

Las fuentes de la moralidad a la luz de la ética aristotélica de la virtud

Como es bien sabido, en los últimos años, y bajo la influencia de la obra de MacIntyre, se han multiplicado los estudios en los que se intenta mostrar la relevancia que el pensamiento moral tomista tiene para una acabada comprensión de la naturaleza de la virtud¹. Ciertamente, presentar a Santo Tomás como uno de los máximos exponentes de la ética de la virtud no es ninguna idea descabellada. Con todo, interpretar su pensamiento moral exclusivamente desde esta perspectiva es una interpretación sujeta a tres objeciones.

La primera, de carácter global, llama la atención sobre el carácter radicalmente teológico del pensamiento moral de Santo Tomás, e infiere, a partir de esto, la necesidad de apuntar a un principio más radical a la hora de interpretar adecuadamente su pensamiento: no ya la virtud, ni ninguna otra dimensión natural, sino la gracia², es decir, un principio sobrenatural. Sin embargo, me parece importante recordar que esta obligada precisión —con la que estoy sustancialmente de acuerdo³— no

¹ Apunto aquí tan sólo algunos especialmente significativos: G. ABBÀ, *Lex et Virtus: Studi sull'evoluzione della dottrina morale di San Tommaso d'Aquino* (Roma, LAS, 1983); E. SCHOCKENHOFF, *Bonum Hominis: Die anthropologischen und theologischen Grundlagen der Tugendethik des Thomas von Aquin* (Mainz: Matthias-Grünwald-Verlag, 1987); J. PORTER, *The Recovery of Virtue: The Relevance of Aquinas for Christian Ethics* (Westminster: John Knox Press, 1990). Además de la obra de MacIntyre, que ha rehabilitado el concepto de virtud para la filosofía, es necesario mencionar también los estudios históricos de Pinckaers, que han llamado la atención sobre el olvido moderno de la virtud en la teología moral.

² Cf. THOMAS O'MEARA, O. P., «Virtues in the Theology of Thomas Aquinas»: *Theological Studies* 58 (1997) 254-285. O'Meara llama justamente la atención sobre el papel central que las virtudes infusas —que tienen su principio en la gracia— desempeñan en la vida moral; sobre el papel formal de la caridad respecto de las demás virtudes, y sobre los dones y bienaventuranzas.

³ Así, el dilema planteado por S. Pinckaers en los siguientes términos: «Are we dealing with a moral philosophy passing for theology, or a theology so powerful that it could assimilate the moral message of Aristotle?» (*The Sources of Christian Ethics* [Washington, D. C.: The Catholic University of America Press, 1995], p. 172), se resuelve claramente en este segundo sentido. Como el mismo autor señala, en el pensamiento de Santo Tomás «moral theory is governed by practical reason, which is in its turn perfecte by the infused and acquired virtues. The reference to reason constitutes the principal criterion for forming a moral judgment. Yet this reason is rooted in faith and receives from faith, as well as from the gifts of wisdom and counsel, a higher light. It is also closely linked with the concrete experience produced by the

impide aproximarse a Santo Tomás en busca de una profundización en la dinámica natural de la virtud⁴. En este sentido, Santo Tomás es un autor muy pertinente también para la ética filosófica, y no sólo para la teología moral, precisamente porque acierta a integrar la dimensión moral en el contexto de la revelación sin pervertir por ello la autonomía de lo moral. Lejos de esto, es un principio constante en la reflexión moral tomista el que «la gracia perfecciona la naturaleza». Ahora bien, la actitud intelectual más coherente con este principio parece ser, precisamente, el profundizar en la mencionada dinámica natural⁵, haciendo patente, mientras tanto, la posibilidad de abstraer una filosofía moral de la síntesis teológica característica de Tomás de Aquino⁶.

No obstante, situados ya en el plano de la ética filosófica, se nos plantea la segunda objeción tan pronto como enfrentamos la ética tomista de la virtud con la manera tradicional de presentar al Aquinate: no tanto como un pensador de la virtud sino, por el contrario, como el representante paradigmático de la doctrina de la ley natural. Para algunos autores, parece haber una incompatibilidad entre ambas interpretaciones. Si consideramos que a menudo se ha presentado la ley natural en unos términos excesivamente racionalistas⁷, esta objeción podría tener cierto peso. Sin embargo, la referida objeción pierde gran parte de su fuerza tan pronto advertimos, con Rhonheimer, que este modo de comprender la ley natural no hace en absoluto justicia a la naturaleza de la razón práctica tomista⁸.

will and sensibility, and their inclinations and desires, rectified and strengthened by the moral virtues and their corresponding gifts. For Saint Thomas, therefore, practical reason functions in coordination and harmony, in synergy with the world of faith and the integrated human person» (*Op. cit.*, p. 234).

⁴ Más aún, en la práctica, lo exige: «El precio de vivir en cristiano no es dejar de ser hombre, o abdicar del esfuerzo por adquirir esas virtudes que algunos tienen, aun sin conocer a Cristo» (Beato Josemaría ESCRIVÁ DE BALAGUER, *Amigos de Dios*, 14a. ed. [Madrid: Rialp, 1988], n. 75). En efecto: si ser cristiano es imitar a Cristo, y Cristo es *perfectus Deus, perfectus homo*, el esfuerzo por practicar esas virtudes humanas es algo de lo que no puede prescindir el cristiano. En este sentido, la misma estructura de la *Summa Theologiae* es, por sí sola, muy elocuente: la *Prima Secundae* trata primero los principios generales de la vida moral, intrínsecos y extrínsecos; la *Secunda Secundae* concreta ya las virtudes y los estados de vida; y, por fin, la *Tertia Pars* los enmarca en el misterio de Cristo. Una exposición de las principales interpretaciones de la estructura de la *Summa* se encuentra en CHANG-SUK-SHIN, *Imago Dei und Natura Hominis: Der Doppelansatz der thomistischen Handlungslehre* (Würzburg: Königshausen & Neumann, 1993), pp. 20 y 24.

⁵ Que, además, responde a principios intrínsecos como las potencias y los hábitos, mientras que la gracia no deja de ser un principio extrínseco del obrar moral. Cfr. *Summ. theol.* I-II q. 90 prol.

⁶ Cfr. W. KLUXEN, *Philosophische Ethik bei Thomas von Aquin* (Mainz: Matthias-Grünwald-Verlag, 1964).

⁷ Es el caso de Daniel Mark NELSON, *The Priority of Prudence: Virtue and Natural Law in Thomas Aquinas and the Implications for Modern Ethics* (Philadelphia: Pennsylvania University Press, 1992), p. XI. A ello alude Maria Carl en un reciente artículo: «Law, Virtue and Happiness in Aquinas' Moral Theory» *The Thomist* 61 (1997) 425-447, p.426.

⁸ Martin RHONHEIMER, *Praktische Vernunft und die Vernünftigkeit der Praxis: Handlungstheorie bei Thomas von Aquin in ihrer Entstehung aus dem Problemkontext der aristotelischen Ethik* (Berlin: Akademie Verlag, 1994). Cf. ID., *Natur als Grundlage der Moral: Die*

Pese a su indudable interés, no quisiera conducir mis reflexiones siguientes hacia el examen de la relación entre virtud y ley natural⁹. Mi interés aquí se centra en otra cuestión, que bien puede constituir la tercera de las objeciones a la caracterización de la ética tomista como una ética de la virtud. Y es que incluso si hacemos abstracción de los tratados de estricto contenido teológico, encontramos planteamientos y maneras de abordar la cuestión del obrar moral cuya conexión con el tratado de las virtudes no es fácil advertir a primera vista. Pienso en el estudio de la moralidad de los actos humanos que realiza Santo Tomás en las cuestiones 18, 19 y 20 de la *Prima Secundae* y, en general, en lo que se ha venido llamando «fuentes de la moralidad».

No hace mucho tiempo desde la publicación por Theo Belmans de un exhaustivo estudio de los textos en los que Santo Tomás aborda la cuestión de la moralidad de los actos humanos¹⁰. La extensión de su trabajo, sin embargo, no dejaba espacio para mostrar de qué manera los análisis del Aquinate podrían ponerse en relación con la presunta centralidad de la virtud en su filosofía moral¹¹. En este sentido, el problema que quisiera abordar aquí puede formularse del siguiente modo: ¿cuál es la correspondencia exacta entre la doctrina de las fuentes de la moralidad, tal y como se encuentra expuesta, sobre todo, en las cuestiones 18, 19 y 20 de la *Prima Secundae*, y la ética de la virtud, tal y como la propone Aristóteles en la *Ética a Nicómaco*?

