

# DEL ACTO DE SER A LA ACCIÓN MORAL

## 1. PLANTEAMIENTO

Uno de los caracteres tipificantes de la modernidad es la preocupación metodológica. Cada actividad humana debe, para realizarse correctamente, seguir un camino determinado, y es fundamental el fijarlo con precisión. Este hecho obvio, conocido desde el paleolítico (la similitud de los utensilios encontrados en estratos de regiones muy distantes muestra igualdad de técnicas de fabricación y de uso), fue estudiado por los filósofos de la antigua Grecia. Insinuada por los presocráticos, la reflexión sobre el método adquirió forma explícita en la maieútica de Sócrates, se desarrolló con la dialéctica de Platón y alcanzó su culminación en la analítica de Aristóteles. Entonces, ¿de dónde su modernidad?

La novedad introducida por el pensamiento moderno estriba no sólo en que el método —no tanto técnico, sino el del saber en general— se convierte en un tema casi obsesivo (como en Bacon o Descartes), sino en que adquiere hegemonía el método deductivo-matemático. Es el camino seguido por el grueso de la filosofía moderna (que se identifica con la ciencia). Así se desarrolla el proyecto de Descartes (partiendo del *cogito*), el de Spinoza (a partir del concepto de «substancia»), el de Leibniz (de la «mónada»), el de Kant (de las «formas» y «categorías»), el de Fichte (del «Yo Puro»), el de Schelling (del «Absoluto»), el de Hegel (del concepto de ser).

Con variantes, éste fue el procedimiento propio de los pensadores racionalistas (deducir un sistema desde un principio *a priori*), pero no con exclusividad. Sus clásicos adversarios, los empiristas, se contagiaron de algún modo. Pese a insistir en la experiencia, ubicaron, en lugar de los principios, las «ideas» (como se ve en Locke, Berkeley y Hume). Y sus epígonos más recientes, los neopositivistas, han axiomatizado la lógica matemática y referido a ella todo el resto del saber. Un caso clásico de este deductivismo es la *Ética* de Spinoza, inspiradora del posterior idealismo alemán. Por pasos sucesivos va desde el concepto de «substancia» hasta la determinación de la moralidad de los actos humanos, en un esfuerzo titánico de pasar de lo más abstracto a lo más concreto (sin que se muestre cómo en un sistema panteísta pueda, sin incoherencia, hablarse de moralidad).

Frente a esta fuerte presencia de la modernidad tuvo el tomismo una actitud realista. Asentando la ineludible función inicial de la experiencia, siguiendo la inspiración aristotélica, que en este tema es decisiva, subrayó la función rectora de los principios, pero sin caer en la tentación de deducir de ellos un «sistema», y menos aun en la contraria de considerarlos meras formas lógicas carentes de contenido. Santo Tomás, al analizar los procesos demostrativos, asciende (por «resolución») hasta pro-

posiciones evidentes por sí mismas que convalidan, desde el punto de vista lógico (y también gnoseológico) la argumentación propia de cada tipo de saber<sup>1</sup>. Pero si éstas pueden hacerlo es porque se apoyan en el sólido fundamento de lo real<sup>2</sup>; surgen de la experiencia sensitivo-intelectual inmediata de las cosas<sup>3</sup>. «No se puede ser y no ser simultáneamente y por la misma razón»: este principio no señala solamente la absoluta oposición entre las nociones de «ser» y de «no ser», sino que expresa, ante todo, que el ser que confiere realidad a las cosas excluye la nada<sup>4</sup>.

Esta fidelidad a lo real impide al tomismo constituirse en un «sistema» en el sentido racionalista del término: un todo estructurado deducido a partir de uno o varios principios. La realidad tiene aspectos claramente inteligibles, muestra un orden admirable, pero a la vez hay en ella franjas oscuras y hasta misteriosas que resisten a la conceptualización. Quienes han denominado «sistema» al tomismo han querido más bien subrayar su notable coherencia interna y la armónica relación entre sus conclusiones y sus principios<sup>5</sup>.

Nadie entre sus cultores niega que el tomismo sea un todo, aunque abierto, y que su unidad sea real, aunque analógica. Pero este hecho, el de su unidad, parece implicar un principio unificador, al menos de su inspiración. De ahí la preocupación generalizada en los primeros decenios del siglo XX por determinar la «esencia del tomismo». Se han señalado como tal, ya su realismo, ya su intelectualismo, ya la dupla acto-potencia, ya la noción de participación, ya el ser como *esse*<sup>6</sup>. Todos estos aspectos son fundamentales y ninguno excluye a los demás; más bien los implica. Pero ninguno llega a tener la primacía que posee el acto de ser, el *esse*.

<sup>1</sup> Cfr. S. TOMÁS, *In I Post. analyt.*, lect. 9-11, ed. R. M. Spiazzi, Marietti, Torino 1955, pp. 177-183.

<sup>2</sup> Cfr. S. TOMÁS, *Ibid.*, lect. 17-18, ed. cit., pp. 202-208.

<sup>3</sup> Cfr. S. TOMÁS, *Ibid.*, lect. 30; *In II Post. analyt.*, lect. 20, pp. 251-253 y 401-404.

<sup>4</sup> Cfr. S. TOMÁS, *In IV Metaphys.*, lect. 4; *In X Metaphys.*, lect. 5, ed. M.-R. Cathala, Marietti, Torino 1960, pp. 166-168 y 524-527.

<sup>5</sup> Cfr. M. GRABMANN, *Des hl. Thomas von Aquin*, Kösel, München 1912, trad. españ. de S. Minguijón, Ed. Labor, Barcelona-Buenos Aires 1930, 2a. parte: «El sistema de Santo Tomás de Aquino», pp. 59-163.

<sup>6</sup> Han considerado como tesis central del tomismo: a) su realismo, J. KLEUTGEN, *Die Philosophie der Vorzeit*, Paderborn 1860; Z. GONZÁLEZ, *Philosophia elementaria*, ed. López, Madrid 1868; V. REMER, *Summa philosophiae*, Prato 1895; b) su intelectualismo, P. ROUSSELOT, *L'intellectualisme de saint Thomas*, Paris 1908; J. MARTAIN, *Réflexions sur l'intelligence et sur sa vie propre*, ibi 1924; c) la dupla acto-potencia, A. FARGES, *Théorie fondamentale de l'acte et de la puissance*, ibi 1891; G. M. MANSER O. P., *Das Wesen des Thomismus*, Paulus Verlag, Freiburg (Schweiz) 1935; d) la noción de participación, L. DE RAEYMAEKER, *Metaphysica generalis*, 2e. éd., Varny, Louvain 1935; ID., *Philosophie de l'être*, Institut Supérieur de Philosophie, ibi 1946; C. FABRO, *La nozione metafisica di partecipazione secondo S. Tommaso d'Aquino*, S.E.I. Torino 1939; e) el acto de ser, É. GILSON, *Le thomisme*, 4e. éd., Paris 1941; ID., *L'être et l'essence*, ibi 1948; C. FABRO, *Participation et causalité selon S. Thomas d'Aquin*, Institut Supérieur de Philosophie, Louvain 1960. Habría también que recordar que la obra de R. GARRIGOU-LAGRANGE, *Le sens commun et la philosophie de l'être*, Paris 1909, caracteriza al tomismo como «la filosofía del ser», pero entiende por *être* el ente, no el acto de ser. Lo mismo habría que decir de S. GILLET, *Thomas d'Aquin*, Dunot, ibi 1949, y aun de J. MARTAIN, *Court traité de l'existence et de l'existant*, Hartmann, ibi 1947.

Muchas veces se ha mostrado, recorriendo los diversos ámbitos de la filosofía y la teología del Santo Doctor, cómo uno de los mencionados principios aparecía como el hilo conductor y vertebrador de la síntesis tomista. Podríamos intentar hacerlo con el acto de ser. Sin desligarse de la necesaria referencia a lo real y respetando la diversidad de géneros del saber, el *esse* se muestra en cada paso como el sostén de todo hallazgo intelectual.

## 2. EL ACTO DE SER

Santo Tomás asienta: «Lo *pimero* que concibe nuestro entendimiento como patentísimo y en lo que todas las demás concepciones de nuestro intelecto se resuelven es el *ente*»<sup>7</sup>. Tan patente es esta noción primaria y simple que resulta imposible aclararla por otras: «Lo primero y simple no puede definirse»<sup>8</sup>. Sólo podemos describirla diciendo: «Se llama «ente» lo que tiene ser»<sup>9</sup>. En efecto: «El *ente* o sea «lo que es», es en cuanto participa del *acto de ser*»<sup>10</sup>.

No acostumbran los tomistas citar el concepto de «ente» entre los llamados «primeros principios»<sup>11</sup>; los estudian al tratar de las proposiciones inmediatas fundantes de la demostración o bien al exponer lo que consideran la primera manifestación de lo real en el orden del juicio: el ser opuesto al no-ser. Sin embargo, Santo Tomás insiste: «Lo *pimero* que cae en la concepción del entendimiento es el *ente*»<sup>12</sup>. Esta antelación surge del hecho de que se lo aprehende en forma inmediata: no tiene antecedente. Lo que vale para toda noción universal captada en las cosas sensibles, es decir lo que «de *inmediato* ante la presencia de la cosa percibida sensorialmente es aprehendido por el entendimiento»<sup>13</sup>, vale para la primera de todas las concepciones intelectuales.

El problema se plantea porque, cuando se realiza el análisis lógico de la argumentación, expresión del razonamiento, se la descompone en proposiciones que expresan juicios mentales y luego se descomponen las mismas proposiciones para concluir en términos que expresan conceptos. El concepto indica una *esencia*. Ahora bien, el ente no designa una esencia, sino algo que la desborda y trasciende: indica «lo que

<sup>7</sup> S. TOMÁS, *De verit.* q. 1. a. 1: «Illud autem quod primo intellectus concipit quasi notissimum et in quo omnes conceptiones resolvit est ens» (*Quaestiones disputatae*, ed. R. M. Spiazzi, Marietti, Torino-Roma 1949, t. I, p. 2).

<sup>8</sup> S. TOMÁS, *In IX Metaphys.*, lect. 5, n. 1826: «Prima simplicia definiti non possunt» (p. 427).

<sup>9</sup> S. TOMÁS, *In XII Metaphys.*, lect. 1, n. 2419: «Ens dicitur quasi habens esse» (p. 567).

<sup>10</sup> S. TOMÁS, *In II Boeth. De hebdom.*, lect. 2, n. 23: «Ens sive quod est, sit in quantum participat actum essendi» (*Opuscula theologica*, ed. M. Calcaterra, Marietti, Torino-Roma 1954, t. II, p. 396).

<sup>11</sup> Cfr. G. E. PONFERRADA, «Los primeros principios»: *Sapientia* XXXIV (1979) 171-206.

