

Con respecto al bien, se aplica lo contrario. El concepto "bueno" dice que algo es perfecto, y que por lo tanto tiene el aspecto de ser final (*rationem ultimi*). Por eso, algo es llamado B₁ cuando posee su perfección última por medio de actos añadidos al ser sustancial. Una cosa que tiene ser sustancial, pero no la perfección última que debería tener, es llamada "buena en cierto aspecto" (B₂); porque tiene cierta perfección en cuanto que es un ser. Ser un ser humano es un bien, pero esto no es idéntico a ser un ser humano bueno⁷⁶.

El enunciado de Boecio sobre la no-identidad de ser y ser bueno es interpretado por Tomás como una referencia a la diferencia entre ente absolutamente y bien *simpliciter*⁷⁷. Parece haber un ordenamiento inverso entre los dos: Lo que es S₁, es, en cuanto ente, sólo inicialmente bueno, B₂; lo que es B₁, es accidental en un aspecto ontológico, S₂. Sin decirlo así expresamente, Tomás presenta aquí claramente una reinterpretación de la postura que defiende Boecio. Para Boecio, el ser sustancial de las cosas no es bueno por sí mismo, ya que esto es propio de la bondad divina. Sin embargo, debe adscribir cierta bondad al ser sustancial, porque de otro modo la trascendentalidad reclamada no podría mantenerse. Su solución es que el ser sustancial es bueno en virtud de su relación con el primer bien. Para Tomás, la no-identidad de ser y ser bueno también tiene que hacerse según la división categorial del ente en sustancia y accidente. Sin embargo, a diferencia de Boecio, considera que es bueno incluso el mismo ser sustancial. Es bueno en cierto aspecto, debido a su propio acto de ser. Con los actos accidentales cada cosa completa la bondad inicial de su ser sustancial. 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.

En *Summa theologiae*, I, q5 a1, Tomás no señala en qué consista la bondad completa de una cosa. En otros lugares, afirma que tal "completitud" concierna a la actualización de las facultades de un ente en acto. La perfección a la que se dirige el apetito de toda cosa, es su operación, porque, por la actividad, las fa-

nitur ab eo quod est in potentia tantum. Hoc autem est esse substantiale rei uniuscuiusque; unde per suum esse substantiale dicitur unumquodque ens simpliciter. Per actus autem superadditos, dicitur aliquid esse secundum quid, sicut esse album significat esse secundum quid: non enim esse album aufert esse in potentia simpliciter, cum adveniat rei iam praeexistenti in actu".

⁷⁶ *STh* I q5 a1 ad1: "sed bonum dicit rationem perfecti, quod est appetibile: et per consequens dicit rationem ultimi. Unde id quod est ultimo perfectum, dicitur bonum simpliciter. Quod autem non habet ultimam perfectionem quam debet habere, quamvis habeat aliquam perfectionem in quantum est actu, non tamen dicitur perfectum simpliciter, nec bonum simpliciter, sed secundum quid".

⁷⁷ *STh* I q5 a1 ad1: "sic ergo quod dicit Boetius quod in rebus aliud est quod sunt bona, et aliud

cultades y capacidades inherentes en su sustancia se actualizan y completan su actualidad. A esta actualidad se la llama "el acto segundo". El acto primero es la forma específica por la que una cosa tiene ser; el acto segundo es su operación⁷⁸. Por su acto primero, su ser sustancial, una cosa es "ente absolutamente", por su acto segundo, su actividad, "bueno absolutamente". Sin embargo, respecto a los términos acto "primero" y acto "segundo", parece que no puede describirse exclusivamente la diferencia entre bueno en cierto aspecto y bueno absolutamente, mediante el modelo de un ordenamiento inverso de ente y bondad. El acto primero y el acto segundo son continuos: el acto primero es por el acto segundo, y ambos son una actualidad (*actualitas*)⁷⁹. Como la actualidad es siempre la actualización del ente, la bondad absoluta de una cosa puede ser considerada también con su ser completado y perfeccionado.

La diferencia entre bueno en cierto aspecto y bueno absolutamente se mantiene para toda cosa finita, porque en ella, ser y actuar no son idénticos. Esta no-identidad es importante para la relación entre el bien trascendental y el bien moral, porque el sujeto de la ética son las acciones humanas.

7. El bien de la acción humana

En estudios modernos sobre la ética de Tomás, existe una fuerte tendencia a recalcar la autonomía de la filosofía moral⁸⁰. Su autonomía no se plantea sólo en relación con la teología moral, sino también —en consonancia con una tendencia

⁷⁸ *In Ethic* I lect1: "finale bonum in quod tendit appetitus uniuscuiusque est ultima perfectio eius. Prima autem perfectio se habet per modum formae, secunda autem per modum operationis". *De Ver* q1 a10 ad3: "duplex est perfectio, scilicet prima et secunda: prima perfectio est forma uniuscuiusque per quam habet esse [...]; secunda perfectio est operatio, quae est finis rei vel id per quod ad finem devenitur [...]. Sed ex perfectione secundae consequitur in ipsa ratio bonitatis, quae consurgit ex fine". *In de Cael* II lect4: "quaelibet enim res appetit suam perfectionem sicut suum finem, operatio autem est ultima rei perfectio [...], operatio autem est actus secundus, tanquam perfectio et finis operantis". *STh* I q48 a5; I q105 a5.