Indudablemente la lectura de los textos de Santo Tomás presenta muchas diferencias formales con la lectura de Aristóteles. Así, mientras que la exposición de las virtudes por parte de Aristóteles manifiesta gran cercanía a nuestra experiencia moral ordinaria, el análisis de la moralidad de los actos humanos acusa cierto exceso de análisis lógico que suscita en el lector contemporáneo la impresión de hallarse ante una filosofía moral muy lejana de la vida. Naturalmente, las diferencias de estilo disminuyen considerablemente si el término de comparación no es ya Aristóteles sino el *Tratado de las Virtudes* del mismo Santo Tomás, que se encuentra más adelante en la *Prima Secundae*. Sin embargo, dado que lo que ahora nos interesa es mostrar la conexión de los análisis tomistas con las intuiciones centrales de la ética de la virtud, no hay inconveniente en establecer directamente la comparación con Aristóteles; hasta cierto punto incluso es preferible. Como veremos, el examen de

personale Struktur des Naturgesetzes bei Thomas von Aquin. Eine Auseinandersetzung mit autonomer und teleologischer Ethik (Innsbruck & Wien: Tyrolia Verlag, 1987).

⁹ Remito para ello a los libros de Rhonheimer, y al artículo de Maria Carl que ya han sido citados.

¹⁰ Cfr. Theo G. BELMANS, *Der objektive Sinn menschlichen Handelns. Die Ehemoral des hl. Thomas* (Vallendar-Schönstatt: Patris Verlag, 1984). La obra original se encuentra en francés bajo el título *Le sens objectif de l'agir humain*. Ignoro si existe traducción inglesa de esta obra. Aquí uso la edición alemana.

¹¹ Personalmente he apuntado esta cuestión en mi libro *Moral, razón y naturaleza: una investigación sobre Tomás de Aquino* (Pamplona: Eunsa, 1998), p. 467.

esta relación puede arrojar mucha luz sobre el modo habitual de enfocar la cuestión de la moralidad de los actos humanos, y contribuir seriamente a despejar los equívocos que en tiempos no muy lejanos llevaron a algunos autores a problematizar la doctrina de los actos malos *ex genere suo*. En qué sentido ese cuestionamiento estaba justificado, y en qué sentido no, es algo que se desprende de las consideraciones que siguen.

I

Es corriente comenzar refiriéndose a las virtudes morales diciendo que son hábitos¹², es decir, disposiciones estables¹³ que perfeccionan¹⁴ nuestro apetito, habilitándolo para que desee realizar *determinadas* obras buenas¹⁵. La palabra *determinadas* tiene importancia para captar la naturaleza de la virtud: cada virtud capacita para el ejercicio de un tipo específico de acción¹⁶. Más exactamente: cada virtud capacita para ejecutar determinados tipos de acción *de una manera determinada*. Una misma obra, ejecutada por un hombre virtuoso y por otro que no lo es, no difieren tal vez en la materialidad de lo que hacen, pero sí en la forma de hacerlo. A ello se refiere Aristóteles repetidas veces en la *Ética a Nicómaco*, especialmente cuando propone como norma o *canon* del obrar moral al hombre bueno¹⁷. Así, para el caso concreto de la justicia o de la templanza anota:

«Las acciones se llaman justas y morigeradas cuando son tales que podría hacerlas el hombre justo o morigerado; y es justo y morigerado no el que las hace, sino el que las hace *como* las hacen los justos y morigerados»¹⁸.

Ser virtuoso no es simplemente hacer unas cosas y evitar otras, sino *actuar de cierta manera*: como el hombre bueno. No hay criterio más

¹² Cfr. *Ethic. Nicom.* II 5: 1106 a 11.

¹³ Aristóteles define los sentidos de hábito en *Metaf.* V 20: 1022b 4-14; uno de ellos hace referencia a la disposición, que ha definido anteriormente en *Metaf.* V 19: 1022b 1-5. La diferencia entre la mera disposición y el hábito es que éste último es una disposición difícilmente mutable. Cfr. *Summ. theol.* I-II q. 49 a. 2 ad 3um.

¹⁴ Cfr. *Summ. theol.* I-II q. 49 a. 4 sol.

¹⁵ «Toda virtud perfecciona la condición de aquello de lo cual es virtud y hace que ejecute bien su operación» (*Ethic. Nicom.* II 6,15). El hábito se ordena al acto. Cfr. *Summ. theol.* I-II q. 49 a. 3 sol.

¹⁶ «Así ocurre con las virtudes: apartándonos de los placeres nos hacemos morigerados, y una vez que lo somos podemos mejor apartarnos de ellos; y lo mismo respecto a la valentía: acostumbrándonos a despreciar los peligros y a resistirlos nos hacemos valientes, y una vez que lo somos seremos más capaces de afrontar los peligros» (*Ethic. Nicom.* II 2: 1104 a 32 - 1104 b 3).

¹⁷ Cfr. *Ethic. Nicom.* III, 4. En lo cual es seguido también por Tomás de Aquino: cfr. *Summ. theol.* I-II q. 1 a. 7 sol.

¹⁸ *Ethic. Nicom.* II 4: 1105 b 6-9.

práctico que éste: mirar al hombre bueno. En él descubrimos encarnado el término medio característico de la virtud. Aristóteles llama «término medio» a la acción que conserva la disposición virtuosa. Dicha acción no responde a una simple inclinación natural¹⁹. Existen inclinaciones naturales a ciertos fines/obras buenos. Sin embargo, es una característica de los movimientos naturales el discurrir unívocamente hacia su objeto propio, sin tomar nada más en consideración. Ahora bien, para actuar correctamente es preciso tomar muchas cosas en consideración. No basta contar con excelentes disposiciones naturales hacia determinadas obras buenas, sino que es preciso saber cuándo y cómo actualizar tales disposiciones, para lo cual es preciso dirigir racionalmente nuestra conducta, lo cual es tanto como decir: no bastan las «virtudes naturales» sino que es necesario adquirir las virtudes morales.

En efecto, mientras que la virtud natural es una disposición activa debida a la naturaleza, la virtud moral es una disposición adquirida por el agente mediante sus elecciones libres, con las que puede cultivar la aptitud natural a la virtud moral común a todos los hombres. Según Aristóteles existe una aptitud semejante²⁰, que no es sino la aptitud intrínseca de nuestro apetito para obedecer a la razón²¹. En esa aptitud natural —insisto— se asienta la posibilidad de desarrollar virtudes morales, pero éstas suponen, además, una particular intervención de la razón. Aristóteles lo expresa del siguiente modo:

«Aun ahora todos, al definir la virtud, después de indicar la disposición que le es propia y su objeto, añaden “según la recta razón”, y es recta la que se conforma a la prudencia. Parece, por tanto, que todos adivinan de algún modo que es esta clase de disposición la que es virtud, a saber, la que es conforme a la prudencia. Pero hemos de ir un poco más lejos: la que es virtud no es meramente la disposición conforme a la recta razón, sino la que va acompañada de la recta razón, y la recta razón, tratándose de estas cosas es la prudencia»²².

«Ir acompañada de razón» es una característica esencial de la virtud moral, que la distingue de la simple virtud natural. Ésta bien puede ser «según la razón», es decir, tal vez secunde una disposición de nuestra naturaleza a cierta obra buena, pero si no «va acompañada» de recta razón no es virtud moral: permanece como pura y simple virtud natural:

¹⁹ Cfr. *Summ. theol.* I-II q. 50 a. 3 sol. y ad 2um.

²⁰ «Las virtudes no se producen ni por naturaleza, ni contra naturaleza, sino por tener aptitud natural para recibir las y perfeccionarlas mediante la costumbre» (*Ethic. Nicom.* II 1: 1103 a 24-26).

²¹ «Lo irracional es doble, pues lo vegetativo no participa en modo alguno de la razón, pero lo apetitivo y, en general, *desiderativo*, participa de algún modo en cuanto le es dócil y obediente (así también respecto del padre y de los amigos decimos tener cuenta y razón, pero no como las matemáticas). Que lo irracional se deja en cierto modo persuadir por la razón lo indica también la advertencia y toda reprensión y exhortación» (*Ethic. Nicom.* I 13: 1102 b 29-34).

²² *Ethic. Nicom.* VI 13: 1144 b 21-28.

como una disposición estable a realizar determinadas obras buenas, pero no de una manera integrada; no de una manera que repercuta *simpliciter* en el bien del hombre. Esto se debe a que el bien humano no es una realidad simple, porque la palabra *bien* dice relación a un apetito o tendencia, y el hombre tiene muchas, de modo que el bien de una tendencia no equivale sin más al bien del hombre. Muy al contrario: el bien del hombre requiere integrar los distintos bienes parciales. Ésta, precisamente, es la tarea específica de la razón práctica. Ahora bien, aquí tenemos la explicación de por qué la virtud natural no basta para ser un buen hombre: justamente porque las distintas virtudes naturales son varios de esos aspectos que requieren de integración racional.

En efecto, cada una de las virtudes apunta a un tipo diferente de obra buena, cuya integración racional es necesaria a fin de lograr el bien del hombre²³. Así, por ejemplo, considerada en sí misma, una inclinación natural a la generosidad, a la justicia o al orden es algo muy bueno. Pero en la práctica es necesario integrar esa inclinación con muchos otros factores. Y es aquí donde es necesario que la virtud no sea sólo «según la razón», sino que «vaya acompañada de razón». Por sí sola, la mera disposición natural no atiende a razones. Es sorda. Por el contrario, la virtud moral presta oídos a la razón que se hace cargo de la variedad de circunstancias. Por eso, en la práctica, es el hombre con virtud moral el que está en condiciones de ser dócil al precepto de la recta razón²⁴.