<sup>12</sup> S. TOMÁS, *Summ. theol.* I q. 5 a. 2: «Primo autem quod cadit in conceptione intellectus est ens» (ed. P. Caramello, Marietti, Torino-Roma 1949, t. I, p. 25). *Ibid.*, I-II q. 94 a. 2: «Ens est quod cadit in apprehensione intellectus simpliciter» (t. II, p. 426).

<sup>13</sup> S. TOMÁS, *In I De anima*, lect. 13, n. 396: «Statim quod ad occursum rei sensatae apprehenditur intellectus» (ed. A. M. Pirotta, Marietti, Torino 1936, p. 138).

es». Lo señala Santo Tomás: «El ente no es sino “lo que es”, y así parece significar tanto la cosa al decir *lo que*, como el ser al decir *es*»<sup>14</sup>.

Esto desconcierta a lo acostumbrados al análisis lógico: si *ente* indica *lo que es*, este último término sería un concepto que parece expresar un juicio. Sin embargo, el juicio es la segunda operación de la mente que «compone y divide» conceptos y, por tanto los supone: debe ser posterior a la captación de los mismos. Por la primera operación «el entendimiento aprehende la esencia de la cosa en sí misma»<sup>15</sup>. Parecería incongruente que la noción de «ente», fruto de la composición de dos aspectos distintos de lo real, la esencia concreta y el acto de ser, fuera anterior al juicio, que es la operación que compone a ambos<sup>16</sup>. Lo lógico sería que primero se capte la esencia, luego el acto de ser y finalmente se una a ambos. Pero Santo Tomás no piensa así: «La proposición se entiende simultáneamente, *no primero el sujeto y después el predicado*, porque las partes se conocen por una sola *species* del todo»<sup>17</sup>. El «ente», *lo que es*, se capta en forma unitaria: *lo que*, sujeto, y *es*, predicado, conforman la unidad del *habens esse*<sup>18</sup>. «*Simultáneamente* entendemos el sujeto y el predicado en cuanto se unen en orden a la afirmación de *uno*»<sup>19</sup> aprehendido por una única *species* cognoscitiva. Aun en la segunda operación de la mente la intelección es unitaria: no hay pasos en ella. Con más razón en la primera, cuando aprehendemos el ente. Así lo expone el Aquinatense: «En la *primera operación* de la mente hay un *primero* que cae en la

<sup>14</sup> S. TOMÁS, *In I Peri hermen.*, lect. 5, n. 71: «Ens nihil aliud est quam “id quod est”. Et sic videtur et res significare per hoc quod dico “quod” et esse per hoc quod dico “est”» (ed. R. M. Spiazzi, Marietti, Torino-Roma 1955, p. 28).

<sup>15</sup> S. TOMÁS, *In I Peri hermen.*, lect. 1, n. 1: «Duplex est operatio intellectus: una quidem dicitur “indivisibilium intelligentia” per quam scilicet apprehendit essentiam uniuscuiusque rei in seipsa» (p. 5). *Ibid.*, lect. 3, n. 25: «Una duorum operationum intellectus est indivisibilium intelligentia: in quantum scilicet intelligit absolute cuiusque rei quidditatem sive essentiam per seipsam» (p. 15).

La expresión *indivisibilium intelligentia*, tomada de Aristóteles (cfr. *De anima* Γ 6: 430 a 26), es generalmente interpretada por Santo Tomás como la aprehensión de una esencia. Sin embargo, él mismo explica que este acto no se restringe a la captación de esencias, pues lo «indivisible» puede ser ya lo uno por continuidad (no dividido en acto, pero divisible en potencia), ya la especie con partes homogéneas o heterogéneas, ya lo que excede al conocimiento positivo y es entendido por su opuesto: cfr. *In III De anima*, lect. 11, nn. 752-759 (pp. 246-248). Pero queda en pie que no hay en esta operación afirmación o negación explícitas.

<sup>16</sup> Cfr. S. TOMÁS, *Summ. theol.* I q. 85 a. 6: «Intellectus humanus necesse habet intelligere componendo et dividendo (t. I, p. 422). Véase también *In I Peri hermen.*, lect. 1, nn. 24-25 (pp. 15-17). La expresión *compositio intellectus* es también aristotélica (cfr. *De anima* Γ 5: 430 b 2-4) e indica, como señala el Aquinatense, la unión o separación mental de aspectos inteligibles de una realidad: en esta operación hay verdad o falsedad: cfr. *In III De anima*, lect. 11, nn. 747-751 (pp. 94-95).

<sup>17</sup> S. TOMÁS, *Summ. c. Gent.* I 55: «Simul intelligit propositionem, non prius subiectum et postea praedicatum, quia secundum unam totius species partes cognoscit» (ed. Leonina manualis, Desclée, Roma 1934, p. 51).

<sup>18</sup> Cfr. S. TOMÁS, *In XII Metaphys.*, lect. 1, n. 2119, p. 567.

<sup>19</sup> S. TOMÁS, *Summ. theol.* I-II q. 113 a. 4 ad 2um: «Simul intelligimus subiectum et praedicatum in quantum uniuntur in ordine affirmationis unius» (t. II, p. 561).

concepción del intelecto y esto a lo que llamo *ente*; y no puede la mente concebir algo por esta operación si no entiende el ente<sup>20</sup>. Y aclara que aunque «la primera operación mira a la esencia de la cosa»<sup>21</sup>, lo primero que concibe el entendimiento como notísimo y en lo que todas las concepciones se resuelven es el ente<sup>22</sup>. Y explica: el nombre *ente* —*ens* proviene del verbo *sum* (*ser*)—, como todo verbo, indica un acto o acción. Por tanto, *esse* designa el acto de ser: «Este nombre “ente” deriva del *ser* mismo»<sup>23</sup>; y *ser*, por su parte, «significa el *acto de ser*»<sup>24</sup>. El acto de ser confiere realidad a las cosas: «Toda cosa *es* porque tiene *ser*»<sup>25</sup>. Y tener ser equivale a participarlo: «Podemos decir que el *ente* o sea “lo que es”, es en cuanto *participa* del acto de ser»<sup>26</sup>.

¿Qué significa «participar»? Es como formar parte de un todo, pero no de un modo físico: «*Participar* es como tomar parte; por esto, cuando algo posee particularmente lo que pertenece a otro de manera universal, se llama a esto “participar”»<sup>27</sup>. En el caso del ente compuesto de esencia y ser hay una doble participación: «Algo *es* simplemente porque *participa* del *ser*; pero cuando ya es por participar del ser, debe *participar* de algo para que sea “algo”»<sup>28</sup>. Este «algo» es la esencia específica: «El ser del hombre está limitado a la *especie* porque es recibido por la especie humana»<sup>29</sup>. Hay, pues, una doble participación en el ente: la del acto de ser y la de la esencia específica; la primera analógica y la segunda unívoca, pero ambas reales y de orden metafísico.

Del ente, primer principio, llegamos a su constitutivo, el acto de ser, fundamento de toda realidad y por ello de toda noción. Consciente de la novedad de su enfoque, Santo Tomás, que ha transportado la perfección aristotélica del acto a la intimidad del ente, asienta: «Esto, a lo que yo llamo *esse* [ser] es el acto de todos los actos y

<sup>20</sup> S. TOMÁS, *In IV Metaphys.*, lect. 6, n. 605: «In prima quidem operatione est aliquod primum quod cadit in conceptione intellectus, scilicet hoc quod dico “ens”; nec aliquid hac operatione potest mente concipi nisi intelligatur ens» (p. 155).

<sup>21</sup> S. TOMÁS, *In I Sent.* dist. 19 q. 5 a. 1 ad 7um: «Prima operatio respicit quidditatem rei» (ed. P. Mandonnet, Léthielleux, Paris 1929, p. 429).

<sup>22</sup> Cfr. S. TOMÁS, *De verit.* q. 1 a. 1, cit. supra nota 7.

<sup>23</sup> S. TOMÁS, *In IV Metaphys.*, lect. 2, n. 558: «Hoc nomen “ens” imponitur ab ipso esse» (p. 155). Sobre la naturaleza del nombre y del verbo, cfr. *In I Peri hermen.*, lect. 4-5, pp. 20-29.

<sup>24</sup> S. TOMÁS, *Summ. theol.* I q. 3 a. 4 ad 2um: «Esse dupliciter dicitur; uno modo, significat actum essendi» (t. I, p. 17). Por «acto» se entiende «perfección». *Ibid.*, I q. 5 a. 3: «Omnis actus perfectio quaedam est» (p. 26). Sobre la noción de acto, cfr. *In IX Metaphys.*, lect. 5, nn. 2823-2828, pp. 437-438.

<sup>25</sup> S. TOMÁS, *Summ. c. Gent.* I 22: «Omnis res est per hoc quod habet esse» (p. 24).

<sup>26</sup> S. TOMÁS, *In Boeth. De hebdom.*, lect. 1, n. 24: «Est autem participare quasi partem capere; et ideo in quantum aliquid particulariter recipit id quod ad alterum pertinet universaliter dicitur participare illud» (p. 396).

<sup>27</sup> S. TOMÁS, *In Boeth. De hebdom.*, loc. cit., *ibid.*

<sup>28</sup> S. TOMÁS, *In Boeth. De hebdom.*, lect. 2, n. 30: «Aliquid est simpliciter per hoc quod participat ipsum esse; sed quando iam est, scilicet per participationem ipsius esse, restat ut participet quocumque alio, ad hoc scilicet ut sit aliquid» (p. 398).

<sup>29</sup> S. TOMÁS, *De potent.* q. 1. 2: «Esse hominis terminatum est ad hominis speciem, quia est receptum in natura speciei humanae, et similiter est esse equi vel cuiuslibet creaturae» (ed. P. M. Pession: *Quaestiones disputatae*, ed. cit., t. II, p. 11).

por ello es la perfección de todas las perfecciones»<sup>30</sup>, también de las esencias. Por ello, «Toda nobleza de cualquier cosa proviene del *ser*»<sup>31</sup>. Y añade: «El ser mismo es lo más perfecto de todo, pues es *acto* en relación con todo»<sup>32</sup>. «El ser es la perfección de toda forma o naturaleza [...] Por eso es preciso que el ser mismo se relacione con la esencia, que es distinta de él, como el acto con la potencia»<sup>33</sup>.

Estas precisiones semánticas, propias del Aquinense, muestran lo que lo separa de otros autores, contemporáneos o anteriores (incluso de los Santos Padres de formación platónica) y aun de tomistas posteriores que, sin atender a la gramática, traducen *esse*, infinitivo verbal, por *existencia*, sustantivo abstracto, y *ens*, sustantivo concreto, por *ser*, infinitivo verbal. Ya en su tiempo había confusiones; por ello Santo Tomás prudentemente hace notar que «Algunas veces se toma el *esse* por la *essentia*»<sup>34</sup>, lo que resulta inaceptable porque precisamente «El *esse* es el *acto* de la esencia»<sup>35</sup>, y «En cualquier creatura el ser es distinto de su esencia»<sup>36</sup>.