⁷⁹ Cfr. *De Spirit* Creat a11: "sicut autem ipsum esse est actualitas quaedam essentiae, ita operari est actualitas operativae potentiae seu virtutis"; *STh* I q54 a1: "Actio enim est proprie actualitas virtutis; sicut esse est actualitas substantiae vel essentiae".

⁸⁰ En particular, véase el estudio más importante en las últimas décadas sobre la ética de Tomás: W. Kluxen, *Philosophische Ethik bei Thomas von Aquin*, Mainz, 1964 (2ª ed., Hamburg, 1980), especialmente Parte III (pp. 166-217). Cfr. también del mismo autor: "Zum Entstehen des Hen-

más general en la filosofía, a la que se ha denominado “la rehabilitación de la razón práctica”, en relación con la metafísica. La ética no se funda en la ciencia del ente, ni el principio de la moralidad se deduce de la metafísica. La ética se basa antes de nada en “la experiencia actual de lo moral”⁸¹. En este epígrafe y en el siguiente queremos mostrar la importancia del modo de pensamiento trascendental, y de su reflexión sobre el bien, para la relación entre metafísica y ética.

La parte I-II de la *Summa theologiae* concierne a “una consideración moral de los actos humanos” (q6, prol.). Los actos humanos (*actus humani*) han de distinguirse de los actos del ser humano (*actus hominis*). Estos últimos son actos que, aunque se encuentran en los seres humanos, no se atribuyen a ellos por virtud de su ser humano. Los actos de crecimiento y digestión son llamados “naturales” mejor que “humanos”. Propiamente los actos humanos proceden de la razón y la voluntad, facultades propias de un ser humano⁸². El objeto de la voluntad, el apetito racional, es el bien bajo el aspecto general de bien; y su apertura trascendental es la base de la libertad de la voluntad. El bien se encuentra en los seres humanos de un modo especial (*quodam speciali modo*)⁸³. En los actos voluntarios aparece el bien moral, puesto que “el *genus moris* comienza allí donde el reino de la voluntad se encuentra en primer lugar”⁸⁴. *Summa theologiae*, I-II, q18, trata de la bondad de los actos humanos. El artículo 1 se abre con este enunciado: “Debemos hablar del bien y el mal en las acciones como del bien y el mal en las cosas”. Tomás aduce como explicación la correlación entre ser y actuar: “porque tal como una cosa es, así es la acción que produce”. El acto segundo, la operación, es proporcional al primer acto de ser. Cada agente actúa en cuanto es en acto; su modo de actuar sigue a su modo de ser⁸⁵. Sin embargo, no es la conexión intrínseca entre las cosas y sus acciones lo que Tomás investiga en q18, a1-a4. Las cosas y las acciones son tratadas, como veremos, como órdenes separados.

⁸¹ W. Kluxen, *Philosophische Ethik*, p. 169.

⁸² *STh* I-II q1 a1. Cfr. *In Ethic* I lect1: “dico autem operationes humanas quae procedunt a voluntate hominis secundum ordinem rationis; nam, si quae operationes in homine inveniuntur quae non subiacent voluntati et rationi, non dicuntur proprie humanae sed naturales, sicut patet de operationibus animae vegetabilis”.

⁸³ *In II Sent* d27 q1 a2 ad2.

⁸⁴ *In II Sent* d74 a2 a2.

En primer lugar Tomás considera la bondad en el orden de las cosas naturales. “Ahora bien, en las cosas, cada una tiene tanto bien como ser (*esse*) tenga, ya que bien y ente (*ens*) son convertibles”. Para esta convertibilidad, se remite a la primera parte de la *Summa*. En nuestra exposición sobre *Summa theologiae*, I q5 a1, se dejaba manifiesto que no hay sólo una identidad entre ente y bondad, sino también una diferencia. En *Summa theologiae*, I-II, q18 a1, Tomás introduce de nuevo la diferencia entre bueno en cierto aspecto y bueno *simpliciter* —que describe ahora—, no por el ordenamiento inverso de ente absolutamente y bueno *simpliciter*, sino por el término “plenitud de ser” (*plenitudo essendi*). 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 la 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 su 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. A continuación, Tomás aplica la perspectiva trascendental a la bondad de las acciones humanas. Porque ente y bien son convertibles, debemos decir que “toda acción tiene bondad en la medida en que tiene ser”. Sin embargo, si una acción humana carece de algo que le corresponde a su plenitud de ser, carece de bondad y se dice que es mala⁸⁶.

En los artículos 2 a 4 de la q18, Tomás soluciona la plenitud de ser (a la que se refiere en el artículo 3 como “la plenitud de perfección” y “la plenitud de bondad”) con respecto a las cosas naturales y a las acciones. Como estamos interesados sólo en las líneas principales de su estudio, nos limitamos a una breve descripción de él. La primera cosa que pertenece a la plenitud de ser es lo que le da a una cosa su especie. Aquello que especifica a una cosa natural es su forma; aquello que especifica a una acción, es su objeto; “por tanto, así como la bondad primaria de una cosa natural deriva de su forma, que le da su especie, así la bondad primaria de una acción moral deriva de su objeto propio” (artículo 2). Sin embargo, en las cosas naturales la plenitud de perfección no consiste solamente en la forma específica sino también en los accidentes que le sobrevienen,