Obedecer el precepto de la recta razón es lo propio del hombre bueno, del hombre virtuoso. Ser un hombre bueno o virtuoso es distinto de ser un hombre con muchas virtudes naturales. Es posible que el hombre bueno tenga pocas cualidades extraordinarias. Tal vez no tiene ninguna especialmente llamativa. Pero las cualidades que tiene, extraordinarias o no, están integradas y cooperan al bien total del agente. La razón de esto es que la virtud moral capacita al agente para procurar el bien específico de una virtud, sin entrar en contradicción con los bienes específicos de otras tantas virtudes. Este es el sentido aristotélico de la controvertida tesis socrática acerca de la unidad de la virtud, que es la base humana de la unidad de vida²⁵. La unidad de la virtud resulta de poner en práctica el precepto de la razón. A la razón práctica, en efecto, corresponde descubrir y prescribir el término medio característico de la virtud moral. Descubrir el término medio es lo mismo que descubrir *cuál es la acción adecuada en estas circunstancias*. Esto no ocurre

²³ De ahí la equivalencia entre *bonum hominis* y *bonum rationis*. Vide M. RHONHEIMER, *Praktische Vernunft und die Vernünftigkeit der Praxis*, p. 124.

²⁴ A. M. GONZÁLEZ, *Moral, razón y naturaleza*, pp. 245-259.

²⁵ «Unidad de vida» es un término introducido en la espiritualidad cristiana por el Beato Josemaría Escrivá de Balaguer. En el contexto de la espiritualidad cristiana, el principio de la unidad de vida es sobrenatural (cfr. L. POLO, «El concepto de vida en Monseñor Escrivá de Balaguer»: *Anuario Filosófico* 18 [1985] 9-32). Sin embargo, esto no impide hablar de una base humana de la unidad de vida, que consiste, precisamente, en la práctica de la virtud moral.

sin la mediación de la razón práctica, cuya operación también es susceptible de perfección, precisamente por la virtud de la prudencia.

Como es sabido, Aristoteles distingue dos términos medios de la razón: el término medio «de la cosa» —que es uno y el mismo para todos— y el término medio «relativo al agente»²⁶, que no es uno ni el mismo para todos. El primero constituye el referente objetivo de la justicia; por ser término medio «de la cosa», su determinación se sustrae a las disposiciones subjetivas del agente. En cambio, el segundo es relativo a tales disposiciones: a diferencia de lo que ocurre con el objeto de la justicia, el término medio de la virtud de la castidad o del valor depende hasta cierto punto de la constitución física y psíquica del agente²⁷. En ambos casos, sin embargo, la virtud moral supone una actitud concreta ante el término medio. En efecto: para adquirir virtudes morales, es necesario que al descubrimiento y prescripción del término medio siga su elección por parte del agente. Nadie es virtuoso por azar o casualidad. La formación del carácter no es obra de las circunstancias externas. Éstas constituyen tan sólo la *ocasión* para desarrollar virtudes²⁸. La causa es, mediante la elección, el hombre mismo²⁹. La elección es un principio de acción al que Aristoteles concede gran importancia; más, desde luego, que a la intención, que, como acto diferenciado de la voluntad, le era desconocido³⁰. La elección tiene en su ética una importancia tal, que se permite definir al hombre en función de ella³¹.

Desde un punto de vista práctico, en efecto, puede mantenerse que el hombre es *lo que* elige ser, bien entendido que el «lo que», esto es, el objeto de su elección, no es primariamente una cosa sino un acto, y un acto que, además de sus posibles efectos exteriores, tiene una repercu-

²⁶ Cf. M. RHONHEIMER, *Praktische Vernunft und die Vernünftigkeit der Praxis*, pp. 100 ss.

²⁷ *Ethic. Nicom.* II 6: 1106 a 28-1106b4.

²⁸ «Las mismas causas y medios producen toda virtud y la destruyen, lo mismo que las artes: pues tocando la cítara se hacen tanto los buenos como los malos citaristas; y análogamente los constructores de casas y todos los demás: construyendo bien serán buenos constructores y construyendo mal, malos. Si no fuera así, no habría ninguna necesidad de maestros, sino que todos serían de nacimiento buenos o malos. Y lo mismo ocurre con las virtudes. Es nuestra actuación en nuestras transacciones con los demás hombres lo que nos hace a unos justos y a otros injustos, y nuestra actuación en los peligros y la habituación a tener miedo o ánimo lo que nos hace a unos valientes y a otros cobardes; y lo mismo ocurre con los apetitos y la ira: unos se vuelven moderados y apacibles y otros desenfrenados e iracundos, los unos por haberse comportado así en estas materias, y los otros de otro modo» (*Ethic. Nicom.* II 1: 1103 b 7-21).

²⁹ «Las acciones de acuerdo con las virtudes no están hechas justa o morigeradamente si ellas mismas son de cierta manera, sino si también el que las hace reúne ciertas condiciones al hacerlas: en primer lugar, si las hace con conocimiento; después, eligiéndolas, y eligiéndolas por ellas mismas; y en tercer lugar, si las hace en una actitud firme e inmovible» (*Ethic. Nicom.* II 4: 1105 a 28-32).

³⁰ Esto es distinto de afirmar que la ética aristotélica desconozca la intencionalidad de los actos. Como ha mostrado Rhonheimer, la ética aristotélica no sólo está abierta a la incorporación de este acto, sino que, hasta cierto punto, necesita dicha incorporación. Cfr. M. RHONHEIMER, *Praktische Vernunft und die Vernünftigkeit der Praxis*, p. 277.

³¹ «La elección es o inteligencia deseosa o deseo inteligente, y esta clase de principio es el hombre» (*Ethic. Nicom.* VI 2: 1139 b 5).

sión en el agente mismo, modelando su carácter en una dirección concreta. A este «efecto inmanente» de nuestros actos se refiere Aristóteles cuando contrapone producción y acción, diciendo que el «el fin de la producción es distinto de ella, pero el de la acción no puede serlo: la buena actuación misma es un fin»³².

Este rápido repaso a la virtud moral en general, ha de completarse reiterando lo que decíamos al principio del epígrafe: en la práctica, la virtud moral es un *modo de acción* que resulta de introducir racionalidad en nuestra dimensión apetitiva, o —si consideramos que Aristóteles toma la naturaleza como ὄρεξις— en nuestra naturaleza. De ello pueden extraerse dos consecuencias:

En primer lugar, por lo que tienen de naturaleza, las virtudes morales comportan *la adhesión de nuestro apetito a ciertos fines u obras buenas*. Efectivamente, los mencionados «modos de acción» resultan —y esto es importante— de una cierta disposición del apetito, que a su vez se traduce en la connaturalidad del agente con algunas obras determinadas. En este sentido, se puede afirmar con toda exactitud que los hábitos morales llevan pareja la familiaridad del agente con determinados fines³³. En segundo lugar, por lo que tienen de razón, *habilitan para ejecutar el término medio que preserva y fortalece la virtud*. En efecto: al no ser pura naturaleza, su orientación a sus fines respectivos no se impone al agente sin más, sino que es dúctil y maleable por la razón, de manera que el agente puede servirse de ellas en las diversas circunstancias.

II

De acuerdo con todo lo anterior, podríamos afirmar, utilizando una expresión de Spaemann³⁴, que la virtud se distingue por su «naturalidad indirecta», esto es, por una naturalidad mediada por la razón. La referencia a la naturaleza en el seno mismo de la virtud tiene mucha impor-

³² *Ethic. Nicom.* VI 5: 1140 b 6-7.

³³ Lo que hemos dicho de la virtud hasta cierto punto vale para todo hábito moral, es decir: también para los vicios (cfr. *Ethic. Nicom.* II 3: 18-20), aunque en este caso, como es obvio, la familiaridad se adquiere con obras malas. Más que en hacer tales o cuales cosas, los distintos vicios consisten también en determinadas maneras de actuar, para las que tenemos especial facilidad una vez que hemos entrenado nuestro apetito mediante la reiteración deliberada de determinados actos. Igualmente, así como existen virtudes naturales y virtudes morales, podríamos hablar también de vicios naturales —entendiendo por ello cierta torpeza natural a la hora de realizar ciertas acciones— y vicios morales, que, lejos de ser defectos debidos a una deficiente disposición natural, ya implicarían la voluntad deliberada de actuar de mala manera. Con todo, la analogía virtud-vicio tiene sus límites, pues mientras que la virtud moral conlleva una disposición genérica hacia las buenas acciones de todas las virtudes —de modo que existe una compatibilidad en principio entre todas las virtudes morales—, tal cosa no ocurre con los vicios morales: éstos no son compatibles en principio unos con otros.

³⁴ Cf. Robert SPAEMANN, *Das Natürliche und das Vernünftige: Essays zur Anthropologie*, (München: Piper, 1987), p. 117.

tancia, porque permite solventar una objeción que sin duda se podría plantear al subrayar excesivamente el carácter «modal» de la virtud, es decir: la consideración de la virtud como «modo de acción». La objeción podría formularse así: al subrayar el carácter modal de la virtud, ¿no corremos el riesgo de elaborar una moral formal? ¿No pasamos a caso por alto su contenido? La respuesta a esta pregunta es negativa. Ciertamente, la virtud moral promueve la unidad de la vida humana en una clave no material sino formal: el hombre bueno no es primariamente el hombre que hace unas cosas y evita otras, sino el que hombre que vive *de una manera*. En este sentido, la ética de la virtud se plantea en un terreno diferente al de una ética de normas elaborada en tercera persona. Sin embargo, es cierto que hay «modos de acción» incompatibles con la virtud moral. Y la razón está, precisamente, en la base natural que suponemos en la virtud.