### 3. SER Y PERSONA

Al actuar a la esencia concreta el acto de ser constituye con ella el ente, al que confiere realidad o existencia<sup>37</sup>. Desde lo más íntimo de cada cosa, el ser irradia su energía que da consistencia a todo lo real: «El ser es lo más íntimo de cada cosa y lo que más profundamente está en todo»<sup>38</sup>. «El ser es lo que más inmediatamente y más íntimamente conviene a las cosas»<sup>39</sup>.

La reflexión filosófica ha rastreado al ser en el cosmos, pero sobre todo en el hombre. Santo Tomás ha seguido las huellas del ser metafísico en el orden físico, en

<sup>30</sup> S. TOMÁS, *De potent.* q. 7 a. 2 ad 9um: «Hoc quod dico "esse" est actualitas omnium actuum et propter hoc est perfectio omnium perfectionum» (p. 192).

<sup>31</sup> S. TOMÁS, *Summ. c. Gent.* I 28: «Omnis nobilitas cuiuscumque rei est secundum suum esse» (p. 29).

<sup>32</sup> S. TOMÁS, *Summ. theol.* I q. 4 a. 1: «Ipsum esse est perfectissimum omnium; comparatur enim ad omnia ut actus» (t. I, p. 21).

<sup>33</sup> S. TOMÁS, *Summ. theol.* I q. 3 a. 4: «Esse est actualitas omnis formae vel naturae [...] Oportet igitur quod ipsum esse comparetur ad essentiam, quae est aliud ab ipso, sicut actus ad potentiam» (t. I, p. 17).

<sup>34</sup> S. TOMÁS, *In III Sent.* dist. 6 q. 2 a. 2: «Aliquando tamen "esse" sumitur pro essentia» (ed. F.-M. Moos, Léthielleux, Paris 1933, p. 258).

<sup>35</sup> S. TOMÁS, *In I Sent.* dist. 4 q. 1 a. 1 ad 2um: «Esse quod est actus essentiae» (t. 132).

<sup>36</sup> S. TOMÁS, *De verit.* q. 10 a. 12: «Cuiuslibet creaturae esse est aliud ab eius essentia» (p. 220).

<sup>37</sup> El término *existentia* proviene del verbo *existere* (o *existere*), presentarse, manifestarse como viniendo de otro lugar (*ex* indica origen). En Santo Tomás indica ya la «realidad» de algo, ya su «presencia»: cfr. *De verit.* q. 2 a. 5 ad 15um (p. 41); *De potent.* q. 7 a. 7 (p. 203); *Summ. c. Gent.* II 81 (p. 192); *Ibid.*, II 82 (p. 195); *Summ. theol.* III q. 2 a. 2 (t. III, p. 23).

<sup>38</sup> S. TOMÁS, *Summ. theol.* I q. 8 a. 1: «Esse est quod est magis intimum cuiuslibet et quod profundius omnibus inest, cum sit formale respectu omnium quae in re sunt» (t. I, p. 36).

<sup>39</sup> S. TOMÁS, *De anima* a. 9: «Esse est illud quod immediatius et intimius convenit rebus» (ed. M. Calcaterra et T. S. Centi: *Quaestiones disputatae*, ed. cit., t. II, p. 314).

el psíquico y en el moral, hasta verlo en la intimidad de la conciencia personal. Ha distinguido los planos a la vez que su continuidad basada, precisamente, en el acto de ser. Veamos cómo.

«El ente considerado en sí, se divide en diez predicamentos, de los cuales nueve pertenecen al género de accidentes, aunque según una absoluta consideración del ente [éste] se divida en *substantia* y *accidentes*»<sup>40</sup>. Porque, según explicó Santo Tomás, «Hay diversos *modos de entidad* según se distinguen los diversos *modos de ser* y según estos modos se dividen los diversos géneros de cosas. Así la *substantia* no agrega al ente ninguna diferencia que signifique una naturaleza sobreañadida al ente, sino que con el nombre de “substantia” se expresa un modo especial de ser, el *ente de por sí*, y así los otros géneros»<sup>41</sup>. Así, en orden nocional, «Es preciso que el *ente* se contraiga a diversos géneros según el diverso *modo de predicar* que sigue al diverso *modo de ser*»<sup>42</sup>.

El modo de ser fundamental, la *substantia*, «se divide en “primera” y “segunda”, pero no es una división de ese género en especies —ya que no hay en la *substantia* segunda nada que no se contenga en la primera—, sino que es una división del género en diversos modos de ser, pues la *substantia segunda* significa la naturaleza absoluta del género *en sí*; en cambio, la *substantia primera* significa la *substantia* como *individualmente subsistente*»<sup>43</sup>. Cada realidad concreta es individual y subsistente (algo que existe en sí); posee rasgos inteligibles que Aristóteles clasificó denominándolos *categorías*<sup>44</sup>. Boecio tradujo este término por *praedicamenta*: el sujeto concreto es la

<sup>40</sup> S. TOMÁS, *In V Metaphys.*, lect. 9, n. 890: «Ens secundum se dividitur in decem praedicamenta, quorum novem sunt de genere accidentis; ens igitur dividitur in substantiam et accidens secundum absolutam entis considerationem» (p. 237).

<sup>41</sup> S. TOMÁS, *De verit.* q. 1 a. 1: «Sunt enim diversi gradus entitatis secundum quos accipiuntur diversi modi essendi et iuxta hos modos accipiuntur diversa rerum genera. Substantia enim non addit supra ens aliquam differentiam quae significet aliquam naturam superadditam enti, sed sub nomine substantiae exprimitur specialis modus essendi, scilicet per se ens et ita in aliis generibus» (p. 2).

<sup>42</sup> S. TOMÁS, *In V Metaphys.*, lect. 9, n. 890: «Oportet quod ens contrahatur ad diversa genera secundum diversum modum praedicandi qui consequitur diversum modum essendi» (p. 238). Nótese la distinción y a la vez la correlación entre el plano lógico y el metafísico.

<sup>43</sup> S. TOMÁS, *De potent.* q. 9 a. 2 ad 6um: «Cum dividatur substantia in primam et secundam non est divisio generis in species —cum nihil contineatur sub secunda substantia quod non sit in prima— sed est divisio generis secundum diversos modos essendi. Nam secundum substantia significat naturam generis secundum se absolutam; prima vero substantia significat eam ut individualiter subsistens» (p. 228).

<sup>44</sup> El título *Categorías* de una obra de Aristóteles sobre los géneros supremos que comprenden los diversos atributos predicables de los entes no se debe al Filósofo, sino al editor tardío de sus obras. Sin embargo, el mismo Aristóteles utiliza el término para designar la división del ente en *substantia* y *accidentes* (cfr. *Metaphys.* Γ 5: 1009 a 38, E 2: 1016 a 36, Z 2: 1028 a 28, K 9: 1066 a 17, etc., ed. W. D. Ross, Clarendon Press, Oxford 1975). Muchas veces trata de los géneros, diferencias y especies en cuanto nociones universales (por ejemplo, en *Metaphys.* E 4: 1014 b 11), pero sin establecer un ordenamiento entre ellas, al menos de un modo explícito. Esto fue obra de Porfirio (*Isag.* 2, ed. A. Busse: *Commentaria in Aristotelem Graeca*, ed. Academiae Borussicae, G. Reimer, Berlin 1891, vol. IV, pars I) al desarrollar lo expuesto por el Estagirita en los *Tópicos* A 4:

«substancia primera», la cual, a su vez, es expresada en abstracto por la «substancia segunda»<sup>45</sup>.

«La substancia individua es algo completo *existente de por sí*»<sup>46</sup>. Pero debe advertirse: «La substancia que es sujeto tiene dos propiedades: la primera, que no necesita de un fundamento extrínseco en el que se sustente, sino que se sustenta por sí misma, y por ello se dice que subsiste como que existe *en sí* y no en otro. La segunda es que es el fundamento *sustentante* de los accidentes, y por esto es que se dice que sustenta»<sup>47</sup>. Subsistir y sustentar son las características de la substancia: el ente que las posee es substancia. Nuevamente nos hallamos con el acto de ser: «El ser mismo se relaciona con todas las *substancias* como su *acto propio*. De lo que se sigue que en toda substancia creada hay composición de acto y potencia»<sup>48</sup>.

De entre las substancias hay una que constituye la culminación de lo real y por ello lleva un nombre especial: «El individuo del género substancia tiene un nombre especial porque la substancia se individualiza por principios propios, no por algo externo, como el accidente por el sujeto. Entre los individuos de la substancia, el individuo de naturaleza *racional* tiene un nombre especial porque a él compete propia y verdaderamente *actuar por sí*. Como el nombre de «hypóstasis» para los griegos o «substancia prima» para los latinos es el nombre especial del individuo en el género substancia, así el nombre de *persona* es el nombre especial del *individuo de naturaleza racional*»<sup>49</sup>.

101 b 18. Por mi parte, no me explico por qué cuando se trata del «árbol de Porfirio» no se menciona la *Carta LVIII* de Séneca (cfr. *Epistulae morales*, ed. B. Axelson, Leipzig 1939), donde dos siglos y medio antes el estoico español expuso un orden de géneros y especies similar al porfiriano.

<sup>45</sup> A. M. S. T. BOECIO, *In Categ. libros I*: PL LXIV. Los «predicamentos» son nociones universales unívocas que por diferencias específicas se contraen a especies. Porfirio expuso un ordenamiento del «predicamento» substancia que la tradición medieval dibujó en forma de árbol (el «árbol de Porfirio»). Estas nociones tienen correlatos en aspectos reales de las cosas y por tanto no son sólo expresiones lingüísticas o lógicas, sino también ontológicas. En cambio, los «predicables» indican sólo relaciones lógicas de predicado a sujeto. Cfr. S. TOMÁS, *De spirit. creat.* a. 11, ed. T. S. Centi: *Quaestiones disputatae*, ed. cit., vol. II, p. 413.

<sup>46</sup> S. TOMÁS, *De potent.* q. 9 a. 3 ad 13um: «Substantia individua sit aliquid completum per se existens» (p. 229).

<sup>47</sup> S. TOMÁS, *De potent.* q. 9 a. 1: «Substantia vero quae est subiectum duo habet propria. Quorum primum est quod non indiget extrinseco fundamento in quo sustentetur, sed sustentatur in seipso et ideo dicitur «subsistere» quasi per se et non in alio existens. Aliud vero est quod est fundamentum accidentibus sustentans ipsa; et pro tanto dicitur «substare»» (p. 226).

