

Sobre la Moralidad de las acciones humanas y la política

Por Alfredo Luis REPETTO

“15/3/2024- Profesor Emérito - Facultad de Derecho”

“Pontificia Universidad Católica Argentina”

1. Introducción.
2. El tema moral.
 - 2.1. Significación amplia y restringida.
 - 2.2. Subalternación a la Antropología filosófica.
 - 2.3. Los vivientes y el modo de obrar por un fin.
 - 2.4. La libertad, la cuestión moral, su encauzamiento.
 - 2.4.1. El auxilio de la virtud.
 - 2.4.1.1. Su relevancia.
 - 2.5. El acto humano: la dimensión psicológica; la dimensión moral.
 - 2.5.1. La naturaleza u orden físico.
 - 2.5.2. Otras precisiones.
 - 2.5.3. Sobre la razón recta (recta razón).
 - 2.5.3.1. Distintas funciones de la potencia intelectual.
 - 2.5.3.2. Principios indemostrables.
 - 2.5.3.3. Hábito natural de los primeros principios.
 - 2.5.3.4. Rectitud del conocimiento.
 - 2.5.3.5. Sindéresis.
 - 2.5.3.6. La razón recta y su formación.
 - 2.5.3.7. La razón recta (recta razón).
 - 2.5.4. Sobre el fin en materia moral.
 - 2.5.4.1. La existencia de algún fin último.
 - 2.5.4.2. La bondad de los fines.
 - 2.5.4.3. Lo específico del hombre.
 - 2.6. La especie moral.

- 2.6.1. Algunas distinciones.
- 2.6.2. El Fundamento de la moralidad: primero y próximo.
 - 2.6.2.1. Fundamento primero.
 - 2.6.2.2. Fundamento próximo.
 - 2.6.2.3. Algunas ejemplificaciones.
 - 2.6.2.4. La humanización de los sentidos.
 - 2.6.2.5. El orden de la naturaleza.
- 2.6.3. Las normas de la moralidad: norma primera y norma próxima.
 - 2.6.3.1. La ley eterna.
 - 2.6.3.2. La recta razón humana
- 2.6.4. Las fuentes de la moralidad: género, objeto, circunstancias y fin.
 - 2.6.4.1. El género.
 - 2.6.4.2. El objeto.
 - 2.6.4.3. Las Circunstancias.
 - 2.6.4.4. El fin.
 - 2.6.4.5. Actos indiferentes.
- 2.6.5. La conciencia moral.
- 2.7. El objeto material y el objeto formal de la ética.
- 2.8. El acto humano.
- 3. La relevancia de la Política.

1. Introducción.

Entre los años 2007 y 2009 en la serie especial “Política Criminal” de la Revista de El Derecho, de nuestra autoría, fueron publicados tres trabajos: el primero: “La importancia del derecho y del derecho penal” (15/7/07); el segundo: “Otras precisiones sobre el Derecho Penal Realista (hecho, valor y norma) (21/12/207); y el tercero: “El derecho penal realista y una aproximación al bien común” (28/10/09; E.D. t. 235:1246), sin embargo, no se publicó en su totalidad, su aparición fue parcial.

La parte no publicada se refería al tema moral que se preparó, principalmente, sobre las enseñanzas de Fray Domingo BASSO O.P., en virtud de haber asistido a sus

cursos de Moral Fundamental (año 1990) y Ética General y Básica II (1991), en el Centro de Investigaciones en Ética Bio-Médica; esas clases se reflejaron en dos de sus obras: “*Los Fundamentos de la Moral*” y “*Los Principios Internos de la Actividad Moral (Elementos de Antropología Filosófica)*”

Fray BASSO cuando explica cómo se establece la moralidad de las acciones humanas distingue entre: i. Fundamento de la Moralidad; ii. Las normas de la moralidad; iii. Las fuentes de la moralidad; sobre esa base y en razón de su amplio conocimiento y manejo de las obras de Santo Tomás de Aquino desarrollamos este trabajo, con lo cual queda clara nuestro sustento filosófico.

Para que no se perdiera lo escrito durante el año 2008, hemos decidido readaptar el texto original independizándolo de una parte del trabajo total, parcialmente publicado, y de ese modo presentarlo nuevamente, con dos o tres párrafos actuales incorporados en el punto 2.8.

El punto de partida es que el bien humano es un bien moral, por lo cual el núcleo de este trabajo es el tema moral, pero teniendo bien presente que el hombre posee una natural inclinación de vivir en sociedad (natural sociabilidad o socialidad): es por naturaleza un animal social y político; que toda comunidad (familia, aldea y ciudad) se constituye para realizar algún bien; y que la ciudad de la cual el hombre es parte es la comunidad perfecta que lo auxilia para vivir bien. Dicha sociedad política, actualmente llamada Estado, es una unidad de orden (un todo de orden), una comunidad moral, donde el principio de unidad es el fin común: el bien común; en esa unidad de orden todos los integrantes cooperan a dicho fin por medio de la autoridad social.

En el trabajo original se mostró brevemente cada uno de esos puntos para luego tratar el tema del Bien Común, pues el Bien común temporal es un bien moral, y tanto la ley, como la ley penal no resultan ajenas al Bien común (ver “9.6. *La ley: un auxiliar indispensable del bien moral y del bien común*; 9.9. *La ley penal y el bien común*”, “El derecho penal realista y una aproximación al bien común”, E.D. t. 235:1246).

En el actual se tratará exclusivamente el tema moral que es propio del hombre; se verá cómo surge la cuestión moral, el auxilio de las virtudes, en especial las morales; y todo lo relacionado con el bien moral (¹).

Al inicio del Comentario de la *Ética a Nicómaco* (en adelante *In Ética*), Tomás de Aquino, distingue cuatro órdenes que la razón puede conocer y conforme a ello las diversas ciencias:

"Pero el orden es comparado a la razón de cuádruple modo: i. "Hay un cierto orden que la razón no hace, sino solamente considera, como es el orden de las cosas de la naturaleza" (el orden natural cuyo estudio, como luego expresa corresponde a la "Filosofía natural").

ii. Otro es el orden que la razón, considerando, hace en su propio acto, por ejemplo, cuando ordena sus conceptos entre sí y los signos de los conceptos que son las palabras ("Filosofía racional")

iii. En tercer lugar se encuentra el orden que la razón al considerar hace en las operaciones voluntarias ("Filosofía moral").

iv. En cuarto lugar se encuentra el orden que la razón, considerando hace en las cosas exteriores de las que ella misma es la causa, como en un arca y en una casa" (*In Ética*, Libro I, lec. I, n° 1).

¹ Señalamos parte de la Bibliografía. Aristóteles: *Ética Nicomaquea*, 3ra. Edición de la Universidad Nacional de México, 1972, traducción y versión A. Gómez Robledo. También se cita la edición de Gredos, 2003, con su numeración, 6ª reimpresión, traducción de Julio Paliet Bonet, para facilitar su cotejo, no obstante que los textos, de ambas ediciones, tengan diferencias en la traducción; *Metafísica*, España, Gredos 2003, 2ª reimpresión, traducción Tomás Calvo Martínez).

Santo Tomás de Aquino: *Suma Teológica* –S.T.–, edición Club de Lectores, Buenos Aires, 1944/1950; 1987/1990; *Suma contra los Gentiles*, Club de Lectores, Buenos Aires, 1951; *Comentario de la "Ética a Nicómaco"*, Buenos Aires, 1983, Centro de Antropología Filosófica y Cultural, traducción de Ana María Mallea; *Comentario al 'Libro del Alma' de Aristóteles*", Fundación Arche, Buenos Aires, 1979, traducción de María C. Donadio Maggi de Gandolfi; *Comentario a la Política de Aristóteles*, Eunsa, Pamplona, 2001, traducción de Ana Mallea; *Comentario a la Física de Aristóteles*, España, Eunsa, 2001, traducción de Celina A. Lertora Mendoza.

Sobre el tema del conocimiento humano se puede ver: Juan A. Casaubon, "Introducción al derecho-La actividad cognoscitiva del hombre", vol. 2, Buenos Aires, Ariel, 1979, cap. I, n° 1 a n° 9 págs. 11/27. Guillermo P. Blanco "Curso de Antropología Filosófica", Buenos Aires, Educa, 2002, cap. IV y VI. Octavio N. Derisi, "La doctrina de la inteligencia de Aristóteles a Santo Tomás", Buenos Aires, Club de Lectores, 1980. Félix Lamas, "La experiencia jurídica", Buenos Aires, 1991. Como el Libro de nuestra autoría "El acto culpable: el dolo y la culpa como sus formas", *Cathedra Jurídica*, Buenos Aires, 2007.

Luego expresa: "2. Y porque la consideración de la razón es perfeccionada por los hábitos, de acuerdo a los diversos órdenes que propiamente la razón considera, se tienen las diversas ciencias. En efecto, a la **Filosofía natural** pertenece tratar del orden de las cosas que la razón humana considera pero no hace; de modo que debajo de ella incluimos también a la Metafísica. Pero el orden que la razón, considerando, hace en su propio acto pertenece a la **Filosofía racional**, a la que corresponde considerar en el discurso el orden de las partes entre sí y el orden de los principios entre sí y con respecto a las conclusiones. En cambio **el orden de las acciones voluntarias** pertenece a la consideración de la **Filosofía moral**. Y el orden que la razón, considerando, pone en las cosas exteriores hechas según la razón humana, pertenece a las artes mecánicas..." (In *Ética*, Libro I, lec. I, n° 2) ⁽²⁾.

La referencia al "orden de las cosas de la naturaleza" o al "orden de las cosas que la razón considera pero no hace" (orden natural) permite resaltar que el conocer humano, para el realismo gnoseológico, "es ver, captar o aprehender una realidad trascendente que se encuentra fuera de la inmanencia del conocimiento humano: la realidad objetiva determina la medida y el contenido del conocimiento."

La Filosofía moral considera "las operaciones humanas en cuanto están ordenadas entre sí y respecto al fin" (In *Ética*, n° 2),

Sin embargo, inmediatamente aclara una distinción fundamental entre la operación humana (el acto humano) y la operación del hombre (el acto del hombre): "Pero me refiero a las operaciones humanas que proceden de la voluntad del hombre según el orden de la razón. Porque las operaciones que se encuentran en el hombre, pero que no dependen de la voluntad y la razón, no se dicen propiamente humanas sino naturales, como resulta claro en el caso de las operaciones del alma vegetativa, que de ningún modo caen bajo la consideración de la Filosofía moral...así el sujeto de la Filosofía

² La filosofía racional comprende la lógica y la gramática (también la retórica y la poética); la lógica es una ciencia (especulativa) cuyo fin es el de dirigir los actos de la razón humana, hacia la búsqueda la verdad, y en la lógica se efectúa una división a partir de los tres actos u operaciones de la razón: 1º el concepto; 2º el juicio; 3º el razonamiento (o racionamiento). "La lógica, escribe Tomás de Aquino, no sólo es racional porque es según la razón, lo cual es común a todas las artes, sino porque versa sobre el mismo acto de la razón como sobre su materia propia" (Proemio al Comentario de los Analíticos Posteriores de Aristóteles, Pamplona, Eunsa, 2002, traducción de Ana Mallea y Marta Daneri-Rebok).

moral es la actividad humana ordenada a un fin, o sea el hombre como agente voluntario en vista del fin" (In Ética, nº 3) (³).

Luego señala: "...la Filosofía moral se divide en tres partes, de las cuales **la primera**, llamada individual, considera las actividades o acciones de un hombre en particular, ordenadas a un fin. **La segunda**, llamada familiar o doméstica, considera las actividades o acciones de la sociedad familiar. La **tercera**, llamada política, considera las actividades o acciones de la sociedad civil" (In Ética nº 6).

Una considera la actividad del hombre en particular, otra esa actividad en la sociedad familiar y la última las acciones en la sociedad civil (In Ética, nº 6).

Cuando dice: "*el sujeto de la Filosofía moral es la actividad humana ordenada a un fin, o sea el hombre como agente voluntario en vista del fin" (In Ética, Libro I, lec. I, nº 3)*, ello comprende la acción inmanente, la que "*permanece en el operante mismo, como ver, querer y entender*", como la acción transeúnte (actos imperados por la voluntad), la "*operación que transita o pasa a la materia exterior*", como cortar, calentar, caminar, etc., cuyo término es siempre algo singular (In Ética, v. Libro I, Lec. I, nº 13; v. S.T., I-II, q.20, a.3., I-II, q.74, a.1. y a.2.) (⁴).

2. El tema moral.

La Ética o la moral importa un orden (una conveniente disposición) de la conducta humana al fin último de la vida humana; implica un actuar a un fin perfectivo del hombre.

La Ética es la "*ciencia que estudia la naturaleza y las propiedades de la conducta humana en orden a su fin último*" (⁵); corresponde distinguir el fin último natural del fin último sobrenatural o trascendente.

³ Esta última distinción la formula en S.T., I-II, q. 1., a. 1., pues solo podrá haber reproche moral de los actos propiamente humanos, ver puntos 2.6.4.4.; 2.8. y notas 138 y 139

⁴ Respecto del acto interior y exterior de la voluntad en Santo Tomás, ver punto 2.6.4.4.

⁵ Domingo M. BASSO O.P., *Fundamentos de la moral*, cit. cap. I. II., pág. 15. En este tema seguimos, principalmente, de Fray Domingo M. BASSO O.P. sus obras: *Los Fundamentos de la Moral*, y *Los Principios Internos de la Actividad Moral (Elementos de Antropología Filosófica)*, Centro de Investigaciones en Ética Biomédica, Buenos Aires, 1991; y *Las Normas de la Moralidad- Génesis y Desarrollo del orden moral*, editorial Claretiana, Buenos Aires, 1993.

En el orden natural el fin último es el que puede conocer el hombre por la razón natural y “*se traduce en la búsqueda de bienes concretos en cuya posesión el ser humano intenta ser feliz*” (6).

El término o palabra “ética” es de origen griego (“ethos”) y significa principalmente costumbre, modo de obrar, conducta habitual.

La palabra moral viene del latín (“mos”) y designa costumbre, conductas habituales; para el romano “*la palabra moral como adjetivo indicaba el conjunto de aquellas conductas que de alguna manera se vinculaban con las costumbres y con las reglas de una buena conducta.*” (7); ambos términos se pueden utilizar indistintamente, no obstante que algunos distinguen uno del otro.

2.1. Significación amplia y restringida de la moral.

También se puede hablar de una significación amplia y de una significación estricta o restringida de la moral (LAMAS):

i. La palabra moral, en sentido amplio, significa: “*todo lo que está en el campo moral*”, vale decir todo lo que guarda relación con la moral; a este sentido amplio “*se le opone –con oposición lógica de contradicción– lo amoral, que es aquellos que no tiene significación moral, que está fuera del campo de lo moral, que no guarda ninguna relación lógica o semántica con la moral*”. Desde este punto de vista la palabra moral puede incluir cosas contrarias, positivas o negativas; así el delito es un fenómeno moral, pues merece una calificación moral, aunque sea negativa, por ser disvalioso (8).

Asimismo, los trabajos de: FELIX LAMAS, *La Ética o Ciencia Moral –Una introducción a la lectura de la Ética Nicomaquea*, Circa Humana Philosophia, N° I, Buenos Aires, 1997. OCTAVIO N. DERISI, *Los Fundamentos Metafísicos del Orden Moral*, 4ta. Educa, Buenos Aires, 1980. GUIDO SOAJE RAMOS, *Orden Moral y situación*, Sapientia n° 50, Buenos Aires, 1958, págs. 245/268; “Elaboración del problema del valor”, Buenos Aires, Ethos, Revista de Filosofía Práctica, n° 1, 1977; “Esbozo de una respuesta tomista al problema del valor”, Buenos Aires, Ethos, Revista de Filosofía Práctica, n° 8, 1980.

6 v. BASSO, *Los Fundamentos de la moral*, cit., cap. IV., art. I., pág. 79, v. págs. 76/77; también señala que recibe “*el nombre de naturalismo todas aquellas escuelas filosóficas o teológicas que niegan la existencia de un fin sobrenatural o de los medios proporcionados a él*”, cap. III., art. II., II.1., pág. 71.

7 FELIX LAMAS, *La Ética o Ciencia Moral*, cit., I., 3.1. págs. 14 y ss.; v. BASSO, *Los Fundamentos de la Moral*, cit., cap. I. I, p. 13; v. Tomás de Aquino, In *Ética*, Lib. II, lec. I, n° 247; S.T., I-II, q.58, a.1..

8 FELIX LAMAS, *La Ética o Ciencia Moral*, cit., I., 3.2. pág. 24; también da como ejemplo el mentir, otro fenómeno moral negativo.

ii. En sentido estricto, la palabra moral, designa algo valioso, “*algo que en sí mismo parece un bien, como el fin, como la virtud, como la norma o regla de conducta, o una relación de congruencia, de conformidad con ese fin o norma.*”; su opuesto, “*es un opuesto contrario o privativo, es un opuesto real, y es lo inmoral*” (LAMAS, I,3.2. pág. 20).

2.2. Subalternación a la Antropología filosófica.

Para el realismo clásico la Filosofía Moral no obstante tener una dimensión especulativa es una ciencia práctica (o normativa) ⁽⁹⁾.

La Ética está subalternada a la Antropología (o psicología humana), que es una ciencia especulativa; una ciencia está subalternada cuando recibe de otra los principios con los cuales demuestra. “*La conclusión a que llega la Antropología filosófica de que el hombre es libre, y por qué lo es, es un principio para la Ética o filosofía moral, que de ese modo se subalterna a aquélla (Blanco, cap. I.5.9.1.)*” ⁽¹⁰⁾.

Toda concepción ética supone una concepción antropológica.

Es imposible saber que debe hacer el hombre sin saber previamente que es el hombre y ello importa el conocimiento teórico de la naturaleza del hombre (“*determinar lo que el hombre es a partir del estudio de sus actos y productos*”); el conocimiento de las inclinaciones o tendencias naturales (esenciales) del hombre para alcanzar su perfección.

Previamente LAMAS aclara que el análisis del lenguaje que efectúa es “*fuertemente realista*”, además, indica que la palabra moral que significa un criterio de discernimiento de lo bueno y de la malo (lo valioso y disvalioso), puede hacer referencia a ciertas conductas, a disposiciones de conducta (virtudes, vicios), a normas (modelos de conducta), y así se puede extender a fines, que se pueden calificar de morales o de éticos, y también a los medios; y fines y medios son bienes o valores, con lo cual el ámbito de referencia se va ampliando. Con lo expuesto sólo indicamos una parte de lo señalado por LAMAS en orden a lo que puede ser calificado con el adjetivo moral o ético.

⁹ Sobre tal distinción ver REPETTO, Alfredo Luis, *El acto culpable: el dolo y la culpa como sus formas*, puntos 6 y 7, cap. II, págs. 24/25.

¹⁰ v. puntos 6 y 7, cap. I., *El acto culpable* cit., págs. 24/25; v. LAMAS, *La Ética* cit, IV.1.2., pag. 74 y ss.

La afirmación de que el hombre tiene alma y un alma espiritual, expresa GUILLERMO BLANCO, es una conclusión de la Antropología, de dicho saber (la inteligencia o razón y la voluntad son espirituales).

El tema del espíritu, el cual no depende ni en su existencia ni en sus funciones, de la materia, aunque pueda estar en la materia, es un tema metafísico, como el de la inmortalidad del alma, de allí su relación con dicho saber (¹¹).

Además, existe una subordinación a la metafísica respecto de los primeros principios -de no contradicción, de identidad, entre otros,- cuya justificación y defensa corresponde a la metafísica (BLANCO, p. 111) (¹²).