En efecto: según dice Aristóteles, al hablar de virtudes morales estamos hablando de disposiciones que, si no son totalmente por naturaleza ni contrarias a ella, responden, sin embargo, a una aptitud natural del agente humano hacia ciertos fines que no son otra cosa que³⁵, ciertas obras virtuosas³⁶. Merced a esa aptitud natural, la ética de la virtud se sitúa más allá de la división de las éticas en formales y materiales, pues en esta clasificación se presupone la desvinculación moderna de moral y naturaleza³⁷, una desvinculación que podría recibir el nombre de «desnaturalización de la moral». Detectar esta desconexión tiene importancia no sólo desde el punto de vista histórico sino también conceptual, porque es precisamente la «desnaturalización de lo moral» lo que lleva a perder de vista que hay ciertas obras incompatibles con la virtud. Se trata de lo que la tradición ha llamado «actos intrínsecamente malos»³⁸. Aunque Aristóteles no se refirió a ellos con este nombre —no exento de problemas—, la idea no le era desconocida. En este sentido habla, por ejemplo, de actos que no admiten el término medio propio de la virtud:

³⁵ Consecuencia parcial de la desteologización de la naturaleza, a la que se ha referido Spaemann en numerosas ocasiones. Cfr. «Natur», en su *Philosophische Essays* (Stuttgart: Reclam, 1983). Cfr. también SPAEMANN & LÖW, *Die Frage Wozu?: Geschichte und Wiederentdeckung des teleologischen Denkens* (München: Piper, 1981). Sobre el pensamiento de Spaemann en este punto, cfr. A. M. GONZÁLEZ, *Naturaleza y dignidad: Un estudio desde Robert Spaemann* (Pamplona: Eunsa, 1996). Sobre la teleología y su repercusión en distintos aspectos de la filosofía práctica tratan parte de los estudios recogidos por R. Hassing en *Final Causality in Nature and Human Affairs* (Washington, D. C.: The Catholic University of America Press, 1997).

³⁶ Aquí tenemos una indicación importante, que permite relacionar la doctrina aristotélica de la virtud con la doctrina tomista de la *sindéresis*.

³⁷ Cfr. A. M. GONZÁLEZ, «El estatuto de lo moral: Reflexión histórico-crítica»: *Anuario Filosófico* 30 (1997) 703-721.

³⁸ Cf. Servais-Th. PINCKAERS, O. P., *Ce qu'on ne peut jamais faire: La question des actes intrinsèquement mauvais. Histoire et discussion* (Fribourg [Suisse] & Paris: Éditions Universitaires Fribourg Suisse & Editions du Cerf Paris, 1986).

«No toda acción ni toda pasión admite el término medio, pues hay algunas cuyo mero nombre implica la maldad, por ejemplo, la malignidad, la desvergüenza, la envidia; y entre las acciones el adulterio, el robo y el homicidio. *Todas estas cosas y las semejantes a ellas se llaman así por ser malas en sí mismas, no sus excesos ni sus defectos.* Por tanto, *no es posible acertar con ellas sino que siempre se yerra.* Y no está el bien o el mal, cuando se trata de ellas, por ejemplo, en cometer adulterio con la mujer debida y cuando y como es debido, sino que, en absoluto, el hacer cualquiera de estas cosas está mal. Igualmente absurdo es creer que en la injusticia, la cobardía y el desfreno hay término medio, exceso y defecto; pues entonces tendrá que haber un término medio del exceso y del defecto, y un exceso del exceso y un defecto del defecto [...]»³⁹.

En el texto anterior se nos dicen varias cosas sobre las que conviene llamar la atención. Se nos habla, en primer lugar y de modo genérico, de «cosas malas en sí mismas», donde no sólo se incluyen actos, sino también pasiones. El sentido de incluir pasiones dentro de las cosas malas en sí mismas es que algunas de ellas constituyen efectivamente malas disposiciones para la acción: disponen hacia actos malos. Pero aquí me centraré en los actos. Dice Aristóteles que hay actos malos en sí mismos, y especifica: actos cuyo mero nombre implica maldad. Pone como ejemplo el adulterio. La apelación al «mero nombre» tiene sentido, si comprendemos que el nombre está por una especie, esto es, por un tipo de acción⁴⁰. A este propósito, como es conocido, se suscitó hace algunos años una controversia⁴¹, en la que no me detendré ahora. Para lo que aquí nos interesa, basta con reseñar que la especie o el tipo de acto puede definirse en términos no evaluativos apelando al género y la diferencia específica: tener relaciones sexuales con una mujer (o un hombre) que no es la propia (el propio). El género, que en este caso es «tener relaciones sexuales» no nos sitúa en la dimensión moral⁴²; es la diferencia específica —con una mujer/hombre que no es la/el propio/a— la que nos sitúa en el orden moral.

A este respecto, importa mucho advertir que el «ser propio o ajeno» no es aquí una «circunstancia» entre otras; según deja ver Aristóteles en

³⁹ *Ethic. Nicom.* II 6: 1107 a 9-19.

⁴⁰ Así lo expresa San Alberto: «Ad id quod quaeritur de his quae mox nominata sunt mala, dicendum, quod illa sunt ea quae inseparabilia sunt a malo fine. Est autem duplex finis, scilicet operis et operantis, et intelligitur hic de fine operis. Adulterium enim adeo coniunctum est malo fini, quod etiam si bonum intendit operans, non potest bene fieri; ut si moecha sit haeretica et moechus per familiaritatem adulterii intendit eam convertere. Et sic est de quibusdam aliis. Et hoc importat significatum huius sermonis, qui est "Mox nominata sunt mala". Nomen enim imponitur a forma, forma autem in moribus est a fine» (*De bono* q. 2 a. 6 ad 3um).

⁴¹ Cfr. John FINNIS, *Moral Absolutes: Tradition, Revision and Truth* (Washington, D. C.: The Catholic University of America Press, 1991), p. 32. Cfr. Christopher KACZOR, «Exceptionless Norms in Aristotle?: Thomas Aquinas and the Twentieth-Century Interpreters of the Nicomachean Ethics»: *The Thomist* 61 (1997) 33-62.

⁴² «Actus coniugalis et adulterium, secundum quod comparantur ad rationem, differunt specie, et habent effectus specie differentes: quia unum eorum meretur laudem et praemium, aliud vituperium et poenam. Sed secundum quod comparantur ad potentiam generativam, non differunt specie. Et sic habent unum effectum secundum speciem» (*Summ. theol.* I-II q. 18 a. 5 ad 3um).

ese mismo lugar no es una circunstancia análoga a, por ejemplo, el lugar, el tiempo, el modo, etc. En el plano moral, estas últimas circunstancias merecen ese nombre —*circunstancias*— porque no intervienen en la definición de esa acción como «adulterio»⁴³. Pero esto no ocurre con el «ser propio o ajeno». Aunque adoptando un punto de vista abstracto, pudiéramos considerarla como una circunstancia más, adoptando un punto de vista práctico-moral hay que decir que estamos ante una «circunstancia» por completo diferente⁴⁴, pues a ella se debe la definición del acto como un acto de tal tipo, de tal especie⁴⁵. Ahora bien: el punto de vista moral es el punto de vista esencial cuando tratamos de la acción humana⁴⁶.

El punto de vista moral, en efecto, es el punto de vista que naturalmente adopta la razón cuando se enfrenta a los actos humanos⁴⁷. Que sea natural, en este contexto, no quiere decir que sea necesario con una necesidad física: por una parte, es un asunto de experiencia que el conocimiento moral se puede reforzar o debilitar en la práctica, dependiendo de cuáles sean nuestras disposiciones. Por otra parte, la evidencia muestra que muchas veces abstraemos del punto de vista moral: siempre que describimos las acciones humanas exclusivamente desde un punto de vista psicológico, sociológico, biológico, etc., operamos una abstracción semejante. Esto es legítimo cuando se trata de una abstracción metódica. No lo es si con ello pretendemos decirlo todo de la acción; no lo es, sobre todo, si con ello pretendemos decir lo que la acción humana es esencialmente. Porque si queremos describir una acción según su naturaleza —realmente— es preciso adoptar la perspectiva moral⁴⁸. Situados en una perspectiva moral, no es difícil advertir que «tomar algo rojo» es distinto de «tomar algo ajeno». Que referirnos a «ser rojo» y «ser ajeno» igualmente en términos de «circunstancia» puede resultar equívoco. El equívoco obedece a haber adoptado un punto de vista abstracto, desligado de la realidad moral.

⁴³ «Circumstantia manens in ratione circumstantiae, cum habeat rationem accidentis, non dat speciem: sed in quantum mutatur in principalem conditionem obiecti, secundum hoc dat speciem» (*Summ. theol.* I-II q. 18 a. 10 ad 2um).