<sup>48</sup> S. TOMÁS, *Summ. c. Gent.* II 53: «Ipsum autem esse comparatur ad omnes substantias creatas sicut actus earum. Ex quo relinquitur quod in qualibet substantia creata sit compositio actus et potentiae» (p. 146).

<sup>49</sup> S. TOMÁS, *De potent.* q. 9 a. 2: «Individuum in genere substantiae speciale nomen sortitur: quia substantia ex propriis principiis individuatur, —non ex alio extraneo, sicut accidens in subiecto. Inter individua etiam substantiarum rationabiliter individuum in rationali natura, speciali nomine nominatur, quia ipsius est proprie et vere per se agere [...] Sicut ergo nomen hypostasis, secundum Graecos, vel substantia prima secundum Latinos, est speciale nomen individui in genere substantiae; ita hoc nomen persona, est speciale nomen individui rationalis naturae» (p. 228).

Si lo propio de la persona es el «actuar por sí», lo es porque su acción surge de su realidad: existe por sí. En efecto, «Cada cual obra conforme a lo que es»<sup>50</sup>, y así, «Quien obra por sí también puede tener *existencia por sí*»<sup>51</sup>. Pero esta existencia, como toda realidad, surge y tiene su raíz en el acto de ser, que es constitutivo de la persona: «El *ser* pertenece a la misma constitución de la persona»<sup>52</sup>.

#### 4. SER Y OBRAR

Los textos citados expresan que el ente, constituido por el ser que actúa su esencia y confiere realidad o existencia al todo, se realiza en diversos grados de entidad según los diversos modos de ser. El grado supremo es la substancia, que existe por sí; y cuando ésta es no sólo individua, sino que subsiste en una naturaleza racional, es persona: «De un modo más especial y perfecto se halla lo particular e individual en las substancias racionales, que tienen *dominio de sus actos* y no sólo son impulsadas a obrar, como sucede en otras, sino que *actúan por sí*»<sup>53</sup>.

Para Santo Tomás el ser y el obrar están indisolublemente unidos. La acción responde el modo de ser determinado por la esencia que especifica a la substancia: «Obrar es propio de la hipóstasis subsistente, pero *según su forma* o naturaleza de la que recibe su especie»<sup>54</sup>. «Todo el que tiene un obrar propio está ordenado a su operar: cada cosa tiende a su propia *perfección* como a su propio fin; y el *obrar* es la última perfección de cada cosa»<sup>55</sup>.

El universo, para el Aquinense, es esencialmente dinámico: todo tiende a la acción porque todo ente está en tensión hacia su propia realización, que consiste en el obrar. Algunas exposiciones del tomismo puede dejar la impresión de que hay una ruptura entre lo estructural y lo dinámico: parecerían dos mundos aparte el uno del otro. Pero los textos de Santo Tomás son claros.

La razón de esta ordenación a la acción tampoco ha sido debidamente subrayada. La tensión natural de todo ente a su plenitud proviene de la coartación de sus elementos: el acto de ser y la esencia concreta, que son *participados*, adoleciendo por e-

<sup>50</sup> S. TOMÁS, *Summ. c. Gent.* II 81: «Unumquodque enim secundum hoc agit secundum quod est» (p. 192).

<sup>51</sup> S. TOMÁS, *Summ. c. Gent.* II 82: «Quod per se habet operationem, et per se existentiam habere potest» (p. 195).

<sup>52</sup> S. TOMÁS, *Summ. theol.* III q. 19 a. 1 ad 4um: «Esse pertinet ad constitutionem personae» (t. III, p. 142).

<sup>53</sup> S. TOMÁS, *Summ. theol.* I q. 29 a. 1: «Adhuc quodam specialiori et perfectiori modo inveniuntur particulare et individuum in substantiis rationalibus, quae habent dominium sui actus et non aguntur, sicut alia, sed per se agunt» (t. I, p. 156).

<sup>54</sup> S. TOMÁS, *Summ. theol.* III q. 19 a. 1 ad 3um: «Operari est hypostasis subsistentis sed secundum suam formam et naturam a qua sua operatio speciem recipit» (t. III, p. 142).

<sup>55</sup> S. TOMÁS, *In II De caelo*, lect. 4, n. 334: «Unumquodque quod habet suam propriam operationem, est propter suam operationem: quaelibet enim res appetit suam perfectionem sicut suum finem, operatio autem est ultima rei perfectio» (ed. R. M. Spiazzi, Marietti, Torino-Roma 1952, p. 163).

llo de la imperfección propia de lo limitado. Ahora bien, Santo Tomás hace notar: «Siempre lo imperfecto *tiende* a lo más perfecto»<sup>56</sup>.

La perfección fundamental, el acto de ser, está coartada por la esencia a la que actúa: «Toda creatura es *finita* simplemente en cuanto su *ser* no es absolutamente subsistente, sino que está *limitado* por la naturaleza a la que adviene»<sup>57</sup>. «Tiene “ser” *recibido* en algo por lo que el ser mismo está *contraído*»<sup>58</sup>. En cambio, «El ser mismo, considerado absolutamente, es *infinito*, pues puede ser participado por infinitos sujetos y de infinitos modos»<sup>59</sup>.

La perfección específica de la esencia también está participada: «Los individuos singulares de una especie *participan* igualitariamente de la razón de la especie»<sup>60</sup>. «Los individuos singulares de las cosas naturales que aquí existen son *imperfectos* porque ninguno de ellos comprende en sí todo lo que pertenece a toda la especie»<sup>61</sup>. «Todo lo que se predica unívocamente de muchos conviene a cada uno de ellos *por participación*: la especie, en efecto, participa del género y el individuo de la especie»<sup>62</sup>. Esta doble limitación, fruto de ser participados sus principios últimos constitutivos, es la raíz de la tensión a la plenitud que todo ente posee. Así sucede en el *hombre*: «El ser del hombre está *limitado* por la especie del hombre por estar recibido por la naturaleza de la especie “hombre”»<sup>63</sup>. Una perfección que en sí misma es infinita y se halla coartada por el sujeto que la participa tiende a expandirse. El ser del hombre está coartado por la naturaleza humana, pero esta misma naturaleza está a su vez coartada por estar participada por un sujeto individual, como antes vimos.

Sin embargo, surge aquí una dificultad muy seria. Ni el acto de ser podría aumentar porque, aun en su condición de participado y, por ello, de coartado, es de suyo «perfectísimo», pues, como afirma Santo Tomás, «*Ipsum esse est perfectissimum om-*

<sup>56</sup> S. TOMÁS, *Summ. theol.* I-II q. 16 a. 4: «Omne autem imperfectum tendit in perfectionem» (t. II, p. 79). In *XII De div. nomin.*, lect. 1, n. 996: «Dicitur aliquid imperfectum quia tendit in perfectionem» (ed. C. Pera, Marietti, Torino-Roma 1950, p. 254).

<sup>57</sup> S. TOMÁS, *Summ. theol.* I q. 50 a. 2 ad 4um: «Omnis creatura est finita simpliciter in quantum esse eius non est absolute subsistens, sed limitatur ad naturam aliquam cui advenit» (t. I, p. 254).

<sup>58</sup> S. TOMÁS, *De sprit. creat.* a. 1: «Omne igitur quod est post primum ens, cum non sit suum esse, habet esse in aliquo receptum, per quod ipsum esse contrahitur» (ed. T. S. Centi: *Quaestiones disputatae*, t. II, p. 371).

<sup>59</sup> S. TOMÁS, *Summ. c. Gent.* I 43: «Ipsum esse absolute consideratum infinitum est, nam ab infinitis subiectis et infinitis modis participari possibile est» (p. 41).

<sup>60</sup> S. TOMÁS, *In De causis*, prop. 4a, n. 114: «Individua unius speciei aequaliter speciei rationem participant» (ed. C. Pera, Marietti, Torino-Roma 1955, p. 29).

<sup>61</sup> S. TOMÁS, *In I De caelo*, lect. 19, n. 197: «Singula autem individua rerum naturalium quae sunt hic, sunt imperfecta quia nullum eorum comprehendit in se totum quod pertinet ad suam speciem» (p. 95).

<sup>62</sup> S. TOMÁS, *Summ. c. Gent.* I 32: «Omne quod de pluribus praedicatur univoce, secundum participationem cuilibet eorum convenit de quo praedicatur: nam species participare dicitur genus, et individuum speciem» (p. 33).

<sup>63</sup> S. TOMÁS, *De potent.* q. 1 a. 2: «Esse enim hominis terminatum est ad hominis speciem, quia receptum est natura speciei humanae» (p. 11).

nium»<sup>64</sup>; ni tampoco la *esencia*: «Si tal forma está recibida en algo, *necesariamente* está *limitada* al ser debido a tal forma, y no sólo al ser simplemente porque no tiene la plenitud absoluta del ser, sino tampoco todo el ser posible a tal naturaleza»<sup>65</sup>. «Lo que determina la especie de algo debe ser *fijo, estable y indivisible*, porque todo lo que le pertenece está contenido en su especie y todo lo que se aleja de ella en más o en menos pertenece a otras especies»<sup>66</sup>.

Tanto el ser como la esencia participados tienden a desbordar los límites que les fijan el constituir perfecciones coartadas. En este orden, *estructural*, es imposible que los principios constitutivos de un ente cambien y dejen de ser lo que son. La única manera de trascender la limitación del sujeto está en el orden *dinámico*. Por la acción el ente aumenta su realidad propia sin dejar de ser lo que es: se enriquece, se perfecciona, se realiza. Santo Tomás llega a decir que el dinamismo es tan esencial al ente creado que, si no obrase o no pudiese obrar, carecería de sentido; no existiría: «Todas las cosas creadas parecerían ser *inútilmente* si carecieran de sus propias *operaciones*, que son *para lo que cada cosa es*. Siempre lo imperfecto es para lo perfecto, como la materia para la forma, que es acto primero, y la forma para la operación, que es acto segundo. Así la *operación* es el fin de toda cosa creada»<sup>67</sup>. Por ello, «Ninguna cosa creada está privada de su propia operación»<sup>68</sup>.

## 5. SER Y LIBERTAD

Santo Tomás, que tan vivamente subraya el dinamismo universal, advierte que éste revela en cada ente un *principio* de actividad. Este principio, dice el Aquinate, puede ser interno o externo al sujeto que se mueve o es movido: «El principio de algunos actos o movimientos está *en el agente*, o sea, en lo que se mueve, mientras el principio de otros movimientos o actos está *fuera*. De las cosas que se mueven por un principio *intrínseco*, algunas se mueven *por sí mismas*, algunas no. Y como todo agente, ya se mueva, ya sea movido, lo es *por un fin*, se mueven perfectamente por un principio aquéllos que poseen ese principio no sólo para moverse, sino para mo-

<sup>64</sup> S. TOMÁS, *Summ. theol.* I q. 4 a. 1, t. I, p. 21.