El orden adecuado para la enseñanza, o para el estudio, de la materias filosóficas es indicado por Santo Tomás cuando comenta este planteo de Aristóteles: “*Podría plantearse la cuestión de por qué el adolescente puede hacerse matemático, pero no metafísico ni filósofo natural*” (Ética Nicomaquea, en adelante E.N., Lib. VI, cap. VIII, pág. 144; Lib. VI, cap. 8, 1142a 16-20).

Primero señala: “*las nociones matemáticas son de cosas que se pueden imaginar, pero las realidades sapienciales son puramente inteligibles. Y los jóvenes fácilmente pueden captar las cosas que caen bajo la imaginación, pero a las que exceden el sentido y la imaginación no las alcanzan con la mente, pues no tienen el entendimiento ejercitado para tales consideraciones, sea debido a la poca edad, sea debido a los muchos cambios de su naturaleza.*” (In Ética, Libro VI, Lec. VII, n° 1210).

¹¹ v. BLANCO, *Curso de Antropología filosófica*, Educa, Buenos Aires, 2002, cap. I.2.2., pág. 23; cap. I.5.8.V., pág. 110. También ver FÉLIX LAMAS, *La Ética* cit, IV.1.2. y 1.3., pag. 74/82.

No obstante, las distintas precisiones que FÉLIX A. LAMAS-DELIA MARÍA ALBISU formulan sobre las propiedades o características de la Antropología, como ciencia (¿Qué es la Antropología General?, Buenos Aires, Circa Humana Philosophia, n° II, 1997), la transcripción de una cita de Santiago RAMÍREZ, servirá para una mayor comprensión de lo expuesto: “...*debe concluirse que la ciencia del alma humana esencialmente es ciencia físico-metafísica. Física, en efecto, porque es acerca del alma humana, la cual es –aún en cuanto racional o intelectual- esencial y sustancialmente forma del cuerpo, y por lo tanto es esencialmente parte de la sustancia física o corpórea que es el hombre –animal racional, compuesto humano de alma racional y cuerpo orgánico-.[...] Metafísica, asimismo, en cuanto es ciencia de la misma alma en cuanto separada o separable del cuerpo’. [...] Y en lo mismo recae aquella doctrina de la doble cara del alma: una, vuelta hacia las cosas espirituales y metafísicas, en cuanto es espíritu, otra, vuelta hacia las cosas corporales y físicas en cuanto es alma*” (S. RAMÍREZ, *De ipsa Philosophia*, T. I, págs. 262-262), nota 87, pág. 77.

¹² - El principio, es un punto de partida; respecto de los primeros principios especulativos o cognoscitivos y prácticos v. punto 5, cap. VI, *El acto culpable*, cit. págs. 187/191 y nota 14.).

“Por consiguiente, el orden adecuado de enseñar será que **primero** los jóvenes sean instruidos en los objetos lógicos, porque la lógica enseña el modo de proceder de toda la filosofía. **Segundo**, en la matemática, que no necesita la experiencia ni trasciende la imaginación. **Tercero**, en la ciencia natural, que aunque no excede el sentido ni la imaginación, requiere, sin embargo, la experiencia. **Cuarto**, en la moral, que requiere experiencia y ánimo libre de pasiones, como se ha dicho en el Libro Primero. **Quinto**, en lo sapiencial y divino, que trascienden la imaginación y requieren un entendimiento poderoso o eficaz.” (In *Ética*, Libro VI, Lec. VII, n° 1211); en el quinto lugar se refiere a la Metafísica o Filosofía Primera, y “la ciencia divina, que es principalísima con respecto a todas las cosas, considera el último fin del universo” (Lib. I, Lec. II, n° 31).

En el Proemio al libro *Exposición sobre el ‘Libro de las causas’*, Tomás de Aquino refiere similar orden en la enseñanza pues el “esfuerzo de los Filósofos se cifraba principalmente en llegar al conocimiento de las causas primeras mediante aquello que contemplaban en las cosas. Por esto ordenaban el conocimiento de las causas primeras al fin último, a cuya atención dedicaban el último período de su vida” y la ciencia divina es la “que examina la causa primera de los seres” ⁽¹³⁾.

Formulamos esta mención pues, en la *Suma Contra Los Gentiles* (en adelante S.C.G.), en el capítulo I se refiere al oficio del sabio (“es propio del sabio el ordenar”, como afirma Aristóteles) e indica: “Es necesario que la regla para el gobierno y orden de todo lo que ha de gobernarse y ordenarse a un fin se tome de ese mismo fin. Una cosa cualquiera estará, pues, dispuesta óptimamente cuando está convenientemente ordenada a su fin. Y el fin de cualquiera cosa es su bien (...) Mas el nombre de sabio, así en absoluto, se reserva para aquellos cuyo estudio versa acerca del fin de todas las cosas, que es el principio de todas ellas. Por lo cual según el Filósofo (en el lugar citado) es propio del sabio considerar las causas más sublimes.”

Agrega: “el fin último de cualquier cosa es aquel que se propone su primer autor o motor. Y el primer autor o motor del universo es un entendimiento, como se de-

¹³ Eunsa, Pamplona, 2000, traducción de Juan CRUZ CRUZ. Sobre la distinción en conocer y saber ver punto 8, cap. II, *El acto culpable*, cit. págs. 54/57.

mostrará más abajo (l. II, cap. 23 y 24) (...) "Pero aun el Filósofo (Metaf. II, text. Com. 3) determina que la Filosofía primera es la ciencia de la verdad; no de cualquiera verdad, sino de aquella que se refiere al primer principio del ser de todas las cosas; de donde se sigue que también la verdad de la filosofía es el principio de toda verdad (Metaf. II, text. Com.4). Pues la disposición de las cosas en la verdad es la misma que en el ser" (S.C.G., Libro I, cap. I; cfr. Aristóteles, Metafísica, Libro II, cap. I, 993b 20-27).

De tal modo que la Sabiduría o Filosofía primera, luego llamada Metafísica, versa acerca de las cosas divinas y *"se deja para ser enseñada la última entre las partes de la filosofía"*, pues, en definitiva, existe un conocimiento natural de Dios.

En tal sentido existe una Teología natural que es la parte suprema de la Metafísica y que pertenece a la filosofía, y es la ciencia de Dios según los alcances de la razón natural. Mientras que la Teología sobrenatural parte de las verdades reveladas y creídas por el don de la Fe ⁽¹⁴⁾.

Como explica Tomás de Aquino *"Hay en las cosas que decimos de Dios dos modos de verdad. Pues algunas verdades hay acerca de Dios que exceden a toda facultad de la razón humana como, por ejemplo, que Dios es uno y trino. Y hay otras que aun la razón natural puede alcanzarlas, como que Dios existe, que Dios es uno y otras verdades como éstas; y éstas también los filósofos las probaron acerca de Dios por vía de demostración, guiados por la luz de la razón natural"* (S.C.G, Libro I, cap. 3).

No obstante ser Dios evidente por sí, no lo es para nosotros (ver nota 53, punto 2.5.3.2.), por lo cual su existencia debe ser demostrada: *"...Por consiguiente, la existencia de Dios, que para nosotros no es evidente por sí, es demostrable para nosotros por los efectos que de él conocemos"* (S.T., I, q.2, art. 2, en el art. 3 se desarrollan las cinco vías para demostrar su existencia).

"Habiendo, pues, dos clases de verdad de las cosas divinas inteligibles: una a la cual puede llegar la inquisición de la razón, otra que excede a toda facultad de la razón humana, ambas han sido convenientemente propuesta por Dios al hombre para que las crea" (S.C.G., Libro I, cap. IV); en el capítulo IX, del Libro I, señala: *"Y hablo de dos*

¹⁴ v. JUAN A. CASAUBON, *Introducción al derecho-La actividad cognoscitiva del hombre* vol. 2, Buenos Aires, Ariel, 1979, n° 18 y 19, págs. 42/43.

clases de verdad de las cosas divinas, no por parte del mismo Dios, que es una única y simple Verdad, sino por parte de nuestro conocimiento, que se ha de diverso modo para conocer las cosas divinas”.

Para la primera, aquella verdad natural que la razón natural puede alcanzar, la revelación ha sido conveniente y útil, y para la segunda que supera a la razón, la revelación es absolutamente necesaria (S.C.G, capítulos IV y V).

Para Santo Tomás existe una armonía entre la razón y la fe (cap. VII, “*Que la verdad de la fe cristiana no se opone a la verdad de la razón*”), y transcribimos parte de su argumentación:

“Mas aunque la predicha verdad de la fe cristiana exceda la capacidad de la razón humana, sin embargo esos principios que la razón humana tiene naturalmente en sí no pueden ser contrarios a esta verdad (...) es imposible que la predicha verdad de la fe sea contraria a aquellos principios que la razón conoce naturalmente (...) Mas el conocimiento de los principios manifiestos ha sido puesto en nosotros naturalmente por Dios, como que el mismo Dios es el autor de nuestra naturaleza. Luego, a estos principios los contiene también la divina Sabiduría. Y así todo lo que es contrario a tales principios es contrario a la divina Sabiduría, y por tanto no puede provenir de Dios. Luego, aquellas cosas que, por revelación divina, se admiten por la fe, no pueden ser contrarias al conocimiento natural” (S.C.G., Libro I, cap. VII, ver punto 2.5.3.4.).

Como se expone, en la Carta Encíclica “Fe y Razón”, sobre el pensamiento de Santo Tomás de Aquino: “*Argumentaba que la luz de la razón y la luz de la fe proceden ambas de Dios; por lo tanto, no pueden contradecirse. Más radicalmente, Tomás reconoce que la naturaleza, objeto propio de la filosofía, puede contribuir a la comprensión de la revelación divina. La fe, por lo tanto, no teme la razón, sino que la busca y confía en ella. Como la gracia supone la naturaleza y la perfecciona, así la fe supone y perfecciona la razón*”⁽¹⁵⁾.

“Ninguno como S. Tomás ha distinguido con tanta precisión entre teología y filosofía, escribe OCTAVIO DERISI, Según el Doctor Angélico, dichas disciplinas así

¹⁵ “Fides et Ratio”, nº 43, págs. 60/61, Buenos Aires, Paulinas, San Pablo, 1998. En ese párrafo se cita S.T., I, q.1, a.8. 2obj.: “...Pues, como la gracia no destruye la natura, sino que la perfecciona, conviene que la razón natural sirva a la fe”.

por su proceder (la teología va de Dios a la creatura, al par que la filosofía procede inversamente) como por su objeto formal (la teología parte de premisas aceptadas por la autoridad de Dios que las revela, mientras que la filosofía se apoya tan sólo en principios racionalmente evidentes)” son diferentes. “Para S. Tomás, pues, como para los demás escolásticos de su escuela, Filosofía cristiana no es sinónimo de teología, sino de filosofía construida por la razón bajo el influjo de la Revelación cristiana.” ⁽¹⁶⁾.

Para el filósofo cristiano, como señala DERISI “*El término final, la asimilación del objeto por la inteligencia será siempre puramente racional, pero el camino recorrido por ésta hacia aquél, el trabajo para lograr tal conquista objetiva está llevado a cabo con el positivo influjo de la Revelación y es, por ende, específicamente diferente del trabajo efectuado por las solas fuerzas intelectuales*”, sin que este influjo “*supraracional de la Revelación cristiana*” destruya la obra puramente racional que lleva a cabo la inteligencia ⁽¹⁷⁾.

Lo expuesto nos sirve para recordar lo señalado por Tomás de Aquino sobre la felicidad en el hombre: “*...Mas es de dos clases la bienaventuranza o felicidad del hombre, como se ha dicho (C.3, a.2. al 4º y C.5, a.5): una proporcionada a la naturaleza humana, a la cual puede llegar el hombre por medio de los principios de su naturaleza; y otra es la bienaventuranza, que excede a la naturaleza del hombre, a la cual sólo puede llegar el hombre según cierta participación de la divinidad, conforme a lo que se dice (IIPetr. 1, 4) que por Cristo somos hechos participantes de la naturaleza divina. Y, como esta bienaventuranza excede la proporción de la humana naturaleza, los principios naturales del hombre, de los que procede el bien obrar según su proporción, no bastan para ordenar al hombre a la bienaventuranza predicha; siendo por consiguiente necesario que se sobreañadan al hombre divinamente algunos principios, por cuyo medio se ordene a la bienaventuranza sobrenatural; así como por los principios naturales se ordena a su fin connatural, no empero sin el auxilio divino; y estos principios se llaman virtudes teológicas ya porque tienen a Dios por objeto, en cuanto por ellas nos ordenamos rectamente a Dios; ya porque por sólo Dios se nos infunden; ya porque por*

¹⁶ *Concepto de la Filosofía Cristiana*, cap. I., págs. 28/29, Buenos Aires, Club de Lectores, 3ª ed., 1979.

¹⁷ cfr. ob. cit., segunda parte, conclusión, I, págs. 127/128.

sola la revelación divina se nos enseñan en la Sagrada Escritura tales virtudes.” (S.T., I-II, q.62, a.1 -“*De si hay algunas virtudes teologales*”-).

En la 3obj. dice: “*que la razón y la voluntad se ordenan naturalmente a Dios, como que es principio y fin de la naturaleza; pero según la proporción de la naturaleza. Mas al mismo, como objeto que es de la bienaventuranza sobrenatural, la razón y la voluntad según su naturaleza no se ordenan suficientemente*” (I-II, q. 62, a.1.).

Regresando al planteo de Aristóteles, la moral requiere experiencia y mientras los “jóvenes llegan a ser geómetras y matemáticos y sabios en estas materias”, expresa Aristóteles, no sucede igual con la prudencia, pues “no hay uno, al parecer que sea prudente” y “La causa de esto es que la prudencia versa sobre los hechos particulares, que no llegan a conocerse sino por la experiencia, y el joven no tiene experiencia, porque el mucho tiempo es el que causa la experiencia.” (E.N., Lib. VI, cap. VIII, pág. 143; Lib. VI, cap. 8, 1142a 10-16); “el joven no puede tener experiencia, porque para adquirirla se requiere mucho tiempo” (Tomás de Aquino, In Ética, Libro. VI, VII, n° 1208).

2.3. Los vivientes y el modo de obrar por un fin.

El hombre, como todo ente natural viviente (el animal y la planta), tiene una naturaleza y la naturaleza en su dimensión dinámica es “*foco y haz dinámico de inclinaciones y tendencias connaturales perfectivas*” (SOAJE RAMOS). La naturaleza tiene una tendencia u orientación a fines perfectivos; un plan que el viviente va desarrollando en el tiempo para su perfección.

Todos los vivientes, porque tienen vida, desarrollan un cierto dinamismo en búsqueda de la perfección que les conviene conforme su naturaleza; tanto las plantas (los vegetales), los animales irracionales como la persona humana (la naturaleza racional) obran por un fin, pero de un modo distinto (¹⁸).

¹⁸ “*El sentido propio de vida implica algo que por naturaleza le corresponde el moverse a sí mismo, considerando movimiento en sentido lato en cuanto que también la operación intelectual se dice cierto movimiento. En cambio decimos que no tienen vida los que sólo pueden moverse por causa de una principio exterior*” (Santo Tomás de Aquino, Comentario al Libro del Anima (De Anima) de Aristóteles, traducción de María C. DONADÍO MAGGI de GANDOLFI, Fundación Arche, Buenos Aires, 1979, Libro II, lección I, n° 219).

El alma “*es la forma vital de todo lo que tiene vida*”; el realiza el “*papel de forma como fundamento primero intrínseco y constitutivo del ser vivo (acto primero)*” –BLANCO”-. Ver puntos 1, 1.1., 1.2, 1.3, y

Los animales irracionales obran por un fin, a través de un modo natural de movimiento y de tendencia al fin, pero con un conocimiento imperfecto del fin, ya que solo conocen el fin como fenómeno sensible; en su propia naturaleza está preestablecida una inclinación que se llama instinto (conocimiento sensible y apetito sensitivo), mediante la cual el fin es percibido como estímulo positivo o negativo (como útil o nocivo-, v. S.T., I, q.78, a.4.); en este caso, el fin atrae al agente mediante el concurso del conocimiento sensible y el apetito sensitivo.

En las plantas (los vegetales) se da una tendencia que emana de ellos y que lo inclina al desarrollo de su forma en la línea de la perfección de ésta, aunque también es cognoscitiva, no procede del conocimiento del agente mismo sino de aquél que es autor de su forma, de su naturaleza, es decir de Dios (¹⁹).

"Tenemos pues que es propio de la natura racional dirigirse al fin, cuasi moviéndose y guiándose a sí propia; al paso que la irracional cuasi movida y regida por otro; ora a un fin aprehendido, como sucede en los brutos (animales irracionales); ora a un fin no percibido como en los que carecen de todo conocimiento" (S.T., I-II, q.1, a.2.) (²⁰).

2. capítulo IV, *El acto culpable* cit., págs. 93/97. Sobre el dinamismo en el viviente, el principio de finalidad y la causa eficiente y la causa final, ver capítulo VI, *El acto culpable* cit., págs. 177/186 y 191/198.

En el capítulo V, de dicha obra, se puede ver, entre otros puntos, lo relativo: a la facultad apetitiva y lo apetecible; al apetito natural, a la vida vegetativa y el apetito sensitivo, a este apetito en el hombre, págs. 159/174.

¹⁹ v. FÉLIX A. LAMAS, *El hombre: Fundamento de la Realidad Ético-Social-, Estructura del Hombre y Estructura Ético-Social –segunda parte- Introducción al tema del Dinamismo Humano*, Moenia, Buenos Aires, 1986, n° XXIV, II.3, ps. 81/82 y ss., quien indica que la necesidad de esta participación en el agente no inteligente ni sensitivo de la intencionalidad del fin constituye el núcleo de la demostración de la existencia de Dios según la quinta vía (S.T., I, q.2., a.3.).

²⁰ Tomás de Aquino, en la S.T., I, q.18, a.3. (De si conviene a Dios la vida), explica tres grados de vida: *"...En los seres que se mueven y son movidos se distinguen tres grados por orden. Primero el fin mueve al agente, pero el agente principal es el que obra por su forma, y esto a veces lo verifica mediante algún instrumento que no obra en virtud de su forma sino por la forma del agente principal: y a él únicamente compete la ejecución de la acción"*.

"Así, pues, hay ciertos seres que se mueven a sí mismos sin relación a la forma y fin, que por naturaleza les son inherentes, concretándose a la ejecución del movimiento, por cuanto la forma por que obran y el fin, que se proponen, les son determinados por la natura (naturaleza); tales son las plantas, que bajo la forma que la natura les ha impuesto se mueven a sí mismas sin otra tendencia en la ejecución de sus movimientos que la de crecer o decrecer. Hay otros que se mueven además sin limitarse a la ejecución del movimiento, sino también en cuanto a la forma, principio de su motus (movimiento) y que adquieren por sí: tales son los animales, cuyos movimientos tienen por principio no una forma impuesta por la

La naturaleza es regida por la ley natural a la que conoce y obedece ciegamente; por el contrario, el hombre “*por el juicio de la razón (la libertad)*”, goza del dominio de sus actos se dirige a sí mismo en orden a su plenitud.

Mientras la naturaleza sólo tiene como fin natural su propia perfección inmanente, la persona tiene un fin que sin dejar de ser inmanente a la naturaleza racional, es a la vez trascendente a toda naturaleza: lo universal y absoluto, es decir, Dios mismo (²¹).