⁴⁴ A veces Santo Tomás explica esto diciendo que algunas circunstancias comportan una «repugnancia especial» al orden de la razón. Cfr. *Summ. theol.* I-II q. 18 a. 10 sol. Sobre esto pivota la interpretación de Nisters en *Akzidentien der Praxis: Thomas von Aquins Lehre von den Umständen menschlichen Handelns* (Freiburg i. Br. & München: Alber, 1992).

⁴⁵ «Circumstantia secundum quod dat speciem actui, consideratur ut quaedam conditio obiecti, sicut dictum est, et quasi quaedam specifica differentia eius» (*Summ. theol.* I-II q. 18 a. 10 ad 1um).

⁴⁶ Cf. Steven J. JENSEN, *Intrinsically Evil Acts According to Aquinas* (Notre Dame, Indiana: U.M.I. Dissertation Services, N° 9319301, 1993), p. 274.

⁴⁷ «Wie schon Cicero bemerkt hat, ist das Erfassen des radikalen Sinnwertes unserer Akte Sache der natürlichen Vernunft, an der sich unsere sittlichen Entscheidungen zu orientieren haben» (Th. BELMANS, *Der Objektive Sinn menschlichen Handelns*, p. 467). El texto de Cicerón al que Belmans remite se encuentra en *De legibus* I 16.

⁴⁸ «[...] idem sunt actus morales et actus humani» (*Summ. theol.* I-II q. 1 a. 3 sol).

III

Situarse en un plano abstracto al considerar estas cuestiones, puede llevar a interpretar en una clave inadecuada algunos otros pasajes de la *Ética a Nicómaco*. Así ocurre cuando tropezamos con la enumeración de las circunstancias humanas que hace Aristóteles en el libro tercero. El texto se enmarca en la doctrina aristotélica sobre la voluntariedad de los actos. Después de haber anotado que uno de los sentidos de lo «involuntario» es «lo forzoso», pasa a explicar que también son involuntarias las acciones que se hacen por ignorancia, y con dolor y pesar. Pero en este punto se impone una clarificación:

«El término involuntario pide emplearse no cuando alguien desconoce lo conveniente, pues la ignorancia en la elección no es causa de lo involuntario sino de la maldad; ni tampoco lo es la ignorancia general (esta, en efecto, merece censuras), sino *la ignorancia concreta de las circunstancias y el objeto de la acción*. De estas cosas dependen, en efecto, tanto la compasión como el perdón, puesto que el que desconoce alguna de ellas actúa involuntariamente. No estaría mal, por tanto, determinar cuáles y cuántas son, *quién* hace y *qué* y *acerca de qué* o *en qué*, a veces también *con qué*, por ejemplo, con qué instrumento, y *en vista de qué*, por ejemplo, de la salvación, y *cómo*, por ejemplo, serena o violentamente [...]»⁴⁹.

En el texto anterior, el *qué* aparece al lado de otras circunstancias. Dado que, por otra parte, se nos dice que quien desconoce algunas circunstancias desconoce lo que hace⁵⁰ (el objeto de la acción), parece razonable admitir que estamos ante dos «qués» o dos objetos distintos. Pero ¿en qué sentido son distintos?

Por de pronto, conviene llamar la atención sobre un punto que a menudo se pasa por alto: que, *desde un un punto de vista ontológico, todo acto es un accidente*. Sin duda, para facilitar el análisis del acto moral podemos, como Santo Tomás, tomarlo como si fuera sustancia⁵¹,

⁴⁹ *Ethic. Nicom.* III 1: 1110 b 29-1111 a 6.

⁵⁰ Ciertamente no es posible ignorar todas las circunstancias, y, asimismo, hay algunas que nadie podría ignorar a no ser que estuviese loco. Sin embargo, alguien sí «[...] podría ignorar lo que hace, y así hay quien dice que una cosa se le escapó en la conversación, o que no sabía que era un secreto, como Esquilo los misterios, o que al querer mostrarlo se le disparó, como el de la catapulta. También podría creerse que el propio hijo es un enemigo, como Merope; o que tenía un botón la lanza que no lo llevaba, o que una piedra corriente era piedra pómez; o dar una bebida a alguien para salvarlo y matarlo, o herir a otro cuando quería tocarlo, como los que luchan a la distancia del brazo. Todas estas cosas pueden ser, pues, objeto de ignorancia, y constituyen las circunstancias de la acción; y del que desconoce cualquiera de ellas se piensa que ha obrado involuntariamente, sobre todo si se trata de las principales, y se consideran principales las circunstancias de la acción y su fin. Pero además aquel de quien se dice que ha hecho algo involuntariamente en virtud de esta clase de ignorancia, tiene que sentir pesar y arrepentimiento por su acción» (*Ethic. Nicom.* III 1: 1111 a 6-21). Cfr. *Ethic. Nicom.* V 8: 20-33.

⁵¹ «De bono et malo in actionibus oportet loqui sicut de bono et malo in rebus» (*Summ. theol.* I-II q. 18 a. 1 sol). A partir de aquí, Santo Tomás continúa argumentando que en una cosa hay tanto de bien como de ser, mientras que el mal se corresponde con una falta de la pleni-

pero esto no es sino una analogía: en el orden real, el acto es un accidente. Ahora bien, estrictamente hablando, un accidente no inhíere en otro accidente: ambos inhieren en la substancia. Es verdad que, para Santo Tomás, algunos accidentes inhieren en la sustancia a través de otros⁵²; estos casos, precisamente, le sirven de apoyo para trazar una analogía entre la estructura del acto y la estructura de la sustancia, y servirse de ella para analizar el acto moral⁵³. De acuerdo con dicha analogía, la «sustancia» del acto sería la operación voluntaria que el agente desarrolla, esto es *lo que* hace, mientras que los accidentes serían precisamente las circunstancias del acto⁵⁴, circunstancias que Santo Tomás define como «cualesquiera condiciones que están fuera de la sustancia del acto, y, con todo, le afectan»⁵⁵.

tud del ser debido. Así pues, «omnis actio, in quantum habet aliquid de esse, intantum habet de bonitate: in quantum vero deficit ei aliquid de plenitudine essendi quae debetur actioni humanae, intantum deficit a bonitate, et sic dicitur mala: puta si deficiat ei vel determinata quantitas secundum rationem, vel debitus locus, vel aliquid huiusmodi». El defecto de ser en la acción se concreta en un defecto relativo al *orden de la razón*.

⁵² Y así, por ejemplo, el modo de actuar cualifica a un agente sólo a través de su acto, a diferencia de lo que ocurre con el lugar o la condición de la persona, que cualifican al agente con independencia de sus actos: «Accidens dicitur accidenti accidere propter convenientiam in subiecto. Sed hoc contingit dupliciter. Uno modo, secundum quod duo accidentia comparantur ad unum subiectum absque aliquo ordine: sicut album et musicum ad Socratem. Alio modo, cum aliquo ordine: puta quia subiectum recipit unum accidens alio mediante, sicut corpus recipit colorem mediante superficie. Et sic unum accidens dicitur etiam alteri inesse: dicimus enim colorem esse in superficie. Utroque autem modo circumstantiae se habent ad actus. Nam aliquae circumstantiae ordinatae ad actum, pertinent ad agentem non mediante actu, puta locus et conditio personae: aliquae vero mediante ipso actu, sicut modus agendi» (*Summ. theol.* I-II q. 7 a. 1 ad 3um).

⁵³ «[...] Primum autem quod ad plenitudinem essendi pertinere videtur est id quod dat rei speciem. Sicut autem res naturalis habet speciem ex sua forma, ita actio habet speciem ex obiecto; sicut et motus ex termino. Et ideo prima bonitas rei naturalis attenditur ex sua forma, quae dat speciem ei, ita et prima bonitas actus moralis attenditur ex obiecto conveniente; unde et a quibusdam vocatur bonum ex genere; puta, uti re sua [...]» (*Summ. theol.* I-II q. 18 a. 2 sol). Así como en las cosas naturales, la forma es, efectivamente, lo que da la especie, así también, en los actos, será la forma lo que determine el tipo de acción de que se trata. Con ella identifica Santo Tomás el objeto. (En este punto interesa no olvidar el contexto en el que habla: la q. 18 se dedica al análisis de la bondad y malicia de los actos humanos *en general*). Ahora bien: Así como la forma o la especie no constituye la perfección de un ser concreto, sino que la perfección requiere de una serie de accidentes, así también con las acciones: «nam plenitudo bonitatis eius non tota consistit in sua specie, sed aliquid additur ex his quae sadveniunt tanquam accidentiam quaedam. Et huiusmodi sunt circumstantiae debitaе. Unde si aliqui desit quod requiratur ad debitas circumstantias, erit actio mala» (*Summ. theol.* I-II q. 18 a. 3). Según Santo Tomás, la razón de incluir el fin, además de la sustancia/objeto y accidentes/circunstancias, cuando consideramos la perfección del acto individual, es que en aquellas cosas que dependen de otra en su ser, es preciso considerar la causa de la que dependen: «Actiones autem humanae, et alia quorum bonitas dependet ab alio, habent rationem bonitatis ex fine a quo dependent, praeter bonitatem absolutam quae in eis existit» (*Summ. theol.* I-II q. 18 a. 4). Ahora bien: esta dependencia del fin no es sino el hábito «secundum finem, quasi secundum habitudinem ad causam bonitatis» (*Summ. theol.* q. 18 a. 4).