⁸⁶ *STh* I-II q18 a1: “in rebus autem unumquodque tantum habet de bono, quantum habet de esse: bonum enim, et ens convertuntur, ut in Primo dictum est. Solus autem Deus habet totam plenitudinem sui esse secundum aliquid unum et simplex: unaquaeque vero res alia habet plenitudinem essendi sibi convenientem secundum diversa. Unde in aliquibus contingit quod quantum ad aliquid habent esse, et tamen eis aliquid deficit ad plenitudinem essendi eis debitam. [...] Sed anima de ratione boni est in ea plenitudo essendi: si quidem alicui aliquid defuerit de debita essendi

ales como, por ejemplo, la figura y el color en un ser humano. Es el mismo caso respecto a la operación. La plenitud de su bondad también incluye sus circunstancias correspondientes de lugar y tiempo, que son como sus accidentes (artículo 3). Finalmente, tanto para la bondad de las cosas como para la bondad de las acciones humanas, es esencial la relación con el fin del que dependen (artículo 4). Así como debe hacerse una distinción entre la forma y el fin último de una cosa, así también, del mismo modo debe hacerse entre el objeto y el fin de una acción. Cuando una persona da limosna para vanagloriarse, una buena acción está ordenada a un mal fin.

Al final del artículo 4, Tomás resume su análisis y revisa los elementos de la bondad de la acción humana. Esta bondad es cuádruple: la primera concierne a la acción como tal (su género), la segunda deriva de su objeto propio (su especie), la tercera de sus circunstancias (sus accidentes), y la cuarta de su fin, como la causa de la bondad.

Lo que nos interesa en I-II, q18 al-a4, es la cuestión sobre la intención del análisis de Tomás. La conclusión de que la bondad de la acción es *cuádruple* desempeña un importante papel en la interpretación que hace Kluxen de su ética, en la que pretende enfatizar su autonomía. La bondad cuádruple se ve como expresión del carácter especial del orden moral⁸⁷. Este carácter especial —se afirma—, se hace manifestado por medio de una comparación con *Summa theologiae*, q6 a3. En este texto se dice que 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 fin⁸⁸. En el análisis que hace Tomás de la acción humana en I-II, q18, la primera perfección, la del ser, se divide en dos elementos, a saber, el acto como tal y su especificación. El acto como tal es la bondad genérica y primera, porque como acción tiene un ser y, por tanto, posee una cierta bondad. Sin embargo esta bondad tiene carácter moral. El bien y mal morales no se dan hasta que el acto está especificado por su objeto. Por tanto, esta especificación debe distinguirse de la bondad primera del acto, que es el fundamento del orden moral; pero este mismo orden no puede deducirse de la bondad primera.

No es convincente afirmar que, en la articulación de la bondad cuádruple de acción humana, Tomás intente expresar el carácter especial del orden moral: lo no está basado en la comparación que hace Tomás, en la q18, entre éste y bondad de las cosas, sino que se apoya por completo en una comparación con

Summa theologiae, I, q6 a3. Esta comparación parece estar mal situada, porque el último texto trata de la perfección de una cosa que consiste en su acto último, la actividad. La bondad completa de una cosa es el acto segundo, el cual es la compleción accidental del acto primero de ser. Sin embargo, en I-II, q18 al-a4, las cosas y las acciones se tratan como órdenes separados. Que la acción es el acto último de la cosa sigue quedando fuera de consideración. Los accidentes mencionados en q18 a3, tales como el color y la figura en un ser humano, no son los accidentes necesarios para una operación perfecta. Si la intención de Tomás, en la q18, hubiera sido la de mostrar la unicidad del orden moral, entonces ésta habría venido de su comparación con el orden de las cosas en los primeros cuatro artículos.

Lo más destacable en el análisis que hace Tomás es, precisamente, el paralelismo que desarrolla entre los dos órdenes, en consonancia con su perspectiva inicial: "debemos hablar del bien y el mal en las acciones como del bien y el mal en las cosas". Discute tanto el bien de las cosas como el bien de las acciones, de acuerdo con el esquema de género-especie-accidente-fin. El primer elemento que pertenece a la *plenitud* del ser de una cosa natural es la forma que le da su especie. Esto implica que en las cosas, asimismo, la bondad específica es precedida por la bondad genérica. La bondad genérica consiste en esto: que una cosa natural es un ente y, como tal —es decir, como todavía no ha sido especificado a éste o aquel ente— es buena. Esta idea es la que se formula en q18 a1, con referencia a la tesis de la convertibilidad de ente y verdad⁸⁹.

La intención de Tomás en I-II, q18 al-a4, no es expresar la naturaleza especial del orden moral en contraposición con el orden de las cosas, sino explicar la bondad en las acciones humanas por analogía con la bondad en las cosas. En ambos órdenes hay una bondad genérica por la que algo es bueno en cierto aspecto (B₁), y una bondad específica como la primera condición de la plenitud de ser por la que algo es bueno *simpliciter* (B₂). El procedimiento que sigue Tomás en este texto da luz sobre su concepción de la relación entre metafísica y ética.

Él considera dos órdenes distintos, lo bueno de las cosas naturales —lo *bonum naturae*— y lo bueno de las acciones humanas —lo *bonum moris*—. Su consideración se basa en los resultados de su reflexión sobre el bien en general, a saber,

⁸⁹ Esta interpretación es confirmada por la secuencia de pensamiento que se encuentra en un texto paralelo, *De Malo* q2 a4: "manifestum est autem quod non est eadem perfectio propria omnium, set diversa diversorum [...] Unde aliter oportet accipere bonum animalis et bonum hominis, et equi et bovis [...]. Et similiter dicendum est in actibus de bono et malo. Nam alia est consideratio boni et mali in acti secundum modum est actus, et in diversis specialibus actibus".

la convertibilidad y la diferencia entre ente y bondad. Hay una estructura común a ambos órdenes, que es estudiada por la *scientia communis*, la metafísica. El análisis que hace Tomás en I-II, q18 a1-a4, es una aplicación concreta de su análisis sobre el bien trascendental realizado en I, q5 a1, al que se remite.