No se puede olvidar que el hombre por ser animal tiene una naturaleza sensitiva y, consiguientemente, tiene naturaleza vegetativa y naturaleza corpórea, con lo cual están presentes los apetitos sensibles (o sensitivos). Estos movimientos del apetito sensitivo (irascible y concupiscible) reciben el nombre de pasiones (amor, deseo, placer, odio, aversión, dolor, esperanza, desesperación, audacia, miedo y la ira, v. S.T., I-II, q.23, a.4.).

natura, sino la que reciben por medio de los sentidos: por cuya razón, cuanto más desarrollados tienen los sentidos, con tanta mayor perfección se mueven a sí mismos, puesto que los animales, que no tienen otros sentidos que el tacto, no tienen otro movimiento propio que el de la dilatación y contracción, como las ostras, cuyo movimiento es poco más perfecto que el de las plantas. Los que están dotados de completa sensibilidad no solo para percibir lo conjunto tangente, sino también lo distante, se mueven a sí mismo, marchando hacia los objetos lejanos”.

“Y, aunque estos animales reciben por los sentidos la forma que es el principio de su mover, no por eso se proponen por sí mismos el fin de su acción o su motus (movimiento), sino que se lo impone la natura, por cuyo instinto a hacer algo se mueven por la forma sensorial apprehendida. Por ende, sobre estos animales están los que se mueven a sí mismos con tendencia al fin autopropuesto, lo cual es propio de los que se hallan dotados de razón o inteligencia, de quien es conocer la proporción del fin y de los medios y ordenar lo uno a lo otro”.

“Donde resulta que la más perfecta manera de vivir es la de los seres inteligentes, que son los que se mueven con mayor perfección, y se prueba, porque en un solo y mismo hombre la fuerza intelectual mueve a las potencias sensitivas, y éstas a su vez con su imperio a los órganos que ejecutan los movimientos (...) Mas, aunque nuestro entendimiento se dirige a ciertos actos por sí mismo, sin embargo, los hay que le son impuestos de antemano por la natura, cual es la aceptación de los primeros principios, que no puede menos de admitir, como ni de dejar de desear el último fin” (S.T., I, q.18, a.3; en el último párrafo se refiere a los primeros principios del conocimiento especulativo –intellectus- y del conocimiento práctico –sindéresis-. ver puntos 2.5.3.1. a 2.5.3.5.). Por ello, se dirigen al fin de modo distinto, como se indica en el cuerpo principal.

²¹ FÉLIX A. LAMAS, *El hombre: fundamento de la realidad ético-social*, cit., n° 20, II.4, pág. 59. Conviene tener presente: *"la naturaleza material se ordena a fines espontáneamente, con un obrar que viene ya dado por los principios naturales en toda su determinación; la naturaleza espiritual creada se ordena a fines con libertad de acción (...) La naturaleza material obra siempre de la misma manera, unívocamente, de modo determinado, en cuanto dadas unas condiciones, los efectos sobrevienen inevitablemente; los seres espirituales son variados en su obrar, porque son inteligentes y libres"*, JUAN J. SANGUINETI, *La naturaleza como principio de racionalidad*, pág. 61, Revista Sapientia, 1986, vol. XLI, Facultad de Filosofía y Letras, U.C.A.

Ambos apetitos, concupiscible e irascible, y sus movimientos, en el caso del hombre pueden y deben ser regulados por la inteligencia y la voluntad; por otra parte, se convierten en sujetos de dos grandes virtudes cardinales la templanza y la fortaleza ⁽²²⁾.

Las pasiones, escribe LAMAS, “...son un fenómeno psicológico. Pero constituyen un fenómeno –y un problema- moral en la medida en que pueden ser juzgadas en función de la regla moral y del querer de la voluntad ajustado a la razón” ⁽²³⁾.

Tanto por las pasiones (movimiento del apetito sensitivo), como por el fenómeno de la libertad el hombre puede decidir y obrar apartándose de su propia perfección natural (personal y social).

En la S.T., I-II, q.71, a.2., 3obj., Tomás de Aquino, nos recuerda sobre tal apartamiento: “...en el hombre hay dos naturalezas, a saber: racional y sensitiva; y, como por la operación del sentido llega el hombre a los actos de la razón, por eso muchos más siguen las inclinaciones de la naturaleza sensitiva que el orden de la razón; dado que son más lo que alcanzan el principio de una cosa que los que llegan a su consumación. Pero los vicios y pecados en los hombres provienen de que siguen la inclinación de la naturaleza sensitiva contra el orden de la razón.”.

2.4. La libertad, la cuestión moral, su encauzamiento.

El hombre goza de libertad y el fenómeno de la libertad da lugar a la posibilidad de que el hombre se desordene respecto del fin natural (LAMAS).

Como señala LAMAS “piénsese en el hecho psicológico de la aspiración del hombre a la felicidad o en el hecho natural de la tendencia del hombre, en tanto tiene una naturaleza, a alcanzar su plena perfección” (dato antropológico o psicológico).

Sin embargo, el “problema moral surge...del hecho de que pese a esta tendencia natural el hombre puede desviarse con su conducta de su finalidad. Es decir frente al hecho de la necesidad de una tendencia, se tiene a la vez el hecho de la libertad o con-

²² ver puntos 5.2., 5.2.1. y 6, cap. V, *El acto culpable* cit. págs. 170/174.

²³ *La Ética* cit. I.I, 3.3.3, págs. 25 y 26; v. punto 5.2.1., cap. V, *El acto culpable* cit.

tingencia de la conducta humana que puede desviarse en concreto del fin, sin dejar de tender abstractamente a éste.” (24).

El hombre puede elegir, algunas veces, el bien real, sin embargo, puede elegir, en otras, el mal como bien aparente y, en este caso, su elección será de algo no bueno, de algo malo o disvalioso, con el consecuente alejarse de su verdadero bien, de su propia perfección natural, personal y social; de este modo, en virtud de que goza de libertad surge el problema, o cuestión, moral para el hombre (25).

"Pues, no parece que pueda ser meritorio o demeritorio que alguien obre necesariamente de tal modo que no pueda evitarlo. Es también considerada entre las opiniones extrañas a la filosofía: porque no sólo es contraria a la fe, sino que subvierte todos los principios de la filosofía moral. Pues, si no hay algo libre en nosotros, sino que por necesidad somos movidos a querer, se excluye la deliberación, la exhortación, el precepto y el castigo, la alabanza y el vituperio, sobre los que versa la filosofía moral" (Tomás de Aquino, Q.D. de Malo, q.6. art. Único).

El hombre necesita de ciertos auxilios para no desviarse del logro de su propia perfección natural, personal y social, entre los cuales se encuentran:

i. La norma o ley: *“modelo de conducta recta en orden a la consecución del fin”.*

ii. Las virtudes morales: *“rectificaciones de los apetitos, de las facultades y de las pasiones humanas en orden al fin natural y personal”.*

iii. Las *“...instituciones sociales, política, jurídicas, morales en general; por ejemplo, el matrimonio es una institución social, jurídica y moral; análogamente, el Estado...y en general la autoridad y los sistemas de premios y castigos” (26).*

2.4.1. El auxilio de la virtud.

²⁴ *La Ética* cit, IV.1.2., págs. 78/79. v. DERISI, *Los Fundamentos Metafísicos*, cit. cap. V, nº 1, págs. 165/167; cap. XII, nº 1 y 2, págs. 357/359.

²⁵ Sobre el tema de la voluntad y la libertad, ver capítulo VII, *El acto culpable* cit., págs. 205/228.

La virtud del hombre, como escribe Aristóteles, “*será entonces aquel hábito por el cual el hombre se hace bueno y gracias al cual realizará bien la obra que le es propia*”, (E.N., Lib. II, cap. VI, p. 52; Lib. II, cap. 6, 1106a 21-23).

La virtud es un hábito y “*dice Aristóteles (Phys. I.7, t.17), hablando de los hábitos del alma y del cuerpo, que son ciertas disposiciones de lo perfecto a lo mejor; y digo perfecto, lo que está dispuesto conforme a la naturaleza*” (S.T., I-II, q.49, a.2.).

El hábito es una “*cualidad firmemente implantada*” (cualidad perfectiva estable); el hábito es una “*cierta disposición –difícilmente movable–*” que “*no solo implica orden a la naturaleza misma de la cosa, sino también consiguientemente a la operación, en cuanto es el fin de la naturaleza o conducente a este fin*” (S.T., I-II, q.49, a.3.).

El hábito se llama operativo cuando determina directamente a la operación; cuando es principio del obrar.

Además, el hábito bueno es “*el que dispone al acto conveniente a la naturaleza del agente y hábito malo el que dispone al acto no conveniente a la naturaleza; así como los actos de las virtudes convienen a la naturaleza humana, por ser conformes a la razón; y por el contrario los actos de los vicios, como contrarios a la razón, son opuestos a la naturaleza humana. Y así se ve claro que según la diferencia del bien y el mal los hábitos se distinguen en especie...*” (S.T., I-II, q.54, a.3.)

La virtud, entonces, es un hábito operativo bueno, es decir “*una cualidad firmemente implantada y que dispone a operar bien*”; “*la virtud es la que hace bueno al que la tienen y buena su obra*” (S.T., I-II, q.55, a.3., sed en contra).

La virtud humana se distingue en moral e intelectual (v. S.T., I-II, q.58, a.2.).

Las virtudes morales (principales o cardinales: justicia, templanza y fortaleza; prudencia –“*recta razón de lo operable*”- es intelectual y moral) tienen razón perfecta de virtud, son virtud absolutamente o simplemente virtud; mientras que las intelectuales tienen razón imperfecta de virtud (v. S.T., I-II, q.61, a.1.), veamos la distinción:

“*..Empero, un hábito se ordena al acto bueno de dos modos: 1º, en cuanto por tal hábito adquiere el hombre facultad para el acto bueno, como por el hábito de la gramática tiene el hombre facultad de hablar bien, sin que por eso haga la gramática*

²⁶ LAMAS, *La Ética* cit. I.I. 3.3.4, pág. 27.

que el hombre hable bien siempre; porque puede el gramático hablar incorrectamente o decir solecismos (falta de sintaxis), y lo mismo digamos de otras ciencias y artes;” (S.T., I-II, q.56, a.3.).

“2º, algún hábito no sólo da facultad para obrar bien, sino que también hace que uno use rectamente de tal facultad, como la justicia, la cual no sólo hace que el hombre tenga pronta voluntad para obrar lo justo, sino que le hace además obrar justamente (...) Así es que, como la virtud es la que hace bueno al que la tiene, y buena su obra, semejantes hábitos se llaman simplemente virtudes, porque hacen buena la obra en acto, y simplemente hacen bueno al que la tiene. Mas los primeros hábitos no se llaman absolutamente virtudes (sino desde cierto punto de vista, relativamente o según algo), porque no hacen buena la obra sino en cierta facultad, ni simplemente bueno al que la tiene. Pues no se llama simplemente bueno a un hombre, sólo porque es sabio o artista, sino que se llama bueno sólo relativamente, por ejemplo, buen gramático o un buen fabricante...” (S.T., I-II, q.56, a.3.).

Santo Tomás formula una distinción entre:

a. La virtud perfecta (absoluta o simplemente): otorga la capacidad o facultad para obrar bien (1º) y, causa u otorga también el uso de la buena operación, el buen uso moral de dicha capacidad (2º).

b. La virtud imperfecta o secundum quid (desde cierto punto de vista o relativamente): suministra o da la capacidad de obrar bien, pero no necesariamente el uso de la buena operación (el buen uso moral).

Por eso, el más perfecto conocimiento intelectual puede ser utilizado indebidamente o para algo moralmente malo (“Puede uno blasfemar de Dios en un discurso gramaticalmente perfectísimo”, Cayetano, Comentario in I-II q. 57, a.3. n.2 ⁽²⁷⁾).

²⁷ La cita corresponde a JUAN A. CASAUBON, *Introducción al Derecho –vol. 1- Introducción General*, Ariel, Buenos Aires, 1979, nota 39 de pág. 66.

Santo Tomás se refiere a quién es el sujeto, de dicho hábito, conforme la distinción formulada: “El sujeto, pues, del hábito, que se llama virtud, puede ser el entendimiento, no sólo práctico sino también especulativo, prescindiendo de todo orden a la voluntad; pues de este modo Aristóteles (*Ethic. L. 6, c. 3*) establece que la ciencia, la sabiduría y el entendimiento y aun el arte, son virtudes intelectuales. Mas el sujeto del hábito llamado absolutamente virtud, no puede ser sino la voluntad, o alguna otra potencia, según que es movida por la voluntad. La razón de esto es, porque la voluntad mueve a las otras potencias, que de alguna manera son racionales para sus actos propios, como arriba se ha aprobado (*C.9, a.1.*); y así el que el hombre obre bien de hecho es debido a que tiene buena voluntad; por eso la virtud

En S.T., I-II, q.57, a.1., Tomás de Aquino señala como las virtudes intelectuales se pueden llamar virtudes: “... como los hábitos intelectuales especulativos no perfeccionan la parte apetitiva, ni de modo alguno dicen relación a ella, sino sólo a la intelectual; pueden en verdad llamarse virtudes, en cuanto dan facultad para la buena operación que es la consideración de lo verdadero, porque esto es una buena obra del entendimiento; mas no se llaman virtudes del segundo modo, como que hagan usar bien de la potencia o del hábito, pues no porque uno posea el hábito de la ciencia especulativa, se inclina a usar de él; sino que se hace capaz de investigar lo verdadero en las cosas, cuya ciencia tiene. Pero el usar de la ciencia adquirida depende de la voluntad que mueve; y por tanto la virtud, que perfecciona la voluntad, como la caridad o la justicia, hace también usar bien de los tales hábitos especulativos”.

2.4.1.1. Su relevancia.

Efectuamos esta breve consideración sobre la virtud pues como dice Aristóteles: “la virtud moral es fruto de la costumbre...Las virtudes, por tanto, no nacen en nosotros ni por la naturaleza ni contrariamente a la naturaleza, sino que siendo nosotros naturalmente capaces de recibirlas, las perfeccionamos en nosotros por la costumbre” (E.N., Lib. II, cap. I, pág. 45; Lib. II, cap. 2, cap. 1, 1103a 15-20, 25-27; Tomás de Aquino, In *Ética*, Libro II, Lección I, n° 247).

“Las virtudes en cambio, las adquirimos ejercitándonos, primero en ellas, como pasa también en las artes y oficios. Todo lo que hemos de hacer después de haberlo aprendido, lo aprendemos haciéndolo, como por ejemplo, llegamos a ser arquitectos construyendo...” (E.N., Lib. II, cap. I, pág. 45; Lib. II, cap. 1, 1103a 30; In *Ética*, Libro II, Lección I, n° 249 y 250).

Por eso, Aristóteles agrega: “de igual manera nos hacemos justos practicando actos de justicia, y temperantes haciendo actos de templanza, y valientes ejercitando actos de valentía. En testimonio de lo cual está lo que pasa en las ciudades, en las cuales los legisladores hacen contraer hábitos a los ciudadanos para hacerlos buenos, y en

que hace obrar bien en el acto y no sólo en la facultad, debe hallarse o en la misma voluntad, o en alguna potencia como movida por la voluntad.” (S.T., I-II, q.56, a.3.).

esto consiste la intención de todo legislador. Los que no hacen bien esto yerran el blanco, pues es en ello en lo que el buen gobierno difiere del malo." (E.N., Lib. II, cap. I, ps. 45/46; Lib. II, cap. 1, 1103a 30-35, 1103b 1-5).

Adviértase la importancia de las virtudes morales y de la ley, en el logro del bien común temporal.

Sin perjuicio de que la moral ha de tender a que los hombres lleven una vida virtuosa, pues este es el camino hacia la felicidad (ver punto 2.5.4.); el premio de la virtud es la felicidad, dice Tomás de Aquino, pues la virtud "*hace bueno al que la tiene y buena su obra*" (Del reino, Lib. I, cap. 8, p. 88).

Resulta oportuno recordar que la justicia se diferencia de la templanza y de la fortaleza, también virtudes morales, pues el objeto de éstas, esto es, la materia sobre la cual versan, es la propia persona, en su perfección interior o propia perfección (la fortaleza y la templanza "*versan acerca de las pasiones interiores, en las cuales lo recto no puede constituirse del mismo modo, porque los hombres se han diversamente con respecto a las pasiones; y, por tanto, la rectitud en las pasiones debe instituirse por respecto a nosotros, que somos los afectados por ellas*", S.T., I-II, q.64, a.2.).

Por ello el medio, si bien será una medida racional que señalará la prudencia, tiene que estar en la persona (en cada uno, en nosotros), por lo cual se dice que el medio es subjetivo, por corresponder a la persona, es decir, se determina por relación al hombre concreto (cfr. E.N., Lib. II, cap. VI, p. 52; Lib II, cap. 6, 1106a 27-35, 1106b 1-7.).

Aclaremos, medio subjetivo, no por que sea válido según el modo de pensar de tal o cual persona, sino porque se tienen en cuenta las condiciones y circunstancias de cada persona. En un atleta el justo medio para que no falte a la virtud de la templanza puede ser la ingesta de determinada cantidad de alimentos y esa misma cantidad, en un joven u otra persona, tal ingesta podría ser excesiva y faltaría a la virtud de la templanza; o no se le puede exigir la misma fortaleza a un niño que a un adulto.

El medio debido, para evitar el exceso y el defecto, pues la virtud "*existe en el término medio*" (v. S.T., I-II, q.64, a.1.), es fijado por la recta razón prudencial ("*el cual medio es tomado no según la cantidad sino según la recta razón.*", In *Ética*, Libro. II, lec. II, 263).

La templanza como virtud moral es una cierta moderación u orden en el apetito de los bienes gratos, que rectifica el apetito concupiscible; “...*la pasión impele a algo contrario a la razón, y en este sentido es necesario que la pasión sea reprimida, por lo que se llama templanza*” (S.T., I-II, q.61, a.2.).

La fortaleza como virtud tiene por materia el apetito irascible y todos aquellos bienes arduos o difíciles de conseguir (o males difíciles de evitar); “...*la pasión retrae de aquello que la razón dicta, como el temor de los peligros o trabajos, y así es preciso que el hombre se afirme en aquello que la razón dicta, para no apartarse de ello, y de aquí su denominación de fortaleza*” (S.T., I-II, q.61., a.2.).

“...*la templanza moral tiende a que el hombre no se aparte de la razón por causa de las concupiscencias; y asimismo la fortaleza a que no se separe del recto juicio de la razón por causa del temor o de la audacia. Y este fin ha sido predeterminado al hombre según la razón natural, pues ésta dicta a cada uno que obre conforme a la razón. Pero de qué manera y por qué medios el hombre al obrar alcance este medio de la razón pertenece a la razón de la prudencia*” (S.T., II-II, q.47, a.7.).

A través de la prudencia, como recta razón o razón recta prudencial (ver punto 2.5.3. y ss.), la persona obrará virtuosamente, no dejándose vencer o por el apetito concupiscible, ante los bienes gratos, o por el apetito irascible ante una situación, en la que deba vencer el temor (²⁸).

De igual modo, sucede en el caso de la justicia virtud que radica en la voluntad y tiene por materia ciertos actos exteriores dirigidos a otra persona. A través de la razón de la prudencia se rectifica la voluntad de la persona para que de a cada uno lo suyo (S.T., II-II, q.58, a.8.).

²⁸ Como señala BLANCO “*mis inclinaciones concupiscible e irascible prestan oídos a la inteligencia y por eso es posible canalizarlas para el bien. Esta canalización de los apetitos animales para el bien, constituyen desde el punto de vista ético, lo que denominamos fortaleza y templanza, que son las virtudes morales del apetito inferior*” (Curso de Antropología, cit. cap. V, punto 4., pág. 386, nota 51); ver punto 2.3.