⁵⁴ «[...] bonitas voluntatis ex solo uno illo dependet, quod per se facit bonitatem in actu, scilicet ex obiecto: et non ex circumstantiis, quae sunt quaedam accidentia eius» (*Summ. theol.* I-II q. 19 a. 1 sol).

⁵⁵ «[...] Quaecumque conditiones sunt extra substantiam actus, et tamen attingunt aliquo modo actum humanum, circumstantiae dicuntur. Quod autem est extra substantiam rei ad rem ipsam pertinens, accidens eius dicitur. Unde circumstantiae actuum humanorum acciden-

Ahora bien: es precisamente aquí donde topamos con los límites de la analogía⁵⁶: porque «lo que el agente hace voluntariamente» no es algo ajeno a su conocimiento de las circunstancias⁵⁷. Todo lo contrario: la operación que decide realizar (el *quid*) es desde el principio una operación voluntaria sólo porque al tener conocimiento de las restantes circunstancias el agente descubre en ellas una oportunidad para actuar de cierta manera, una oportunidad para actualizar una disposición más o menos estable⁵⁸. Por decirlo de alguna manera: el conocimiento de las circunstancias y la intención que mueve actuar está ya condicionando la elección de esa operación, el *quid*, el objeto elegido.⁵⁹

Con otras palabras: el «qué» enumerado entre las circunstancias no designa un tipo abstracto de acción, sino que es ya el objeto de una operación llevada a cabo por el agente. Aristóteles se sitúa en un punto de vista práctico, real. Efectivamente, desde un punto de vista real, estrictamente práctico, esa operación es una operación voluntaria, fruto de una elección del agente; una elección que ya está motivada por un fin, y que, en sí misma, es ya el fruto de una deliberación acerca de las circunstancias que rodean la acción. En este sentido, el acto elegido tiene una forma —la otorgada por el fin— y un contenido, que no es otro que el mismo acto elegido a la vista de las circunstancias⁶⁰. Un contenido —interesa subrayar— que nunca es pura materia,⁶¹ porque sea cual

tia eorum dicenda sunt» (*Summ. theol.* I-II q. 7 a. 1 sol). «Circumstantiae sunt extra actionem, inquantum non sunt de essentia actionis: sunt tamen in ipsa actione velut quaedam accidentia eius. Sicut et accidentia quae sunt in substantiis naturalibus, sunt extra essentias earum» (*Summ. theol.* I-II q. 18 a. 3 ad 1um).

⁵⁶ También puede verse a la inversa: tal vez es posible que la relación de objeto y circunstancias en el acto moral, aporte una nueva luz a nuestro modo de considerar la relación entre sustancia y accidentes, así como la diferencia entre los distintos accidentes.

⁵⁷ Y por eso también escribe Santo Tomás: «Supposito quod voluntas sit boni, nulla circumstantia potest eam facere malam. Quod ergo dicitur quod aliquis vult aliquid bonum quando non debet vel ubi non debet, potest intelligi dupliciter. Uno modo, ita quod ista circumstantia referatur ad volitum. Et sic voluntas non est boni: quia velle facere aliquid quando non debet fieri, non est velle bonum. Alio modo, ita quod referatur ad actum volendi. Et sic impossibile est quod aliquis velit bonum quando non debet, quia semper homo debet velle bonum: nisi forte per accidens, inquantum aliquis, volendo hoc bonum, impeditur ne tunc velit aliquid bonum debitum. Et tunc non incidit malum ex eo quod aliquis vult illud bonum; ed ex eo quod non vult aliud bonum. Et similiter dicendum est de aliis circumstantiis» (*Summ. theol.* I-II q. 19 a. 1 ad 2).

⁵⁸ «Circumstantiarum ignorantia excusat malitia voluntatis, secundum quod circumstantiae se tenent ex parte voliti: inquantum scilicet ignorat circumstantias actus quem vult» (*Summ. theol.* I-II q. 19 a. 2 ad 3um).

⁵⁹ Nos encontramos igualmente lejos del fisicalismo, que identifica el objeto con el efecto, como del intencionalismo, que, sobre la misma base, llega a ignorar el objeto para quedarse sólo en la intención. Cf. M. RHONHEIMER, *Natur als Grundlage der Moral*, p. 94; S. J. JENSEN, «A Defense of Physicalism»: *The Thomist* 61 (1997) 3; y Th. BELMANS, *Der objektive Sinn menschlichen Handelns*, p. 469.

⁶⁰ O de las consecuencias: «Eventus sequens aut est praecogitatus aut non. Si est praecogitatus, manifestum est quod addit ad bonitatem vel malitiam. Cum enim aliis cogitans quod ex opere suo multa mala possunt sequi, nec propter hoc dimittit, ex hoc apparet voluntas eius esse magis inordinata» (*Summ. theol.* I-II q. 20 a. 6 sol).

⁶¹ «Obiectum non est materia ex qua, sed materia circa quam: et habet quodammodo rationem formae, inquantum dat speciem» (*Summ. theol.* I-II q. 18 a. 2).

fuere el acto elegido, siempre será la actualización de una *disposición* más o menos estable del agente, que, por sí sola, dota al acto de una cierta forma, de un cierto modo de acción, moralmente bueno o malo⁶².

Ciertamente, si aplicamos el análisis lógico a este único acto moral, obtendremos una serie de *distinciones con fundamento real*, en las que nos apoyamos para establecer las fuentes de la moralidad. En primer lugar, y atendiendo a que un mismo acto puede realizarse por fines distintos, cada uno de los cuales otorga una forma a dicho acto, podemos distinguir entre contenido u objeto y forma del acto. Ahora bien, dentro del contenido podemos introducir una segunda distinción, a saber: *lo que* resulta de actualizar un cierto hábito, y *la correcta aplicación* de dicho hábito a la vista de las circunstancias concretas. Aquí tenemos, en los actos exteriores, la diferencia entre la materia y las circunstancias⁶³, bien entendido que «materia» aquí está por el objeto y tiene un sentido moral, porque —insistimos— designa el contenido de un acto que, en el orden real, no es sino la actualización de un hábito concreto, de suyo bueno o malo; las circunstancias, por su parte, son las circunstancias debidas al acto concreto: las que hacen oportuno o no la actualización de dicho hábito, no las que —como veíamos en el caso del adulterio— entran en la definición del objeto.

Las anteriores distinciones se refieren a dimensiones reales del acto concreto: los actos se distinguen realmente en razón del fin por el que vienen a ser, y también en razón del hábito concreto que se actualiza en el momento de la elección, así como en la oportunidad o no —valorada por la prudencia— de aplicarlo o no en estas circunstancias.

Pero sobre estas distinciones reales cabe avanzar un paso hacia un plano puramente lógico⁶⁴. Así, si prescindimos o abstraemos de que el acto es realmente la actualización de una disposición moral; si nos que-

⁶² Consideremos el argumento que Santo Tomás emplea en el *sed contra* de un artículo que lleva por título si toda acción humana es buena o mala por su especie: «secundum Philosophum, in II *Ethic.*, similes habitus similes actus reddunt. Sed habitus bonus et malus differunt specie, ut liberalitas et prodigalitas. Ergo et bonus et malus differunt specie» (*Summ. theol.* I-II q. 18 a. 5 *sed contra*). Ahora bien: todo acto concreto es uso de un hábito. Por tanto es bueno o malo.

⁶³ «[...] Bonitas autem vel malitia quam habet actus exterior secundum se, propter debitam materiam et debitas circumstantias, non derivatur a voluntate, sed magis a ratione [...]» (*Summ. theol.* I-II q. 20 a. 1 sol). «In actu exteriori potest considerari duplex bonitas vel malitia: una secundum debitam materiam et circumstantias; alia secundum ordinem ad finem. Et illa quidem quae est secundum ordinem ad finem, tota dependet ex voluntate. Illa autem quae est ex debita materia vel circumstantiis, dependet ex ratione: *et ex hac dependet bonitas voluntatis, secundum quod in ipsam fertur*» (*Summ. theol.* I-II q. 20 a. 2 sol). Esta última frase, que he puesto en cursiva, tiene gran importancia, porque subraya un aspecto que se descuida sistemáticamente en las éticas de la intención: la bondad de la voluntad depende también de la razón que conoce, naturalmente, si un acto es bueno, en sí mismo, y en estas circunstancias. Cfr. *Summ. theol.* I-II q. 20 a. 4 ad 2um.