Efectivamente, hay diferencias entre los dos textos. En el último texto la no-identidad entre lo que es bueno en un cierto aspecto y lo que es bueno absolutamente se relaciona con la distinción entre el ser sustancial y el ser accidental, mientras que, en el primer texto, se relaciona con la distinción entre el bien genérico y la plenitud del ser. Esto tiene que ver con el hecho de que en I-II, q18 a1-a4, trata de la acción humana que es en sí misma una perfección accidental. Pero el principal punto es que el orden de las cosas naturales y el orden de las acciones humanas se agrupan en la consideración trascendental del bien. El propósito de la interpretación metafísica es hacer comprensible la estructura de la acción moralmente buena.

Ya en el artículo 5 de I-II, q18, Tomás explica el carácter específico del orden moral. Recupera su exposición en el artículo 2, donde había formulado la primera condición de la plenitud del ente y de la bondad. Así como la bondad primaria de una cosa natural deriva de su forma, que le da su especie, así la bondad primaria de una acción moral deriva de su objeto propio. Es esta especificación de una acción lo que Tomás elabora en el artículo 5.

Cuando toda acción deriva su especie de su objeto, se sigue que una diferencia del objeto causa una diversidad de especies en las acciones humanas. Una diferencia de objetos causa una diversidad de especies en las acciones, en cuanto que los objetos están referidos esencialmente a un principio activo. Una diferencia de objetos que es esencial en referencia a un principio activo (por ejemplo, el color y el sonido en referencia a los sentidos) podría ser accidental en referencia a otro principio activo (por ejemplo, el intelecto). En las acciones humanas el bien y el mal están esencialmente referidos a la razón, "porque el bien del hombre es ser según la razón" (*bonum hominis est secundum rationem esse*). En consecuencia, la diferencia de objetos, que especifica a las acciones humanas, es la diferencia del bien y el mal en relación con la razón. Una acción humana es, *qua* especie, buena cuando su objeto es según el orden de la razón.⁹¹

Tomás aduce un argumento breve y bastante general para su consideración de que el bien humano ha de ser según la razón: "pues el bien de cada cosa es aquello que le conviene (*convenit*) según su forma". Este argumento señala la conexión intrínseca entre las cosas y sus acciones, que siguen sin ser tomadas

en consideración en la q18 a1-a4. La bondad específica de una acción humana deriva de su objeto propio. Lo que es un objeto *proprio* de una acción, sólo puede entenderse en correlación con la forma sustancial de una cosa, porque la actividad es la compleción del acto primero de ser y su bondad. Como la forma distintiva de un ser humano es aquello que le hace ser un animal racional, su bien es actuar según la razón.⁹² La razón es, pues, la regla y la medida de la moralidad (*moralium mensura est ratio*).⁹³

En I-II, q18 a5, se pone de manifiesto una característica distintiva de la ética tomista: la correlación entre moralidad y racionalidad. Los actos morales son actos voluntarios, pero la voluntad misma no es la medida de la bondad de una acción. En contraste con el proceso natural, en el que la regla que regula la acción es la virtud natural misma, en las acciones voluntarias la voluntad debe ser regulada por un principio diferente de la voluntad. Este principio es la razón humana. "El bien humano es ser de acuerdo con la razón. Sólo en la medida en que el bien está ordenado por la razón, pertenece al *genus moris* y causa bondad moral en el acto de la voluntad".⁹⁴

Un tema que requiere aclaración es la cuestión de la naturaleza de esta racionalidad. Tomás critica el intelectualismo griego, según el cual la posesión de conocimiento científico (*scientia*) hace a alguien moralmente bueno.⁹⁵ La bondad moral esta relacionada no con el intelecto, puesto que el intelecto está dirigido a la verdad, sino con la voluntad, cuyo objeto es lo bueno bajo el aspecto de bien.⁹⁶ Un ser humano es llamado "bueno absolutamente" en virtud de su voluntad, ya que la voluntad concierne a la persona humana entera y domina los actos de todas las capacidades humanas. Un ser humano que posea conocimientos científicos -Tomás ofrece como ejemplo el gramático- no es bueno *simpliciter*, sino sólo en cierto aspecto (*secundum quid*). Basándose en su conocimiento, tal persona habrá adquirido la capacidad (facultad) para una acción buena, pero el conocimiento de la gramática no garantiza que una persona hable siempre

⁹² *In Ethic. II lect2*: "bonum cuiuslibet rei est in hoc quod sua operatio sit conveniens suae formae; propria autem forma hominis est secundum quam est animal rationale". *STh I-II q85 a2*: "quae quidem convenit homini ex hoc ipso quod rationalis est; ex hoc enim habet quod secundum rationem operetur, quod est agere secundum virtutem".

⁹³ *CG III c9*. Cfr. *STh I-II q90 a1*: "regula autem et mensura humanorum actuum est ratio". Sobre la razón como principio de la moralidad, ver el destacado estudio de L. Lehu, *La raison règle de la moralité d'après saint Thomas*, Paris, 1930, pp. 44-77 (sobre *STh I-II q18 a5*).