La prudencia, como escribe BASSO, “no sólo es la primera y principal entre las virtudes morales, sino que además, las dirige y modera como norma y medida de todas ellas” (29).

“La prudencia no es sólo de los universales, sino que debe también conocer los singulares (...). Mas nadie puede aplicar convenientemente una cosa a otra si no conoce ambas, esto es, lo que debe ser aplicado y aquello a que debe aplicarse. Mas las operaciones existen en los singulares. Y por eso es necesario que el prudente conozca ya los principios universales de la razón, ya las cosas singulares, que son el objeto de las operaciones.” (S.T., II-II, q.47, a.3.)

Además, “la prudencia es buena consejera sobre lo perteneciente a toda la vida del hombre y al fin último de la vida humana”; así el hombre será relativamente prudente cuando aconseja bien en el orden de un fin particular (“en cuanto aconsejan bien sobre asuntos de guerra o náuticos, se llaman prudentes caudillos o pilotos”), o absolutamente prudente, “simplemente prudentes...aquellos tan sólo que aconsejan bien acerca de las cosas que interesan a toda la vida” (v. S.T., I-II, q. 57, a.4, 3obj.).

2.5. El acto humano: la dimensión psicológica; la dimensión moral.

El estudio de la voluntad y del actuar libre del hombre, como se ha indicado es objeto de la Antropología Filosófica, pero también “la ética se ocupa de ese objeto, pero le añade la consideración de los fines, moralmente buenos o malos, fines que se inscriben en los actos voluntarios, pero cuya consideración pertenece a la ética”, la cual da por supuesta “la voluntad libre del hombre” (30).

En consecuencia, en el acto de la persona humana, se puede hablar de una dimensión o realidad psicológica (ser físico), y de una dimensión moral (ser moral) (31).

²⁹ DOMINGO F.P. BASSO OP, *La fuente del equilibrio moral y jurídico*, Educa, 2005, cap. I, art. I, A.1., p. 9.

³⁰ BLANCO, *Curso de Antropología*, cit., cap. I.5.9.VII., pág. 111.

³¹ - SOAJE RAMOS refiere: “en la conducta humana con relieve moral hay dos estratos o niveles ónticamente discernibles, uno el de la realidad no moral y otro el de la realidad moral propiamente dicha” y utiliza un ejemplo que veremos en el punto 2.3.5.1.; en nota aclara: “Los tomistas emplean las expresiones ‘entitas physica’ (o ‘esse physicum’) o ‘entitas naturalis’ (o ‘esse naturale’) del acto en oposición al ‘esse moral’. Hay que revisar la terminología.”, v. *Orden Moral y Situación*, cit. I, pág. 247. LAMAS cuando trata el “ámbito empírico de lo moral” (ámbito de la experiencia humana) y se refiere a los fenó-

Con esta distinción se ingresa en un tema complejo, de no fácil comprensión, pues requiere de algunas precisiones que trataremos de desarrollar, pero teniendo presente que “*el bien y el mal morales, como expresa DOMINGO M. BASSO, se dicen únicamente de las acciones humanas*”⁽³²⁾, y en nota cita la cuestión 2 (sobre los pecados), artículo 4, de las Cuestiones disputadas sobre el mal (De Malo).

De dicho texto transcribimos los siguientes párrafos: “*...Mas en las cosas naturales, el acto bueno es el que es según la conveniencia de la naturaleza del agente; y así corresponde a uno y el mismo acto ser juzgado de diversa manera según se compare con los diversos agentes. En efecto, esto de moverse hacia arriba, si se compara con el fuego, es un acto bueno, porque es natural a él; mas si se compara con la tierra, es un acto malo, pues es contra la naturaleza de ella (...). Hablamos ahora de los actos humanos: de donde, el bien y el mal en los actos, según lo que ahora hablamos, debe tomarse según lo que es propio del hombre en cuanto hombre. Y esto es la razón, de donde los actos humanos se consideran buenos o malos en la medida que el acto concuerda con la razón informada por la ley divina, ya sea naturalmente, por medio de la doctrina o por infusión*”.

La última parte, para BASSO, resulta muy importante pues Santo Tomás se refiere a la “*ratio recta*” (razón recta o recta razón) que “*por su misma naturaleza, viene a ser una participación de la Sabiduría divina en la inteligencia humana a través de los hábitos intelectuales, comenzando por el de los primeros principios, pasando por la ciencia y la sabiduría en el mismo orden especulativo...y por el arte y la prudencia en el práctico..., para terminar perfeccionándose en el orden sobrenatural por los hábitos infusos de la fe (con la teología), la prudencia sobrenatural y los dones intelectuales del Espíritu Santo*”⁽³³⁾; ver punto 2.5.3. al 2.5.3.7.

Al finalizar el artículo 4, Santo Tomás, dice: “*así también puede decirse que el acto humano en cuanto que es acto, aún no tiene razón de bien o de mal moral, a no ser*

menos humanos que ingresan en dicha consideración científica señala: “*Nada impide, en efecto, que un fenómeno formalmente psicológico, lógico o metafísico, sea a la vez moral bajo otro respecto formal*” (La Ética cit, I.3.2., pag. 19.).

³² *Los Fundamentos de la Moral*, cit., cap. VI, artículo I, II, pág. 165; con lo cual, no se trata del acto del hombre, ver punto 2.8.

que se le añada algo que está en relación con su especie, a pesar de que, por esto mismo de que es acto humano, y mas aún por esto mismo de que además es acto, y finalmente, por esto de que es ente, posee alguna razón de bien. Pero no de este bien moral que es existir según la razón, del que ahora hablamos” (la especie moral, como veremos en los puntos 2.6. -y lo expuesto por BASSO-, depende de la “recta razón”, de una razón humana perfeccionada en la verdad, ver punto 2.5.3. y ss.).

Ahora bien, la bondad natural de una acción (física o psicológica) no incluye de por sí su posible bondad moral, pues se trata de niveles o aspectos distintos, tal el tema del punto siguiente.

2.5.1. La naturaleza u orden físico.

En el orden de la naturaleza (u orden físico) el bien (ontológico) importa perfección y esta perfección que proviene del acto de ser, hace que el ente (el viviente) sea bueno:

“...Todo ente, en cuanto tal, es bueno; porque todo ente, como ente, existe en acto, y es perfecto, en cierto modo, puesto que todo acto es perfección. Pero lo que es perfecto es apetecible y bueno” (S.T., I, q.5, a.3.).

“...La naturaleza del bien consiste en ser alguna cosa apetecible. Por esto dice Aristóteles (Ethic. L.I, c.1): Bien es lo que todos los seres apetecen. Pero es evidente que cada cosa es apetecible en cuanto es perfecta, pues todos los seres apetecen su perfección...” (S.T., I, q.5, a.1.).

En el punto 2.3. dijimos que los vivientes desarrollan un cierto dinamismo, se mueven (se inclinan) en búsqueda de su perfección, de su plenitud, de aquellos que le es conveniente, conforme su naturaleza (el bien está determinado por su propia naturaleza); tienden a un fin.

Por eso, el fin tiene razón de bien: *“...es manifiesto que todo agente obra por un fin, porque cualquier agente tiende a algo determinado. Y eso a lo cual tiende determinadamente el agente debe serle conveniente; pues no tendería a ello sino en razón de*

³³ *Las normas de moralidad, cit., cap. I., III., C.1., pág. 38.*

alguna conveniencia con él. Y lo que es conveniente a alguno es bueno para él. Luego, todo agente obra por un bien" (S.C.G., Libro III, cap. 3).

"Además: El fin es aquello en lo cual descansa el apetito del agente o del que mueve y de aquel que es movido. Y pertenece a la razón del bien el que sea término del apetito; pues el bien es lo que todos apetecen. Luego, toda acción y todo movimiento es por un Bien" (S.C.G., Libro III, cap. 3).

Recordamos esto, pues la voluntad es el apetito intelectual o racional, es la inclinación o tendencia consecutiva al conocimiento racional.

El objeto es aquello que está puesto frente a algo y frente al objeto que la razón o inteligencia conoce bajo el aspecto de verdadero y lo valora bajo la razón de bien (como bueno) y así se lo presenta a la voluntad (orden de especificación de la razón), surge un apetito o inclinación para lograr ese Bien aprehendido, y ese apetito es la voluntad o apetito racional (orden del ejercicio de la voluntad; ver nota 25, punto 2.4.); por eso el *"objeto de la voluntad es el fin y el bien"* (S.T., I-II, q.1., a.1.).

Para el viviente es un bien, o algo bueno, todo aquello que le es conveniente: *"...En cada cosa es bueno lo que le conviene según su forma; y malo lo que es al margen de su forma"* (S.T., I-II, q.18, a.5.).

Para Aristóteles, también para Santo Tomás, "forma" es aquello *en virtud de lo cual algo es tal cosa y no otra.*

El acto de ser es el que hace que el ente exista, es su perfección primera (fundamento y condición de posibilidad de cualquier otra perfección): *"...El acto es doble: primero y segundo. Acto primero es la forma y la integridad de la cosa: y el acto segundo es la operación..."* (S.T., I, q.48, a.5.); *"toda cosa parece existir en razón de su operación; pues la operación es la última perfección de la cosa"* (S.C.G. Libro III, cap. 113).

La forma es el principio que a un ser le hace ser tal ser, y también es el principio, que a un ser, lo hace operar como tal ser, es la raíz de todas las potencias activas de ese ser⁽³⁴⁾.

³⁴ BLANCO, *Curso de Antropología Filosófica*, cit., cap. II, 2.9.3., pág. 163.

El obrar sigue al ser expresa la fórmula aristotélica; el ente viviente (planta, animal) actúa según su naturaleza y los actos que desarrolla tiende al logro de su perfección o plenitud, al logro del algo bueno o conveniente para él.

En cambio, el mal *“no es otra cosa que la privación de lo que a alguno le es propio y debe tener; pues en este sentido han usado siempre todos este nombre de Mal”* (S.C.G., Libro III, cap. 7).

“El mal se halla, ciertamente, en alguna sustancia en razón de que le falta algo que es propio de ella y que debe tener; pues si el hombre no tiene alas, esto no constituye para él un mal, pues no es propio de él tener alas; tampoco es para el hombre un mal el no tener cabellos rubios, porque si bien es propio de él el tener cabellos, no le es debido, empero, el tenerlos rubios; es, sin embargo, un mal el que no tenga manos, porque le corresponden y debe tenerlas, si es perfecto; lo cual (el no tener manos), en cambio, no es un mal para el ave” (S.C.G., Libro III, cap. 6; v. S.T., I, q.48, a.5., lobj.).

Por eso, ante la pregunta: *“De si es buena toda acción del hombre, o alguna es mala”* (I-II, q.18, a.1.), San Tomás responde: *“Debe decirse que del bien y del mal en las acciones es preciso hablar lo mismo que de lo bueno y lo malo en los seres (en las cosas); por cuanto cada cosa produce acción tal, cual ella es. Pero una cosa cualquiera tiene tanto de buena tanto cuanto tiene de ser; toda vez que el bien y el ente son convertibles, según quedo explicado (P.I., C.5, a.3.). Sólo Dios tiene toda la plenitud de su ser, según algo único y simple; al paso que cada una de las cosas tiene la plenitud de ser a ella conveniente según la diversidad. Así es que en algunas acaece tener ser en algo, faltando por otra parte algo de la plenitud del ser a ellas debida: como para la plenitud del ser humano se requiere que sea un compuesto de alma y cuerpo, dotado de todas sus potencias e instrumentos de conocimiento y de acción; y cualquiera de esos elementos que le falte, basta para que no tenga la plenitud de su propio ser. Según esto, tiene de bueno, cuanto tiene de ser; y tanto le falta para ser bueno, y es y se dice malo, en cuanto carece de lo necesario a la plenitud de su ser. El ciego, por ejemplo, tiene de bueno el vivir; y de malo el no ver. Ya, si nada tuviese de entidad o de bondad, no podría decirse ni bueno ni malo (...).”*

“De este modo, pues, se ha de entender y decir que toda acción tiene tanto de buena, cuanto tiene de ser; y de mala o de no buena, cuanto le falta de la plenitud de su ser debido, en cuanto acción humana, y por ende de su bondad propia” (S.T., I-II, q.18, a.1.).

Santo Tomás se refiere, si no hemos entendido mal, a la bondad de la acción humana considerada en su entidad natural (física o psicológica); a la bondad denominada ordinariamente “*genérica*” según BASSO, pero esa bondad natural (física o psicológica) no incluye, en sí misma, ninguna formalidad de bien o mal moral, pues “*no se coloca por sí sola en el ámbito de la moralidad*”³⁵).

El criterio expuesto se respalda en el artículo 4º, de dicha cuestión 18 (I-II): “*...en una acción humana pueden considerarse cuatro bondades. Una, según el género, en cuanto es acción, pues tanto tiene de bondad cuanto de acción y de entidad (a.1.). Otra según la especie por razón del objeto conveniente. Tercera, según las circunstancias, como ciertos accidentes de la acción. Y cuarta, según el fin, como según habitud (según su relación) a la fuente de bondad*”.

Después nos referiremos a esas otras “*bondades*”, ahora sólo haremos hincapié, en la primera: “*según el género, en cuanto es acción, pues tanto tiene de bondad cuanto de acción y de entidad (a.1.)*”.

La presencia o existencia de un acto de una persona, que como acto importe una bondad física (o psicológica), no implica ya su ubicación en la dimensión moral, como algo moralmente bueno.

“...ente y bien son convertibles en sí mismos, y en cualquier género por lo cual el Filósofo en el Libro I de la Ética distingue el bien según los géneros de entes. Pero es verdad que el ente en sí mismo considerado no es convertible con el bien moral, como tampoco lo es con el bien natural. Ahora, el bien moral es, de algún modo, un bien ma-

³⁵ *Los Fundamentos de la Moral*, cit., cap. VI, artículo I, III, pág. 167.

yor que el bien natural, es decir, en cuanto es acto y perfección del bien natural” (Q. de Malo, q.2, a.5., 2obj.)⁽³⁶⁾.

La moralidad de la acción humana, la “*entidad o especie moral*”, surge en otro nivel (o estrato), aun cuando presuponga una acción en su entidad física (o psicológica)⁽³⁷⁾.

Lo que queremos significar es que un acto humano que posea bondad natural (física o psicológica), puede tener dos especies morales, una buena y otra mala moralmente.

Un ejemplo⁽³⁸⁾ permitirá aclarar lo expuesto:

“...el acto conyugal y el adulterio, referidos a la razón, difieren en especie moral y tienen por lo mismo efectos diferentes en especie; porque el uno es digno de premio y loa, al paso que otro merece vituperio y pena. Pero, atendida sólo la potencia generativa, no son de distinta especie. Y así tienen un mismo efecto según la especie natural” (S.T., I-II, q.18, a.5., 3obj.)⁽³⁹⁾.

En el hombre, si se comparan ambos “*actos generativos*”, o de “*la potencia generativa*”, como actos naturales (o físicos), desde una dimensión no moral, pueden poseer, conforme la perspectiva de “*la potencia generativa*”, una similar “*bondad*” entitativa o natural (“*Y así tienen un mismo efecto según la especie natural*”).

Desde una dimensión moral (su conformidad o disconformidad con el principio de la moralidad), ambos actos encierran dos especies morales: uno bueno, el acto conyugal; otro malo, el de adulterio.

³⁶ Se debe distinguir entre el bien ontológico: el cual es convertible con el ente y todo ente como importa alguna perfección es capaz de atraer una tendencia o apetito; del bien moral, el cual sólo se da en los actos libres del hombre dirigidos a un fin.

³⁷ Conviene si tener en cuenta que el bien es por causa íntegra y el mal por cualquier defecto: “*nada impide a una acción tener algunas de las bondades antedichas, y carecer de otra. Y según esto acaece (puede suceder que una acción) sea buena en su especie o por las circunstancias, y ordenarse a un fin malo, o al contrario. Pero la acción no es simplemente buena (completamente buena) sin la concurrencia de las cuatro bondades: el bien es de por causa íntegra, y el mal por cualquier defecto...*” (S.T., I-II, q.18, a.4., 3obj.).

³⁸ Lo utilizan tanto SOAJE RAMOS, pág. 247, como BASSO, *Los Fundamentos de la Moral*, cit., pág. 178, donde cita De Malo, q.2, a.4., y pág. 190.

³⁹ v. *El acto culpable* cit, punto 5.1., cap. VI, págs. 195/196.

Del ejemplo anterior surge que el acto natural o físico puede tener una bondad entitativa (bien ontológico), pero no necesariamente moral (bien moral), por eso cabe distinguir en el acto humano el aspecto físico o natural, de la dimensión moral.

BASSO señala: “*La bondad de las acciones humanas en su ser físico o natural no es el ‘genero’ de la moralidad; estrictamente hablando, es mas bien su sujeto, cuyas especies accidentalmente se relacionan con la bondad física de dichas acciones*”⁽⁴⁰⁾, y cita S.T., I-II, q.18, a.5., 3obj. (ya transcripto) y I-II, q.1, a.3., 3 obj.: “*Sin embargo, es posible que el mismo acto que es uno según la especie de la naturaleza, se ordene a diversos fines de la voluntad, como el matar a un hombre, que es un solo acto según la especie natural, puede ordenarse al mantenimiento de la justicia y a la satisfacción de la ira. Por eso habrá diversos actos según la especie moral, porque en un caso será acto de virtud, y en el otro, acto de vicio. Pero un movimiento (= la acción) no se especifica, por lo que es término accidental, sino por el término esencial. Y como los fines morales son accidentales al ser natural (= entidad física) y, al contrario, el fin natural es accidental al ser moral, nada impide que los actos, que son idénticos según la especie natural, sean distintos según la especie moral, y a la inversa (texto BAC, 1993).*”

2.5.2. Otras precisiones.

Anteriormente dijimos que la voluntad es el apetito de la razón, y conforme sea la bondad del objeto presentado (en el orden de la especificación) será el movimiento de la voluntad⁽⁴¹⁾.

Si se considera el movimiento de la voluntad, en el orden de especificación (*hacer esto o aquello*), en el cual todo acto se especifica por su objeto, es el entendimiento quien mueve a la voluntad, en cuanto le presenta su objeto (v. S.T., I-II, q.9, a.1).

Con lo cual “*la bondad de la voluntad depende propiamente del objeto*” (S.T., I-II, q.18, a.3.).

⁴⁰ *Los Fundamentos de la Moral*, cit., cap. VI, artículo I, III, pág. 165, v. artículo. II, I, 2. pág. 177.

⁴¹ El tema de la voluntad como apetito, el movimiento de la voluntad, en el orden del ejercicio y en el orden de la especificación, la función de la inteligencia en la especificación del objeto, los hemos desarrollado en el capítulo VII, de la obra *El acto culpable*, cit. págs. 205/228, por lo cual sólo exponemos lo indispensable para comprender el tema en tratamiento.

Al respecto BASSO señala que “*algo resulta claro: la participación racional en la voluntad sólo puede darse por parte del objeto*”⁽⁴²⁾; además recuerda lo afirmado por Santo Tomás: “*como el acto en general recibe su especie del objeto, el acto moral recibe su especie del objeto moral*” (Q.D. de Malo, q.2, a.6, ad.2.), y se pregunta “*¿Qué sería, entonces, el objeto moral? Se responde: el objeto en su ser físico asumido por la ‘recta ratio’. Tal objeto ya no sería el simple objeto sino el fin. Santo Tomás alude siempre a esta distinción como si se tratara del hecho básico de todo el orden moral.*”⁽⁴³⁾.