<sup>65</sup> S. TOMÁS, *In III Sent.* dist. 13 q. 1 a. 2 ad 2um: «Si forma talis sit recepta in aliquo, de necessitate limitata est quantum ad esse debitum illi formae, non solum quantum ad esse simpliciter, sed nec totum esse quod naturae illius est possibile fore» (p. 402).

<sup>66</sup> S. TOMÁS, *Summ. theol.* I-II q. 52 a. 1: «Illud secundum quod sortitur aliquid speciem, oportet esse fixum et stans, et quasi indivisible: quaecumque enim ad illud attingunt, sub specie continentur; quaecumque autem recedunt ab illo, vel in plus vel in minus, pertinent ad aliam speciem, vel perfectiorem vel imperfectiorem» (t. II, p. 229).

<sup>67</sup> S. TOMÁS, *Summ. theol.* I q. 105 a. 5: «Omnes res creatae viderentur quodammodo esse frustra si propriam operationem destituerentur, cum omnis res sit propter suam operationem. Semper enim imperfectum est propter perfectius; sicut igitur materia est propter formam, ita forma, quae est actus primus, est propter suam operationem, quae est actus secundus; et sic operatio est finis rei creatae» (t. I, pp. 498-499).

<sup>68</sup> S. TOMÁS, *De ente et essentia* 1 n. 3: «Nulla res propria operatione destituitur» (ed. R. M. Spiazzi: *Opuscula philosophica*, Marietti, Torino-Roma 1954, p. 6).

verse hacia un fin. Pero para que se haga algo por un fin es preciso algún conocimiento del fin<sup>69</sup>. Y prosigue: «Todo el que obra o se mueve por un principio intrínseco y tiene algún conocimiento del fin, tiene en sí no sólo el principio de su acto, sino de su actuar *por un fin*. Por provenir ambos, el obrar y el obrar por un fin, de un principio intrínseco, sus movimientos y sus actos se llaman *voluntarios*, porque el nombre de *voluntario* indica el movimiento y el acto que provienen de la inclinación propia»<sup>70</sup>. Tal es el caso de la acción humana<sup>71</sup>.

Sin embargo, no todo acto voluntario debe considerarse como «humano» en sentido estricto, sino los que surgen «de la razón y de la voluntad»; por ello «se llaman *propriadamente humanas* las acciones que proceden de una *voluntad deliberada*»<sup>72</sup>. Estos son los actos *libres*: «Lo propio del libre arbitrio es la *elección*, pues se dice que tenemos libre arbitrio cuando podemos aceptar algo rechazando otra cosa: esto es elegir. Ahora bien, en la elección concurre en parte la facultad cognoscitiva y en parte la facultad apetitiva. Por parte de la cognoscitiva se requiere el consejo por el que se *juzga* qué debe preferirse; por parte de la apetitiva, la *aceptación* de lo juzgado por el consejo»<sup>73</sup>.

Como en todo ente, también bulle en el hombre una inquebrantable tensión a realizarse plenamente, una tensión que se traduce en acción. Pero, como por naturaleza el hombre es racional, tiene capacidad para juzgar el fin al que se orienta, los medios para alcanzarlo y las relaciones de éstos con el fin. Dice al respecto Santo Tomás: «El hombre, que en virtud de su razón *juzga* lo agible, puede juzgar su propio arbitrio en cuanto conoce la razón de fin y lo que lleva a él y también la relación del uno con el otro y por esto es causa de sí mismo no sólo actuando, sino juzgando.

<sup>69</sup> S. TOMÁS, *Summ. theol.* I-II q. 6 a. 1: «Quorundam actuum seu motuum principium est in agente, seu in eo quod movetur; quorundam autem motuum vel actuum principium est extra [...] Earum autem quae a principio intrinseco moventur, quaedam movent seipsa, quaedam autem non. Cum enim omne agens seu motum agat seu moveatur propter finem [...], illa perfecte moventur a principio intrinseco, in quibus est aliquod intrinsecum principium non solum ut moveantur, sed ut moveantur in finem. Ad hoc autem quod fiat aliquid propter finem, requiritur cognitio finis aequalis» (t. II, p. 39).

<sup>70</sup> S. TOMÁS, *Summ. theol.*, loc. cit.: «Quodcumque igitur sic agit vel movetur a principio intrinseco, quod habet aliquam notitiam finis, habet in seipso principium sui actus non solum ut agat, sed etiam ut agat propter finem [...] Et ideo, cum utrumque sit ab intrinseco principio, scilicet quod agunt, horum motus et actus dicuntur voluntarii: hoc enim importat nomen voluntarii, quod motus et actus sit a propria inclinatione» (ibid.).

<sup>71</sup> Cfr. S. TOMÁS, *Summ. theol.* I q. 82 aa. 1-5, q. 83 aa. 1-4; I-II q. 6 aa. 1-8, etc. Véase G. E. PONFERRADA, «El tema de la libertad en Santo Tomás: fuentes y desarrollo»: *Sapientia* XLIII (1988) 7-50.

<sup>72</sup> S. TOMÁS, *Summ. theol.* I-II q. 1 a. 1: «Illae ergo actiones proprie humanae dicuntur quae ex voluntate deliberata procedunt» (t. II, p. 2).

<sup>73</sup> S. TOMÁS, *Summ. theol.* I q. 83 a. 3: «Proprium liberi arbitrii est electio: ex hoc enim liberi arbitrii esse dicimur quod possumus unum recipere alio recusato, quod est eligere. Et ideo naturam liberi arbitrii ex electione considerare oportet. Ad electionem autem concurrunt aliquid ex parte cognoscitivae virtutis et aliquid ex parte appetitivae; ex parte enim cognoscitivae, requiritur consilium per quod diiudicatur quid sit alteri praeferendum; ex parte autem appetitivae requiritur quod appetendo acceptetur quod per consilium diiudicatur» (t. I, p. 405).

Tiene, pues, *libre arbitrio*<sup>74</sup>. La razón no solamente juzga su propio actuar, sino que motiva la acción de la voluntad: «Si se propone a la *voluntad* un objeto universalmente bueno según toda consideración, la voluntad *tiende* hacia él, si quiere algo, y no puede querer lo opuesto. Pero si se propone un objeto que *no sea bueno* por cualquiera de sus aspectos, la voluntad *no tiende* necesariamente a él. Y porque la razón de *no-bien* surge de *cualquier defecto* de bien, sólo el bien perfecto y al que nada le falta es el bien que la voluntad no puede no querer: tal es la felicidad absoluta»<sup>75</sup>.

La voluntad humana tiende al bien simplemente tal, al bien absoluto. Pero como los bienes que se le presentan en esta vida son limitados, como es obvio, puede quererlos o no quererlos; es libre en su elección. Esto ha sido ampliamente estudiado por Santo Tomás y los tomistas<sup>76</sup>. Pero no ha sido suficientemente subrayada la relación entre el acto de ser y la libertad. El acto libre origina algo nuevo en el orden del ser y tiene su raíz en el acto de ser del sujeto actuante. Como antes quedó establecido, todo ente, por tener su ser coartado por su *esencia* y a ésta por su *sujeto* individual, tiende a superar su limitación. Y sólo puede hacerlo, como vimos, por su acción: actuando adquiere su perfección: «perfección» (de *per factum*, totalmente hecho) equivale a acabamiento, realización: aquí aparece nuevamente el *actus essendi*: «El *ser* es la actualidad de todos los actos y por ello la *perfección* de todas las perfecciones»<sup>77</sup>. «Acto» (de *actum*, hecho) expresa realización, precisamente porque el acto de ser es la «actualidad de todos los actos» es, por ello, «la perfección de todas las perfecciones».

«Todo ente tiende a su perfección»; ésta es su propio bien; y «cada cosa es apetecible en la medida de su *perfección*. Y algo es perfecto en cuanto está en acto. Y así es manifiesto que algo es bueno en cuanto que es ente, porque el ser es la actualidad de cada cosa»<sup>78</sup>. Por definición, lo que es de algún modo buscado es un *bien* (sea real o aparente, ordenado o desordenado). Y se lo busca por poseer perfección, y como la

<sup>74</sup> S. TOMÁS, *De verit.* q. 24 a. 1: «Homo vero per virtutem rationis iudicans de agendis, potest de suo arbitrio iudicare, in quantum cognoscit rationem finis et eius quod est ad finem, et habitudinem et ordinem unius ad alterum; et ideo non est solum causa sui ipsius in movendo, sed in iudicando; et ideo est liberi arbitrii» (p. 345).

<sup>75</sup> S. TOMÁS, *Summ. theol.* I-II q. 10 a. 2: «Si proponatur aliquod obiectum voluntati quid sit universaliter bonum et secundum omnem considerationem, ex necessitate voluntas in illud tendit si aliquid velit: non enim poterit velle oppositum. Si autem proponetur sibi aliquod obiectum quod non secundum quamlibet considerationem sit bonum, non de necessitate voluntas fertur in illud. Et quia defectus cuiuscumque boni habet rationem non boni, ideo illud solum bonum quod est perfectum et cui nihil deficit est tale bonum quod voluntas non potest non velle, quod est beatitudo» (t. II, p. 58).

<sup>76</sup> Cfr. G. E. PONFERRADA, «El tema de la libertad en Santo Tomás: fuentes y desarrollo»: *Sapientia* XLIII (1988) 7-50.

<sup>77</sup> S. TOMÁS, *De potent.* q. 7 a. 2: «Esse est actualitas omnium actuum et propter hoc est perfectio omnium perfectionum» (p. 192).

<sup>78</sup> S. TOMÁS, *Summ. theol.* I q. 5 a. 1: «Unumquodque est appetibile secundum quod est perfectum; nam omnia appetunt suam perfectionem. Intantum est autem perfectum unumquodque, in quantum est actu; unde manifestum est quod intantum est aliquid bonum, intantum est ens: esse enim est actualitas omnis rei» (t. I, p. 24).

perfección se mide por su grado de actualidad y ésta se resuelve en el ser, todo, en última instancia, tiende al ser.

El hombre, como todo ente participado, se perfecciona por su acción. Y la acción es esencialmente tensión hacia un fin: «Llamamos “fin” a aquello hacia donde va dirigido el impulso del agente. Luego, es preciso que todo agente, al obrar, tienda a un fin»<sup>79</sup>. El fin al cual se tiende es siempre un bien. Pero como todo ente, por estar constituido por el acto de ser, es bueno<sup>80</sup>, cualquier ente sería el fin que perfecciona al hombre. Esto, evidentemente, no es así. Si bien todo ente es metafísicamente bueno, para determinar el bien perfectivo del hombre hay que precisar más. Y lo hace Santo Tomás: «Primero y principalmente se llama “bueno” al ente *perfectivo de otro* a modo de fin»<sup>81</sup>. Por tanto, aunque todo ente sea metafísicamente bueno, no todo ente es perfectivo de otro como fin de éste: «Aquello a lo que tiende determinada-mente el agente debe necesariamente serle algo *conveniente*, pues no tendería a él si- no porque de algún modo le conviene. Y como lo que conviene a cada uno es su *propio bien*, se sigue que todo el que obra, obra por un bien»<sup>82</sup>.