⁶⁴ Agradezco al prof. Gallagher que me hiciera reparar en este punto: a partir del artículo 5 de la q. 18, Santo Tomás reitera en apariencia los temas que le habían ocupado en los artículos anteriores, con una salvedad: a partir del artículo 5 considera no ya los actos, sino las especies.

damos simplemente con su condición de acto, y olvidamos que debe su origen a un motivo concreto, podemos decir cosas como que «considerados en su especie, hay actos que son indiferentes, que no son ni buenos ni malos», entendiéndolo por ello actos que no incluyen ninguna cosa fuera del orden de la razón, como, por ejemplo, «tomar una paja del suelo»⁶⁵. En estos casos abstraemos no ya del fin (remoto), sino también del próximo, esto es, de la forma del acto elegido. Naturalmente, en un plano puramente abstracto, tomar una paja del suelo es algo indiferente. Pero tal cosa nunca ocurre en la práctica⁶⁶. En la práctica, tomar una paja del suelo es siempre elegir un tipo de acción, actualizar una disposición moral buena o mala, y actualizarla en el momento oportuno o en un mal momento. Por eso dice Santo Tomás que «no todo lo que tiene un acto pertenece a su especie»⁶⁷. Frente a los actos «indiferentes en su especie», hablar de actos buenos *ex genere suo*, o de actos intrínsecamente malos supone *pensar el acto ya bajo una especie moral*, esto es, nacido de alguna disposición moral, buena o mala.

Estas últimas consideraciones tienen su importancia. Como es sabido, Duns Escoto, entre otros, defendió la existencia de actos individuales indiferentes⁶⁸. Este parecer obedece a su característico racionalismo. Por «racionalismo» entiendo aquí la postura que concede estatuto real a distinciones sólo de razón⁶⁹. A pesar de aplicar profusamente el análisis lógico, Tomás de Aquino no cometió esos excesos. Defendiendo que no hay actos individuales moralmente indiferentes, ceñía su análisis lógico a la realidad moral del acto concreto. Para terminar de perfilar

⁶⁵ «Si obiectum actus includat aliquid quod conveniat ordini rationis, erit actus bonus secundum suam speciem, sicut dare eleemosynam indigenti. Si autem includat aliquid quod repugnet ordini rationis, erit malus actus secundum speciem, sicut furari, quod est tollere aliena. Contingit autem quod obiectum actus non includit aliquid pertinens ad ordinem rationis, sicut levare festucam de terra, ire ad campum, et huiusmodi: et tales actus secundum speciem suam sunt indifferentes» (*Summ. theol* I-II q. 18 a. 8 sol).

⁶⁶ Por esta razón Santo Tomás se preocupa de distinguir dos sentidos posibles en la expresión «indiferentes según la especie», a saber: porque deban a su especie el ser indiferentes: y en este sentido no hay acto alguno indiferente por su especie; o porque sean indiferentes según su especie, pero una vez concretados y a no lo sean, porque todo acto existente es bueno o malo, aunque sea en razón de otra cosa. De nuevo ayuda la comparación con la sustancia: «sicut homo non habet ex sua specie quod sit albus vel niger, nec tamen habet ex sua specie quod non sit albus aut niger: potest enim albedo vel nigredo supervenire homini aliunde quam a principiis speciei» (*Summ. theol* I-II q. 18 a. 9 ad 1um).

⁶⁷ Cfr. *Summ. theol.* I-II q. 18 a. 8 ad 3um. Cfr. *Summ. theol* I-II q. 18 a. 3 sol.

⁶⁸ Cfr. Joannis DUNS SCOTI, *Reportata Parisiensis*, liber II, dist. XLI, en *Opera Omnia* (Parisiis: Apud Ludovicum Vivès Bibliopolam Editorem, 1894), t. XXIII. No deja de llamar la atención su argumento: «Possibile est hominem elicere actum humanum, etsi non cum omnibus circumstantiis, quae requiruntur ad actum moralem simpliciter, etsi non sit contra mores. Quia si aliquis det eleemosynam pauperi, nec deliberet propter quam finem, sed statim cum videt, dat sibi, ille actus non est contra mores, nec est moralis simpliciter, cum non habeat omnes circumstantias». En este texto, da la impresión de que Escoto ha desligado la intención del hábito.

⁶⁹ Es su *distinctio formalis a parte rei*. Cfr. A. DE MURALT, *L'enjeu de la philosophie médiévale: Études thomistes, scotistes, occamiennes et grégoriennes* (Leiden, New York & Köln: E. J. Brill, 1993), pp. 64-70.

esta cuestión, acudiré a un ejemplo que Santo Tomás toma de Aristóteles⁷⁰, y sobre el que hace variaciones: «quien roba para cometer adulterio es más adúltero que ladrón»⁷¹.

IV

Después de lo que hemos visto no es difícil dar razón del ejemplo mencionado. El *para qué*, o el fin, define en mayor medida el carácter del agente que el *qué*, pues desvela cuál es el afecto de su voluntad, es decir: a qué se adhiere su apetito hasta el extremo de moverle a actuar. Es importante resaltar la vinculación entre el fin y los hábitos, porque a la hora de estudiar la estructura y el dinamismo de la acción humana no es raro encontrar —especialmente en autores familiarizados con la tradición anglosajona— exposiciones excesivamente analíticas que, al tratar la cuestión de los principios de los actos humanos, marginan el tema de los hábitos, limitándose únicamente a las potencias —inteligencia y voluntad— y a las pasiones. A cuenta de este olvido, se pierde de vista fácilmente la dimensión inmanente de los actos humanos, y así es muy fácil terminar asimilando el razonamiento moral al técnico.

Los actos engendran hábitos, y los hábitos disponen a actuar de cierta manera. Esta afirmación elemental puede verse oscurecida cuando limitamos nuestro análisis de los actos humanos a la literalidad de los temas enunciados por Santo Tomás en las cuestiones dedicadas a la moralidad de los actos humanos, pues en ellas no se habla directamente de los hábitos. Sí, en cambio, hay una implícita referencia a los hábitos nada más comenzar el *Tratado de los Actos Humanos*: cuando establece el orden que seguirá en su estudio: «primero hay que estudiar los mismos actos humanos; en segundo lugar, sus principios»⁷², entre los que se cuentan los hábitos como principios intrínsecos⁷³, una velada alusión que es, sin embargo, de capital importancia. Consideremos por ejemplo el siguiente texto, en el que, preguntándose si un pecado puede ser causa de otro pecado, Santo Tomás invierte el ejemplo antes referido:

«Según el género de la causa final, un pecado es causa de otro en cuanto que, por motivo de un pecado, alguien comete otro pecado: como cuando uno cae en la simonía por ambición; o en la fornicación, por el hurto. Y, puesto que en lo moral el fin proporciona la forma, según hemos expuesto ante-

⁷⁰ «Si un hombre comete adulterio para ganar dinero y recibe dinero por ello, y otro lo hace pagando dinero encima y sufriendo un castigo por su concupiscencia, el último será tenido por licencioso más que por codicioso, y el primero por injusto, pero no por licencioso» (*Ethic. Nicom.* V 2: 1130 a 23ss).

⁷¹ Cfr. *Summ. theol.* I-II q. 18 a. 6 sol. Cfr. *Summ. theol.* I-II q. 18 a. 7 sol. Cfr. *De malo* q. 2 a. 6 ad 1um.

⁷² *Summ. theol.* I-II q. 6 prol.

⁷³ Cfr. *Summ. theol.* I-II q. 49 prol.

riormente, de ahí se sigue también que un pecado es la causa formal de otro: por tanto, en el acto de fornicación que se comete por el hurto, la fornicación es como lo material, y el hurto, como lo formal»⁷⁴.

Anteriormente, en efecto, Santo Tomás había explicado que los actos del hombre se especifican por su fin⁷⁵, precisando que dicho fin

«[...] no es algo del todo extrínseco al acto, porque el acto se refiere a él como a principio o como a término. Y pertenece a la naturaleza misma del acto el proceder de un principio, en la medida que es acción, y dirigirse a un término, en la medida en que es pasión»⁷⁶.

Ahora bien, la consideración del fin como algo que es *intrínseco* al acto concreto⁷⁷, y como algo que le comunica a éste su *forma*, se comprende en sus dimensiones reales cuando tenemos presente lo que hemos visto acerca de los hábitos: los hábitos son principios intrínsecos de los actos humanos, y disponen para actuar *de cierta manera*. Y por eso escribe Santo Tomás:

«Todo fin intentado por la razón deliberativa pertenece al bien de alguna virtud o al mal de algún vicio. Pues el sólo hecho de que alguien actúe ordenando su acción al mantenimiento o descanso de su cuerpo, se ordena al bien de la virtud en aquel cuyo cuerpo se ordena al bien de la virtud»⁷⁸.

Así, es totalmente distinto dar dinero movido por la virtud de la generosidad que darlo movido por el deseo de vanagloria (por usar el ejemplo tradicional). Uno de los textos más elocuentes sobre el papel formal de los hábitos, se encuentra en el *De Malo*. En él, Santo Tomás termina haciendo una referencia a las fuentes de la moralidad, sustituyendo el fin por el hábito:

«Algunos actos se llaman virtuosos o viciosos no sólo porque procedan de un hábito de virtud o de vicio, sino porque son similares a aquellos actos que proceden de tales hábitos. De donde también alguien, antes de poseer la virtud, lleva a cabo un acto virtuoso, pero de distinto modo a como lo lleva a cabo una vez que posee la virtud. Pues antes de poseer la virtud sin duda obra cosas justas pero no justamente, y actos castos, pero no castamente; pero después de poseer la virtud obra lo justo justamente y lo casto castamente, como se sigue de lo que dice el Filósofo en II *Ethic*. Así pues *parece claro que el grado de bondad y malicia en los actos morales es triple: en primer lugar según su género o especie, por comparación al objeto o materia; en se-*

⁷⁴ *Summ. theol.* I-II q. 75 a. 4 sol.