BASSO manifiesta que surgen varios interrogantes, se trata “*aquí del ‘fines operis o del fines operantis’*” (fin de la obra o fin del que obra⁻⁴⁴⁻) y para responder a ello señala: “*es menester recurrir a otra distinción implicada en aquella, o sea, entre el ser psicológico o físico (esse o especie naturae) y el ser moral (esse o especie moris) del acto humano.*”⁽⁴⁵⁾.

Entre los autores, expresa BASSO, surge la dificultad de cual es el fin que especifica el acto humano en su ser natural, físico o psicológico, y cual en su ser moral: “*Según S. Ramirez OP se puede resolver definitivamente la disyuntiva sintetizando en parte ambas opiniones: ‘el acto humano considerado en su ser psicológico se especifica únicamente por el ‘finis operis’..., considerado en su ser moral se especifica sea por el ‘finis operis’, sea por el ‘finis operantis’, no de la misma manera sino en un orden de prioridad y posterioridad’*”⁽⁴⁶⁾.

⁴² *Las normas de la moralidad*, cit., Primera Parte, cap. II, B.2., págs. 64/65.

⁴³ *Las normas de la moralidad*, cit., Primera Parte, cap. II, B.2., pág. 65.

⁴⁴ En *Los Fundamentos de la Moral*, cit., BASSO señala que el objeto del acto en su ser físico fue denominado por los escolásticos fines operis (fin de la obra, añadimos: es aquel al que se dirige u ordena la obra del ente viviente por su misma naturaleza; ver nota 21, punto 2.3.); el objeto de ese mismo acto, pero en cuanto moral, o sea, en cuanto ya regulado por la razón, lo llamaban finis operantis proximus (fin próximo del que obra); y al objeto del acto interior o intención le daban el nombre de finis operantis remotus (fin remoto del que obra).

Además dice, Santo Tomás llama “objeto” al fin próximo del que obra, porque es el objeto del acto moral exterior, y “fin” al fin remoto del que obra u objeto del acto moral interior o intención (capítulo VI, artículo 4, nota 40, pág. 191; ver punto 2.6.4.4.).

⁴⁵ *Las normas de la moralidad*, cit., Primera Parte, cap. II, B.2., pág. 65.

⁴⁶ *Las normas de la moralidad*, cit., Primera Parte, cap. II, B.2., pág. 66.

En nota, BASSO recuerda que Santo Tomás ha escrito: *“todo objeto o fin tiene alguna bondad o malicia, al menos natural; sin embargo, no siempre importa bondad o malicia moral, la cual se considera por comparación a la razón”* (S.T., I-II, q.18, a.8, 2obj.; también cita y *Q.D. de Veritate*, q.14, a.6, ad.1. y S.T., I-II, q.18, a.7., ad.1: *“...Del propio modo el acto, que por sustancia está en una especie natural, puede referirse a dos especies según las condiciones morales que le sobrevengan, conforme a lo dicho (C.1, a.3. al 3º)”* –el texto de la q.1, a.3, 3oj, lo hemos transcripto, y según el cual el matar a un hombre –un solo acto según la especie natural- puede ordenarse al mantenimiento de la justicia y a la satisfacción de la ira, con lo cual tendrá dos especies morales, uno de virtud y otra de vicio.

Además, agrega: *“Pero ya Ramirez prevenía de este peligro y sus graves inconvenientes: ‘el acto humano o moral en sentido estricto no se halla fuera del género psicológico, más bien lo presupone e incluye, agregando su propio modo o razón de moralidad’ (l.s.c.). Una cosa es que, en el mismo acto humano, los órdenes psicológico y moral se distinguan realmente, y otra que sean separables. Negar la distinción entre ambos es como negarla entre el orden del ser y del obrar, y se habría de concluir que todos los actos de una determinada especie psicológica tienen la misma especie moral o viceversa, lo cual –además de ser incongruente- contradice lo expresamente enseñado por Santo Tomas.”*.

Sin embargo, dice BASSO, supuesto que el acto moral se especifique por el objeto moral o fin, aún falta establecer en qué consiste éste y nuevamente se encuentra divergencias entre los intérpretes.

“La distinción entre el ser natural y el ser moral del objeto del acto humano ha sido enseñada por el mismo Santo Tomás. Ese ‘esse moris’ del objeto es simplemente el mismo objeto en su ‘esse natural’, pero en cuanto conocido por la recta razón como adecuado o no a la naturaleza humana en sí y al fin último, a los cuales el acto debe ordenarse ‘ex natura sua’, o, en otros términos, el objeto presentado a la voluntad e impreso en ella por la razón recta, cuya rectitud es una participación gradual de la ley eterna a través de todos los hábitos intelectuales. Sea su ‘conditio sine qua non’, sea algo más importante, es indudable que la norma moral del objeto es el conocimiento,

pues el objeto se dice ‘moral’ en cuanto causa la moralidad del acto o hábito, donde se encuentra la moralidad propia y esencialmente” (⁴⁷; ver punto 2.8.).

Es posible que nos hayamos extendidos, en demasía, en las precisiones abordadas, pero creemos que nos ha servido para destacar la importancia de la razón recta (recta razón), pues junto con el fin último de la vida humana (ver punto 2.) integran dos principios del orden moral (⁴⁸).

Además, la formalidad moral es accidental respecto del ser natural del acto, pero es esencial a la acción humana (BASSO, p. 177), y un fin es bueno o malo según esté o no en conformidad con el fin último verdadero del hombre.

Por último, Fray BASSO O.P. recalca la importancia del concepto de ‘recta ratio’ como “*norma homogénea, próxima y directa de la moralidad de los actos humanos*”, ya que la “*adecuación o no con el fin último no es automática en la actividad humana...supone necesariamente la intervención de la ratio recta*” (⁴⁹).

2.5.3. Sobre la razón recta (recta razón).

En el punto 2.5., dijimos que la razón humana se rectifica o se perfecciona al conocer la verdad objetiva, pero no la hace (no construye la verdad), aunque pueda transmitirla o participarla. Nuevamente surge el tema del realismo e idealismo gnoseológico.

Una “razón recta” es una razón humana perfeccionada en la verdad y la “razón se rectifica, señala DOMINGO BASSO, *conociendo la verdad, o sea, descubriendo el orden impuesto al universo (del cual el orden moral es sólo un aspecto) por la ley eterna. La razón recta es el conjunto de los hábitos intelectuales, especulativos y prácticos*

⁴⁷ *Las normas de la moralidad*, cit., Primera Parte, cap. II, B.2., pág. 66/67.

⁴⁸ SOAJE RAMOS, *Orden Moral*, cit., I., pág. 246 y notas 4 y 5, señala que del orden moral, la recta razón es causa formal ejemplar próxima (la ley moral es la ‘regula remota -mejor ‘mediata’-) y, el fin último de la vida humana, su causa final (S.T., I-II, q. 1-5).

⁴⁹ *Las normas de la moralidad*, cit., Primera Parte, cap. II, B.2., pag. 67, nota 48 y cap. I.,I., pág. 15.

que informan a la inteligencia y la preparan para ser norma de toda la actividad humana" (⁵⁰).

Trataremos de exponer de modo breve y escalonado la noción de la "razón recta" para que se pueda ponderar su relevancia (⁵¹).

2.5.3.1. Distintas funciones de la potencia intelectual.

Para Aristóteles y Santo Tomás la inteligencia (entendimiento) y la razón son sólo dos funciones diferentes de una única facultad, la potencia intelectual, pues tienen un mismo objeto propio, el ente (v. S.T., I, q.79, a.7.).

La diferencia entre ellas se funda en el modo distinto en que la potencia intelectual conoce la verdad: "*La razón y el intelecto (la inteligencia) no pueden ser en el hombre potencias diversas. Esto se ve considerando los actos de la una y la otra: porque intelear (entender) es aprehender simplemente la verdad inteligible; y raciocinar es discurrir de uno en otro concepto, para alcanzarla...*" (S.T., I, q.79, a.8.; v. I, q.59, a.1., 1obj.).

"...*Si bien el entendimiento y la razón no son potencias diversas, sin embargo se denominan por los diversos actos; porque el entendimiento recibe su nombre de la inti-*

⁵⁰ *Los Fundamentos de la moral*, cit., cap. VI, artículo III., II, pág. 188. La "recta ratio" es una razón humana perfeccionada (o rectificada) por los principios universales de las sindéresis y los particulares de la prudencia SOAJE RAMOS, Guido (*Orden Moral y Situación*, Sapientia, n° 50, 1958, pag. 250).

⁵¹ En la exposición seguimos, principalmente, el tema como ha sido desarrollado por Domingo M BASSO O.P., quien se sustenta en las enseñanzas de San Tomás de Aquino, y varias de sus citas aparecen en el texto principal.

De BASSO: *Los Fundamentos de la Moral*, en especial el cap. VI, págs. 183/190; *Las normas de la moralidad. Génesis y desarrollo del orden moral*, en donde explica, entre otros puntos, el concepto análogo de ratio recta, su formación y desarrollo, hábito de los primeros principios, págs. 27/47, 89/116, 121/160, 195/232, 251/302 –recta razón prudencial-; *Acerca del conocimiento especulativo y del conocimiento práctico*, Prudentia Iuris, n° XIV, diciembre 1994, págs. 5/28.

Además, CARLOS I. MASSINI CORREAS, "*De los principios éticos a los bioéticos. Algunas precisiones preliminares*, en *Bioética-Derecho*, Primeras Jornadas Puntanas de Derecho Natural-, págs. 103/111, Universidad Católica de Cuyo, 1999; GUIDO SOAJE RAMOS, *La Sindéresis como Hábito en la Escolástica*, revista Sapientia, 1962, págs. 251/263; VERNON J. BOURQUE *El principio de la sindéresis: Fuente y Función en la Ética de Tomás de Aquino*, revista Sapientia, 1980, vol XXXV, págs. 615/626. Los temas involucrados son varios y la bibliografía diversa, pero sólo se citará alguna y por eso formulamos esta salvedad.

El tema presupone cómo se desarrolla la actividad cognoscitiva del hombre, o el conocimiento humano: remitimos al capítulo IV, *El acto culpable* cit., págs. 93/154 y a la bibliografía allí mencionada.

ma penetración de la verdad; y el nombre de la razón proviene de la investigación y del discurso" (S.T., II-II, q.49, a.5., 3obj.).

También se distingue entre la razón especulativa o teórica, y la razón práctica, dos funciones de la razón (entendimiento), ante la distinción de conocimiento especulativo (o teórico) y conocimiento práctico.

2.5.3.2. Principios indemostrables.

Tanto en el conocimiento especulativo, como en el práctico, se postula la existencia de principios indemostrables, evidentes por sí mismo (*per se nota*), de los cuales se parte y a los cuales pueda reducirse todo conocimiento posterior.

"Es necesario que en la naturaleza humana se dé un conocimiento de la verdad sin indagación (sine inquisitione), tanto en las cosas especulativas, como en las prácticas; y este conocimiento es el principio de todo el conocimiento siguiente, tanto especulativo como práctico, ya que los principios son mas estables y ciertos. Este conocimiento inhiere naturalmente en el hombre, porque es una especie de 'sementera' del conocimiento posterior: como en toda naturaleza, preexisten (en la intelectual) las simientes de las operaciones y efectos siguientes. Además, este conocimiento debe ser habitual a fin de que emane con prontitud y se pueda utilizar cuando sea necesario" (De Veritate – Cuestiones disputada sobre la verdad-, q.16, a.1.) (⁵²).

"...Así como en las demostraciones es necesario retrotraerse hasta algunos principios por sí mismos conocidos (evidentes por sí mismos) para el entendimiento, así también hay que proceder cuando se investiga qué es cada cosa; de lo contrario, en ambos casos se iría a un proceso infinito, y perecería, así, completamente la ciencia y el conocimiento de las cosas" (De Veritate, q.1, a.1.).

⁵² Conforme cita de BASSO, *Las normas de la moralidad*, nota 3, pág. 122. "*(La razón) se compara con el entendimiento como con su principio y su término. Como su principio, porque no puede la mente humana discurrir de una cosa a otra, si su discurso no comenzara por alguna simple captación de la verdad, esta captación es el entendimiento de los principios. De manera semejante, el discurso de la razón a nada cierto llegaría, si no se pudiese cotejar lo que se descubre por el discurso con los primeros principios en los que la razón se resuelve. Así el entendimiento resulta principio de la razón en la invención ('via inveniendi') y término de la misma en el juicio ('via iudicandi')*" (De Veritate, q.15, a.1., conforme cita *Las normas de la moralidad*, nota 8, pág. 197).

Sin la presencia de estos principios indemostrables (*per se nota*), por sí mismo evidentes o de evidencia inmediata, al comienzo de todo raciocinio (razonamiento especulativo o práctico), este resultaría imposible, pues habría, en el proceso de conocimiento, una regresión al infinito para encontrar un principio en el cual fundar el conocimiento.

Se puede agregar: “*algo es conocido por sí mismo (evidente) de dos maneras de una, en sí mismo; de otra, en cuanto a nosotros*”; por lo cual, alguna proposición puede ser evidente en sí y para nosotros; otras veces, alguna proposición puede ser evidente en sí, y no para nosotros, sino, sólo, para aquellos que conozcan los términos (el sujeto y predicado) de tal proposición (ver S.T., I-II, q.94, a.2.)⁽⁵³⁾.

2.5.3.3. Hábito natural de los primeros principios.

Tomás de Aquino nos habla del hábito natural de los primeros principios especulativos (*intellectus*) y prácticos (*sindéresis*; se refiere a ambos en S.T., I, q.79, a.12; nous en la denominación de Aristóteles), sobre los cuales se fundamenta el conocimiento humano, tanto el especulativo, como el práctico.

Santo Tomás sigue la doctrina aristotélica de la total dependencia del conocimiento intelectual respecto de los sentidos: “*Todo nuestro conocimiento consiste originalmente en el conocimiento de los primeros principios indemostrables, el cual en nosotros tiene origen en los sentidos*” (De Veritate, q.10, a.6., arg. 2 -sed en contra-⁽⁵⁴⁾).

El hábito de los primeros principios proviene en parte de la naturaleza (*innatos*) y en parte de un principio exterior (el conocimiento por los sentidos) y su término es la formación de un juicio universal:

⁵³ “*Una proposición es conocida por sí cuando el predicado está contenido en la razón del sujeto, como el hombre es animal; porque el ser animal es de razón del hombre. Si pues todo el mundo conoce qué cosa dicen el predicado y el sujeto de una proposición, ésta será para todo el mundo nota (evidente o conocida) por sí, como se ve de un modo evidente en los primeros principios de la demostración, cuyos términos son cosas comunes, que nadie ignora: tales como el ser y el no ser, el todo y la parte, y otras semejantes. Pero si hay alguien que ignore del predicado y sujeto qué son, entonces la proposición será por sí nota (evidente o conocida) en sí misma, pero no para aquellos que ignoran el sujeto y el predicado*” (S.T., I, q.2, a.1.).

⁵⁴ Conforme cita de nota 23, pág. 75, Félix A. Lamas *El hombre: Fundamento de la Realidad Ético-Social, Estructura del Hombre y Estructura Ético-Social*—segunda parte— Introducción al tema del Dinamismo Humano, Moenia, 1986, n° XXIV.

En la cuestión 51, a.1 (S.T., I-II), primero expresa: *“Debe decirse que puede algo ser natural a uno de dos modos: 1º, según la naturaleza de la especie, como es natural al hombre el reirse y al fuego elevarse; 2º, según la naturaleza del individuo, como es natural a Sócrates o a Platón el poder enfermar o estar sano según su propia compleción. Además, en cuanto a una y a otro naturaleza puede algo llamarse natural en dos acepciones: 1ª, procediendo todo de la naturaleza; 2ª, de ésta en algo y en parte de principio extrínseco: así como cuando uno sana por sí mismo, toda la sanidad proviene de la naturaleza; mas, cuando sana con auxilio de la medicina, proviene la sanidad en parte de la naturaleza y en parte del principio exterior.”*

La naturaleza de la especie, en el caso del hombre, implica cualquier persona humana, en cambio, con la naturaleza del individuo se refiere a una persona concreta (Sócrates, o Platón).

“...Pero el hábito, que es disposición para la operación, cuyo sujeto es la potencia del alma, como se ha dicho (C.50, a.2.) puede muy bien ser natural, tanto según la naturaleza de la especie como según la del individuo: según la naturaleza de la especie, en cuanto tiene relación con el alma misma, la cual siendo forma del cuerpo, es principio específico; y según la naturaleza del individuo, en cuanto tiene relación con el cuerpo, que es principio material: más de ninguno de los dos modos acontece haber hábitos naturales en los hombres, de suerte que proceden totalmente de la naturaleza..”

Formulada dicha explicación trata cómo se origina este hábito operativo natural:

"Hay pues en los hombres algunos hábitos naturales, en parte como existentes por naturaleza y en parte originados de exterior principio; aunque de un modo en las potencias aprehensivas, y de otro en las apetitivas (...) como la inteligencia de los principios se dice hábito natural, pues por la misma naturaleza del alma intelectual conviene al hombre el que, conocido desde luego lo que es el todo y lo que es la parte, conozca (inmediatamente) que el todo es mayor que su parte; y lo mismo en las demás; pero qué sea el todo y que sea la parte no puede conocerlo sino por las especies inteligibles, recibidas por las imágenes; y por esto el Filósofo en el fin de los Posteriores (t. ult.)

demuestra que el conocimiento de los principios nos proviene del sentido..." (S.T., I-II, q.51., a.1.; v. I-II, q.94, a.2.)⁽⁵⁵⁾.

La verdad de este juicio, el todo es mayor que la parte, es evidente, pues se conoce inmediatamente su verdad una vez que se conocen sus términos (sus significados), es decir cuando se sabe que es el todo y que es la parte⁽⁵⁶⁾.

La verdad se puede conocer de dos modos: la conocida por sí misma y la conocida a través de otra cosa:

"Mas lo verdadero se puede considerar de dos modos: 1º, como por sí conocido, y 2º, como conocido por medio de otra cosa. Ahora bien: lo que es por sí conocido, es como principio, y lo percibe instantáneamente el entendimiento; y por tanto el hábito que perfecciona el entendimiento para esa consideración de lo verdadero se llama inteligencia, que es el hábito de los principios. Más lo verdadero que por medio de otra cosa es conocido, no se percibe inmediatamente por el entendimiento, sino mediante la investigación de la razón y tiene el carácter de término; lo cual ciertamente puede ser de dos modos: 1º, siendo lo último en algún género (se refiere a las ciencias, hábito – operativo- intelectual demostrativo), y 2º, siendo lo último respecto de todo el conocimiento humano" (se refiere a la sabiduría, Filosofía Primera o Metafísica) (S.T. I-II, q.57, a.2.)⁽⁵⁷⁾.

⁵⁵ El ente real se presenta al intelecto a través del conocimiento sensible, por ejemplo, un animal muerto cortado en partes; sobre la especie impresa inteligible, ver puntos 6.3.2.3.3., 6.3.2.3.4. y 6.3.2.3.5., págs. 136/145; respecto del intelecto posible e intelecto agente, ver puntos 6.3.2.3., 6.3.2.3.1 y 6.3.2.3.2., págs. 132/136, *El acto culpable* cit..