⁹⁴ *STh I-II q19 a1 ad3*. Cfr. C. Steel, "Natural and Moral Ends According to Thomas Aquinas".

⁹¹ *STh I-II q18 a5*. Ver también el resumen presente en *STh I-II q18 a5*.

correctamente. Un gramático puede hacer voluntariamente un error al escribir. Sin embargo algo es llamado bueno absolutamente no en cuanto que es en potencia sino en cuanto que es en acto⁹⁷. La bondad moral tiene un carácter práctico. La racionalidad que es el principio ordenador de la acción humana es, en consecuencia, no teórica sino práctica, puesto que es propio sólo de la razón práctica el estar dirigida a la acción y ser una fuerza motriz⁹⁸.

8. El bien es lo primero en la razón práctica

La razón humana no es la medida de las cosas, sino la medida de lo que ha de ser hecho por el hombre. Al formar sus juicios, la razón práctica es asistida por la ley, es decir, "una regla y medida de los actos a través de la cual alguien es llevado a actuar o se contiene"⁹⁹. Tomás distingue varias clases de ley. Su exposición clásica de la ley natural en *Summa theologiae*, I-II, q94 a2, ha sido frecuentemente abordada, pero se ha prestado poca atención a varios aspectos de este texto que son importantes para su teoría de los trascendentales y para la relación entre trascendentalidad y moralidad¹⁰⁰. Limitaremos nuestra atención aquí sólo a estos aspectos.

En este texto, en primer lugar, debe destacarse que Tomás elabora una estructura para la ciencia práctica que discurre en paralelo a la de la ciencia teórica. La analogía entre razón teórica y razón práctica, que es un elemento original de su ética, constituye el punto de partida de su exposición: "Los preceptos de la ley natural son a la razón práctica lo que los primeros principios de demostración son a la razón teórica, puesto que ambos son principios evidentes por sí mismos (*principia per se nota*)". Tomás elabora este paralelismo en varios lugares de su obra. El hombre posee tanto en el ámbito teórico como en el práctico un conocimiento no-discursivo que forma la base de todo su conocimiento posterior. Así como la razón teórica procede de principios que son conocidos naturalmente, así la razón práctica procede de principios que son los preceptos de la ley natural. El *habitus* de estos principios prácticos es llamado *synderesis*¹⁰¹. Es descrito por Tomás como "la ley de nuestro intelecto en cuanto

⁹⁷ *STh* I-II q56 a3; *De Virt* a7 y a2.

⁹⁸ *STh* I q79 a11 ad1.

⁹⁹ *STh* I q90 a1.

¹⁰⁰ Véase, para este texto, G. Grisez, "The First Principles of Practical Reason", en A. Kenny (ed.), *Aquinas. A Collection of Critical Essays*, London, 1970, pp. 340-382.

¹⁰¹ *STh* I-II q94 a1 ad2.

que es el hábito que contiene los preceptos de la ley natural, que son los principios de las acciones humanas"¹⁰². La analogía entre la razón teórica y la razón práctica es indicadora tanto de sus coincidencias como de sus diferencias. La razón práctica y la teórica tienen la misma estructura formal de racionalidad: ambas proceden de primeros principios a conclusiones. Al mismo tiempo, el dominio del pensamiento práctico es distinto al del pensamiento teórico, ya que cada uno tiene sus propios primeros principios. La analogía es, pues, una indicación de la autonomía de la ética.

Sin embargo esto no significa que lo práctico esté separado de lo teórico. La razón teórica y la razón práctica no son dos "ramas" del conocimiento. No son capacidades distintas, sino que difieren sólo en sus fines: la razón teórica está dirigida solamente al conocimiento de la verdad, mientras que la razón práctica dirige la verdad a la acción. Su fin es la operación. La razón práctica conoce la verdad, al igual que la razón teórica, pero considera la verdad conocida como la norma (*regula*) de la acción. El término destacado con el que Tomás caracteriza la relación entre razón teórica y razón práctica es "extensión": "la razón teórica se hace práctica solo *per extensionem*"¹⁰³. No hay ninguna razón para minimizar el significado de esta expresión. "Extensión" implica que la razón humana es teórica antes de hacerse práctica. La analogía que hace Tomás entre la razón teórica y la práctica en *Summa theologiae*, I-II, q94 a2, debe entenderse también como una relación entre lo que es anterior y lo que es posterior. Debemos ver qué sentido de prioridad está expresado aquí.

Tanto la razón teórica como la práctica proceden de primeros principios evidentes en sí mismos. Tomás se dispone a abordar la naturaleza de estas proposiciones e introduce una distinción entre ellas que tiene su origen en el *De hebdomadibus* de Boecio. Algunas proposiciones son evidentes en sí mismas sólo para el instruido, que entiende el significado de los términos de tales proposiciones. Otros axiomas son evidentes en sí mismos universalmente, porque los términos de estas proposiciones son conocidos por todos¹⁰⁴. Por tanto, Tomás entra en el dominio de los trascendentales reduciendo los primeros principios evidentes en sí mismos a los primeros inteligibles.

dam habitus naturalis primorum principiorum operabilium, quae sunt naturalia principia iuris naturalis; qui quidem habitus ad 'synderesim' pertinet". Cfr. *In II Sent* d24 q2 a3; *STh* I q79 a12.

¹⁰² *STh* I-II q94 a1 ad2.

¹⁰³ *STh* I q79 a11 sed contra; *De Ver* q14 a4; *In III Sent*, d23 q2 a3 q2a2.

