sin embargo, el problema ya no es Hume sino Kant<sup>13</sup>. La inclinación pertenece también a un mundo empírico, diverso del mundo moral. Kant no admitiría sin más que las inclinaciones pudieran dar lugar a algo así como deberes. Pero

tampoco, sin más, Tomás de Aquino, que distingue muy oportunamente entre el *genus moris* y el *genus naturae*.

Llegamos así a un punto interesante. El *status quaestionis* es el siguiente: a la vista de la ley de Hume, –que se corresponde con una de las formulaciones que Moore da de la falacia naturalista– algunos autores han insistido más en el concepto de razón práctica que en el de naturaleza, a la hora de fundamentar la ética. Me refiero a autores como Grisez<sup>14</sup> o Finnis<sup>15</sup>, dos de los baluartes contra las interpretaciones proporcionalistas de Tomás de Aquino. Por el contrario, otros autores como McInerny o Steve John Jensen<sup>16</sup>, manteniendo en su lugar el concepto de razón práctica, siguen otorgándole peso a las *inclinationes*, y con ellas a la naturaleza. Según McInerny<sup>17</sup>, en Finnis y Grisez se acusa una excesiva influencia de la falacia naturalista. No estoy en condiciones de extenderme ahora sobre esta indicación de McInerny<sup>18</sup>. Lo que sí es cierto es que ellos se registra una marcada insistencia en el obrar *secundum rationem*, frente a la tradicional insistencia en el *secundum naturam*<sup>19</sup>.

Para ello, es cierto, hay motivos más que de sobra, que Martin Rhonheimer ha puesto de relieve en su libro *Natur als Grundlage der Moral*. De un lado, porque muchos autores que han querido fundamentar la ética en el concepto de naturaleza, han incurrido en crasos naturalismos de tipo biólogo. Otros autores, en cambio, se han contentado con apelar a una naturaleza metafísica de la que no se siguen indicaciones precisas para la praxis. Rhonheimer, y Millán Puelles en *La libre afirmación de nuestro ser* cuentan a Pieper entre estos últimos, con su apelación a obrar conforme al ser de las cosas.

Junto a estas dos corrientes de fundamentación en la naturaleza, (la biólogo y la metafísica), que se muestran claramente fallidas o insuficientes, hay otro argumento que parece jugar a favor de los partidarios del *secundum rationem*: la abrumadora presencia de textos de Tomás de Aquino en los que se refiere al obrar moralmente bueno como el obrar conforme a la razón; en cambio son escasos los textos en los que se refiera al moralmente bueno en términos de obrar

*secundum naturam*, como no sea para decir que obrar *secundum naturam*, en el hombre equivale a obrar *secundum rationem*, porque la suya es una naturaleza racional<sup>20</sup>.

Ahora bien, si esto es todo lo que se puede decir del *secundum naturam*, se entiende la observación crítica de Finnis<sup>21</sup>, según la cual el concepto de naturaleza propiamente no tiene relevancia en el ámbito de la moral. Para él, el concepto de naturaleza se reduce a ser un concepto metafísico carente de consecuencias prácticas. Ahora, sin embargo, no quisiera explorar tanto la cuestión del papel de la naturaleza en la moral<sup>22</sup>, cuanto el problema de la relación entre filosofía moral y metafísica.

## II. FILOSOFÍA MORAL Y METAFÍSICA

Ante todo conviene volver a la diferencia antes apuntada, cuando distinguíamos entre moral y filosofía moral. La moral –hemos dicho– es ya una forma de saber, que, sin embargo, es preciso distinguir de la filosofía moral. La distinción en cuestión puede establecerse en los siguientes términos: conocer el *qué* es distinto de conocer el *por qué*. No obstante, es obvio que el segundo conocimiento presupone el primero. En este sentido, dice Aristóteles al comienzo de la *Ética a Nicómaco* que «el punto de partida es el *qué*, y si está suficientemente claro, no habrá ninguna necesidad del *porqué*. Un hombre tal, o tiene ya o adquirirá fácilmente los principios»<sup>23</sup>.

La experiencia moral es una experiencia en la que está comprometido el conocimiento de los principios y que, al mismo tiempo, condiciona el propio conocimiento posterior de lo bueno y lo malo. Es ajeno al espíritu clásico el intento de *demostrar* las verdades morales deduciéndolas de instancias extramORALES, de tipo biológico, psicológico, social etc<sup>24</sup>. Tampoco cabe, propiamente, *deducir* la verdad moral de una serie de principios metafísicos necesarios, ya que

la verdad moral es la verdad de la acción<sup>25</sup>, y ésta se desarrolla siempre en circunstancias variables y contingentes, de las que los principios universales solamente no terminan de hacerse cargo.

Todo ello contrasta claramente con el intento moderno de presentar una *Ethica more geometrico*, pero también, paradójicamente, con las éticas de situación que en nuestros días se presentan como una reacción frente al universalismo característico de la ética moderna. Estas éticas<sup>26</sup>, caen en el mismo error que denuncian tan pronto como intentan resolver especulativamente los problemas morales planteados en situaciones límite. Este modo de proceder está implícito en su consideración de las leyes morales como preceptos de validez sólo genérica –no universal–, frente a los cuales la situación concreta se destaca con mucha probabilidad como una «excepción» a tal precepto general. Con ello dan muestra de no saber conciliar la universalidad del precepto y la situación concreta, en el modo en que lo hacía la prudencia clásica. No es extraño, por eso, que en sus argumentaciones apenas comparezca esta virtud<sup>27</sup>. En estos autores falta de hecho una adecuada comprensión de la tesis clásica que destaca la «prioridad de la prudencia»<sup>28</sup> como el único modo real de habérselas con la variedad de situaciones y circunstancias, *manteniéndose fiel a unos principios*<sup>29</sup>. Por esta razón terminan atribuyendo a los preceptos universales la única función de orientar idealmente la conducta<sup>30</sup>, sin concederle apenas vigencia práctica, porque, llegados a las circunstancias concretas en las que la acción se desarrolla, siempre se encuentra una razón para relativizarlos<sup>31</sup>.

Las éticas proporcionalistas ofrecen criterios normativos a la medida de la ética de situación. La racionalidad que exhiben estos autores en sus argumentaciones es una razón calculadora, que ha perdido toda vinculación con la naturaleza, y que sólo alcanza a relacionarse con ella de modo dialéctico. Frente a esa racionalidad inflexible, que sólo sabe combatir su rigidez prescindiendo de ver realizados en la práctica los principios que reconoce en la teoría, la razón práctica clásica está en condiciones de sentar la prioridad de la

prudencia sin renunciar por ello a la vigencia real de aquellos principios, que no le son en modo alguno ajenos.

Sentar la prioridad de la prudencia significa de entrada aceptar el valor relativo de la teoría, su incompetencia para la vida práctica. Lo que se dice de la razón teórica puede extenderse a los propios teóricos de la moral: sus reflexiones serán siempre insuficientes para guiar la conducta práctica, que es de cada individuo<sup>32</sup>. Llegados a este punto, cada uno es insustituible. No tanto porque las teorías carezcan de valor cuanto porque son insuficientes en el momento de actuar. Lo que la razón (teórica) conoce cuando se compromete en la acción es que, a ciencia cierta, no conoce. Y por eso se convierte en práctica, delibera, busca consejo, se informa. Los grandes principios son entonces de poca utilidad, porque el verdadero problema reside en su aplicación aquí y ahora. Si no hubiera una virtud como la prudencia, versada en la gestión de lo contingente, el hombre estaría desasistido de recursos para la acción. De ahí que el planteamiento aristotélico de la ética, radicalmente prudencial, si bien no satisface a la razón moderna, está más próximo a la condición contingente de la acción humana que una ética trascendental ocupada en formular normas universales.

La razón moderna, en efecto, se siente insatisfecha frente a la ética aristotélica a causa de lo que Elizabeth Anscombe llamaba concepción «incorregiblemente contemplativa» del conocimiento<sup>33</sup>; a causa de su sistemática malinterpretación de aquello que los clásicos llamaban conocimiento práctico. En este sentido, el que hoy nos parezca insuficiente la ética aristotélica, se debe no tanto a lo que tiene de ética cuanto a lo que no tiene de «ciencia», entendiendo por tal el modelo de ciencia deductiva. En contrapartida Aristóteles comprendía que la ética era ante todo un saber inmediatamente práctico, es decir, más un saber *cómo* que un saber *qué* o *por qué*, pues el *qué* ya es conocido por los que asisten a sus clases, que, en esa medida, conocen también implícitamente el *por qué*.

Asumiendo esta idea aristotélica, habría que decir que en la base de la ciencia moral se encuentra el conocimiento espontáneo del bien y del mal, que es un conocimiento práctico. Tal conocimiento práctico-moral varía de unos hombres a otros, pero en todo caso es susceptible de aumento o disminución, pues se perfecciona al hilo del propio crecimiento en la virtud moral, y disminuye en caso contrario. Por eso puede decir Aristóteles que el hombre bueno se distingue precisamente por ver la verdad en todas las cosas, siendo, por decirlo así, el *canon* y la medida de ellas<sup>34</sup>. La razón de esto hay que buscarla en la implicación mútua de virtud moral y prudencia.