Por eso, en dicho artículo, además, explica que según la *"naturaleza del individuo hay algún hábito cognoscitivo en cuanto a la incoación natural, en cuanto un hombre por disposición de sus órganos es más apto para entender bien que otro, por cuanto para la operación del entendimiento necesitamos de virtudes sensitivas."* De igual modo, *"por parte del cuerpo según la naturaleza del individuo hay algunos hábitos apetitivos según las incoaciones naturales; porque hay algunos dispuestos por la propia complexión del cuerpo para la castidad o la mansedumbre, o para algo semejante."*

⁵⁶ FÉLIX LAMAS trata los primeros principios, en *La experiencia jurídica*, cit., Libro I, cap. VII., punto V.1. y 2. págs. 267 y ss., y señala que los primeros principios *"son proposiciones de evidencia inmediata (per se nota) que la inteligencia profiere espontáneamente al descubrir intuitivamente –vale decir- sin discurso la relación necesaria que vinculan al sujeto y al predicado"*. También refiere que los primeros principios por su máxima universalidad están implicados en todo juicio y en toda demostración; de ellos, procede la verdad o la validez de todas las demás proposiciones, sin que ellos procedan de otro conocimiento –p. 267-.

⁵⁷ Las virtudes intelectuales (ver punto 2.4.1.): a) conocimiento especulativo o teórico (razón teórica o especulativa): el hábito de los primeros principios (intellectus en su función teórica; sindéresis en su fun-

La diferencia entre la inteligencia y la razón reside en el modo en que la potencia intelectual conoce la verdad: la inteligencia (entendimiento ut natura) lo hace inmediatamente, por cierta intuición (sin discurso); mientras que la razón (entendimiento ut ratio) conoce mediante raciocinio o demostración, vale decir discurre de una cosa a otra, pasa de una verdad a otra, conoce la segunda a partir de la primera, por eso, la ciencia es un hábito intelectual demostrativo (y adquirido), dado el modo de conocer de la razón.

"Por la inclinación natural es ordenado el hombre al fin connatural (propio) a él. Mas esto se verifica de dos modos: 1º, según la razón o entendimiento, en cuanto contiene los primeros principios universales, que nos son conocidos por la luz natural del entendimiento, conforme a los cuales procede la razón, tanto en lo especulativo como en lo operable (práctico); 2º, por la rectitud de la voluntad, que naturalmente tiende al bien de la razón" (S.T. I-II, q. 62, a.3. (esa rectitud de la voluntad, paralela a la del entendimiento –práctico–, será denominada "*apetito recto natural*" (⁵⁸).

El hábito de los primeros principios también es germen de las virtudes (⁵⁹).

2.5.3.4. Rectitud del conocimiento.

La rectitud de la razón en los juicios posteriores, tanto en el orden especulativo como en el orden práctico, depende de que la razón desde un primer momento se encuentre informada por un hábito natural que la ordene en el recto conocimiento de las cosas: este es el hábito de los primeros principios (intellectus y sindéresis).

ción práctica), la ciencia y la sabiduría; b) conocimiento práctico (razón práctica): la prudencia y el arte o técnica (v. Aristóteles, E.N., Libro VI, cap. III, p. 137; Lib. VI, cap. 3, 1139b15 ss.).

Se trata de los diversos grados del saber: *"El hombre posee tanto conocimientos como cosas diversas conoce, pues se dice que tiene inteligencia, si conoce los principios; ciencia si conoce las conclusiones; sabiduría si conoce la causa más alta; consejo o prudencia, si sabe lo que debe hacer"* (S.T., I, q.14, a.1., 2obj.).

⁵⁸ v. BASSO, *Las normas de la moralidad*, pág. 123, nota 6; trata del apetito recto natural, en el cap. V, págs. 161/191.

⁵⁹ *"...algo se dice natural a un hombre de dos modos: 1º, por la naturaleza de la especie, y 2º, por la naturaleza del individuo (...) De dos modos, pues, la virtud es natural al hombre según cierta incoación; desde luego según la naturaleza de la especie, en cuanto la razón del hombre lleva inherentes naturalmente ciertos principios naturalmente conocidos, tanto de lo cognoscible como de lo operable, los cuales son ciertos gérmenes de las virtudes intelectuales y morales, en cuanto en la voluntad radica sin duda el natural apetito del bien, que es conforme a la razón (...)"*, S.T., I-II, q.63, a.1.); en el mismo artículo y cuestión 63, Tomás de Aquino señala que las virtudes –por las morales e intelectuales– *"existen en noso-*

Este hábito natural es el primer criterio para distinguir la verdad del error y resulta ser la primera norma de rectitud de todos nuestros juicios; es germinalmente el origen de todas las conclusiones científicas y sapienciales (⁶⁰).

BASSO señala: “*perecería la posibilidad misma del bien moral si bajo cierto aspecto al menos, no existiese en la razón un criterio firmísimo de discernimiento entre el bien y el mal morales*” (⁶¹).

El hábito de los primeros principios, se encuentra en todos los sujetos de todos los tiempos y es indeleble (⁶²).

El motivo de la indelibilidad del hábito de los primeros principios, escribe BASSO, es la misma espontaneidad con que se adquiere. Para ser posible su extinción, deberían extinguirse al mismo tiempo la luz del entendimiento agente y la capacidad receptiva del posible, lo cual se daría solamente en un caso de perturbación de facultades mentales (y aún así, nunca de manera absoluta), fenómeno que escapa al campo moral por haber desaparecido la responsabilidad y hallarse ligada la libertad del individuo; también señala que no se admite la probabilidad de la ceguera total respecto de esos principios tanto especulativos como prácticos (v. S.T., I-II, q.94, a.6) (⁶³).

Asimismo, el intellectus es una participación de la sabiduría divina en el orden especulativo y la *sindéresis* una participación de la ley eterna en el orden práctico (⁶⁴):

tros por la naturaleza según la aptitud e incoación, pero no según la perfección”, a la perfección se arriba, por ser un hábito operativo, a través de los actos que realice la persona (ver puntos 2.4.1. y 2.4.1.1.).

⁶⁰ v. BASSO, *Las normas de la moralidad*, cit., págs. 34/43, 121/125, 151/153, 155/158, 217/218.

⁶¹ *Las normas de la moralidad*, pág. 157. En la nota 187 agrega: “*En el hombre, en el presente estado de naturaleza caída, hay algo que siempre inclina al mal (el ‘fomes peccati’), por tanto también debe haber algo que siempre incline al bien. Esto sólo puede ser la sindéresis: ‘el hecho de que la sensualidad siempre incline al mal, procede de la corrupción del fomes; esta corrupción inhiere como cierto hábito. Del mismo modo la sindéresis siempre inclina al bien por ser un hábito natural’ -De Verit. 16, 1. ad 7-.*”

Resulta conveniente recordar lo señalado por Pío XII, en el Radiomensaje de Navidad 24/12/1956 “Luz y vida en la Dignidad Humana”: “*Por consiguiente primer deber del cristiano será persuadir al hombre moderno a que no considere la naturaleza humana ni con un sistemático pesimismo ni con un gratuito optimismo, sino que reconozca las reales dimensiones de su poder*” (nº 10, págs. 476/477, t. I, Colección de Encíclicas y Documentos Pontificios, Acción Católica Española, 7ª. Edición, Madrid, 1967.)

⁶² - v. BASSO, *Las normas de la moralidad*, págs. 156/158. “*El hábito natural nunca se pierde, como es patente en el hábito de los primeros principios especulativos, que el hombre siempre conserva; y lo mismo sucede con la sindéresis*” (II St.d.24, q.2, a.3. ad5), nota 196, de pág.159.

⁶³ *Las normas de la moralidad*, pág. 159.

⁶⁴ v. BASSO, *Las normas de la moralidad*, págs. 46 -y nota 125- y 138/146. El objeto de la potencia intelectual es la verdad, y el objeto de la voluntad o apetito racional es el bien. Sobre el acto y la potencia,

"La razón humana no puede participar por completo del dictamen de la razón divina, sino a su modo e imperfectamente. Y así como parte de la razón especulativa, por natural participación de la sabiduría divina hay dentro de nosotros un conocimiento de ciertos principios comunes, mas no el conocimiento propio de cualquiera verdad, tal como se contiene en la divina sabiduría; así también por parte de la razón práctica el hombre participa naturalmente de la ley eterna en cuanto a ciertos principios comunes, mas no respecto de la dirección particular de las cosas singulares (casos concretos), las cuales sin embargo se hallan contenidas en la ley eterna" (S.T., I-II, q.91, a.3, obj.1.).

"Porque todo conocimiento de la verdad es cierta irradiación y participación de la ley eterna, que es la verdad inmutable...Y todos conocen de algún modo la verdad, al menos en cuanto a los principios comunes de la ley natural. Pues en los demás unos participan más y otros menos del conocimiento de la verdad; y según esto conocen también más o menos la ley eterna" (S.T., I-II, q.93, a.2.)⁽⁶⁵⁾.

La ley eterna es *"la razón de la divina Sabiduría, en cuanto es directiva de todos los actos y mociones"* (S.T., I-II, q.93, a.1.), es la "ratio recta" de Dios, y es una razón esencialmente activa ordenadora y participante (BASSO, p. 105; ver punto 2.6.3.1.).

"El origen del conocer está en la realidad y la cosa real mide y determina el contenido del conocimiento."

"...Porque el entendimiento humano es medido por las cosas, de tal suerte que el concepto del hombre no es verdadero por sí mismo, sino que se dice verdadero por su conformidad con las cosas; pues que de una cosa sea o no sea proviene que la opinión sea verdadera o sea falsa. Mas el entendimiento divino es la medida de las cosas; puesto que cada cosa en tanto tiene de verdad, en cuanto imita el entendimiento divino, como se ha dicho en la Primera Parte (c.16, a.1.). Y así el entendimiento divino es verdadero en sí mismo. Por lo cual su razón es la verdad misma" (S.T., I-II, q.93, a.1., 3obj.).

ver puntos 2, 2.1., 2.1.1., 2.2., 3, y 5, cap. IV, págs. 97/100 y 102/103; sobre el apetito, ver puntos 1., 1.1., 2 y 7, cap. V, págs. 157/162 y 174, *El acto culpable* cit..

⁶⁵ La ley natural es una participación de la ley eterna en el hombre (S.T., I-II, q.91, a.2.).

Este dilema no es nuevo: Mientras Protágoras sostenía que el hombre es la medida de todas las cosas, Platón lo refutaba: "*Para nosotros, el dios debería ser la medida de todas las cosas; mucho mas aún que, como dicen algunos, un hombre*"⁽⁶⁶⁾.

2.5.3.5. Sindéresis.

Santo Tomás designa con el nombre de sindéresis al hábito de los primeros principios prácticos y los identifica en material moral con las normas universales de la ley natural (S.T., I-II, q.94, a.1., 2obj.: "*La sindéresis se dice ley de nuestro entendimiento, en cuanto es un hábito que contiene los preceptos de la ley natural, que son los primeros principios de los actos humanos*").

El Aquinate establece un paralelo entre la génesis de los primeros principios especulativos (o teóricos) y los prácticos:

"...los preceptos de la ley natural son a la razón práctica lo que los primeros principios de las demostraciones a la razón especulativa, pues unos y otros son ciertos principios conocidos por sí mismos...en las cosas que caen bajo la aprehensión de los hombres hállase cierto orden. Porque lo que primeramente cae bajo la aprehensión es el ente, cuya idea está incluida en todas las demás que cualquiera aprehende. Y por eso el primer principio indemostrable es que no se puede afirmar y negar a la vez, lo cual se funda en la noción de ser y no ser y sobre este principio se fundan todos los demás, como se dice en Metafísica (I.4,t.9). Y así como el ser (el ente) es lo primero que se aprehende absolutamente, así el bien es lo primero que cae bajo la aprehensión de la razón práctica, que se ordena a la operación; porque todo agente obra por un fin, que tiene razón de bien. Y por esto el primer principio en la razón práctica es el que se funda sobre la razón del bien, que es: El bien es lo que todos apetecen. Luego, éste es el primer precepto (primer principio) de la ley (ley natural): que el bien debe hacerse y procurarse (buscarse), y evitarse el mal. Y sobre éste se fundan todos los preceptos de la ley de la naturaleza (ley natural); para que todas aquellas cosas a hacer o a evitar que la razón práctica naturalmente aprehende que son bienes humanos pertenezcan a los preceptos de la ley." (S.T., I-II, q.94., a.2.).

⁶⁶ Las leyes IV, 716c, "Diálogos", traducción de Francisco Lisi, España, Gredos, 1999.

En materia práctica el fin es el primer principio de lo operable (del operar u obrar).

2.5.3.6. La razón recta y su formación.

La razón humana es la regla y medida de los actos humanos pues a ella le corresponde ordenarlos al fin, el cual es el primer principio en lo operable (v. S.T., I-II, q.90, a.1.).

La razón recta es aquella que se encuentra en posesión de la verdad. Toda potencia es medida, regulada y perfeccionada por su propio objeto y para la razón este objeto es la verdad; entonces razón recta equivale a razón verdadera (⁶⁷).

Dos son las características de la razón recta, estar en sí misma ordenada y ser ordenadora.

En consecuencia, la razón humana podrá ser ordenadora de los actos que ejecuta, en la medida en que se encuentre ordenada, rectificadora en la verdad.

Cuando se habla de razón recta, expresa BASSO, existe un doble sentido en el adjetivo “recta”: pasivo y activo; “*la razón humana primero es recta en cuanto rectificada (pasivo), y a partir de allí podrá serlo en cuanto rectificante (activo). Tal es la diferencia entre las dos funciones, especulativa y práctica, de nuestro entendimiento, y el significado de la célebre fórmula ‘el entendimiento especulativo se hace práctico por extensión’*” (⁶⁸).

BASSO recalca que “*el concepto de ‘ratio recta’ es análogo porque lo es el de verdad que la informa y la hace recta. Y así como existe una verdad primera por lo cual todas las cosas se dicen verdaderas como en su principio efectivo formal y, sin embargo, existen muchas verdades en las cosas creadas por las cuales éstas se dicen formalmente verdaderas, de la misma manera existe una primer razón recta, la ley eterna, por lo cual toda razón es recta en Ella como en su principio eficiente y ejemplar y, sin em-*

⁶⁷ cfr., BASSO *Los Fundamentos de la moral*, cit., cap. VI, art. III., II, págs. 186/188. Ver nota 123, punto 2.6.3.2.

⁶⁸ *Las normas de la moralidad* cit, pág. 109, cfr. págs. 30/43 y 105.

bargo, se dan varios modos de afirmar la razón recta en los actos y operaciones de la razón humana, cuya rectitud se afirma formalmente" (69).

La formación de la razón recta es un proceso que transcurre en diversas etapas, señala BASSO: se inicia por el hábito natural de los primeros principios (intellectus y sindéresis), luego se sigue rectificando por el conocimiento adquirido por la ciencia y la sabiduría en el orden especulativo, para después ser rectificante cuando la razón se transforma en norma de lo fáctico (arte) y de lo operable (a través de la prudencia, recta razón prudencial), en el orden práctico (70); por lo cual, existen dos momentos, uno pasivo, donde la razón es rectificada por el conocimiento adquirido (ciencia y sabiduría), y otro activo, cuando la razón se transforma en norma de lo fáctico (arte) y de lo operable (prudencia).

Conviene tener presente la siguiente aclaración de BASSO: “*Según Santo Tomás la recta razón es la potencia intelectual informada por alguno (por todos, si la queremos perfecta) de los hábitos intelectuales*”.

Luego dice: “*En consecuencia, hablar de la formación de la recta razón es hablar de todas las virtudes intelectuales. Estas virtudes en su conjunto, constituyen un todo análogo denominado ‘recta razón’, y cada una de ellas separadamente, siguiendo un orden progresivo de génesis y perfección, es una parte distinta en la integración del todo. Cada una singularmente puede ser denominada con el mismo nombre del todo. En efecto, cuando nos referimos a un todo análogo podemos mencionar, usando el nombre común, cada uno sus analogados o partes...De la misma manera, hablando de ‘recta ratio’, Santo Tomás se refiere a veces a todo el conjunto de las virtudes intelectuales (‘ratio recta’ en cuanto todo análogo), como cuando le atribuye ser la norma próxima y homogénea del acto humano o moral en general, otras se refiere a una sola de ellas (‘ratio recta naturalis’, ‘ratio recta scibilium vel especulabilium’, ‘ratio recta factibilium’, ‘ratio recta agibilium’), como cuando estudia la norma de un determinado género de operaciones o de alguno de los actos particulares que integran la estructura de un acto humano completo. Por eso los textos no parecen coincidir siempre en el mismo*

⁶⁹ *Las normas de la moralidad*, cit. pág. 47, cfr. págs. 43/46, 89/99, 105/116, 137/147.

⁷⁰ cfr. BASSO, *Las normas de la moralidad*, cit., págs. 33, 38, 41/47, 105/116, 121, 195/197, 217/219.

término; y esa dificultad –sin ubicarse en la perspectiva correcta- nunca podrá ser superada por los autores que insisten en interpretarlo en un sentido inflexiblemente uniforme. El sentido análogo es el más propio; las demás son aplicaciones singulares y concretas.” ⁽⁷¹⁾.

2.5.3.7. La razón recta (recta razón).

En resumen: *“la razón recta es el entendimiento posible informado por los hábitos intelectuales que lo ordenan al conocimiento cierto de la verdad, su propia y específica norma o regla. El menor o mayor grado de rectitud depende de la menor o mayor perfección con la cual la virtud intelectual le asegure la certeza en el conocimiento de la verdad. El dictamen de la razón varía, pero siempre será recto si emana de la razón informada por un hábito recto o virtuoso.”* ⁽⁷²⁾.

Y esta rectitud de la razón adquiere su etapa culminante con la virtud de la prudencia, como *“norma homogénea, próxima y directa de la moralidad de los actos humanos”*.

A la prudencia le atañe la aplicación de los datos universales de la *sindéresis* y de la ciencia moral al caso particular.

Como se ha dicho en el punto 2.4.1.1., la recta razón prudencial fija el medio debido en las virtudes morales.

El dictamen de una razón verdadera (razón recta o recta razón), determinará sin un acto humano es bueno o malo moralmente.

2.5.4. Sobre el fin en materia moral.

⁷¹ *Las normas de la moralidad*, cit., págs. 40/41.

⁷² BASSO, *Las normas de la moralidad*, cit. pág. 42, quien agrega: *“Así constatamos la progresión natural y coherente del entendimiento humano en la captación de la esencia de las cosas (su objeto propio), y nos cercioramos de las diversas fases que conducen la razón desde la simple captación del objeto hasta el juicio supremo de la sabiduría, razón natural contemplativa de la realidad externa y rectora de toda la actividad del hombre, sobrenaturalmente perfeccionada por la infusión de la fe y de los dones, y consumada en la beatitud última. Tal es la estructura psicológica de la recta razón.”* (pág. 43).

La importancia del fin es que “*siendo la moralidad ‘un orden’ de la actividad humana, sólo puede ser definida por el fin al cual se orienta*” (73).

El Bien mueve en cuanto importa razón de fin (algo apetecible; ver puntos 2.3., y 2.5.1.).

En cualquier aspecto de la vida “*en razón del bien que se busca se hacen todas las otras cosas. Pero este bien al que se tiende en cada operación o en cada elección se llama fin. Porque un fin no es otra cosa que aquello en razón del cual se hace lo demás*” (Tomás de Aquino, In *Ética*, Libro I, Lección IX, nº 105).

Además, existe un fin o bien último, es decir un fin o bien óptimo que es “*querido por sí mismo, y los demás por él*” y “*ese fin último será entonces no sólo el bien, sino el bien soberano*”, pues como explica Aristóteles, de lo contrario “*sería tanto como remontar al infinito, y nuestro anhelo sería vano y miserable*” (E.N., Lib. I, cap. II, ps. 21/22; Lib. I, cap. 2, 1094a 18-23) (74).