¹⁰⁴ *STh* I-II q94 a2: "sicut dicit Boetius, in libro de *Hebdom.*, quaedam sunt dignitates vel propositiones per se notae communiter omnibus: et huiusmodi sunt illae propositiones quarum

La parte siguiente del argumento se centra en el orden entre los trascendentales. Este orden se relaciona con la aprehensión de las nociones más comunes. Aquello que el intelecto concibe primero es el "ente", ya que su intelección está incluida en todas las cosas que un ser humano aprehende. Lo destacable de la exposición que hace Tomás, es que establece una relación de fundamentación entre la primera concepción del intelecto humano, "ente", y el primer principio de la razón teórica. El principio de contradicción, es decir, que "la misma cosa no puede ser afirmada y negada al mismo tiempo" se funda en las nociones de "ente" y "no-ente".¹⁰⁵ Tomás propone aquí una idea que elabora en su comentario al libro IV de la *Metafísica*. Como hemos visto (III.7: "La metafísica y el primer principio de la demostración"), va más allá de Aristóteles al dar una fundamentación trascendental al "axioma de todos los axiomas" que Aristóteles llamó el *anhypotheton* del pensamiento humano.

Tomás hace después la transición de la razón teórica a la razón práctica, una transición que viene también con un cambio en lo que es primero conocido: "como 'ente' es lo primero que cae bajo la aprehensión absolutamente (*simpliciter*), 'bien' es lo primero que cae bajo la aprehensión de la razón práctica". El ente es lo primero conocido en sentido absoluto, pero "bien" es el primer concepto de la razón práctica, ya que la razón práctica está dirigida a la acción, y todo agente actúa por un fin, que tiene la naturaleza de bien.¹⁰⁶

El orden entre las nociones más comunes arroja luz sobre la prioridad de la razón teórica sobre la razón práctica. "Ente" es analíticamente anterior a cualquier otro concepto y, como el ente es el objeto de la reflexión teórica, la razón teórica precede a la razón práctica. La primacía del bien en la razón práctica está conectada con la visión de Tomás, planteada en su exposición de la tesis platónico-dionisiana (VII.5) de que, en el causar, el bien es anterior al ente. El bien tiene el aspecto de una causa final, que en sí misma goza de primacía entre las causas. En la "extensión" de la razón teórica a la práctica, el bien, que es último en el orden de los trascendentales, llega a ser primero. Esta extensión lleva a otro modo de entender el bien. Cuando consideramos el bien teóricamente, lo consideramos bajo el aspecto de *verdadero*. Así, podemos definir "bien" y reflexionar sobre su *ratio*. Cuando consideramos el bien prácticamente, lo consi-

¹⁰⁵ *STh* I-II q94 a2: "in his autem quae in apprehensione omnium cadunt, quidam ordo invenitur. Nam illud quod primo cadit in apprehensione, est ens, cuius intellectus includitur in omnibus quaecumque quis apprehendit. Et ideo primum principium indemonstrabile est quod non est simul affirmare et negare, quod fundatur supra rationem entis et non entis: et super hoc principium omnia

deramos en cuanto que es el fin de una acción. El bien es entonces considerado como *bueno*, y se manifiesta en su carácter práctico.¹⁰⁷

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. La *ratio* de bien es "aquello que todas las cosas apetecen". Por eso el primer principio de la razón práctica es: "el bien ha de hacerse y perseguirse, y el mal evitarse".¹⁰⁸ Este principio tiene la misma estructura que el principio de la razón teórica, en cuanto que ambos principios están caracterizados por una oposición.¹⁰⁹ Sin embargo el primer principio de la razón práctica, basado en la noción de bien, tiene un carácter *normativo*. El principal acto de la razón práctica es prescribir.¹¹⁰ Su primer principio, "el bien ha de hacerse", es "el primer precepto de la ley" que dirige las acciones humanas.

Una de las principales características del estudio que hace Tomás sobre la ley natural en *Summa theologiae*, I-II, q94 q2, es el papel central de la teoría de los trascendentales.¹¹¹ Esta conclusión es relevante para la naturaleza de la ética filosófica según Tomás. La base de esta exposición la proporciona el estudio fundamental de Wolfgang Kluxen, en el que defiende tres tesis: (i) es posible y legítimo extraer una ética filosófica de la síntesis teológica de Tomás en la *Summa theologiae*; (ii) la ética como ciencia práctica es independiente de la metafísica como disciplina teórica. La ética se basa en "la experiencia actual de lo moral"; y (iii) la unidad de la metafísica y la ética se establece, no en el nivel del conocimiento filosófico natural, sino en el de la teología.¹¹²

Nuestro análisis del estudio que hace Tomás sobre la ley natural lleva a una conclusión diferente a la tercera tesis de Kluxen. La metafísica y la ética se unen y se conectan en un nivel *filosófico* por la teoría de los trascendentales. Parecen tener una función fundamentadora: el primer principio de la razón teó-

¹⁰⁷ *De Ver* q3 a3 ad9: "verum et bonum se invicem circumcedunt quia et verum est quoddam bonum et bonum omne est quoddam verum: unde et bonum potest considerari cognitione speculativa prout consideratur veritas eius tantum, sicut cum definimus bonum et naturam eius ostendimus: potest etiam considerari practice si consideretur ut bonum, hoc autem est si consideretur in quantum est finis motus vel operationis."