Santo Tomás tampoco pierde de vista esta aportación aristotélica: el *canon* moral es en primer término el hombre bueno: él es el que, de una manera connatural<sup>35</sup>, sabe reconocer a la hora de la acción el bien que ha de hacerse y el mal que ha de evitarse<sup>36</sup>. Y es que, en la medida en que el conocimiento práctico-moral depende de la prudencia, y ésta, por su parte, no existe sin virtud moral, es posible afirmar que el conocimiento moral es un conocimiento connatural al hombre bueno<sup>37</sup>. Por ahora, sin embargo, es también indicativo de que su conocimiento no es necesariamente un conocimiento explícito o científico, en el sentido de que tal vez no sepa explicar *por qué* experimenta tal acto como bueno.

Situados en el horizonte moral de Santo Tomás, pienso que no habría problema alguno en añadir lo siguiente: lo que el hombre bueno conoce de modo connatural y oscuramente es si sus actos le acercan o alejan de su fin último, aunque desde un punto de vista especulativo desconozca la existencia de tal fin y mucho menos lo identifique con el Dios de Santo Tomás. De cualquier manera, el Aquinate asigna a la Filosofía moral la tarea de «considerar las operaciones humanas en la medida en que se ordenan entre sí y al fin»<sup>38</sup>. Que la filosofía moral no se ocupe sólo del orden de las acciones al fin, sino también del orden de las acciones humanas *entre sí* se entiende bien desde una perspectiva clásica, donde el ideal de vida feliz se describía en ocasiones como una suerte de armonía interior. Sin embargo, si hemos de hacer caso a Santo Tomás, el orden existente entre las partes de un

todo es un orden derivado de la orientación a un fin<sup>39</sup>. Según esto la armonía de las acciones entre sí no sería propiamente el fin, sino solamente un efecto significativo de la tensión hacia él. Ordenar las propias acciones hacia el fin sería propiamente la causa del orden de las acciones entre sí. Dicho de otro modo: en rigor es el fin lo que define el orden moral<sup>40</sup>.

Pero no cualquier fin. En efecto, la perspectiva de la razón que determina el *genus moris* es la perspectiva del fin último; la perspectiva moral no viene definida por cualquier orden *secundum rationem*, sino sólo por el *secundum rationem* que atiende al fin último<sup>41</sup>. Esto no sólo permite distinguir la perspectiva ética de la técnica, sino también de la adoptada por otros saberes acerca de la acción, por ejemplo la psicología. Por lo demás, pienso que sólo esa referencia a un fin último explica la «incondicionalidad» característica de la experiencia moral. Esta es la experiencia de un cierto tipo de conocimiento, en el que el hombre en cuanto tal se encuentra comprometido. Una fenomenología de la acción moral mostraría que lo que el agente percibe en su acción es que para él está *todo* en juego en cada momento: no tal o cual destreza, tal o cual fin particular, sino él mismo, en cuanto hombre. Según creo, no es preciso interpretar dicha «incondicionalidad» apelando a un «deber» kantiano desligado de la naturaleza. Basta apelar al fin total de la vida, por referencia al cual nuestros actos son buenos o malos. A ese fin total de la vida, abarcante de toda la acción humana<sup>42</sup>, le llaman Aristóteles y Santo Tomás «felicidad».

Las reflexiones anteriores no tienen otro fin que ir profundizando en el objeto de la ciencia moral. Este no es otro que el conocido oscuramente por el hombre bueno de modo connatural: que tal acto le acerca o le aleja del fin. Pero el hombre bueno no conoce necesariamente *por qué* esto es así; desconoce las causas; el suyo no es, por tanto, un conocimiento científico<sup>43</sup>. En efecto, como hemos apuntado, para Santo Tomás la ciencia es primariamente un hábito de la razón especulativa, un hábito que perfecciona la consideración natural de la razón<sup>44</sup>. Aplicado al caso del saber moral, esto significa

que la ciencia moral es un saber que perfecciona el saber moral no en cuanto moral, sino en cuanto saber<sup>45</sup>, precisamente porque clausura la *reditio* o la reflexión propia de todo conocimiento, que no puede considerarse perfecto mientras no alcance el conocimiento de las causas. Tal conocimiento no perfecciona el obrar moral directamente. Sin que carezca totalmente de utilidad, su valor desde el punto de vista práctico es, no obstante, muy relativo; como ha observado Christopher Martin, sobre todo servirá al que ya esté comprometido en un modo de vida *secundum rationem*<sup>46</sup>, es decir, al hombre bueno.

Según se apuntaba hace un instante, el hombre bueno experimenta de algún modo que este acto le acerca o le aleja del fin; sin embargo desconoce el *por qué*, desconoce *las causas per se*. De intento he dicho causas *per se* porque no hay ciencia del *per accidens*, de lo casual, de lo fortuito<sup>47</sup>. Ese es uno de los motivos por los que la ética aristotélica presenta ese aspecto de incertidumbre en apariencia tan poco apropiado para un saber científico: porque quiere atender en la medida de lo posible a la acción del hombre, que se desarrolla en medio de circunstancias muy cambiantes y está sujeta a los avatares de la fortuna.

Santo Tomás, que sigue a Aristóteles a la hora de afirmar el carácter práctico del conocimiento moral<sup>48</sup>, tiene claro que en la ética nos lo jugamos todo con una deliberación correcta o incorrecta. Al mismo tiempo, sin embargo, deja más claro que Aristóteles en qué sentido podemos hablar de la ética como ciencia. Quisiera ilustrar este punto con dos textos. En primer lugar, un texto en el que justifica el carácter deliberativo de la ética, apelando a la naturaleza del alma racional. En él, siguiendo a Aristóteles distingue dos partes del alma:

«Una que considera las cosas necesarias, y que puede llamarse género científico del alma, porque la ciencia es de lo necesario; otra parte, en cambio, se puede llamar ratiocinativa, según que razonar (*ratiocinari*) y deliberar (*consiliari*) se toman por lo mismo. En efecto, se llama deliberación (*consilium*) -y razonamiento- cualquier inquisición no determinada, la cual se da, en máximo grado, acerca de las cosas contingentes, pues sólo acerca de

estas hay deliberación. No se delibera en efecto acerca de las cosas que no pueden darse de otro modo»<sup>49</sup>.

Según esa división parecería justificado reducir la ética a su aspecto deliberativo, pues como ya ha sido indicado, la ética versa sobre la acción que es siempre contingente. Sin embargo, como anticipaba poco más arriba, el Aquinate enfatiza un aspecto que le permitirá hacer de la moral algo más que un *saber-cómo*, algo más, por tanto, que un saber prudencial de tipo deliberativo, y convertirla en ciencia, en una ciencia práctica. Así, poco después del fragmento citado aparecen las palabras siguientes:

«Las cosas contingentes pueden conocerse de dos maneras. Un modo es conocerlas según razones universales; otro modo es conocerlas según se dan en lo particular. Las razones universales de las cosas contingentes ciertamente son inmutables, y según esto hay demostraciones de ellas y pertenece a las ciencias demostrativas su conocimiento. En efecto, no hay ciencia natural únicamente de las cosas necesarias e incorruptibles, sino también de las cosas corruptibles y contingentes. De donde se ve que *las cosas contingentes así consideradas pertenecen a la misma parte intelectual del alma a la que pertenecen las necesarias, que aquí el Filósofo denomina científico* (...) De otro modo pueden tomarse las cosas contingentes según se dan en lo particular; y así son variables y el entendimiento no versa sobre ellas si no es a través de las potencias sensitivas. De ahí que entre las potencias sensitivas del alma se ponga una que se llama razón particular (*ratio particularis*) o cogitativa, que es cognoscitiva (*collativa*) de las intenciones particulares. De este modo toma aquí el Filósofo las cosas contingentes: pues de esta manera caen bajo la deliberación (*consilio*) y la operación. Y a causa de esto dice que las cosas necesarias y las contingentes pertenecen a diversas partes del alma, como las cosas operables universales y particulares»<sup>50</sup>.

Distinguiendo estas dos modos de conocer lo contingente, uno según razones universales –científico– y otro según razones particulares –consiliativo o *ratiocinativo*–, y caracterizando el proceder de Aristóteles como *ratiocinativo*, Santo Tomás prepara su propia posición plenamente en armonía con la del griego, y al mismo tiempo con los esfuerzos especulativos de la teología moral medieval:

la caracterización de la ética como una ciencia práctica<sup>51</sup>, asunto me ocuparé en el epígrafe siguiente

Esa es la posición de Santo Tomás. La de Aristóteles, como he dicho, no es tan clara. Con todo, me parece oportuno dejar constancia de que en cierto sentido sí cabría hablar en Aristóteles de ciencia moral. En efecto: mientras recordemos que la ciencia –tanto la especulativa como la práctica– se ocupa de conocer estructuras necesarias, es posible hablar de ciencia moral en Aristóteles, en la medida en que él sostiene que las distintas virtudes son modos específicos de acción necesarios –si bien no suficientes– para la felicidad humana. Las distintas virtudes, ciertamente, responden a la puesta en acto de determinados fines naturales, que son los principios tanto de la vida moral como de la ciencia moral. Ahora bien, los actos propios de cada virtud son principios de la vida moral porque tales actos integran esencialmente la vida humana feliz, que es el fin. Sin duda, para Aristóteles, además de las virtudes –que son causa *per se* de la felicidad humana–, la vida humana feliz requiere asimismo de otros bienes más dependientes de la fortuna. Por esta razón, Aristóteles cuenta a la fortuna entre las causas *per accidens* de la felicidad. Ahora bien, la presencia de causas *per accidens* no dice nada en contra de la existencia de las causas *per se*, y si bien es cierto que del *per accidens* no puede haber ciencia, sí puede haberla del *per se*. Por lo demás, Santo Tomás acogerá este pensamiento cuando considera la incertidumbre que rodea a todo lo humano<sup>52</sup>, y, en atención a ella se muestra dispuesto a afirmar que en esta vida sólo cabe una felicidad relativa<sup>53</sup>. Pero afirmar el carácter relativo de esta felicidad no implica negar el papel esencial que tiene la virtud para alcanzar esa felicidad a la que cabe aspirar en la tierra.