Santo Tomás al comentar este pasaje señala que si “*no se ha encontrado algún fin*” que no sea deseado por otro, “*debe seguirse que todo fin es deseado por otro fin*.”

⁷³ BASSO, “*Fundamentos de la Moral*”, cit. cap. III. art. I.,I., pág. 48.; determinar el fin del hombre es determinar el fin de la moral, si cambiamos la perspectiva del fin del hombre se modifica la Moral, conforme lo señala BASSO.

⁷⁴ Aristóteles en el capítulo II, del Libro II, *Metafísica*, muestra que las causas no son infinitas (la cita corresponde a: Gredos 2003, 2º reimpresión, España traducción Tomás Calvo Martínez). En el inicio de dicho capítulo expresa: “*Es evidente que hay algún principio, y que las causas de las cosas que son no pueden ser infinitas ni en serie ni en cuanto a sus especies.*” (994a 1-2).

“*...no es posible, en cuanto a la materia, que esto provenga de esto, y así al infinito (por ejemplo, la carne proviene de la tierra, la tierra del aire, el aire del fuego, y así sin parar); ni tampoco en cuanto a aquello de donde proviene el inicio del movimiento (por ejemplo, el hombre es movido por el aire, éste por el sol, el sol por la Discordia, sin que este proceso tenga término alguno). Igualmente, tampoco es posible un proceso infinito en el caso de aquello para lo cual, el pasear para estar sano, esto para ser feliz, la felicidad para otra cosa. Y lo mismo ocurre en el caso de la esencia. Y es que cuando hay términos intermedios de lo que hay un último y un primero, necesariamente el primero es la causa de los que vienen detrás de él...*” (*Metafísica*, Lib. II, cap. 2, 994 3-13).

Aristóteles continúa su exposición y respecto de la imposibilidad de un proceso infinito en la causa final expresa: “*aquello para lo cual es fin, y tal condición tiene lo que no es para otra cosa, sino las demás cosas para ello, de modo que si hay algún fin último, no existirá proceso infinito, y si no lo hay, no existirá aquello para lo cual. Los que establecen un proceso infinito no se dan cuenta, sin embargo que suprimen la naturaleza del Bien (nadie, desde luego, se pondría a hacer nada si no fuera a llegar a un término). Ni habría tampoco Entendimiento en las cosas que son: en efecto, el que posee entendimiento actúa siempre para algo y esto constituye un límite, pues el fin es límite*” (*Metafísica*, Libro II, cap. 2, 994b 9-16). Para los sentidos del término causa en Aristóteles, ver punto 8.2., cap. II, *El acto culpable*, cit. págs. 58/61.

Pero es imposible que en los fines se proceda al infinito. Luego, es necesario que exista algún fin que no sea deseado por otro fin” (In Ética, Libro I, lec. II, nº 20).

También explica: *“Que sea imposible en los fines proceder al infinito se prueba también por una razón que conduce a un imposible, de esta manera: Si se fuera al infinito en el deseo de los fines, como siempre un fin sería deseado en razón de otro fin hasta el infinito, nunca llegaría el hombre a conseguir los fines deseados. Pero inútil y vano sería desear lo que no puede alcanzarse. Luego, el fin de los deseos sería inútil y vano. Pero tener deseos es algo natural, pues ha dicho más arriba que el bien es lo que naturalmente todas las cosas desean. Luego, de aquí se seguiría que el deseo natural es algo vano y vacío. Pero esto es imposible, porque el deseo natural no es sino una inclinación inherente a las cosas por la ordenación del primer motor, que no puede frustrarse. Luego es imposible que en los fines se proceda al infinito.” (In Ética, nº 21).*

Luego concluye: *“es necesario que exista algún fin último por el cual todas las otras cosas sean deseadas y él mismo no sea deseado en razón de otra”* el cual es el *“fin óptimo de las cosas humanas”* (In Ética, Libro I, lec. II, nº 22). Además, *"todo cuanto el hombre apetece, apetece bajo razón de bien. El cual bien si no se apetece como perfecto (y es el fin último), se apetece como conducente al bien perfecto..."* (v. S.T., I-II, q.1, a.6.).

En este artículo trata de que el último fin se encuentra virtual o implícitamente presente cada vez que se obra por un fin intermedio (*“del mismo modo los fines intermedios, escribe BASSO, no pueden ‘finalizar’ sino en virtud del influjo del último fin”*)⁽⁷⁵⁾.

2.5.4.1. La existencia de algún fin último.

⁷⁵ *Los Fundamentos de la Moral*, cit., pág. 68. Cuando en moral se estudia la actividad humana se comprueba que no solamente puede darse un fin inmediato o propio de cada acción concreta (su objeto específico), sino que todas ellas se ordenan a un fin ulterior y supremo, más allá del cual no se puede concebir otro (BASSO, pág. 57).

En la respuesta a la 3o**jb.**, Tomás de Aquino, expresa: *“no es preciso que siempre el que algo desea o hace tenga presente el último fin; toda vez que la eficacia de la intención primera, que es del último fin, subsiste en cualquier aspirar a algo, aun cuando actualmente no se piense en el fin supremo; así como el que marcha por un camino no es menester a cada paso piense en el término”* (S.T., I-II, q.6).

Santo Tomás demuestra la existencia de “algún fin último de la vida”, del siguiente modo: “...de suyo, es imposible en los fines proceder al infinito por cualquier lado. En todas las cosas de suyo mutuamente ordenadas es preciso que quitando la primera se quiten las que de ellas penden...En los fines hay que reconocer un doble orden, de intención y de ejecución; y en uno y otro tiene que haber algo, que sea primero: porque lo que es primero en el orden de la intención, es como el principio que mueve al apetito; de modo que, suprimido ese principio, el apetito no sería movido. Y lo que es principio en la ejecución es por donde empieza la operación; de suerte que, suprimido el tal principio, nadie comenzaría a obrar algo. Pero el principio de intención es el último fin; y el principio de ejecución es lo primero en cuanto al fin se dirige. Así que por ninguno de esos dos lados es posible proceder al infinito; ya que si no hubiese un fin último, nada se apetecería, ni acción alguna terminaría, ni reposaría la intención del agente. Y, si no hubiese algo primero entre lo que es al fin, no habría comienzo de acción, ni la decisión se produciría, sino que se prorrogaría al infinito” (S.T., I-II, q.1, a.4.)⁽⁷⁶⁾.

En dicho artículo 4, en contra esto, dice: “...El bien es lo que tiene razón de fin. Y por ende el poner una serie infinita está en pugna con la razón de fin. Luego necesariamente hay que poner un fin último”.

Reiteradamente sostiene: “el fin, si bien es lo postrero en la ejecución, es lo primero en la intención del agente, y en tal modo tiene razón de causa” (S.T., I-II, q.1, a.1., 1obj.); conviene aclarar que las causas eficiente y final son correlativas, se implican recíprocamente: se pueden distinguir en el proceso causal, pero no separar.

Respecto “del último fin se puede hablar de dos modos: uno, según la razón abstracta de último fin y otro según la concreción de aquello en quien esta razón se verifica. En cuanto a la razón de último fin, todos están acordes en desearlo; porque todos aspiran a la plenitud de su ser, o sea a la perfección, que es la noción del fin último, como va expuesto (a.5.). Mas respecto de aquello, en que dicha razón se verifica, no hay en todos los hombres la misma unanimidad en orden al último fin. Pues algunos

⁷⁶ En S.T., I-II, q.1, a.5., se refiere a que la voluntad humana, en un mismo acto no puede tender a muchas cosas como fines últimos - contra esto: “es imposible admitir varios fines últimos de un mismo hombre no ordenados el uno al otro”.

buscan las riquezas como bien consumado, otros lo hacen consistir en el placer y otros en otras cosas. A la manera que a todos los paladares agrada lo dulce; pero unos prefieren el grato sabor del vino, otros el dulzor de la miel, y así en lo demás. Pero aquella entre las dulcedumbres será sencillamente lo mejor deleitable, en la que más se deleite el que tiene gusto mejor. Así también será el más perfecto aquel bien, por cuya posesión se afane el que mejor dispuesta tenga su afición.” (S.T., I-II, q.1., a.8.).

Todos los hombres “*convienen en anhelar el último fin, que es la felicidad*” (a.8.); aspiran a la felicidad, necesariamente la desean.

Existe coincidencia en la intención del último fin, y divergencia en “*aquello en que objetivamente se verifica la razón de último fin*” (S.T., I-II, q.1, a.7, 1obj.); “*la diversidad de conducta en la vida de los hombres se explica por la diversidad de objetos, en los que cifran unos y otros la razón de sumo bien*” (2obj.) (⁷⁷).

Los escolásticos, expresa BASSO, “*utilizaron las expresiones ‘beatitud objetiva o material’ para referirse al bien beatificante y ‘beatitud subjetiva o formal’ para referirse a la operación mediante la cual el hombre puede entrar en posesión de dicho bien. Estrictamente hablando, pues, la felicidad es la ‘beatitud subjetiva’*”; asimismo, señala que un problema distinto, origen de muchas polémicas tanto en el pasado, como en el presente, es el de la posibilidad de alcanzar la bienaventuranza (⁷⁸).

Santo Tomás en la S.T., I-II, q.2, a.7., se refiere a que la beatitud no consiste en algún bien del alma, y luego de explicarlo concluye: “*...Mas, si hablamos del último fin del hombre en cuanto a su logro o posesión, o cualquier uso de eso mismo que se apeetece como fin, en este sentido algo del hombre por parte del alma pertenece al fin último, toda vez que el hombre por su alma consigue la beatitud. Así, pues, la cosa que se desea como fin es en lo que consiste la beatitud y lo que hace feliz; y el logro de ella se llama felicidad. De donde debe decirse que la beatitud es algo del alma, pero la cosa que da beatitud es algo otro fuera del alma.*”.

⁷⁷ En S.T., I-II, cuestiones 2 a 5, Santo Tomás, se refiere a la felicidad, a los bienes a los cuales el hombre puede aspirar para lograrla y en qué bien se encuentra la verdadera felicidad.

⁷⁸ *Los Fundamentos de la Moral*, cit., cap. IV, art. III, I, pág. 108, nota 97. La felicidad o beatitud objetiva o material no consiste en ninguno de los bienes creados, ni en todos ellos juntos, sino solamente en el Bien Increado, que es Dios (BASSO, cap. IV, art. II, III, p. 96).

De tal modo, la operación con la cual se va alcanzar o lograr la beatitud (o felicidad), es una operación del alma, una actividad humana espiritual (ver punto 5.4.3.), pero el objeto en que radica la beatitud es “*es algo otro fuera del alma*”, un bien extrínseco al alma y al hombre, un bien absolutamente trascendente: “...*en sólo Dios puede consistir la beatitud del hombre.*”, S.T., I-II, q.2, a.8., donde explica el por qué de tal conclusión (79).

Sin embargo, las discrepancias surgen acerca de cuál es el bien que produce la felicidad o “*no conocen a qué cosa conviene la razón común de beatitud*” (v. S.T., I-II, q.5, a.8.).

Algunos hombres pondrán su fin último en los bienes materiales (riquezas, honores, poder, placer, etc.), otros en los espirituales (ciencia, virtud, Dios).

Como el fin tiene razón de bien, conforme sea el bien que se coloque como fin, será la vida de la persona y como necesariamente existe un fin último o supremo, la moralidad de las acciones humanas dependerá del fin último.

Para el “eudemonismo”, en general, se consideraba hacer de la vida feliz el fin de la acción humana, y la ética o la moral era (consistía o se interpretaba como) el camino a la felicidad del hombre, pues la felicidad era su meta.

BASSO expresa: “*El ‘eudemonismo’ es, entonces, el sistema moral filosófico o teológico, que afirma, como fin ‘esencial’ de la acción moral buena en cuanto tal, la bienaventuranza o felicidad del hombre actuante*” (80).

⁷⁹ OCTAVIO N. DERISI, en el cap. III, de *Los Fundamentos Metafísicos del Orden Moral*, págs. 61/137, trata sobre el último fin del hombre.

⁸⁰ v. *Los Fundamentos de la Moral*, cit., cap. IV., art. I, I., pág. 80, quien desarrolla las diversas concepciones eudemonistas, según el carácter de los “varios bienes” en los cuales se puede poner la felicidad, sin embargo, señala: “*El único aceptable es el que la pone, como fin esencial de la voluntad, en un bien espiritual, posible de obtener de manera perfecta únicamente en la vida futura; de acuerdo con esto, todo eudemonismo concebido hedonísticamente ha de ser rechazado*” (pág. 81). Formula dichas distinciones e indica cuáles no resultan admisibles y cuáles si (v. págs. 81/87).

También trata sobre “el bien que produce la felicidad” (cap. IV, art. II, I, II, III, págs. 87/100), luego se refiere a “*La felicidad humana plenamente conocida a la luz de la revelación*” (art. III, IV, págs. 100/107) y en el art. III, trata de la Felicidad (págs. 107/129).

Santo Tomás propone con claridad que la felicidad es el fin último de la vida humana y de la actividad moral, sin perjuicio de los matices y precisiones que desarrolla en las cuestiones 2 a 5, S.T., I-II.

La felicidad se logra por la posesión del Bien o fin último específico (v. DERISI, *Los Fundamentos Metafísicos del Orden Moral*, cit., cap. III, n° 10, pág. 80), quien formula otras precisiones, pero lo relevante es que “*la divergencia comienza cuando se trata de señalar, en concreto, el objeto determinado,*

2.5.4.2. La bondad de los fines.

El fin es el principio ordenador de la conducta humana; y *“la norma ordena o dispone ciertas conductas o cosas prácticas como medios en función de ciertos fines”*.

En el Comentario de la Ética San Tomás dice: *“Pues es necesario que sea uno el fin último del hombre en cuanto hombre en razón de la unidad de la naturaleza humana, como es uno el fin del médico en cuanto médico por la unidad del arte de curar (en la medicina todo se hace en vista de la salud, nº 105). Y a este fin último se lo llama bien humano y es la felicidad”* (Libro I, lec. IX, nº 107).

Si bien existe un fin último (*“principio de ordenación supremo”*), dicho calificativo señala que hay fines anteriores o intermedios y esto se prueba pues hay personas que subalternan unos fines en función de otros (LAMAS).

Dentro de la bondad de los fines se distingue el fin último natural (fin último de la vida humana) y los fines o bienes intermedios.

Los fines intermedios, como señala BLANCO, pueden ser últimos en una serie que tienen su propia bondad, su propia perfección, así ser profesores, ser médico, ser padre de familia, por sí mismo encierran una intrínseca perfección, son algo valioso, y por eso no son puros medios (⁸¹).

“El medio se caracteriza por no ser un bien en sí. El medio es un bien que sólo es bien en función de un fin. Sólo tiene valor porque es apto para procurar otro bien”, el bienestar corporal, para usar el ejemplo de LAMAS, se puede poner como medio para algo más importante, como puede ser una virtud moral, sin embargo, ese bienestar físico no es algo valioso sólo como medio, pues la salud es para el hombre, por ser naturalmente animal, un bien natural (⁸²).

Cabe tener presente que *“el bien principal es el fin; pues los medios no se llaman buenos, sino en orden al fin. Luego, como hay dos clases de fin, el uno último y el*

donde de hecho, se encuentra el bien en sí y realiza la actualización perfecta del ser del hombre” (págs. 84/85).

⁸¹ v. GUILLERMO P. BLANCO, *Curso de Antropología Filosófica*, cap. VII, 2.3.3., pág. 479.

⁸² v. LAMAS, *La Ética*, cit. ps. 70/71.

otro próximo; así también hay dos bienes, uno último y universal y otro próximo y particular"; en cuanto al próximo, bien secundario y particular del hombre *"puede ser de dos clases: uno, que es verdadero bien, puesto que puede ordenarse en cuanto en sí es al principal bien, que es el último fin; otro es el bien aparente y no verdadero, porque aleja del bien final."* (v. S.T., II-II, q.23., a.7.).

Una clásica división de los bienes (los fines son bienes) es la siguiente: deleitables, útiles y honestos (v. S.T., I, q.5., a.6), la cual conforme la respuesta a la 2da. objeción, *"esta división no se hace por cosas opuestas, sino por opuestas razones"*.

El término y el concepto de bien es análogo, y en la respuesta a la 3ra. Objeción (I, q.5., a.6.) indica que esta división no es *"como si fuese término unívoco, sino como término análogo que se predica primero y posterior"* (según un orden de prioridad y de posterioridad) y agrega: *"de este modo se aplica primero a lo noble (honesto), después a lo grato, y por último a lo útil"*; una analogía de atribución, el bien no pertenece de igual modo a esas tres categorías ⁽⁸³⁾:

i. Deleitable: su razón de ser está en que produce placer; *"se llaman gratas las cosas deseables por el placer que dan, por más que algunas veces sean nocivas e inhonestas"* (v. S.T., I, q.5., a.6., 2obj.), un sabroso alimento.

ii. Útil: *"las cosas que se buscan, no por sí, sino como conducentes a otro"*; es bueno o valioso en función de otra cosa que se apetece, es un puro medio (Blanco); la medicina para alcanzar la salud..

iii. Honesto (o noble) *"se llaman nobles las cosas que tienen en sí mismas la razón de desearlas"*(S.T., I, q.5., a.6., 2obj.), su propia perfección; el saber, la virtud ⁽⁸⁴⁾.

⁸³ Tomás de Aquino, In *Ética*, Lib. I, lec. V, n° 58, refiere: *"el deleitable y el honesto, tienen razón de fin porque son apetecibles por sí mismos"*.

⁸⁴ En la edición que utilizamos, Club de Lectores, se efectúa el siguiente comentario a la respuesta a esa q.5, a.6., 2obj, por la división de los bienes en noble (honesto), grato y útil: *"Nótese empero que estos tres bienes no son opuestos de su naturaleza; toda vez que pueden hallarse reunidos en un mismo objeto. Así por ejemplo, la virtud es a un mismo tiempo bien útil, en cuanto sirve para conseguir la posesión de Dios; es deleitable en cuanto que produce satisfacción moral de la voluntad y la conciencia; y bien noble, porque es conforme a la razón y naturaleza humana, y contiene una bondad interna y esencial"* (P. Ceferino *ibid.*).

Cuando el filósofo moral quiere asignar la razón inmediata y adecuada de porqué el bien deleitable no es el verdadero bien del hombre tiene que entrar a la consideración de la naturaleza espiritual de los actos humanos (de este punto se ocupa la Psicología o Antropología Filosófica, por eso la subalternación indicada en el punto 2.2.3.2.), para mostrar que no pueden ser colmados con los bienes puramente sensibles (⁸⁵); ver punto 2.5.4.3.

2.5.4.3. Lo específico del hombre.

La división de los bienes antes mencionada, en bienes en exteriores, corporales y espirituales, conforme una clasificación de Aristóteles en la *Ética Nicomaquea*, sirven para ponderar en qué bienes puede residir la felicidad, pero teniendo en cuenta que es lo propio del hombre (ver punto 2.6.).

En efecto, lo específico del hombre es la inteligencia o la razón, una única facultad (la potencia intelectual), que es espiritual, con dos funciones. También, en ella, la distinción entre la razón especulativa y la razón práctica solamente es de funciones (ver punto 2.5.3.1.); ello, sin olvidar que *“la operación intelectual en esta vida no puede realizarse sin la imagen, que sólo existe en órgano corpóreo, como queda expuesto (P.I., C.84, a.7); y así la beatitud posible en esta vida depende en algún modo del cuerpo”* (S.T., I-II, q.4, a.5).