El bien conveniente es, ante todo, un bien: «Lo que es máximamente natural y primero para el hombre es que ame lo bueno»<sup>83</sup>. Puesto que lo bueno surge del ser, «Hay en las cosas un natural deseo de *ser*»<sup>84</sup>. Pero como el ser participado está deter- minado por una naturaleza específica, que es el modo propio de la substancia, «Cada uno se perfecciona según el modo de su substancia»<sup>85</sup>. Ahora bien, «“Hombre” sig- nifica la naturaleza humana en cuanto le compete existir en un sujeto concreto»<sup>86</sup>. Y «La razón es lo más esencial en la naturaleza del hombre, porque por ella está consti- tuida en su especie»<sup>87</sup>. Por tanto, el bien propio del hombre debe ser conforme a su condición *racional*. Y es propio del animal racional gozar de libertad: «Es necesario que el hombre, por ser racional, posea *libre arbitrio*»<sup>88</sup>. Porque, «La raíz de la *libertad* está en la razón»<sup>89</sup>. A su vez, la razón como capacidad cognoscitiva surge de la *inma-*

<sup>79</sup> S. TOMÁS, *Summ. c. Gent.* III 2: «Hoc dicimus esse finem in quod tendit impetum agentis [...] Oportet igitur quod omne agens in agendo intendat finem» (p. 377).

<sup>80</sup> Cfr. el texto de Santo Tomás cit. supra nota 78.

<sup>81</sup> S. TOMÁS, *De verit.* q. 22 a. 1: «Primo et principaliter dicitur bonum ens perfectivum alterius per modum finis» (p. 377).

<sup>82</sup> S. TOMÁS, *Summ. c. Gent.* III 3: «Id autem ad quod agens determinate tendit oportet esse conveniens ei; non enim tenderet in ipsum nisi propter aliquam convenientiam ad ipsum. Quod autem est conveniens alicui, est ei bonum. Ergo omne agens agit propter bonum» (p. 205).

<sup>83</sup> S. TOMÁS, *Summ. theol.* II-II q. 34 a. 5: «Id autem quod est maxime et primo naturale homini est quod diligat bonum» (t. III, p. 149).

<sup>84</sup> S. TOMÁS, *Summ. c. Gent.* II 55: «Inest rebus naturale desiderium essendi» (p. 149).

<sup>85</sup> S. TOMÁS, *Ibid.*: «Unumquodque perficitur secundum modum suae substantiae» (ibid.).

<sup>86</sup> S. TOMÁS, *Summ. theol.* III q. 4 a. 4: «Homo significat naturam humanam secundum quod nata est in supposito esse» (t. IV, 46).

<sup>87</sup> S. TOMÁS, *Summ. theol.* I-II q. 31 a. 7: «Ratio est potissime hominis natura quia secundum eam homo in specie constituitur» (t. II, p. 150).

<sup>88</sup> S. TOMÁS, *Summ. theol.* I q. 83 a. 1: «Necesse est quod homo sit liberi arbitrii ex hoc ipso quod rationalis est» (t. I, p. 403).

<sup>89</sup> S. TOMÁS, *De verit.* q. 24 a. 2: «Totius libertatis radix est in ratione constituta» (p. 438).

*terialidad* del alma humana: «La naturaleza de los no cognoscentes es más *coartada* y limitada; la naturaleza de los cognoscentes tiene mayor amplitud y extensión. La coartación de la forma proviene de la *materia*. Por eso antes dijimos que las formas cuanto más inmatrimales sean, tanto más se acercan a una cierta infinitud. Por ello es claro que la *inmaterialidad* de una cosa es razón de que tenga conocimiento»<sup>90</sup>.

Este emerger sobre la materia hace que las formas substanciales superen en su actuar, en grados diversos, el determinismo propio de lo corpóreo. Así, «El alma humana es un principio incorpóreo y subsistente»<sup>91</sup>. De este modo se abre paso la *libertad*, cuya última fuente está precisamente en el *esse* no coartado del alma humana: «El alma humana, en cuanto se une al cuerpo como forma, tiene un ser superior al cuerpo y *no dependiente* de él»<sup>92</sup>.

## 6. SER Y MORALIDAD

El acto de ser determina, como hemos visto, la realidad de todo ente y de toda acción; también aparece en el ámbito de la moralidad. La moralidad es, sin duda, una realidad, aunque, también sin duda, está en un ámbito distinto del que tratan los textos del Angélico que hemos ido hilvanando. Lo *bueno* es, ante todo, lo perfectivo de otro (por poseer perfección). Pero no es lo mismo la perfección que puede adquirir un mineral al cristalizarse o una planta al desarrollarse, florecer y reproducirse, que la propia del hombre. La perfección humana se adquiere por obra de la libertad (que implica la razón). Entonces el problema es: ¿cómo el acto libre perfecciona a la persona? Por supuesto, en cuanto que es acto ya es una perfección que enriquece al sujeto; pero no se trata de ésto, sino del perfeccionamiento específicamente *humano* que valoriza a la persona con lo «bueno conveniente» a ella.

Sigamos los pasos de Santo Tomás. «En los actos humanos lo bueno y lo malo se denominan por su conformidad a la *razón*, porque como dice Dionisio, “el bien del hombre es según la razón y lo malo lo contrario a ella”, pues para cada cosa lo bueno es lo que le conviene según su *forma* y lo malo lo contrario al orden de la forma»<sup>93</sup>.

<sup>90</sup> S. TOMÁS, *Summ. theol.* I q. 14 a. 1: «Natura rei non cognoscentis est magis coarctata et limitada: natura autem rerum cognoscentium habet maiorem amplitudinem et extensionem [...] Coarctatio autem formae est per materiam. Unde et supra diximus [...] quod formae, secundum quod sunt magis immateriales, secundum hoc accedunt ad quandam infinitatem. Patet igitur quod immaterialitas alicuius rei est ratio quod sit cognoscitiva; et secundum modum immaterialitatis est modus cognitionis» (t. I, p. 76).

<sup>91</sup> S. TOMÁS, *Summ. theol.* I q. 76 a. 2: «Principium intellectualis operationis, quod dicimus anima hominis, esse quoddam principium incorporeum et subsistens» (t. I, p. 352).

<sup>92</sup> S. TOMÁS, *De anima* a. 1: «Anima humana, in quantum unitur ad corpus ut forma, habet esse elevatum supra corpus non dependens ab eo» (ed. M. Calcaterra: *Quaestiones disputatae*, ed. cit., t. II, p. 90).

<sup>93</sup> S. TOMÁS, *Summ. theol.* I-II q. 18 a. 5: «In actibus autem humanis bonum et malum dicitur per comparationem ad rationem: quia, ut Dionysius dicit, 4. cap. *De div. nom.* [PG III 732], bonum hominis est “secundum rationem esse”, malum autem “quod est praeter rationem”. Unicuique enim rei est bonum quod convenit ei secundum suam formam; et malum quod est praeter or-

La forma específica del hombre es su alma racional: «En el hombre no hay otra forma substancial que el alma racional por la que no sólo es hombre sino animal, vivo, cuerpo, substancia y ente»<sup>94</sup>. En consecuencia, «El *bien* se presenta a la voluntad por la *razón* como objeto. En cuanto cae bajo el *orden de la razón* pertenece al género «moral» y causa la bondad de la voluntad»<sup>95</sup>. Porque el hombre específicamente es *racional*, lo conveniente a su naturaleza, es decir su *bien* perfectivo, es de orden racional. Y de este modo entramos en el orden moral: «Todo acto recibe su especie de su *objeto*; y el acto humano, que se denomina *moral*, tiene su especie del objeto referido al principio de los actos humanos, que es la *razón*»<sup>96</sup>.

Es obvio que aquí no se trata de la razón como facultad psíquica: el orden moral es distinto del orden del psiquismo, aunque se asiente en él. No podría una facultad especificar una acción moral: «Como el acto en común recibe su especie de su objeto, así el *acto moral* recibe su especie de su *objeto* moral»<sup>97</sup>. Se trata de la razón en su función ordenadora de la acción al fin del acto humano: «La regla y medida de los actos humanos es la razón, que es el principio de los actos humanos, pues pertenece a la razón el ordenar los actos al fin, que es el primer principio del obrar»<sup>98</sup>.

Esta «ordenación al fin» la realiza la razón por un juicio: «El *juicio* es el acto de la *razón*, pues el decir o definir algo es propio de la razón»<sup>99</sup>. Pero no todo objeto juzgado por la razón como fin de la acción es bueno; lo es moralmente si reúne determinadas condiciones. La limpidez del juicio puede estar maleada por un mal uso de la razón: «La razón corrupta no es razón, como un falso silogismo no es propiamente silogismo; por ello la regla de los actos humanos no es cualquier razón, sino la recta razón»<sup>100</sup>.

Las potencias del alma, precisamente por ser potencias, están en sí mismas *indefinidas* con respecto a tal o cual objeto. Dentro del amplio marco de su objeto

dinem suae formae» (t. II, p. 90).

<sup>94</sup> S. TOMÁS, *De spirit. creat.* a. 3: «In hoc homine non est alia forma substantialis quam anima rationalis, et quod per eam non solum est homo, sed animal, et vivum, et corpus, et substantia, et ens» (p. 381).

<sup>95</sup> S. TOMÁS, *Summ. theol.* I-II q. 19 a. 1 ad 3um: «Bonum per rationem repraesentatur voluntati ut obiectum; et in quantum cadit sub rationis ordine pertinet ad genus moris et causat bonitatem moralem in actu voluntatis» (t. II, p. 97).

<sup>96</sup> S. TOMÁS, *Summ. theol.* I-II q. 18 a. 8: «Actus omnis habet speciem ab obiecto: et actus humanus qui dicitur moralis habet speciem ab obiecto relato ad principium actuum humanorum quod est ratio» (t. II, p. 93).

<sup>97</sup> S. TOMÁS, *De malo* q. 2. 6 ad 2um: «Sicut actus in communi recipit speciem ab obiecto, ita actus moralis recipit speciem ab obiecto morali» (p. 481).

<sup>98</sup> S. TOMÁS, *Summ. theol.* I-II q. 90 a. 1: «Regula autem et mensura humanorum actuum est ratio, quae est primum principium actuum humanorum, ut ex praedictis patet: rationis enim est ordinare ad finem qui est primum principium in agendis» (t. II, p. 411).