Así pues, hablar de que la vida feliz reclama intrínsecamente virtudes es tanto como afirmar que la vida feliz tiene sus reglas, sus causas *per se*; que tiene, por tanto cierta *necesidad* en su estructura. Esta necesidad es, como tantas veces anota Tomás de Aquino, una necesidad hipotética, derivada de un fin que queremos naturalmente, y que no es otro que la «felicidad». Lejos de considerar este querer

natural en contradicción con la libertad de la voluntad, Tomás de Aquino afirma que querer algo *por naturaleza*, es una condición sin la cual ningún movimiento posterior de la voluntad sería posible. Así, escribe:

«La necesidad que procede del fin no repugna a la voluntad cuando al fin no se puede llegar sino de un único modo: como cuando se quiere atravesar el mar, que se hace necesario para la voluntad querer una nave. De modo similar tampoco repugna a la voluntad la necesidad natural. Pues siempre es necesario que, del mismo modo que el intelecto necesariamente tiene unos primeros principios, así también, necesariamente la voluntad tienda al último fin que es la felicidad: el fin, en efecto, se da en lo operativo como el primer principio en lo especulativo, tal y como se dice en *II Phys*. En efecto: conviene que aquello que de un modo natural e inmóvil conviene a algo sea el fundamento y el principio de todo lo demás: porque la naturaleza de cada cosa es lo primero en cada uno, y todo movimiento procede de algo inmóvil»<sup>54</sup>.

En suma: si todo saber práctico toma su principio del fin<sup>55</sup>, el saber moral toma su principio de ese fin naturalmente querido, que llamamos felicidad. De ahí que la parte de la *Summa Theologiae* dedicada a la moral comience por el *Tratado del fin último*. Esclarecer al inicio cuál es el fin último responde al deseo de elaborar una ciencia moral. Dicha ciencia descansa en un principio –un fin– querido naturalmente. Esto no se ha de interpretar en clave determinista; una interpretación de este tratado que arrojase la impresión de una moral determinista, donde apenas quedase espacio para la autodeterminación del agente moral, sería una interpretación equivocada. Por el contrario, una lectura atenta de la primera de las cuestiones de este tratado nos revela que la noción de fin último que Santo Tomás maneja en la primera cuestión es una noción *formal*, como bien ha advertido McInerny<sup>56</sup>. De otro modo no se entiende, por ejemplo, que a continuación, en la cuestión segunda, se entretenga en averiguar *en qué consiste* el fin último. Y es que sólo entonces comienza a determinar dialécticamente, como Aristóteles, el *contenido* de ese fin último para el hombre<sup>57</sup>.

Entre otras cosas, lo anterior significa que el hombre necesita poner en juego su razón para descubrir dónde está realmente la felicidad, y que todavía entonces está en su mano quererla o no. Ciertamente esto es ya una opción moral. Sin embargo la tesis que afirma la existencia de un fin último es una tesis metafísica –no primariamente moral– que escolásticamente se condensa en la fórmula *omne agens agit propter finem*. Precisamente porque se trata de una tesis metafísica, carece de sentido calificar de «egoísta» a la fundamentación clásica de la moral en el concepto de fin último, pues las calificaciones morales comienzan allí donde hay libertad, mientras que el fin último, en este sentido formal, se quiere necesariamente.

El sentido del axioma clásico recién mencionado es sentar que no se puede ir al infinito en la serie de las causas *per se*<sup>58</sup>; que ha de haber algo único<sup>59</sup> que queremos necesariamente cuando queremos cualquier otra cosa, y sin lo cual no querríamos nada en particular<sup>60</sup>. Eso es el fin último, o la felicidad. Por ella desea el hombre todo lo que desea<sup>61</sup>; pero conviene entender que ahí «felicidad» no significa algo meramente subjetivo de contenido arbitrario, sino algo que si a fin de cuentas satisface la subjetividad del hombre de modo radical, es porque actualiza *realmente* su naturaleza, perfeccionándola en sí misma<sup>62</sup>. Aquí entra la virtud, como perfección real de nuestra naturaleza.

Sin embargo, Santo Tomás va más lejos, y no se queda en una consideración formal del fin. Descartar una interpretación determinista del *Tratado de Fin último*, apelando a la consideración formal que se hace del fin en las primeras cuestiones, no quiere decir cerrarse a una indagación dialéctica del contenido del fin último, es decir, qué bien realiza más cabalmente la idea de bien perfecto y perfecto implícita en la noción de fin último<sup>63</sup>. Es aquí donde Santo Tomás introduce una cuña digna de consideración: su distinción entre felicidad imperfecta –posible en este mundo, por la práctica de la virtud–, y felicidad perfecta –posible en el otro, por la contemplación de la esencia divina–. En efecto, según explica Santo Tomás, este fin –a diferencia de lo que ocurre con la virtud– trasciende no sólo el fin

connatural a nuestras potencias activas, sino también el perfeccionamiento racional de dichas potencias (perfeccionamiento en el que consiste la virtud intelectual y moral).

Que el fin en cuestión trascienda por completo las expectativas de la naturaleza humana, no compromete, sin embargo el carácter científico de la moral, aunque indudablemente significa una aportación que nos lleva a profundizar en el tema de su fundamentación metafísica. Me interesa subrayar ambos puntos.

Lo primero resulta claro si advertimos que el rigor del razonamiento ético no es una consecuencia de nuestro conocimiento de Dios como fin último. Saber que Dios es el fin último de nuestros actos puede tal vez resolverle la vida a los ángeles, pero no a los hombres. ¿Qué direcciones concretas de acción podemos inferir de ese conocimiento? Con ser decisivo para la orientación general de la vida, el conocimiento del fin último no resulta suficiente. Y –lo que es más importante–: de él no podemos extraer deductivamente norma alguna. Nuestras certezas morales no dependen, en todo caso, de razonamientos deductivos de esa clase: antes que nada dependen de la conformidad de nuestra acción con los principios morales (los fines de las virtudes) cuyo conocimiento Santo Tomás encomienda a un hábito natural: la *sindéresis*. El primer precepto de la *sindéresis* puede enunciarse así: «el bien ha de hacerse, el mal ha de evitarse». Para concretar otros preceptos Santo Tomás propone examinar los bienes, y el modo de conseguirlos, a los que está ligada la integridad de nuestra naturaleza<sup>64</sup>. Ciertamente, entre ellos tiene un lugar importante el de buscar la verdad, y en este contexto, Dios se aparecerá tarde o temprano como un tema inexcusable de la ética, cuyo conocimiento no está exento de consecuencias prácticas. En efecto: advertir que Dios es el fin de la vida supone una ampliación de perspectiva, que se traduce en dar una proyección trascendente de nuestras intenciones ordinarias.

Al mismo tiempo, sin embargo, determinar con claridad cuál es el fin de la vida humana, nos abre a una profundización metafísica en

los principios del obrar moral, que puede iluminar otros aspectos. Así, por ejemplo, advertir que Dios, el Ser Necesario, es el fin de nuestra vida, nos permite comprender la incondicionalidad con la que se presenta la experiencia moral: «el bien ha de hacerse y el mal ha de evitarse» se presenta a nuestra conciencia como un precepto absoluto, que no podemos transgredir sin entrar en contradicción con nuestro ser mismo, que especialmente en esa experiencia se descubre como imagen del absoluto. Es significativo, por ejemplo, que al referirse a los principios prácticos, Santo Tomás apunte en varias ocasiones que son la luz del intelecto agente en nosotros<sup>65</sup>, y que son como el rostro de Dios. Asimismo, afirmar que Dios es el fin último permite advertir con mayor profundidad que los fines naturales están penetrados de trascendencia, y que por eso, respetar los fines naturales (los fines de las virtudes) sea una condición necesaria para alcanzar aquel fin.