¹⁰⁸ *STh* I-II q94 a2: "et ideo primum principium in ratione practica est quod fundatur supra rationem boni, quae est, Bonum est quod omnia appetunt. Hoc est ergo primum praeceptum legis, quod bonum est faciendum et prosequendum, et malum vitandum."

¹⁰⁹ Cfr. *De Malo* q10 a1.

¹¹⁰ *STh* I-II q47 a8.

rica 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. La ética como *ciencia* no se basa en "la experiencia actual de lo moral"; requiere una reflexión sobre los fundamentos de la praxis.

9. La oposición entre el bien y el mal

Todo ente en cuanto ente es bueno, ente y bien son convertibles. En la introducción a este capítulo hemos señalado ya el hecho de que la convertibilidad del *bien* con el ente ha provocado más reacciones críticas que la de cualquier otro trascendental, por parecer contra-intuitiva. La amarga experiencia de la realidad del mal es la objeción más poderosa contra la tesis de la convertibilidad.

La consecuencia de esta tesis es que el carácter de "ente" le es negado al mal, porque el mal es lo opuesto al bien. "Ningún ente en cuanto ente es malo, sino sólo en cuanto que le falta ser"¹¹³. Sin embargo, no toda ausencia de bien es un mal. Que un ser humano, por ejemplo, no tenga alas no es un mal para él, porque la posesión de alas no pertenece a los seres humanos por naturaleza. El mal no es una negación pura, sino una privación, es decir, la ausencia de aquello que es propio de una cosa por naturaleza y que debería tener¹¹⁴. Se dice de una cosa que es mala cuando su potencialidad está privada de su acto propio, a oposición entre el bien y el mal es privativa.

La concepción del mal como una privación de ser es la respuesta a la tesis naniquea y expresa la trascendentalidad del bien. Sin embargo, en varios pensadores modernos, esta concepción se ha topado con incomprensión y resistencia, porque el carácter privativo del mal se iguala a la negación de la realidad del mal. Como dijo K. Bärthlein: "La definición del mal como '*privatio boni*' que como resultado de la convertibilidad del bien y el ente lleva a una '*privatio entis*', niega la existencia del mal como mal"¹¹⁵.

Para Tomás, sin embargo, la teoría del mal como una privación no significa una negación de la existencia del mal. Es innegable, afirma, que "existe el mal en

¹¹³ *STh* I q5 a3 ad2. Cfr. *STh* I q48 a1: "cum ens, inquantum huiusmodi, sit bonum, eadem est motio utrumque".

¹¹⁴ *CG* III c6: *STh* I q48 a3. I. 10 c. 21. 4.

el mundo. La experiencia enseña y la razón muestra este hecho"¹¹⁶. Pero ¿cuál es el significado de "existe", cuando decimos que existe el mal? ¿Implica el "ser" del mal que el mal sea una cosa con una naturaleza o esencia -pregunta- que apele a la tesis de la convertibilidad de *ens* y *res*? En este contexto Tomás introduce la doble división del ente que tratábamos en el capítulo dedicado a la verdad (VI.2). El primer modo del ente está "fuera de la mente" y es dividido por las categorías. En este sentido "ente" y "cosa" son convertibles y no hay privación en el ente o en la cosa. El segundo modo es "ente en cuanto verdadero" y significa la verdad de una combinación proposicional de sujeto y predicado. Según este segundo modo, cualquier cosa sobre la que pueda formarse una proposición verdadera puede llamarse un "ente". En este sentido podemos afirmar que "existe el mal", pero este enunciado no elimina el carácter privativo del mal. La afirmación de la existencia del mal en el mundo no significa que el mal sea una realidad positiva, una cosa con una naturaleza o esencia¹¹⁷.

Tomás propone incluso otra objeción contra el carácter privativo del mal, que toma prestada del Filósofo. Parece que el bien y el mal se oponen no como la posesión y la privación, sino como contrarios, porque Aristóteles en las *Categorías* considera los dos conceptos como un claro ejemplo de una oposición contraria¹¹⁸. En una oposición contraria cada uno de los dos opuestos es una realidad positiva, una naturaleza. Por tanto el mal es una naturaleza¹¹⁹. La misma idea se expresa en una de las objeciones contra la convertibilidad de ente y bien a la que nos referíamos en VII.5. Lo que se divide no es convertible con uno de los elementos que lo dividen, como, por ejemplo, "animal" no es convertible con "racional". Esto se aplica al bien y al ente, ya que el ente se divide en bueno y malo, pues hay muchas cosas que son malas. El mal es una realidad¹²⁰.

Tomás reconoce que el bien y el mal no siempre se oponen de la misma manera. Para un cierto ámbito de la realidad, la oposición entre el bien y el mal no es una oposición privativa, sino contraria. Es consciente de que esta visión no se entiende sin un comentario más amplio, porque parece anular la convertibilidad

¹¹⁶ *In II Sent* d34 q1 a1: "simpliciter dicimus mala esse in universo. Hoc enim et experientia doceat et ratio ostendit".

¹¹⁷ *CG* III c9; *STh* I q48 a2 ad2.

¹¹⁸ Aristóteles, *Categorías*, c. 10, 11b 19-21. Cfr. K. Jacobi, "'Gut' und 'schlecht'". Die Analyse ihrer Entgegensetzung bei Aristoteles, bei einigen Aristoteles-Kommentatoren und bei Thomas von Aquin", en A. Zimmermann (ed.), *Studien zur mittelalterlichen Geistesgeschichte und ihren*

de ente y bien. Su justificación está basada en varias ideas que ya encontramos en epígrafes anteriores.