<sup>99</sup> S. TOMÁS, *Summ. theol.* II-II q. 60 a. 1 ad 1um: «Iudicium est actus rationis: dicere enim vel definire aliquid ratio est» (t. III, p. 313).

<sup>100</sup> S. TOMÁS, *In II Sent.* dist. 24 q. 3 a. 3 ad 3um: «Corrupta ratio non est ratio, sicut falsus syllogismus proprie non est syllogismus, et ideo regula humanorum actuum non est ratio quaedam, sed recta ratio» (p. 624).

especificativo puede actuarlas cualquier objeto determinado. Por ello la *rectitud* de lo que dictamine la razón sobre la bondad o falta de ella en un objeto moral exige que esta facultad sea *recta*. Y para ello debe estar «rectificada» por tres hábitos que la inclinen a actuar correctamente: 1) el hábito de los primeros principios del obrar; 2) el saber práctico, adquirido por experiencia o por estudio; y 3) la prudencia. «La *recta razón* —dice Santo Tomás— preexige los *principios* de los cuales procede la razón. Pero para descender a los casos particulares debe proceder no sólo de los principios *universales*, sino también de los *particulares*. Con respeto a los principios universales del obrar, el hombre está rectamente dispuesto por el entendimiento natural de los principios, por el cual el hombre conoce que no debe hacer nada malo, o por algún *saber práctico*»<sup>101</sup>. Sin embargo, «esto no es suficiente para razonar rectamente sobre casos particulares. Por ello, para estar rectamente orientado por los principios particulares del obrar, que son los fines, necesita perfeccionarse por algunos hábitos que al hombre le hagan cierto modo connatural juzgar rectamente del fin. Y esto lo alcanza por la *virtud moral*. Por ello, para la recta razón de lo agible, que es la *prudencia*, se debe tener virtud moral»<sup>102</sup>.

En consecuencia, para que el objeto apetecido por la voluntad posea bondad moral debe estar adecuado el «orden de la razón» dictaminado por un juicio: de este modo, el acto voluntario, al tender a él, será bueno. Y aquí nos encontramos nuevamente con el ser: «El *ser* mismo tiene razón de *bien*. Por ello, así como es imposible que haya algún ente que no tenga ser, así también es preciso que todo *ente* sea *bueno* precisamente por tener *ser*; aunque en algunos entes se *sobreañaden* otras razones de bondad sobre el ser por el que subsisten»<sup>103</sup>. Tal el caso de la acción voluntaria ejercida por el hombre.

El «ser por el que subsiste» el hombre es su ser substancial, que participa a sus accidentales la realidad que tienen; posee una bondad fundamental que se expande en otras formas de bondad. Explica Santo Tomás: «En cuanto algo posee ser, en esa medida posee *bondad*; en cuanto a algo le falta la *plenitud del ser*, en esa medida adolece de bondad y se denomina malo. Así, toda *acción* tiene tanto de *bondad* cuanto tiene de *ser*; en cuanto le falta la plenitud de ser *debida a la acción humana*, en esa medida

<sup>101</sup> S. TOMÁS, *Summ. theol.* I-II q. 58 a. 3: «Recta autem ratio praeexigit principia ex quibus ratio procedit. Oportet autem rationem circa particularia procedere non solum ex principiis universalibus, sed etiam ex principiis particularibus. Circa principia quidem universalia agibilia, homo recte se habet per naturalem intellectum principiorum, per quem homo cognoscit quod nullum malum est agendum; vel per aliquam scientiam practicam» (t. II, p. 257).

<sup>102</sup> S. TOMÁS, *Summ. theol.*, loc. cit.: «Sed hoc non sufficit ad recte ratiocinandum circa particularia [...] Ita ad hoc quod recte se habeat circa principia particularia agibilia, quae sunt fines, oportet quod perficiatur per aliquos habitus secundum quos fiat quodammodo homini connaturale recte iudicare de fine [...] Et ideo ad rectam rationem agibilia, quae est prudentia, requiritur quod homo habeat virtutem moralem» (ibid.).

<sup>103</sup> S. TOMÁS, *De verit.* q. 21 a. 2: «Ipsum igitur esse habet rationem boni. Unde sicut impossibile est quod sit aliquid ens quod non habeat esse, necesse est quod omne ens sit bonum ex hoc ipso quod esse habet, quamvis in quibusdam entibus multas rationes bonitatis superadduntur supra suum esse quo subsistunt» (p. 378).

le falta bondad y se dice que es mala»<sup>104</sup>. Pero hay que distinguir formas de bondad: «En la acción humana puede considerarse una *cuádruple bondad*. Una *genérica*, en cuanto es acción, porque cuanto tiene de acción y de entidad tanto tiene de bondad. Otra *específica*, que proviene del objeto conveniente. La tercera bondad es la debida a las *circunstancias*. La cuarta, la debida al *fin*»<sup>105</sup>. La primera bondad es la todo acto en cuanto posee ser; en cambio, las tres restantes son propias del *orden moral*, que presupone el *esse physicum* común a todo ente y plenifica pero en otro plano.

La acción voluntaria debe poseer, además del ser del cual participa en cuanto es ente, otro triple ser sin el cual carecerá de la plenitud que le compete en cuanto acto humano: «Porque es esencial a lo bueno la plenitud del ser, si algo *le falta* de lo *debido* a su plenitud *ya no será bueno simplemente*, sino en algún aspecto, es decir, en cuanto es ente»<sup>106</sup>.

¿De dónde proviene esa triple determinación que confiere al acto su *ser moral*? Ante todo, del objeto adecuado que le da su especie: «La primera bondad del acto moral deriva del *objeto conveniente*»<sup>107</sup>. Este objeto posee determinaciones: análogamente a lo que ocurre en el orden físico, donde la «forma substancial» confiere la especie al sujeto y las «formas accidentales» le dan perfecciones secundarias, también el acto moral tiene determinantes accidentales: «Su plenitud de bondad no consiste solamente en su especie sino también en lo que se le añade por aquello que lo determina a modo de accidentes; y son las *circunstancias debidas*»<sup>108</sup>.

Toda acción es esencialmente una tensión a un fin; por ello el fin especifica la acción. También esto se da en el orden moral: «Las acciones humanas y todo aquello cuya bondad depende de otro, poseen su bondad del fin del cual dependen»<sup>109</sup>. De modo que hay dos especificativos del ser moral: el objeto y el fin —las circunstan-

<sup>104</sup> S. TOMÁS, *Summ. theol.* I-II q. 18 a. 1: «In rebus autem unumquodque tantum habet de bono, quantum habet de esse [...] Quantum igitur habet de esse tantum habet de bonitate: in quantum vero aliquid ei deficit de plenitudine essendi, intantum deficit a bonitate, et dicitur malum [...] 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» (t. II, p. 88).

<sup>105</sup> S. TOMÁS, *Summ. theol.* I-II q. 18 a. 4: «In actione humana bonitas quadruplex considerari potest. Una quidem secundum genus, prout scilicet est actio: quia quantum habet de actione et entitate, tantum habet de bonitate [...] Alia vero secundum speciem: quae accipitur secundum obiectum conveniens. Tertia secundum circumstantias, quasi secundum accidentia quaedam. Quarta autem secundum finem, quasi secundum habitudinem ad causam bonitatis» (t. II, p. 90).

<sup>106</sup> S. TOMÁS, *Summ. theol.* I-II q. 18 a. 2: «Quia de ratione boni est ipsa plenitudo essendi, si quidem alicui aliquid defuerit de debita essendi plenitudine, non dicitur simpliciter bonum, sed secundum quid, in quantum est ens» (t. II, p. 88).

<sup>107</sup> S. TOMÁS, *Summ. theol.*, loc. cit.: «Prima bonitas actus moralis attenditur ex obiecto convenienti» (ibid.).

<sup>108</sup> S. TOMÁS, *Summ. theol.* I-II q. 18 a. 3: «Plenitudo bonitatis eius non tota consistit in sua specie, sed aliquid additur ex his quae adveniunt tanquam accidentia quaedam. Et huiusmodi sunt circumstantiae debita» (t. II, p. 89).

<sup>109</sup> S. TOMÁS, *Summ. theol.* I-II q. 18 a. 4: «Actiones humanae, et alia quorum bonitas dependet ab alio, habent rationem bonitatis ex fine a quo dependet» (t. II, p. 90).

cias acrecientan la bondad— o su falta de ella<sup>110</sup>; pero ambas confieren una misma especie, ya que las dos se relacionan entre sí tan íntimamente como la materia y la forma: «La especie del acto humano se considera *formalmente* según su *fin* y *materialmente* según su *objeto*»<sup>111</sup>.

La acción voluntaria versa sobre un objeto, pero se realiza con un fin determinado: «El fin propiamente es el objeto del acto interior de la voluntad, mientras la acción exterior tiene por *objeto* aquello sobre lo cual versa»<sup>112</sup>. «La bondad de la voluntad depende propiamente del objeto. Pero el objeto de la voluntad le es propuesto por la razón [...] Por ello, la bondad de la voluntad depende de la razón a la manera que depende del objeto»<sup>113</sup>. ¿Cómo puede decirse que la bondad de la voluntad dependa de la razón? Para aclararlo es preciso tratar de la conciencia.

## 7. SER Y CONCIENCIA

El acto consciente y libre está patente al espíritu. El entendimiento que ha motivado a la voluntad y actuado con ella en la realización de la acción conoce no solamente la realidad de ese acto, sino que capta su conformidad o falta de ella con las exigencias de la naturaleza humana. Percibe así, aunque no la formule, como es obvio, la plenitud de ser, o su falta de ella, y dictamina su bondad o malicia. Lo hace en forma espontánea por un juicio que profiere denominado «conciencia».

Desde la «era cartesiana», el término *conciencia* ha sido entendido en tantos sentidos distintos que el lector inadvertido queda desconcertado. Aunque se lo refiera generalmente a la conciencia moral, también se lo hace significar la «conciencia de sí», la «conciencia de lo otro», la «conciencia testigo», la «conciencia juez», la «conciencia concomitante», la «conciencia psicológica», la «conciencia individual», la «conciencia social», etc. A la inversa, Santo Tomás es preciso. Ante todo analiza el vocablo mismo: «*Conciencia*, si se toma con propiedad el término, indica el orden de la ciencia a algo, pues con-ciencia equivale a “con(otro)ciencia”»<sup>114</sup>. La idea es clara, aunque evidentemente no se trata de la etimología del vocablo, pues indica un acto de conocimiento de otro acto. Esta noción abarca tanto un juicio sobre la realización o no de un acto como su evaluación moral; es decir, hay una doble aplicación

<sup>110</sup> S. TOMÁS, *Summ. theol.* I-II q. 18 a. 3: «Ita etiam est in actione. Nam plenitudo bonitatis eius non tota consistit in sua specie, sed aliquid additur ex his quae adveniunt tanquam accidentia quaedam. Et huiusmodi sunt circumstantiae debitae» (t. II, p. 89).