⁷⁵ Cfr. *Summ. theol.* I-II q. 1 a. 3.

⁷⁶ Cfr. *Summ. theol.* I-II q. 1 a. 3 ad 1^{um}.

⁷⁷ Cfr. *Summ. theol.* I-II q. 18 a. 4 ad 2^{um}.

⁷⁸ «Omnis finis a ratione deliberativa intentus, pertinet ad bonum alicuius virtutis, vel ad malum alicuius vitii. Nam hoc ipsum quod aliquis agit ordinate ad sustentationem vel quietem sui corporis, ad bonum virtutis ordinatur in eo qui corpus suum ordinat ad bonum virtutis» (*Summ. theol.* I-II q. 18 a. 9 ad 3^{um}).

gundo lugar por las circunstancias, y en tercer lugar por el hábito informante»⁷⁹.

De cualquier modo, si tal es la importancia que los hábitos tienen en el pensamiento moral de Tomás de Aquino, ¿cómo explicar el hecho de que haya sido Santo Tomás el primero en elaborar un tratado independiente de los actos humanos?⁸⁰ A esta cuestión se puede responder de dos maneras, o, mejor, desde dos planos distintos, aunque no incompatibles. La primera réplica se formula desde un plano estrictamente metafísico, y se apoya en dos tesis aristotélicas: por una parte la tesis que sienta la prioridad del acto sobre la potencia, y, por otra, la tesis según la cual la relación entre los hábitos y los actos es un caso más de la relación potencia-acto. La segunda réplica se formula desde un plano más directamente antropológico, y cuenta, además, con un inmediato fundamento textual. Se cifra en advertir que los hábitos morales tienen su origen en los actos libres del agente, a ellos se ordenan y de ellos adquieren sentido. Esta respuesta podría verse como un caso más del principio aristotélico antes mencionado —la prioridad del acto sobre la potencia—, pero quedarnos en esto nos impediría apreciar lo más estrictamente antropológico: la alusión a la libertad. En este sentido no está de más recordar el celebrado prólogo con el que Santo Tomás abre la *Secunda Pars*:

«Cuando decimos que el hombre ha sido hecho a imagen de Dios, entendemos por imagen, como dice el Damasceno, un ser dotado de inteligencia, libre albedrío y dominio de sus propios actos»⁸¹.

El prólogo en cuestión ha sido objeto de numerosas glosas y comentarios⁸², porque indudablemente lo merece. En la *estructuración* de la *Ética a Nicómaco* Aristóteles no había concedido un peso semejante a la libertad. Por contraste, la introducción por parte de Santo Tomás de un tratado independiente sobre los actos humanos puede interpretarse con esta clave: como un corolario más del papel central que la libertad desempeña en su planteamiento de la moral. Una consecuencia de esto, en efecto, es que a pesar de los hábitos que configuran nuestro

⁷⁹ «Aliqui actus dicuntur virtuosus vel vitiosus non solum ex hoc quod procedunt ex habitu virtutis vel vitii, set quia sunt similes illis actibus qui a talibus habitibus procedunt. Unde etiam aliquis antequam habeat virtutem, operatur actum virtuosum, aliter tamen postquam habet virtutem. Nam antequam habeat virtutem operatur quidem iusta set non iuste, et casta set non caste; set postquam habet virtutem operatur iusta iuste et casta caste, ut patet per Philosophum in II *Ethicorum*. Sic ergo patet quod triplex est gradus bonitatis et malitiae in actibus moralibus: primo quidem secundum suum genus vel speciem per compartionem ad obiectum sive materiam, secundo ex circumstantia, tertio vero ex habitu informantem» (*De malo* q. 2 a. 4 ad 11um).

⁸⁰ Cf. R. LARRAÑETA OLLETA, O. P., «Introducción al Tratado de los Actos Humanos», en *Suma de teología*, Parte I-II (Madrid: BAC, 1989), t. II, pp. 94ss.

⁸¹ *Summ. theol.* I-II prol.

⁸² Cf. CHANG-SUK-SHIN, *Imago Dei und Natura Hominis*, p. 205.

carácter y que nos disponen más en un sentido o en otro, permanecemos los dueños de las elecciones que realizamos en cada momento. Ciertamente, estas elecciones serán más o menos trabajosas, tropezarán con más o menos dificultades internas dependiendo en buena parte de los hábitos que hayamos cultivado⁸³, pero con todo, el dominio sobre sus actos individuales es una de las características esenciales del agente moral.

Lo anterior explicaría por qué Santo Tomás distingue con tanta claridad su *Tratado de los Actos Humanos* del *Tratado de los Hábitos*, y, en particular, por qué lo pone por delante (después de todo, también Aristóteles hace un cierto tratado de los actos humanos en el libro III de la *Ética a Nicómaco*, pero sólo después de haber introducido el tema de la virtud). Desde esta perspectiva, resulta más claro que no cabe aplicar a la conducta humana el adagio clásico *omne agens agit sibi simile* en el mismo sentido en que se aplica a los agentes naturales.

Los agentes libres tienen una naturaleza, pero no obran por naturaleza. Ciertamente, desde un punto metafísico puede decirse de ellos, como de los demás seres, que su obrar sigue su ser, y que su modo de obrar sigue su modo de ser. Pero lo que se sigue de su modo de ser es simplemente que actúen de manera libre. Que actúen de manera libre significa que no actúan determinados por la naturaleza. «Naturaleza» se toma aquí no ya en un sentido metafísico (en el que cabe incluir a los mismos seres libres) sino en su sentido original: como *ἄρρητις*. Así entendida, la naturaleza es un principio diverso de la razón y la libertad. Pues bien: lo característico de los seres libres es que su operación propia no se sigue necesariamente de su naturaleza tomada en este sentido. Más aún: ni siquiera se sigue necesariamente de lo que los medievales llamaron «segunda naturaleza», esto es, de los hábitos⁸⁴.

A diferencia de lo que ocurre con los seres puramente naturales, el hombre no actúa de determinada manera por ser de una determinada condición, sino que adquiere una determinada condición moral —los hábitos— por actuar de determinada manera.

Y, no obstante, dicho esto, es preciso añadir inmediatamente que la libertad de usar o no un hábito cualquiera no dice nada en contra de su papel formal y configurador de los actos humanos. El que reiteradamente se propone robar, acomoda su voluntad a la injusticia y la dispone para nuevos actos, que, sin ser materialmente un robo, estarán marcados formalmente por la injusticia del robo. Quien comete adulterio para robar es *más* ladrón que adúltero. Lo mismo se puede decir de los actos y de los hábitos buenos: así como la mala intención reiterada genera un hábito malo en ese sentido, y un hábito malo inspira elecciones

⁸³ Cf. Renée MIRKES, O. S. F., «Aquinas's Doctrine of Moral Virtue and its Significance for Theories of Faculty»: *The Thomist* 61 (1997) 189-218.

⁸⁴ «Uti enim habitu non est necessarium, sed subiacet voluntati habentis: unde et habitus definitur esse quo quis utitur cum voluerit» (*Summ. theol.* I-II q. 78 a. 2 sol).

formalmente malas, algo semejante cabe decir de los actos buenos: la bondad de la intención, como uno de los elementos esenciales del acto moral, viene asegurada por la posesión de la virtud moral.

Ciertamente, en este punto se puede plantear una nueva objeción: ¿qué ocurre cuando una buena intención lleva a elegir un acto malo? ¿Puede hablarse realmente de un acto malo, si está inspirado por una virtud? Un ejemplo clásico, tratado por los medievales, es el del que seduce a la mujer del tirano para rescatar a la ciudad. Su acto malo está movido por un hábito bueno, a saber, el patriotismo. En contra de la opinión de algunos comentaristas de Aristóteles, Tomás de Aquino, en sintonía con otros autores medievales, declara moralmente mala semejante acción. Al margen de los apoyos textuales que puedan corroborar esta respuesta, existe un fundamento derivado de la misma naturaleza de la acción, un fundamento al que se ha hecho referencia más arriba: la unidad de la virtud. De acuerdo con este principio, todo aquel que, llevado del amor a su patria, seduce a la mujer del tirano, tiene tal vez la virtud natural del patriotismo, pero carece de la virtud moral que hace bueno al hombre *simpliciter*, por hacer buena su voluntad⁸⁵. Pues a la buena voluntad que resulta de la virtud le es esencial el rehuir cualquier acto contradictorio con el bien moral.

ANA MARTA GONZÁLEZ

Universidad de Navarra.



⁸⁵ Cfr. David M. GALLAGHER, «Aquinas on Goodness and Moral Goodness», en ID. (Ed.), *Thomas Aquinas and his Legacy* (Washington, D. C.: The Catholic University of America Press, 1994), pp. 37-60.