La primera idea es la diferencia entre ente y bondad (VI.6). Ente absolutamente (*simpliciter*) no es idéntico a bien *simpliciter*, puesto que una cosa que posee "ser absolutamente" en virtud de su ser sustancial es "buena sólo en un cierto aspecto". Una cosa es "buena absolutamente" en virtud del acto último que debería tener. Bien en sentido absoluto no es convertible con ente en sentido absoluto. Por el contrario, este bien *divide* al ente.¹²¹

El aspecto divisivo del bien y el mal aparece también claramente en la exposición que hace Tomás de la definición de Agustín sobre la virtud como "una buena cualidad de la mente, por la cual vivimos con rectitud" (*De libero arbitrio*, II, 19). ¿Es ésta —objeta Tomás—, una definición apropiada? Ninguna diferencia es más común que su género, ya que divide al género. Pero "buena" es más común que el género de la cualidad, porque trasciende todo género; es convertible con el ente. Por tanto "buena" no debería incluirse en la definición de la virtud como una diferencia de la cualidad. En su respuesta, Tomás recalca que aunque el bien sea convertible con el ente, el bien se encuentra de un modo especial en los seres humanos. El bien tiene el carácter de un fin, ya que es aquello que todas las cosas apetecen. El carácter distintivo de la finalidad humana, sin embargo, es que los seres humanos tienen elección, que conocen el fin en cuanto fin y determinan el fin por sí mismos. Por consiguiente "bien" y "mal" son diferencias específicas de los actos humanos. El bien que aparece en la definición que da Agustín de la virtud es el bien determinado por un acto moral.¹²²

En esta exposición es central la idea de que la diferencia entre ente y bondad, que se mantiene para todo ser finito, adquiere una forma especial en los seres humanos, porque las acciones humanas no están determinadas a un bien particular. Propiamente los actos humanos son actos voluntarios, en los que el bien y el mal morales aparecen. En el ámbito de la moralidad es donde el bien y

¹²¹ *De Ver* q21 a2 ad6: "aliquid potest dici bonum et ex suo esse et ex aliqua proprietate vel habitudine superaddita; sicut dicitur homo bonus et in quantum est et in quantum est iustus et castus vel ordinatus ad beatitudinem. Ratione igitur primae bonitatis ens convertitur cum bono et e converso, sed ratione secundae bonum dividit ens".

¹²² *In II Sent* d27 q1 a2 ad2: "quamvis bonum convertatur cum ente, tamen quodam speciali modo invenitur in rebus animatis et habentibus electionem [...]. Cujus ratio est, quia bonum dicitur ex ratione finis; et ideo quamvis invenitur in omnibus in quibus est finis, tamen specialius invenitur in illis quae finem sibi praestituunt, et intentionem finis cognoscunt; et inde est quod habitus electivi ex fine speciem sortiuntur; et propter hoc horum habituum 'bonum' et 'malum' sunt differentiae constitutivae, non quidem prout communiter sumuntur". Cfr. *STh* I-II q55 a4 ad2; *De Virt* a2 ad2: "bonum quod convertitur cum ente, non ponitur hic in definitione virtutis".

el mal son contrarios. Tomás entiende el enunciado de Aristóteles, según el cual la oposición entre el bien y el mal es una oposición contraria, como un enunciado que se refiere a este ámbito; "el Filósofo habla aquí del bien y el mal en cuanto que se encuentran en asuntos morales"¹²³.

En el epígrafe VII.7, vemos que en las acciones humanas el bien y el mal se relacionan esencialmente con la razón, "porque el bien del hombre ha de ser según la razón". En consecuencia, la diferencia de los objetos que es específica de las acciones humanas, es la diferencia del bien y el mal en relación con la razón. El mal es una especificación contraria en el ámbito de los actos morales. Una acción humana es, *qua* especie, buena cuando su objeto es según el orden de la razón, y mala cuando su objeto es incompatible con este orden.

Sin embargo, cuando la oposición entre el bien y el mal es contraria en los actos morales, ¿no posee el mal moral, en ese caso, una determinación y una naturaleza por su cuenta, sobre la base de que las acciones no-virtuosas pueden entenderse? Esta consecuencia llevaría consigo una negación del carácter privativo del mal, pues una privación no puede ser una especificación; significaría el reconocimiento de la existencia de algo que fuese malo por su esencia. F. J. Von Rintelen ha afirmado que el mal, acto no-virtuoso, es la única excepción de la tesis de que "todo ente es bueno"¹²⁴.

Tomás habría rechazado esta postura. El hecho de que el mal en la esfera moral sea un principio que especifique, no contradice la teoría de la privación, sino que la presupone. El fin de la acción humana es algo bueno, "algo positivo", porque, de otro modo, no podría ser apetecido. El carácter privativo del mal no consiste en que el acto malo no tenga objeto, sino en la falta de conformidad de ese objeto con la razón, la medida de la moralidad. Un acto malo, como el adulterio, está privado del orden de la razón, que es el bien del hombre. El placer sensual perseguido no es malo en sí mismo, sino que sólo se convierte en un bien moral en relación con la razón. La especificación de los actos humanos por el mal no significa que algo que sea intrínsecamente malo exista.¹²⁵

¹²³ *STh* I q48 a1 ad3.

¹²⁴ F.-J. Von Rintelen, *Der Wertgedanke in der europäischen Geistesentwicklung*, I, Halle, 1932.