<sup>111</sup> S. TOMÁS, *Summ. theol.* I-II q. 18 a. 6: «Actus humani species formaliter consideratur secundum finem, materialiter autem secundum ibiectum exterioris actus» (t. II, p. 91).

<sup>112</sup> S. TOMÁS, *Summ. theol.*, loc. cit.: «Finis autem proprie est obiectum interioris actus voluntarii: id autem circa quod est actio exterior, est obiectum eius» (ibid.).

<sup>113</sup> S. TOMÁS, *Summ. theol.* I-II q. 19 a. 3: «Bonitas voluntatis proprie ex obiecto dependet. Obiectum autem voluntatis proponitur ei per rationem [...] Et ideo bonitas voluntatis dependet a ratione, eo modo quod dependet ab obiecto» (t. II, p. 99).

<sup>114</sup> S. TOMÁS, *Summ. theol.* I q. 79 a. 13: «Conscientia enim secundum proprietatem vocabuli, importat ordinem scientiae ad aliquid: nam conscientia dicitur “cum alio scientia”» (t. I, p. 393).

del saber: una fáctica y otra moral. Leamos los textos. Una primera aplicación del saber a un acto nos anoticia de su realización: «Según el primer modo de aplicación, se dice tener *conciencia* de un acto en cuanto sabemos si ese acto *fue hecho* o *no fue hecho*, como en el modo común de hablar se dice: “tengo conciencia de que no se hizo eso”, o “no sé o no supe si esto se hizo o si se hará”<sup>115</sup>. En este primer caso, el acto sobre el cual se aplica el saber es ante todo de orden sensible, ya sea la memoria de algo hecho en el pasado, ya la percepción actual de lo que estamos haciendo: «En la primera aplicación de la ciencia a un acto para saber si fue hecho hay una aplicación a un *acto particular* del conocimiento sensitivo, ya de la *memoria*, por la que recordamos lo que fue hecho, ya de los *sentidos*, por los que percibimos lo que ahora hacemos»<sup>116</sup>.

Pero nos interesa la aplicación del saber al orden moral. Ante todo, hay un juicio directivo que indica que el acto es recto o no lo es: «Según el segundo modo de aplicación, por el cual el conocimiento se aplica a un acto para saber si es recto o no, hay un doble camino. El primero, según el cual somos *dirigidos* por el hábito de la ciencia a *hacer* algo o a *no hacerlo*»<sup>117</sup>. Se trata de un juicio normativo anterior a la realización de la acción. Otro juicio posterior es de carácter evaluativo: «Hay otro modo según el cual se *examina* el acto después de que fue hecho para que el hábito de la ciencia indique si fue *recto* o *no*. Cuando se aplica la ciencia al acto para examinar lo que ya fué hecho, se dice que la conciencia acusa o remuerde cuando lo hecho es encontrado como discordante con la ciencia que examina; o que defiende o excusa cuando lo hecho es hallado como procedente según la forma de la ciencia»<sup>118</sup>.

La conciencia no es ni una potencia ni un hábito, sino un acto, un juicio que Santo Tomás denomina *dictamen*: «La conciencia es un *dictamen* de la mente»<sup>119</sup>. Dejando aparte el dictamen sobre hechos para centrarnos en lo moral, notemos que los otros dos tienen caracteres distintos. El primero es *normativo*: su función es *directi-*

<sup>115</sup> S. TOMÁS, *De verit.* q. 17 a. 1: «Secundum quidem primum modum applicationis dicimur habere conscientiam alicuius actus in quantum scimus illum actum esse factum vel non factum, sicut in communi usu loquendi quando dicitur “hoc non esse factum de conscientia mea”, vel “nescio vel nescivi an hoc factum sit vel fuerit”» (p. 328).

<sup>116</sup> S. TOMÁS, *De verit.*, loc. cit.: «In prima applicatione, quae applicatur scientia ad actum ut sciatur an factum sit, est applicatio ad actum particularem notitiae sensitivae, ut memoriae per quam eius quod factum est recordamur; vel sensus per particularem actum quem nunc agimus, percipimus» (ibid.).

<sup>117</sup> S. TOMÁS, *De verit.*, loc. cit.: «Secundum vero alium modum applicationis, quo notitia applicatur ad actum, ut sciatur an rectus sit, duplex est via. Una secundum quod per habitum scientiae dirigimur ad aliquid faciendum vel non faciendum [...]» (ibid.).

<sup>118</sup> S. TOMÁS, *De verit.*, loc. cit.: «Alio modo secundum quod actus postquam factus est, examinatur ad habitum scientiae, an sit rectus vel non rectus [...] Secundum vero quod applicatur scientia ad actum per modum examinationis eorum quae iam acta sunt, sic dicitur conscientia accusare vel remordere, quando id quod factum est, invenitur discordare a scientia ad quam examinatur; defendere autem vel excusare, quando invenitur id quod factum est, processisse secundum formam scientiae» (ibid.).

<sup>119</sup> S. TOMÁS, *Summ. theol.* I q. 79 a. 13 ad 1um: «Conscientia [...] est quoddam mentis dictamen» (t. I, p. 393).

va, pues indica el realizar o no un acto cuando el objeto es conforme o no a la exigencia de racionalidad que debe regir el actuar humano; por ello se puede asentar que es la norma regulante de la moralidad, encuadrada en el marco de la ley eterna: «La regla de la voluntad humana es doble: una, próxima y homogénea, que es la misma razón humana; la otra es la regla primera, que es la ley eterna»<sup>120</sup>. El segundo dictamen, posterior al acto, juzga si el mismo está o no conforme al primer dictamen sobre la bondad o falta de ella del objeto determinado por el fin como forma y modificado por las circunstancias. Es a este juicio al que generalmente se designa como «conciencia». Ambos dictámenes de la razón práctica señalan el grado de participación del acto moral del bien convertible con el ser: «El bien particular es *participativamente* bueno»<sup>121</sup>. Si un bien particular no participase del bien metafísico, no sería deseable ni finalizaría la acción. Si lo hace, es porque ese bien, cuya raíz está en el ser, se traduce en un bien sensible, que puede ser o no moral: un bien intelectual, técnico, científico o artístico.

Todo bien, aun el que lo sea sólo en apariencia, es en alguna forma participación del bien absoluto: «Todo lo que el hombre apetece, lo apetece en cuanto es un bien. Si no lo apetece como el bien perfecto, que es el fin último, necesariamente lo desea como tendiendo al *bien perfecto*, que es el último fin, porque el comienzo de una perfección se ordena a la perfección consumada, que es el fin último»<sup>122</sup>. Los bienes particulares, para ser propiamente «buenos», deben integrarse al bien «conveniente» a la naturaleza humana total, que es el bien moral, al que tiende el acto voluntario como a su fin.

El término del acto humano es aquello a lo cual la voluntad del hombre tiende como a su fin; pero «De ningún modo es posible —afirma Santo Tomás— una progresión al infinito, porque si no hubiese un fin último nada se apetecería ni terminaría ninguna acción, ni se aquietaría la tendencia de quien obra»<sup>123</sup>. Hay un fin último de la vida humana: la *felicidad* total, la «beatitud», que sólo puede hallarse en el bien por esencia, en el ser absoluto: Dios<sup>124</sup>.

<sup>120</sup> S. TOMÁS, *Summ. theol.* I-II q. 71 a. 6: «Regula autem voluntatis humanae est duplex: una propinqua et homogenea, scilicet ipsa humana ratio; alia vero est prima regula, scilicet lex aeterna» (t. II, p. 321). *Ibid.*, I-II q. 21 a. 1: «In his vero quae aguntur per voluntatem, regula proxima est ratio humana; regula autem suprema est lex aeterna» (*ibid.*, p. 111).

<sup>121</sup> S. TOMÁS, *Summ. theol.* I q. 103 a. 2: «Bonum participare est quod est participative bonum» (t. I, p. 487).

<sup>122</sup> S. TOMÁS, *Summ. theol.* I-II q. 1 a. 6: «Quidquid homo appetit, appetit sub ratione boni. Quod quidem si non appetitur ut bonum perfectum, quod est ultimus finis, necesse est ut appetatur ut tendens in bonum perfectum, quia semper inchoatio perfectionis ordinatur ad perfectionem consumatam quae est per ultimum finem» (t. II, p. 5).

<sup>123</sup> S. TOMÁS, *Summ. theol.* I-II q. 1 a. 4: «Ex neutra parte possibilis est in infinitum procedere, quia si non esset ultimus finis, nihil appeteretur, nec aliqua actio terminaretur, nec etiam quiescere intentio agentis» (t. II, p. 5).

<sup>124</sup> Cfr. S. TOMÁS, *Summ. theol.* I-II q. 3 a. 1: «Ultimus hominis finis est bonum increatum, scilicet Deus, qui solus sua infinita bonitate potest voluntatem hominis perfecte implere» (t. II, p. 16). *Ibid.*, I q. 6 a. 4: «Perfectio nulli creato competit secundum suam essentiam, sed soli Deo, cuius solius essentia est suum esse» (t. I, p. 21).

## 8. CONCLUSIÓN

Esta recorrida por los textos de Santo Tomás nos ha permitido esbozar un desarrollo lógico de su pensamiento ético. Partiendo del primer principio, el *ente*, hasta la acción más concreta: el acto más personal, el juicio concienical, para concluir en Dios, el Ser por esencia y fin último de todo. El hilo conductor ha sido el *acto de ser*, constitutivo analógico de todo lo real y participado en grados diversos por todo lo que es.

Justamente, es la *participación* del ser la que coarta este acto a una esencia determinada constituyendo el ente concreto que, a su vez, es *coartado* al realizarse en un individuo. Esta doble coartación sólo puede canalizarse en el orden *dinámico* por la *acción*, ya que en el orden estructural cada ente debe conformarse a ser lo que es. Y es por la acción, a la cual, como señala Santo Tomás, está ordenado todo existente, que se perfecciona y realiza todo sujeto, enriqueciéndose sin transformarse en otro, con lo que perecería su identidad, como es obvio.

Sin caer en un deductivismo de tipo racionalista, es posible ordenar los textos del Angélico en un cuadro donde, sin confundirse, se entrelazan lo metafísico, lo antropológico y lo ético, lo teórico y lo práctico, en una armonía que excluye saltos cualitativos respetando la diversidad lógica de sus respectivos ámbitos. Esta recorrida esquemática permite ver la unidad del pensamiento del Santo, destacando aspectos que muchas veces no han sido suficientemente subrayados, como la citada tensión al obrar de todo ente y la distinción entre el juicio directivo de la razón y el evaluativo del acto voluntario.

GUSTAVO ELOY PONFERRADA

Seminario Arquidiocesano de La Plata.