Así pues, parece conveniente distinguir los dos aspectos: el carácter científico de la ética, que se refiere a la conexión de la acción con los principios prácticos; y la profundización metafísica en el tema de los primeros principios, posible únicamente cuando se ha determinado la naturaleza del fin último. Lo primero, pero no lo segundo se encuentra en Aristóteles, desde el momento en que descubre en las virtudes la racionalidad específica de la vida buena. Esto basta para hablar de ciencia práctica. En la ciencia práctica, así considerada, ya se asumen como ciertos unos principios metafísicos – concretamente el principio de finalidad–. Sin embargo, la conexión entre ética y metafísica puede dar mucho más de sí cuando se determina con más claridad que Aristóteles el contenido del fin último. Sólo entonces se completa el proceso de la razón, y se puede decir, con Eliot «en mi principio está mi fin, en mi fin está mi principio». Esto es lo que hace Santo Tomás.

### III. EL ESTATUTO EPISTEMOLÓGICO DE LA ÉTICA

Para conocer el estatuto epistemológico que la ética tiene en Tomás de Aquino, es útil atender a la clasificación de las ciencias que él mismo lleva a cabo en *Summa Theologiae*, I, Q. 14, a. 16:

«Alguna ciencia es solo especulativa, alguna es sólo práctica, y alguna es en parte especulativa y en parte práctica. Para advertirlo debe tenerse en cuenta que *de tres maneras alguna ciencia puede llamarse especulativa* : en primer lugar, *de parte de las cosas conocidas, que no son operables por el cognoscente*, tal y como sucede con la ciencia que el hombre tiene de las cosas naturales y divinas. En segundo lugar puede llamarse *especulativa por el modo de conocer*, como si el arquitecto considera la casa definiendo, dividiendo y considerando sus predicados universales; esto, ciertamente, es considerar las cosas operables de un modo especulativo, y no en cuanto operables; algo es operable, en efecto, por la aplicación de una forma a una materia, no por la resolución de los compuestos en principios formales universales. En tercer lugar, *por razón del fin*: pues el intelecto práctico difiere del especulativo por el fin, tal y como se dice en *III De anima*. El intelecto práctico, en efecto, se ordena al fin de la operación, mientras que el fin del especulativo es la consideración de la verdad. De todo lo cual se sigue que si algún arquitecto considera que de cualquier cosa podría hacerse una casa, y no ordena tal conocimiento realmente a la operación sino tan sólo al conocimiento, el suyo será un conocimiento especulativo por el fin, pero de una cosa operable. La ciencia que es especulativa bien por el fin, bien por el modo, es en parte especulativa y en parte práctica. La que se ordena sólo al fin de la operación es sin más práctica»<sup>66</sup>.

Si hemos de encontrar un lugar para la ética dentro de la clasificación anterior, lo primero que procede es descartar su condición de ciencia especulativa sin más, porque el objeto de la ciencia especulativa es *lo no operable* por nosotros<sup>67</sup>, mientras que el objeto de la acción es lo operable. De modo que sólo cabe considerarla especulativa por el modo o por el fin, y, por consiguiente, en parte especulativa y en parte práctica. Pero Santo Tomás comparte con Aristóteles la visión de que el interés de la ética para nosotros no estriba en conocer qué es la virtud, sino en llegar a ser virtuosos. Eso ha de llevarnos a excluir la posibilidad de considerar la ética como una ciencia especulativa por el fin. La opción que resta es la de

considerarla una ciencia especulativa por el modo<sup>68</sup>. Según explica Santo Tomás, lo propio de estas ciencias es «la resolución de los compuestos en principios formales universales». Esto puede entenderse si distinguimos con Santo Tomás las dos direcciones posibles de nuestro conocimiento: la compositiva –sintética– y la resolutive –analítica–. El método resolutive se aplica precisamente para juzgar de lo compuesto y manifiesto, llevándolo sobre sus principios<sup>69</sup>. Ahora bien: lo compuesto, en este caso, es la acción. La tarea de la ciencia moral, por consiguiente, será juzgar la acción a la luz de los principios. Y esa tarea es, según las palabras de Santo Tomás, *especulativa por el modo*.

Ciertamente, en la composición de la acción concreta, entran consideraciones de muy diverso tipo, cuya armonía con el fin humano habrá de ser juzgada en la práctica por la prudencia, en la que no basta sólo la presencia operativa de los principios universales, sino que es requerido, además, un juicio de la *ratio particularis*<sup>70</sup> sobre la situación concreta. Es precisamente por ahí por donde suelen deslizarse los errores prácticos, y por lo que, a la hora de la acción, es tan importante la prudencia. ¿Por qué entonces insistir en el aspecto científico de la ética? Porque tal saber es muy útil cuando hemos de juzgar la conformidad de la acción con los principios de la naturaleza humana.

Por lo demás, pese a ser universal, el fin de la ciencia ética sigue siendo práctico. Como dice Naus, no es meramente un saber acerca de la acción, sino un saber para la acción<sup>71</sup>. ¿En qué se distingue entonces del saber proporcionado por la prudencia? Por decirlo con Kluxen, ambos saberes se distinguen en que mientras que la prudencia es un saber práctico sobre lo práctico<sup>72</sup>, la ciencia ética es un saber especulativo sobre lo práctico. Entre otras cosas esto significa que a la ciencia ética le compete señalar el marco general de la acción humana con sentido. Su tarea, en efecto, no es otra que estudiar desde un punto de vista universal qué «tipos de acción» son proporcionados al fin de la vida humana, y qué tipos de acción, universalmente no guardan esa proporción. Estudiar una proporción semejante requiere de una parte

estudiar el fin, y de otra estudiar los actos que se han de ordenar a él. Aunque en esta tarea el grado de reflexión o especulación puede ser muy alto, se trata siempre de una especulación integrada en un objeto práctico<sup>73</sup>, simplemente porque lo es el considerar la acción por referencia a un fin.

Si la ciencia ética –especulativa por el modo, práctica por el fin– nos permite esbozar el marco universal en el que ha de moverse la acción humana si no quiere perder su orientación al fin, el saber proporcionado por la prudencia es práctico, y esto significa que a ella le compete inmediatamente el introducir orden en los *actos* humanos. En este sentido, la propia ciencia ética, como actividad, es objeto de dirección prudencial. A esto se refiere Finnis cuando anota:

«La ética, su objeto y las condiciones bajo las cuales tal objeto puede ser alcanzado, son parte propiamente de la materia de investigación y reflexión ética. La ética es genuinamente reflexiva. Puede avanzar su comprensión del entero bien humano atendiendo al tipo de bien que conduce a uno a comprometerse en la búsqueda ética. Puede refutar ciertas pretensiones éticas o metaéticas por la vía de mostrar de qué manera se refutan a sí mismas; porque es explícitamente consciente de los compromisos intelectuales que uno hace por el sólo hecho de elevar una pretensión racional»<sup>74</sup>.

La observación de Finnis es interesante porque llama la atención sobre el carácter reflexivo de la ética en unos términos análogos a la reflexividad propia de la metafísica. Sin duda, tan pronto como un individuo se empeña en el cultivo de la ciencia ética, hace suyo un cierto compromiso con una serie de bienes y, en esta medida, puede mostrarse cómo determinadas actitudes contradicen ese compromiso. Ahora bien: su planteamiento presenta también el inconveniente de diluir la diferencia entre ciencia moral y prudencia. En efecto: aunque sin duda tiene mucha importancia resaltar el carácter ético de la investigación ética, con ello no hemos especificado todavía cuál es el *tema* de la ética como ciencia. Dicho de otro modo: la reflexividad de la ética se extiende a lo que la ética tiene de actividad, pero no sirve para definir su objeto: el objeto hay que definirlo especulativamente; en concreto, podemos decir que la prudencia se hace cargo de la

ciencia ética sólo en la medida en que la ciencia ética es una actividad, que, como tal, ha de ordenarse en el contexto general de la vida humana por referencia al fin; pero a la prudencia no le corresponde hacerse cargo temáticamente de la peculiar orientación universal de la ciencia ética.

Ciertamente, Finnis no se resigna a consignar el aspecto reflexivo de la ética y apunta a tres cuestiones de las que se ha de ocupar la ética temáticamente:

«La cuestión de la justicia y los límites de sus reivindicaciones sobre nosotros como individuos o comunidades (...); la cuestión (que) surge en la forma planteada y respondida por Sócrates: ¿es mejor padecer el mal o sufrirlo? ¿Cómo puede ser esto? (...) El sentido del término 'mejor' (y así el del término implícito 'bueno') en las dos cuestiones precedentes puede explorarse directamente dejando aparte el problema de nuestras relaciones mutuas y preguntando simplemente: ¿existo únicamente para tener experiencias agradables?»<sup>75</sup>.

Indudablemente, se trata de tres cuestiones capitales, que concentran buena parte de los problemas que ocupan a la ética contemporánea, y que pueden contribuir a entablar un debate con otras posiciones. Con todo, la selección de temas o preguntas pudiera parecer un tanto arbitraria, puesto que en ninguna parte hace explícito el criterio según el cual se formulan esas cuestiones. En cambio, la aproximación de Tomás de Aquino a la ética es, como hemos visto, estrictamente científica (en la medida en que su lógica es la lógica de las virtudes), y aún metafísica, por las conclusiones que cabe extraer de su determinación del fin último. Adoptando punto de vista de Tomás de Aquino, por tanto, lo característico de la ciencia moral frente al conocimiento moral espontáneo del hombre bueno, sería simplemente el esfuerzo reflexivo por indagar las causas de la experiencia moral, en la que percibimos prácticamente cómo nuestros actos nos alejan o nos acercan a nuestro fin.

Lo dicho hasta el momento puede comprenderse mejor si, a la hora de tratar temas éticos, distinguimos con Rhonheimer dos niveles:

uno prescriptivo práctico que es estrictamente el nivel de la acción, y que aquí identificamos sin más con la moral y otro descriptivo reflejo, que es ya, como su nombre indica, reflexivo, y que se corresponde con el desarrollo de la filosofía moral<sup>76</sup>.

A este respecto conviene insistir, en primer término, en que los principios de la ciencia moral son los mismos que los del conocimiento moral espontáneo, que es estrictamente práctico. Dicho de otro modo: la ciencia moral presupone el conocimiento moral espontáneo, al que el hábito de ciencia perfecciona. Esto tiene a su vez dos consecuencias: afirmar de una parte lo que, en expresión de Llano podemos designar como «competencia ética del hombre de la calle»; de otra parte, ponerle límites a la propia labor del filósofo moral: su tarea no es problematizarlo todo<sup>77</sup>, sino procurar esclarecer los principios de su ciencia; no inventarlos, sino indagarlos a partir del conocimiento moral espontáneo que posee de antemano, y en el que tanta importancia tiene el haber sido bien conducido por las costumbres. La perfección que lleva consigo el hábito especulativo de ciencia, es la perfección de la consideración de la razón, y se refiere a la propia «contundencia» teórica de ese conocimiento que procede, precisamente, de conocer en el plano especulativo las causas de la proporción entre los actos y el fin.

En segundo término, importa insistir también en que la reflexión propia del científico moral, aun manteniendo su carácter práctico – porque no descuida la referencia a la acción–, tendrá, sin embargo, y como ya se viene sugiriendo, una mayor carga especulativa. Es decir: la ciencia o filosofía moral sigue considerando los actos humanos, y los sigue considerando entre sí y por referencia al fin último; la diferencia estriba en que tal consideración sobre los actos y su relación al fin es más explícita que en el conocimiento moral espontáneo, de tal modo que abre un lugar para una pregunta como la siguiente: ¿por qué experimento que este acto me aproxima al fin, y este otro me aleja de él?

En la filosofía o ciencia moral hay lugar para una pregunta como ésta, y debe haber también lugar para una responderla de modo satisfactorio. Ya se ve que no es una pregunta del todo extraña a los no filósofos de profesión; en realidad, cualquier agente moral, en la medida en que reflexiona sobre la experiencia moral, puede plantear una pregunta semejante. La ventaja de formularla en el contexto de una reflexión filosófica sobre la moralidad no es más que la de procurar un cierto orden en las cuestiones, un orden que puede ser científico y no meramente retórico en la medida en que atienda a las causas *per se*.

En todo caso, una respuesta cabal, terminante, a esa pregunta, no puede esquivar en último término la referencia a la naturaleza. Ahora bien: apelando a la naturaleza, ¿no incurrimos en la *naturalistic fallacy*? Para Moore, cuyos *Principia Ethica* pueden verse como el detonante de las éticas no-naturalistas contemporáneas<sup>78</sup>, incurre en esa falacia todo aquel que pasa por alto el carácter indefinible del predicado bueno, o identifica tal predicado con una propiedad natural<sup>79</sup>. En este sentido, el intento de fundar la ética en la naturaleza, comportaría incurrir en tal falacia, porque equivaldría a definir el predicado «bueno» por algo distinto a él.

Sin embargo, como ha mostrado Simpson, la misma formulación de la falacia por parte de Moore, descansa sobre unos presupuestos gnoseológicos y metafísicos mas que discutibles: concretamente la gnoseología empirista de Locke<sup>80</sup>. Por esta razón juzga Moore que al definir «bueno» mediante una propiedad natural, las «éticas naturalistas» sustituyen la ética por alguna ciencia natural (psicología, sociología o física)<sup>81</sup>. Ahora bien, lo que este juicio pone de manifiesto es que para él, «naturaleza» se identifica con el «objeto de las ciencias naturales»; sin embargo, tal concepto de naturaleza poco tiene que ver con lo que los antiguos entendían por naturaleza. La «naturaleza» que es objeto de la ciencia moderna no es otra cosa que los *facts* de Hume, una abstracción de la naturaleza real, que ha sido despojada de todo «valor» en la medida en que ha sido despojada de toda referencia a un fin intrínseco que definía su bondad<sup>82</sup>.

Efectivamente, si es posible hablar de un concepto «moderno» de naturaleza, común a la mayor parte de los pensadores más significativos de este período, tal concepto vendría definido por una nota: su desteleologización, la ausencia de toda referencia a un fin intrínseco. La naturaleza moderna no está finalizada. Hablar de fines en la naturaleza se considera antropomorfismo<sup>83</sup>. La naturaleza es materia, exterioridad, objeto de investigación y manipulación por parte del hombre, que es el único ser al que, por su condición inteligente, cabe atribuirle la prerrogativa de tener e imponer fines.

Como ha argumentado Spaemann, y ya hemos tenido ocasión de sugerir, la moderna desteleologización de la naturaleza está en la base de esa contraposición entre hechos y valores, entre hechos y deberes a la que nos tiene acostumbrados la ética contemporánea. En este punto no está de más recordar que tanto los «hechos» como los «valores» son abstracciones por las que distinguimos en nuestra mente aspectos que se encuentran unidos realmente en la naturaleza. Desde esta perspectiva es legítimo decir que los hechos no existen, y que no existen los valores; lo único que existe son sustancias de cierta naturaleza: sustancias que definimos, precisamente, atendiendo al fin de su naturaleza. Por esta razón, viene al caso recordar con Jean Porter<sup>84</sup>, que toda definición comporta cierta normatividad, observación que puede tomarse como un indicio de la relevancia normativa de nuestro conocimiento especulativo de la naturaleza.

En ningún caso lo anterior significa deducir el bien práctico de la teoría, la acción de la naturaleza. Lo que ocurre más bien es que la apelación a la naturaleza se hace explícita tan pronto como reflexionamos sobre los principios de la acción humana, es decir, tan pronto como reflexionamos sobre la realidad que, conocida bajo la razón de bueno (*sub ratio boni*), pone en marcha nuestra voluntad. En efecto, precisamente porque cae bajo nuestras posibilidades el captar cualquier realidad bajo la razón de bueno –y en este sentido, querer cualquier cosa–, el problema que se plantea inmediatamente a continuación es el de distinguir entre el bien real y el bien aparente. Se trata de un viejo problema, cuya sola formulación esconde muchos

implícitos metafísicos y gnoseológicos. En mi opinión, este problema no puede encararse sin recuperar un concepto teleológico de naturaleza. Esta tarea parece irrenunciable, de modo particular cuando queremos dar razón de los actos intrínsecamente malos, y argumentar que el orden moral no es solamente un invento<sup>85</sup>.

Ana Marta González  
 Dpto. Filosofía  
 Universidad de Navarra  
 Pamplona, 31010  
 agonzalez@unav.es

<sup>1</sup> Cfr. Spaemann, R. & Löw, R., *Die Frage Wozu? Geschichte und Wiederentdeckung des teleologischen Denkens*. Piper, München, Zürich, 1985.

<sup>2</sup> Cfr. Kluxen, W. *Philosophische Ethik bei Thomas von Aquin*, Matthias-Grünwald-Verlag, Mainz, 1964, p.xxiii, xxiv; xxxi, xxxii.

<sup>3</sup> De este texto tomaron ocasión los partidarios de la autonomía de la razón práctica. Cfr. la cuenta que da McInerny de esta postura en *Aquinas on Human Action. A Theory of Practice*, *The Catholic University of America*, Washington, D. C., 1992.

<sup>4</sup> «Ordo autem quadrupliciter ad rationem comparatur. Est enim quidam ordo, quem ratio non facit, sed solum considerat, sicut est ordo rerum naturalium. Alium est ordo, quem ratio considerando facit in proprio actu, puta cum ordinat conceptus suos ad invicem, et signa conceptuum, qui sunt voces significativas. Tertius autem est ordo, quem ratio considerando facit in operationibus voluntatis. Quarto autem est ordo, quem ratio considerando facit in exterioribus rebus, quarum ipsa est causa, sicut in arca et domo (...) Et quia consideratio rationis per habitum perficitur, secundum hos diversos ordines quo proprie ratio considerat, sunt diversae scientiae (...) Ordo autem actionum voluntariarum pertinet ad considerationem moralis philosophiae (...) Sic ergo moralis philosophiae, circa quam versatur praesens intentio, proprium est considerare operationes humanas, secundum quod sunt ordinatae ad invicem et ad finem. Dico autem operationes humanas, quae procedunt a voluntate hominis secundum ordinem rationi (...)». *In I Ethic. Nic.*, lectio 1, 14-27; 35-37; 39-45.

<sup>5</sup> Cfr. *In Boetii de Trinitate*, Q. 5, a. 1.

<sup>6</sup> Para un tratamiento más detallado de la diferencia entre prudencia, arte y virtud moral, Cfr. González, A. M., *Moral, Razón y Naturaleza: una investigación sobre Tomás de Aquino*, Eunsa, Pamplona, 1998.

<sup>7</sup> Cfr. *S. Th. I*, q.14, a. 16. Comentario a este texto en McInerny, R. *Ethica Thomistica: The Moral Philosophy of Thomas Aquinas*, Washington, D. C., The Catholic University of America, 1982; y Gómez Lobo, «Natural Law and Naturalism», en *Proceedings of American Catholic Philosophical Association*, vol. LIX, 1984, pp. 233-249.

<sup>8</sup> Martin, C., «The practical value of Moral Philosophy in Aquinas», en *Knowledge and the Sciences in Medieval Philosophy*, vol. III, Proceedings of the 8th international Congress of Medieval Philosophy, e. Rejo Työrinoja, Anja Inkeri Lehtinen, Dagfinn Follesdal, Helsinki, 1990, pp. 243-250.

<sup>9</sup> Cfr. Kluxen, W., o.c.; Cfr. Wieland, G., *Ethica: Scientia Practica. Die Anfänge der philosophischen Ethik im 13. Jh.*, Aschendorf, Münster, 1981; Rhonheimer, M. *Praktische Vernunft und die Vernünftigkeit der Praxis*, Akademie Verlag, Berlin, 1994, p. 52.

<sup>10</sup> Pienso, por lo demás, que plantear los problemas éticos desde la dicotomía facts-values, es ya perder la partida antes de empezar a jugarla. Esa división es artificial, y está cargada de implícitos procedentes de una tradición metafísica y gnoseológica nominalista.

<sup>11</sup> El argumento del *ergon* propio, ha sido criticado por J. Finnis (cfr. *Fundamentals of Ethics*, Georgetown University Press, Washington, D. C., 1983) y por A. Gómez Lobo, en «The ergon inference», en *Phronesis*, XXXIV, 1989, pp. 170-184.

<sup>12</sup> Cfr. Spaemann, R. «La naturaleza como instancia de apelación moral», en *El Hombre: immanencia y trascendencia*, vol. 1, ed. Alvira, R., XXV Reuniones Filosóficas, Pamplona, 1992.

<sup>13</sup> Cf. González, A. M., *El Faktum de la razón. La solución kantiana al problema de la fundamentación de la moral*, Cuadernos de Anuario Filosófico, nº 75, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, Pamplona, 1999.

<sup>14</sup> Grisez, G. *The First Principle of Practical Reason*, en: A. Kenny, Aquinas. *A Collection of Critical Essays*, London, 1969, pp. 340-382.

<sup>15</sup> Cfr. Finnis, J. *Fundamentals of Ethics*, p. 10, 20.

<sup>16</sup> Cfr. Jensen, Steve John: *Intrinsically evil actions according to St. Thomas Aquinas*, Notre Dame 1993.

<sup>17</sup> Cfr. *Ethica Thomistica: The Moral Philosophy of Thomas Aquinas*, pp. 50-59; *Aquinas on Human Action: A Theory of Practice*, pp.184 y ss.

<sup>18</sup> Cfr. Simpson, P., *Goodness and Nature. A Defense of Ethical Naturalism*, Martinus Nijhoff Publishers, Dordrecht, Boston, Lancaster, 1987.

<sup>19</sup> Cfr. Finnis, J. «Aristóteles, Santo Tomás y los Absolutos Morales», en *Persona y Derecho*, n.28, pp. 9-26.

<sup>20</sup> Cfr. S.Th.I-IIae, q.71, a. 2; Cfr. Inciarte, F. «Naturrecht oder Vernunftethik?», en *Rechtstheorie. Zeitschrift für Logik, Methodenlehre, Kybernetik und Soziologie des Rechts*, ed. K. Engisch, H. L. A. Hart, H. Kelsen, U. Klug, K. Popper, vol.18. 3, Duncker & Humblot, Berlin, 1987, pp. 291-300, p. 291.

<sup>21</sup> Cfr. *Fundamentals of Ethics*, pp. 10-20.

<sup>22</sup> Cfr. González, A. M., «El estatuto de lo moral: reflexión histórico-crítica», en *Anuario Filosófico*, 1997/3, pp. 703-721.

<sup>23</sup> *Ethic. Nic. I*, 4, 1095 b 6- 8.

<sup>24</sup> «The ancient appeal to nature could hardly be further away from modern 'naturalism' in ethics. The latter is the attempt to found ethics on something safely non-ethical, and enshrines the presupposition that there is something a bit insecure about ethics, which needs to be founded on something different and more robust. Ancient ethical theories do not have to answer to any such preconceptions, because ancient philosophy as a whole does not contain any such bias against the ethical, as an area which is peculiarly frail and in need of

external support». Annas, J., *The Morality of Happiness*, Oxford University Press, New York, 1993, p. 441.

<sup>25</sup> Cfr. Inciarte, F., «Discovery and Verification of Practical Truth», en *Moral Truth and Moral Tradition. Essays in Honour of Peter Geach and Elizabeth Anscombe*, ed. Gormally, L., Redwood Books, Trowbridge, Wiltshire, 1994, p. 25.

<sup>26</sup> Cfr. Mulladhy, B., *The meaning of the term moral in Thomas Aquinas*, Pontificia Accademia di S. Tommaso, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano, 1986, pp. 9, 10.

<sup>27</sup> Cfr. Scholz, F., «Problems on Norms Raised by Ethical Borderline Situations: Beginnings of a Solution in Thomas Aquinas and Bonaventure», en *Moral Norms and Catholic Tradition*, ed. Ch. Curran & R. McCormick, S. J., Paulist Press, New York, Ramsey, Toronto, 1979, pp. 158- 183.

<sup>28</sup> Tomo la expresión del título del libro de D. M. Nelson (*The priority of prudence. Virtue and Natural Law in Thomas Aquinas and the implications for modern Ethics*, The Pennsylvania University Press, Pennsylvania, 1992) Considero afortunado el título, si atendemos al aspecto positivo de la ética, es decir, no tanto a lo que no debemos hacer, cuanto a cómo dirigir positivamente nuestra vida. Sin embargo, no considero acertado el planteamiento de Nelson –aunque tal vez puede verse como una simple posición dialéctica del problema–, contraponiendo sistemáticamente la ley natural y la prudencia, como si fueran dos instancias diversas.

<sup>29</sup> «Rules and guidelines help us, but they cannot always tell us exactly what needs to be done. That requires discernment and wisdom, and this is what prudence supplies». Wadell, P., C. P., *The Primacy of Love: An Introduction to the Ethics of Thomas Aquinas*, Paulist Press, New York, 1992, p. 129.

<sup>30</sup> Cfr. Janssens, L., «Ontic Evil and Moral Evil», en *Moral Norms and Catholic Tradition*, ed. Ch. E. Curran & R. McCormick, S. J., New York, Paulist Press, 1979, pp. 85-86. Fuchs, por su parte, habla del valor «pedagógico» de las normas morales. Cfr. Fuchs, J., «The Absolutness of Moral Terms», en *Moral Norms and Catholic Tradition*, pp. 130, 131.

<sup>31</sup> En esos términos debía discurrir el *aggiornamento* de la moral, a juicio de algunos teólogos. Cfr. Curran, Ch., «Absolute Norms in Moral Theology», en *Norm and Context in Christian Ethics*, Ed. G. H. Outka & P. Ramsey, Charles Scribner's Sons, N. Y., 1968, p. 139.

<sup>32</sup> Por eso no considero afortunado hablar de «expertos en moral». El verdadero experto en moral es el hombre prudente, para el que es accidental haber leído a Aristóteles, Tomás de Aquino, Kant o Stuart-Mill.

<sup>33</sup> Cfr. Anscombe, E. G. M., *Intention*, Basil Blackwell, 2ed. 1976, § 32, p. 57.

<sup>34</sup> «De un modo absoluto y en verdad es objeto de la voluntad el bien, pero para cada uno lo que le aparece como tal. Así para el hombre bueno lo que en verdad lo es; para el malo cualquier cosa (...) El bueno, efectivamente, juzga bien todas las cosas y en todas ellas se le muestra la verdad. Para cada carácter hay bellezas y agrados peculiares y seguramente en lo que más se distingue el hombre bueno es en ver la verdad en todas las cosas, siendo, por decirlo así, el canon y la medida de ellas». *Ethic. Nic.* III, 4, 1113 a 21 - 25; 28-33.

<sup>35</sup> Cfr. Pero Sanz, J. M., *El conocimiento por connaturalidad: la afectividad en la gnoseología tomista*, Universidad de Navarra, Pamplona, 1964.

<sup>36</sup> Cfr. Nelson, D. M., *The Priority of Prudence*, p. 37.

<sup>37</sup> Cfr. Maritain, J., *La loi naturelle ou la loi non écrite*, Éditions Universitaires, Fribourg Suisse, 1986, p. 30.

<sup>38</sup> «Sic ergo moralis philosophiae, circa quam versatur praesens intentio, proprium est considerare operationes humanas, secundum quod sunt ordinatae ad invicem et ad finem». *In I Ethic. Nic.*, lectio 1, 39-43. Entiendo con McInerney que en este caso Santo Tomás se refiere al último fin. Cfr. McInerney, R., *Aquinas on Human Action*, pp. 195-197.

<sup>39</sup> «Invenitur autem duplex ordo in rebus. Unus quidem partium alicuius totius seu alicuius multitudinis ad invicem, sicut partes domus ad invicem ordinantur. Alius est ordo rerum in finem. Et hic ordo est principalior, quia primus. Nam, ut Philosophus dicit in undecimo Metaphysicorum, ordo partium exercitus ad invicem, est propter ordinem totius exercitus ad ducem». *In I Ethic. Nic.*, lectio 1, 7-14.

<sup>40</sup> «Et inde est quod moralis philosophia in tres partes dividitur. Quarum prima considerat operationes unius hominis ordinatas ad finem, quae vocatur monastica». *In I Ethic. Nic.*, lectio 1, lectio I, 100.

<sup>41</sup> «Huiusmodi enim actus in quantum sunt voluntarii pertinent ad materiam moralis, et sunt ordinabiles ad finem humanae vitae». *In I Ethic. Nic.*, lectio 2, 138-140.

<sup>42</sup> «Optimus finis pertinet ad principalissimam scientiam, et maxime architectonicam. Et hoc patet ex his, quae supra praemissa sunt. Dictum est enim quod sub scientia vel arte quae est de fine continentur illae quae sunt circa ea quae sunt ad finem. Et sic oportet quod ultimus finis pertineat ad scientiam principalissimam tamquam de fine primo et principalissimo existentem, et maxime architectonicam, tamquam praecipientem aliis quid oporteat facere». *In I Ethic. Nic.*, lectio II, 100-112.

<sup>43</sup> «Et si hoc sit manifestum alicui, non multum est necessarium ei ad operandum cognoscere propter quid. Sicut medico sufficit ad sanandum scire quod haec herba curat talem aegritudinem. Cognoscere autem propter quid requiritur ad sciendum, quod principaliter intenditur in scientiis speculativis. Talis autem, qui scilicet est expertus in rebus humanis, vel per seipsum habet principia operabilium, quasi per se ea considerans, vel de facili suscipit ea ab alio». *In I Ethic. Nic.*, lectio 4, 144-153.

<sup>44</sup> «Et quia consideratio rationis per habitum perficitur, secundum hos diversos ordines quo proprie ratio considerat, sunt diversae scientiae». *In I Ethic. Nic.*, lectio 1, 25-27.

<sup>45</sup> «Prudence and art are habits of the practical intellect which direct reason in deliberating about what a man will do or make. If we were to assign practical sciences to art or prudence their practical nature would indeed rest secure, but they would no longer be sciences. A demonstrative habit, as well as the organized and interrelated group of conclusions it begets, belongs to the speculative intellect and involves speculative knowledge». Naus, J. E., S. J., *The Nature of the Practical Intellect according to Saint Thomas Aquinas*, Pontificia Universitas Gregoriana, Roma, 1959, p. 51.

<sup>46</sup> Cfr. Martin, Ch. «The Practical Value of Moral Philosophy in Aquinas», pp. 243-250.

<sup>47</sup> «Pero está claro que no hay ciencia del accidente. Pues toda ciencia es de lo que o se da siempre o habitualmente». *Metaph.* VI, 2, 1027 a 20.

<sup>48</sup> Cfr. Arregui, J. V., «El carácter práctico del conocimiento moral según Santo Tomás», en *Anuario Filosófico*, 13, 1980, 2, pp. 101-128.

<sup>49</sup> «Praedictarum partium animae rationalis, una quidem quae speculatur necessaria potest dici scientificum genus animae, quia de necessariis est scientia. Alia autem pars potest dici

ratiocinativa, secundum quod ratiocinari et consiliari pro eodem sumitur. Nominat enim consilium quamdam inquisitionem nondum determinatam, sicut et ratiocinatio, quae quidem indeterminatio maxime accidit circa contingentia, de quibus solis est consilium. Nullus enim consiliatur de his quae non contingunt aliter se habere. Sic ergo sequitur quod ratiocinativum sit una pars animae rationem habentis». In VI *Ethic. Nic.*, lectio 1, 137-149.

<sup>50</sup> «Contingentia dupliciter cognosci possunt. Uno modo secundum rationes universales; alio modo secundum quod in particulari. Universales quidem igitur rationes contingentium immutabiles sunt, et secundum hoc de his demonstrationes dantur et ad scientias demonstrativas pertinet eorum cognitio. Non enim scientia naturalis solum est de rebus necessariis et incorruptibilibus, sed etiam de rebus corruptibilibus et contingentibus. Unde patet quod contingentia sic considerata ad eadem partem animae intellectivae pertinent ad quam et necessaria, quam Philosophus vocat hic scientificum; et sic procedunt rationes inductae. Alio modo possunt accipi contingentia secundum quod sunt in particulari: et sic variabilia sunt nec cadit supra ea intellectus nisi mediantibus potentiis sensitivis. Unde et inter partes animae sensitivas ponitur una potentia quae dicitur ratio particularis, sive cogitativa, quae est collativa intentionum particularium. Sic autem hic accipit Philosophus contingentia: ita enim cadunt sub consilio et operatione. Et propter hoc ad diversas partes animae rationalis pertinere dicit necessaria et contingentia, sicut universalis et particularis operabilia». In VI *Ethic. Nic.*, lectio 1, 191-214. El subrayado en el texto es mío.

<sup>51</sup> Cfr. Wieland, G., *Ethica: scientia practica. Die Anfänge der philosophischen Ethik im 13. Jahrhundert. Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters*, Münster, Aschendorf, 1981.

<sup>52</sup> «Naturaliter enim homo desiderat permanentiam eius boni quod habet. Bona autem praesentis vitae transitoria sunt: cum et ipsa vita transeat, quam naturaliter desideramus, et eam perpetuo permanere vellemus, quia naturaliter homo refugit mortem. Unde impossibile est quod in hac vita vera beatitudo habeatur». *S. Th. I-IIae*, q. 5, a. 3, sol.

<sup>53</sup> «Aliqualis beatitudinis participatio in hac vita haberi potest: perfecta autem et vera beatitudo non potest haberi in hac vita». *S. Th. I-IIae*, q. 5, a. 3, sol.

<sup>54</sup> «Necessitas autem finis non repugnat voluntati, quando ad finem non potest perveniri nisi uno modo: sicut ex voluntate transeundi mare, fit necessitas in voluntate ut velit navem. Similiter etiam nec necessitas naturalis repugnat voluntati. Quin immo necesse est quod, sicut intellectus ex necessitate inhaeret primis principiis, ita voluntas ex necessitate inhaereat ultimo fini, qui est beatitudo: finis enim se habet in operativis sicut principium in speculativis, ut dicitur in *II Phys.* Oportet enim quod illud quod naturaliter alicui convenit et immobiliter, sit fundamentum et principium omnium aliorum: quia natura rei est primum in unoquoque, et omnis motus procedit ab aliquo immobili». *S. Th. I. q. 82, a. 1, sol.* Cfr. *De Ver.*, q. 17, a. 3, sol.

<sup>55</sup> Cfr. *Ethic. Nic.* VI, 5, 1140 b 16; *Ethic. Nic.* VII, 8, 1151 a 15.

<sup>56</sup> Cfr. McInerney, R., *Ethica Thomistica*, p. 29.

<sup>57</sup> La confusión entre un concepto formal y material del bien, es uno de las interpretaciones posibles de la falacia naturalista señalada por Moore. Cfr. Simpson, P., *Goodness and Nature*, p. 24.

<sup>58</sup> «Per se loquendo, impossibile est in finibus procedere in infinitum, ex quacumque parte. In omnibus enim quae per se habent ordinem ad invicem, oportet quod, remoto primo, removeantur ea quae sunt ad primum (...) Id enim quod est primum in ordine intentionis, est

quasi principium movens appetitum: unde, substracto principio, appetitus a nullo moveretur. Id autem quod est principium in executione, est unde incipit operatio: unde, isto principio substracto, nullus inciperet aliquid operari. Principium autem intentionis est ultimus finis: principium autem executionis et primum eorum quae sunt ad finem. Sic ergo ex neutra parte possibile est in infinitum procedere: quia si non esset ultimus finis, nihil appeteretur, nec aliqua actio terminaretur, nec etiam quiesceret intentio agentis; si autem non esset primum in his quae sunt ad finem, nullus inciperet aliquid operari, nec terminaretur consilium, sed in infinitum procederet». *S. Th. I-IIae, q. 1, a. 4, sol.*

<sup>59</sup> *S. Th. I-IIae, q. 1, a. 5, sol.*

<sup>60</sup> «Sicut in processu rationis principium est id quod naturaliter cognoscitur, ita in processu rationalis appetitus, qui est voluntas, oportet esse principium id quod naturaliter desideratur. Hoc autem oportet esse unum: quia natura non tendit nisi ad unum. Principium autem in processu rationalis appetitus est ultimus finis. Unde oportet id in quod tendit voluntas sub ratione ultimi finis, esse unum». *S. Th. I-IIae, q. 1, a. 5, sol.*

<sup>61</sup> Cfr. *S. Th. I-IIae, q. 1, a. 6, sol.*

<sup>62</sup> Cfr. McInerny, R., *Ethica Thomistica*, p. 26.

<sup>63</sup> Cfr. Millán Puelles, A., *La síntesis humana de naturaleza y libertad*, Ed. Nacional, Madrid, 1961.

<sup>64</sup> Cfr. *S. Th. I-IIae, q. 94, a. 2.*

<sup>65</sup> *De Ver.*, q. 16, a. 3, sol.

<sup>66</sup> «Aliqua scientia est speculativa tantum, aliqua practica tantum, aliqua vero secundum aliquid speculativa et secundum aliquid practica. Ad cuius evidentiam sciendum est quod aliqua scientia potest dici speculativa tripliciter. Primo, ex parte rerum scitarum, quae non sunt operabiles a sciente, sicut est scientia hominis de rebus naturalibus vel divinis. Secundo, quantum ad modum sciendi, ut puta si aedificatur considerat domum definiendo et dividendo et considerando universalialia praedicata ipsius. Hoc siquidem est operabilia modo speculativo considerare, et non secundum quod operabilia sunt: operabile enim est aliquid per applicationem formae ad materiam, non per resolutionem compositi in principia universalialia formalia. Tertio, quantum ad finem: nam intellectus practicus differt fine a speculativo, sicut dicitur in III *De anima*. Intellectus enim practicus ordinatur ad finem operationis: finis autem intellectus speculativi est consideratio veritatis. Unde, si quis aedificatur consideret qualibet posset fieri aliqua domus, non ordinans ad finem operationis, sed ad cognoscendum tantum erit quantum ad finem, speculativa consideratio, tamen de re operabile. Scientia igitur quae est speculativa ratione ipsius rei scitae, est speculativa tantum. Quae vero speculativa est vel secundum modum vel secundum finem est secundum quid speculativa, secundum quid practica. Cum vero ordinatur ad finem operationis, est simpliciter practica». *S.Th. I, q. 14, a. 16, sol.*

<sup>67</sup> «La materia debe ser proporcionada al fin, y por tanto, el objeto de las ciencias prácticas deben ser aquellas cosas que podemos hacer, para que así el conocimiento de estas ciencias se pueda ordenar a la operación como a su fin. Sin embargo, el objeto de las ciencias especulativas ha de ser las cosas que no se pueden hacer con nuestro obrar; por lo cual, la consideración de éstas no puede dirigirse a la acción como a su fin. Y conforme a la distinción de estos dos tipos de cosas se han de distinguir también las ciencias especulativas de las prácticas». *Comentario al De Trinitate de Boecio, Q. 5, a. 1, sol.*

<sup>68</sup> Cfr. McInerny, R., *Ethica Thomistica*, pp. 39, 40. Cfr. Martin, C., o.c.

<sup>69</sup> «In omni inquisitione oportet incipere ab aliquo principio. Quod quidem si, sicut es prius in cognitione, ita etiam sit prius in esse, non est processus resolutorius, sed magis compositivus: procedere enim a causis in effectus, est processus compositivus, nam causae sunt simpliciores effectibus. Si autem id quod est prius in cognitione, sit posterius in esse, est processus resolutorius: utpote cum de effectibus manifestis iudicamus, resolvendo in causas simplices. Principium autem in inquisitione consilii est finis, qui quidem est prior in intentione, posterior tamen in esse. Et secundum hoc, oportet quod inquisitio consilii sit resolutoria, incipiendo scilicet ab eo quod in futuro intenditur, quousque perveniatur ad id quod statim agendum est». *S. Th. I-IIae, q. 14, a. 5, sol.*

<sup>70</sup> «Ratio autem practica, quaedam est universalis, et quaedam particularis. Universalis quidem, sicut quae dicit, quod oportet talem tale agere, sicut filium honorare parentes. Ratio autem particularis dicit quod hoc quidem est tale, et ego talis, puta quod ego filius, et hunc honorem debeo nunc exhibere parenti». In III *de Anima*, l. 16, n. 845. Citado por Naus en *The Nature of the Practical Intellect according to Saint Thomas Aquinas*, p. 54.

<sup>71</sup> «Moral science is certainly (...) a philosophy of the practical, since its object is virtuous action which comprises contingent operables and exterior goods employed in eliciting them. But it is more than that (...) Practical science is not only science about human actions but also science for human actions». Naus, J. E., S.J., *The Nature of the Practical Intellect according to Saint Thomas Aquinas*, p. 60.

<sup>72</sup> «Eigentlich und in 'praktischer Weise praktisch' ist dann nur die Klugheit, und sie allein gibt die 'nächste Regel des Tuns; das Wissen der Moralphilosophie ist dagegen 'in spekulativer Weise praktisch' und gibt in seiner notwendigen Allgemeinheit nur die 'entfernte Regel' des Handelns». Kluxen, W., *Philosophische Ethik bei Thomas von Aquin*, p. 44

<sup>73</sup> Cfr. Rhonheimer, M., *Natur als Grundlage der Moral*, pp. 58-60.

<sup>74</sup> «Ethics, its object, and the conditions under which that object can be attained, are properly part of the subject-matter of ethical inquiry and reflection. Ethics is genuinely reflexive. It can advance its understanding of the full human good by attending to the sort of good which leads one to engage in the pursuit of ethics. It can refute certain ethical or meta-ethical claims by showing how they refute themselves; for it is explicitly aware of the intellectual commitments one makes by making any rational claim at all». Finnis, J., *Fundamentals of ethics*, p. 5.

<sup>75</sup> «The question of justice and the limits of its claims upon us as individuals or communities (...); the question (that) arises in the form posed and answered by Socrates: Is it better to do wrong or to suffer it? How could it be? (...) The sense of the term 'better' (and thus of the implicit term 'good') in the two preceding questions can be directly explored by setting aside the problem of our relations to each other and simply asking: Am I to live just for agreeable experiences?». Finnis, J., *Fundamentals of Ethics*, p. 9.

<sup>76</sup> «Diejenige, auf der sich die praktischen Urteile der Vernunft vollziehen einerseits; und andererseits die Ebene der Reflexion über diese Akte der praktischen Vernunft. Diese zweite Ebene der Reflexion, sofern es sich um eine wissenschaftliche Reflexion handelt, ist auch die der Moralphilosophie, die zwar am praktischen Interesse der Vernunft teilhat, selbst aber den Charakter einer Theorie besitzt, insofern sie zu universalen, das konkrete 'operabile' übersteigenden Aussagen gelangt». Rhonheimer, M., *Natur als Grundlage der Moral*, p. 63. Esto, bien entendido, que también en el nivel prescriptivo práctico puede hablarse de cierta reflexividad, que aquí salvamos mediante el recurso a un conocimiento connatural de la

proporción entre el acto y el fin del hombre. Más adelante desarrollaremos este punto con detenimiento, hablando de la verdad práctica.

<sup>77</sup> Escribe Spaemann: «La pregunta *Why to be moral?* no se debe responder, pues es en sí misma moral. No se apoya en fundamento alguno, sino que, más allá de cualquier fundamento, lanza su interrogación al vacío». *Felicidad y Benevolencia*, Rialp, Madrid, 1991, p. 27.

<sup>78</sup> Cfr. Simpson, P., *Goodness and Nature*, pp. 108-109.

<sup>79</sup> Simpson recoge y explica en su libro las cuatro formulaciones de dicha falacia que Moore propone en sus *Principia Ethica*: Cfr. *Goodness and Nature*, p. 12.

<sup>80</sup> Cfr. Simpson, P., *Goodness and Nature*, p. 14.

<sup>81</sup> Cfr. Simpson, P., *Goodness and Nature*, pp. 28, 29.

<sup>82</sup> Cfr. Simpson, P., *Goodness and Nature*, p. 30.

<sup>83</sup> Cfr. Alvira, R., *La noción de finalidad*, Eunsa, Pamplona, 1978.

<sup>84</sup> «Indeed, our knowledge of what is good for a thing is of a piece with our knowledge of what that thing is. To the extent that we know what something is, we can judge how nearly it approaches to the ideal of its kind of creature, and in which ways it falls short of that ideal (...) So far from there being a gap between fact and value, there can be no real understanding of the facts that is not also simultaneously a knowledge of values. For this reason, there is in Aquinas's theory of goodness no gap to be bridged between 'is' and 'ought'. If we know what something is, we know what it ought to be. Indeed, knowing what something ought to be, in accordance with the ideal of its species, is the only way of knowing what it is. Moreover, this observation is as true of us as it is of any other sort of creature. Our knowledge of what we ought to be, which includes more knowledge, is a necessary component of our knowledge of what we are. Hence, according to Aquinas' theory of morality, the moral 'ought' cannot be separated from the anthropological 'is'. Porter, J., *The Recovery of Virtue. The Relevance of Aquinas for Christian Ethics*, Westminster, John Knox Press, Louisville, Kentucky, 1990, pp. 43,44.

<sup>85</sup> Como apunta Leo Elders en una reseña al libro de Kluxen, «in order to explain and to confirm the principles we grasp spontaneously and to apply them to new fields of action, we need the assistance of natural philosophy (...) A verdict by practical reason in the morality of the different types of action, presupposes the knowledge of the finality of these acts, that is, of their natural meaning». Elders, L. en *Rassegna di letteratura tomistica*, 1980, p. 192.