“...lo aprehendido por el intelecto puede accidentalmente aplicarse o no a la operación: y en esto únicamente difieren el entendimiento teórico y el práctico, llamándose especulativo, en cuanto no ordena las nociones a la acción, limitándose a la sola contemplación de la verdad, y práctico cuando reduce a la acción lo que percibe. Esto es lo que viene a decir Aristóteles (De Anima, l.3, t.49), que el especulativo difiere del práctico en el término, y de éste toman en efecto su respectiva denominación de teórico o especulativo el uno y el otro de operativo o práctico.” (S.T., I, q.79, a.11.); de tal modo que el acto del entendimiento (o razón) en cuanto especulativo, como expresa BASSO, es la raíz de sus actos en cuanto práctico (⁸⁶).

⁸⁵ conf. JULIO MIENVIELLE, *La Subalternación de la Ética a la Psicología*, Sapientia –Revista Tomista de Filosofía-, año N° 1, 1946, 4to. Cuatrimestre, pág. 130.

⁸⁶ *Los Fundamentos de la Moral*, cit., cap. IV, art. III., II.2, pág. 116.

Resaltamos la dimensión espiritual de la persona humana, pues la felicidad (o beatitud) consiste en la operación óptima del hombre y *“la mejor operación del hombre es la operación de mejor potencia respecto del mejor objeto. La potencia mejor es el entendimiento, cuyo mejor objeto es el bien divino; que por cierto no lo es del intelecto práctico mas del puro (especulativo). Así que en esa operación, es decir, en la contemplación de lo divino, consiste principalmente la beatitud”*.

Hemos transcripto el primero de los tres argumentos desarrollados por Santo Tomás, en S.T., I-II, q.3, a.5., para mostrar que la beatitud consiste en la contemplación, en un acto del entendimiento especulativo (⁸⁷); la beatitud o felicidad *“sólo puede consistir en una actividad humana espiritual”*.

Las otras dos razones referidas por Tomás de Aquino, de la supremacía de la contemplación sobre la acción, las transcribimos parcialmente: *“Segundo, la contemplación entre todas cosas, se desea por mor (amor) de ella misma; mientras que el acto del entendimiento práctico no se desea por mor (amor) de él mismo, sino por la acción...Tercio, en la vida contemplativa el hombre comunica con lo superior, a saber, Dios y los ángeles, a los cuales se asimila en beatitud...”*.

Luego agrega: *“Así pues la última y perfecta, beatitud que esperamos en la vida futura, toda consiste en la contemplación. Mas la beatitud imperfecta, tal como es aquí asequible, primero y principalmente consiste en la contemplación, pero secundariamente en la operación del intelecto práctico y pasiones humanas, como se dice en Ethic. (l. 10, c.7 y 8)”* (S.T., I-II, q.3, a.5.).

Asimismo, efectúa una distinción entre la felicidad o beatitud imperfecta y la felicidad perfecta (v. S.T., I-II, q.3, a.6, y 1obj.; a.2., 4obj.) (⁸⁸).

⁸⁷ Atento lo expuesto conviene tener presente cómo se desarrolla la actividad cognoscitiva en el hombre, conforme Aristóteles y San Tomás, su síntesis: la presencia intencional (inmaterial) del objeto conocido trascendente (signo formal o intencional) en el sujeto cognoscente; como ha dicho Aristóteles, *“porque no es la piedra la que está en el alma, sino su forma”* (De Anima, III, cap. VII, 431b). El desarrollo extenso en *El acto culpable*, cit., cap. II, puntos 3, 3.1, 3.2., 3.3., 3.4. y 3.5., págs. 43/47; cap. IV, págs. 93/154; para la facultades apetitivas sensibles y el apetito racional o voluntad en el hombre, cap. V, págs. 157/174.

⁸⁸ Sobre este tema me remito a la explicación formulada por BASSO -*Los Fundamentos de la Moral*, cit., capt. IV, art. III, II, págs. 118 y ss.-, pero transcribo dos párrafos que permiten, por lo menos, ubicarnos sobre la cuestión: *“Me parece evidente que Santo Tomás quiere hacer comprender algo de enorme importancia: el orden sobrenatural, absolutamente gratuito y misterioso, no destruye la naturaleza, sino*

2.6. La especie moral: el objeto moral.

Lo específico del hombre (algo propio) es la razón, y conviene destacarlo, no obstante que el hombre sea una unidad sustancial de alma racional y cuerpo, pues *“cuando se dice que el hombre ha sido formado a imagen de Dios, no se habla de su cuerpo, sino de la parte de su ser que le coloca por cima de todos los animales (...). Mas el hombre es superior a todos los animales por la razón e inteligencia. Luego por la razón e inteligencia, que son incorpóreas, es por lo que está hecho a imagen de Dios”* (S.T., I., q.3, a.1., 2obj.)⁽⁸⁹⁾.

También por la razón el hombre supera a las demás criaturas no racionales tanto en la perfección de su naturaleza, *“porque solo la criatura racional tiene dominio de su acto, actuándose libremente para obrar; mientras que las demás criaturas más bien que actuar son actuadas”* (S.C.G., Libro III, cap. 111; ver puntos 2.3., 2.4. y 2.5.1.), como *“en la dignidad de su fin”*.

que la eleva...Con el argumento del ‘deseo natural de ver a Dios’ se intenta exclusivamente demostrar la posibilidad absoluta del orden sobrenatural. Este exigirá una ‘sanación’ (en el caso de la naturaleza histórica) pero, ante todo, una ‘elevación’ (en todo los casos) de la naturaleza humana, pero sin destruirla ni contradecirla..” (págs. 127 y 128).

El otro: *“Hemos oído al Angélico distinguir entre una ‘felicidad imperfecta’, que se puede alcanzar en esta vida con medios naturales, y la ‘perfecta’, ‘que consiste en la visión de la esencia divina, la cual excede infinitamente, no sólo a la naturaleza humana, sino también a la criatura’ (III, q.5 a.5), y únicamente puede lograrse con el auxilio divino. Después de leer este texto ¿cómo se puede negar que haya admitido un doble fin último y, consecuentemente, un doble orden en nuestra actividad moral? Estamos frente a la distinción de naturaleza y gracia. Pero, aún siendo inconfundibles, ‘la gracia no destruye a la naturaleza sino que la eleva’”* (pág. 129).

⁸⁹ Resulta oportuno traer a colación el comentario de Tomás de Aquino sobre dos pasajes del Libro I, de la Ética a Nicomaco, pues permiten reflexionar sobre el “tipo” de “vida” que hace a la felicidad. Se *“llama vida placentera a la que hace del placer el fin (nº 59) y “...ha de considerarse que la vida placentera que pone el fin en el placer del sentido, necesariamente debe poner el fin en los más grande placeres, los cuales siguen a las operaciones naturales, o sea aquellas por las cuales se conserva la naturaleza: en el individuo por el alimento y la bebida, y en la especie por la unión sexual. Pero estos deleites son comunes a los hombres y a los animales. De allí que todos los hombres que ponen el fin en estos placeres parecen enteramente animales, como que eligen la vida en la que toman parte de las bestias lo mismo que nosotros. Pues si en esto consistiera la felicidad del hombre, por la misma razón las bestias serían felices disfrutando del placer de la comida o del coito. Por tanto, si la felicidad es un bien propio del hombre, es imposible que en esto consista.”* (In Ética, Lib. I, lec. V, nº 60; E.N., pág. 25; Lib. I, cap. 5, 1095b 15-22).

En el otro pasaje dice: *“(...) Pero la virtud que es propiamente humana no es la virtud corporal, que el hombre comparte con otras cosas, sino la virtud del alma, que es la propia. Pero a esto también compete los que dijimos antes, que la felicidad es una operación del alma.”* (In Ética, Libro I, Lec. XIX, nº 226; E.N., Lib. I., cap. XIII, p. 41; Lib. I, cap. 13, 1102a 15-20.).

“Y en la dignidad del fin, porque sólo la creatura intelectual llega con su operación al mismo fin último del universo, a saber conociendo y amando a Dios; mientras que las otras criaturas no pueden alcanzar el fin último sino por alguna participación de su semejanza” (S.C.G., Libro III, cap. 111).

Al ser “*el alma racional la forma propia del hombre, hay en cada individuo una inclinación natural a obrar según la razón*” (S.T., I-II, q.94, a.3.).

Ahora bien, en que consiste el objeto moral.

El objeto es aquello que está puesto frente a algo y el objeto conocido por la razón es presentado a la voluntad bajo la razón de bien (“*el fin es bueno o visto como bueno*”, S.T. I-II, q.8., a.1., in fine) y conforme sea la bondad de ese objeto presentado y valorado por la inteligencia, la voluntad elegirá (ver puntos 2.5.1. y 2.5.2.)⁽⁹⁰⁾.

El fin es el objeto conocido y al involucrar el conocimiento, por ende, su valoración, es un “*objeto intrínsecamente moral*” señala BASSO⁽⁹¹⁾.

Recuérdese que el fin (bien real o aparente conocido y presentado) es lo primero en la intención y lo último en la ejecución (v. punto 2.5.4.), pues el objeto de la voluntad es el fin y el bien (v. punto 2.5.1.). Ese fin mueve a la voluntad en el orden de la intención pues al ser querido, determina su acto en el de la ejecución y moverá a las otras potencias para alcanzarlo⁽⁹²⁾.

El objeto que especifica el acto, señala BASSO, no es el terminativo (el del orden de la ejecución), sino el motivo (el del orden de la intención)⁽⁹³⁾; Santo Tomás dice: “*los actos morales toman propiamente su especie del fin; pues lo mismo es actos morales que actos humanos*” (S.T., I-II, q.1., a.3. in fine).

En consecuencia, las acciones del hombre serán buenas o malas según la bondad o malicia de sus propios objetos: “*así como un acto, en general, recibe su especie del objeto, así el acto moral recibe su especie del objeto moral*” (De Malo, q.2., a.6., 2obj.).

“...*El bien y el mal en los actos de la voluntad se considera propiamente según el objeto*” (S.T., I-II, q.19, a.1.), el cual proviene de la razón; “*La razón presenta el bien*

⁹⁰ Sobre la estructura del acto humano, ver puntos 1 y 2, cap. IX, *El acto culpable* cit., págs. 283/292

⁹¹ *Los Fundamentos de la moral* cit., cap. III, art. I., II, 3, p. 62.

⁹² v. estructura acto humano, nota 90.

a la voluntad como objeto; y, en cuanto cae bajo el orden de la razón, pertenece al género de lo moral y da al acto de la voluntad su bondad moral. Porque la razón es el principio de los actos humanos y morales según lo dicho (C.18, a.5.)” (S.T., I-II, q.19, a.1., 1.obj.).

La bondad o maldad de las acciones humanas dependen del objeto bueno o malo:

“...todo acto tiene su especie de por su objeto...De donde sigue que debe ser una diferencia del objeto la que constituye la diversidad de especie en los actos...Mas los actos bueno y malo se dicen por comparación a la razón; pues, según dice Dionisio (De Div. Nom. c.4, p.4, lect.21), el bien del hombre es ser conforme la razón; y el mal fuera de la razón. En cada cosa es bueno lo que le conviene según su forma; y lo malo lo que es al margen del orden de su forma. Se ve así que la diferencia de bien y mal considerada en el objeto, se refiere de suyo a la razón, es decir, según que el objeto sea o no conveniente a ella. Mas los actos se llaman humanos o morales por su referencia a la razón. Luego, se ve que lo bueno y lo malo de los actos morales los diversifica en especie. Puesto que las diferencias diversifican de suyo las especies.” (S.T., I-II, q.18, a.5.; véanse los textos citados en el punto 2.5.) (⁹⁴).

⁹³ Los Fundamentos de la Moral cit., pág. 177.

⁹⁴ Por su relación con el tema realizaremos algunas citas de la Carta Encíclica “Veritatis Splendor”, de JUAN PABLO II, 6/8/93, Buenos Aires, Claretiana, 1993.

“La moralidad del acto humano depende sobre todo y fundamentalmente del objeto elegido racionalmente por la voluntad deliberada...En efecto, el objeto del acto del querer es un comportamiento elegido libremente. Y en cuanto es conforme con el orden de la razón, es causa de la bondad de la voluntad, nos perfecciona moralmente y nos dispone a reconocer nuestro fin último en el bien perfecto, el amor originario. Así pues no se puede tomar como objeto de un determinado acto moral, un proceso o un evento de orden físico solamente, que se valora en cuanto origina un determinado estado de cosas en el mundo externo. El objeto es el fin próximo de una acción deliberada que determina el acto del querer de la persona que actúa (...) Sucede frecuentemente –afirma el Aquinate– que el hombre actúa con buena intención, pero sin provecho espiritual porque le falta la buena voluntad. Por ejemplo, uno roba para ayudar a los pobres: en este caso, si bien la intención es buena, falta la rectitud de la voluntad porque las obras son malas (...) La razón por la que no basta la buena intención, sino que es necesaria también la recta elección de las obras, reside en el hecho de que el acto humano depende de su objeto, o sea si éste es o no ‘ordenable’ a Dios, a Aquel que ‘solo es bueno’, y así realiza la perfección de la persona. Por tanto, el acto es bueno si su objeto es conforme con el bien de la persona en el respeto de los bienes moralmente relevantes para ella...El acto humano, bueno según su objeto, es ‘ordenable’ también al fin último” (n° 78, págs. 120/122, véanse los puntos 2.6.4., 2.6.4.1., 2.6.4.2., 2.6.4.4, 2.5.4. y nota 75).

“...El elemento primario y decisivo para el juicio moral es el objeto del acto humano, el cual decide sobre su ‘ordenabilidad’ al bien y al último fin que es Dios. Tal ‘ordenabilidad’ es aprehendida por la razón en el mismo ser del hombre, considerado en su verdad integral y, por tanto, en sus inclinaciones naturales, en sus dinamismos y sus finalidades, que también tienen siempre una dimensión espiritual:

El bien moral será aquello que esté de acuerdo con la recta razón humana (razón recta) y el mal lo que esté en desacuerdo con ella.

“Por lo cual, como la prima bondad de una cosa natural se computa por su forma, que es quien la especifica; igualmente la prima bondad de un acto moral (se computa) por su objeto conveniente (...) asimismo, lo primo malo en una acción moral consiste en que el objeto sea malo; como es arrebatarse lo ajeno” (S.T., I-II, q.18, a.2.).

Y *“aunque las cosas exteriores sean buenas en sí mismas no siempre son debidamente proporcionadas a esta o a aquella acción; y por eso en cuanto son consideradas como objetos de tales acciones, no tienen razón de bien”* (S.T., I-II, q.18, a.2., 1obj.); véase el ejemplo de la potencia generativa en el punto 2.5.2..

2.6.1. Algunas distinciones.

Cuando BASSO se refiere a como se establece la moralidad de las acciones humanas, a como se constituye la entidad moral del objeto, formula una serie de distinciones que, brevemente, trataremos de desarrollar (⁹⁵):

- i.** Fundamento de la moralidad: fundamento primero y fundamento próximo.
- ii.** Las normas de la moralidad: la norma próxima (recta razón humana); la norma primera o remota (ley eterna)
- iii.** Las fuentes de la moralidad: el género, el objeto, el fin y las circunstancias.

éstos son exactamente los contenidos de la ley natural y, por consiguiente, el conjunto ordenado de los ‘bienes para la persona’ del bien que es ella misma y su perfección” (nº 79, pág. 123, ver puntos 2.6.2. y 2.6.2.1.).

“Ante las normas morales que prohíben el mal intrínseco no hay privilegios ni excepciones para nadie. No hay ninguna diferencia entre el ser el dueño del mundo o el último de los ‘miserables’ de la tierra: ante las exigencias morales somos todos absolutamente iguales” (nº 96, pág. 146).

En el nº 100 recuerda una serie de comportamientos y de actos, que el Catecismo de la Iglesia, considera que están en contraste con la dignidad humana –págs. 150/151-; mientras que en el nº 101 reitera, lo expuesto en Centesimus annus (nº 46): *“Una democracia sin valores se convierte con facilidad en un totalitarismo visible o encubierto, como demuestra la historia”* (pág. 152/153).

⁹⁵ - v. *Fundamentos de la moral*, cit., cap. VI, en especial págs. 175/195. En la nota 22, de página 178 señala: *“El orden moral, como su mismo sujeto el hombre, es de por sí muy complejo; son muchos los elementos a tener en cuenta subordinados entre ellos. El descuido de tal subordinación puede provocar errores insalvables. Algunos textos de moral parecen considerar sinónimos los términos ‘esencia’, ‘fundamentos’, ‘normas’ y ‘fuentes’ de la moralidad. Siendo todos ellos elementos diversos, cada uno con una función propia, es necesario exponerlos en debido orden.”*. Esta transcripción sólo pretende mostrar, en palabras de un especialista, lo complejo del tema.

Estas distinciones tienen por finalidad determinar si a través de sus actos la persona se dirige al fin último de la vida, a la felicidad, o se aparta de él.

2.6.2. El Fundamento de la moralidad: primero y próximo.

La moral importa una actividad dirigida a un fin. Además señalamos que el acto moral, depende de su objeto, o está especificado por el objeto moral o fin (punto 2.6.).

Por lo tanto, un fin es bueno o malo, en la medida en que se adecua o no (“*está en consonancia o no*”) con el fin último verdadero del hombre (la felicidad o beatitud, ver puntos 2.5.4. y 2.5.4.1.).

Corresponde a la recta razón humana (razón recta humana) el determinar (dictaminar) si el objeto del acto humano es moralmente bueno o malo y ello conforme si el objeto de tal acto se adecua al fin último, es decir, a través de ese acto se lo puede alcanzar. Por el contrario resultan malos aquellos objetos que priven al acto humano de esa adecuación al fin último (⁹⁶).

2.6.2.1. Fundamento primero.

El ‘fundamento primero’ del orden moral, está constituido por esta adecuación o no adecuación de los objetos y actos correspondientes al fin último del hombre, y este último fin es Dios (⁹⁷).

“La bondad tiene razón de causa final. Dios es el que tiene razón de causa final, porque es el último fin de todas las cosas así como es su primer principio. De esto se deduce que todo otro fin no tiene razón de fin sino en orden a la causa primera, que la causa segunda no influye en su efecto sino presupuesto el influjo de la causa primera...Por tanto, el bien que tiene razón de fin no se puede afirmar de la criatura, sino presupuesto el orden del Creador a la criatura. Aun cuando la criatura fuese su propio ser (ipsum suum esse), como Dios, todavía su ser no tendría razón de bien, sino presu-

⁹⁶ v. BASSO, *Los Fundamentos de la Moral*, cit., cap. VI., art. II, 2, a, pág. 179. Además, dice: “*La bondad procedente del fin es estrictamente moral, pues se da según la forma propia de los actos humanos en cuanto tales; en cambio, la bondad entitativa o plenitud del ser natural procede por participación de entidad, no del fin último, sino de la primera causa eficiente*”, cap. VI., art. II, 2, a, págs. 179/180.

puesto el orden al Creador; y, por consiguiente, todavía se diría buena por participación y no absolutamente. En cambio, el ser divino, que tiene razón de bien sin presuponer otra cosa, tiene razón de bien por sí mismo.” (De Veritate, q.21, a.5.)⁽⁹⁸⁾.

2.6.2.2. Fundamento próximo.

Además del primer fundamento, punto de partida del orden moral, BASSO señala que *“existe otro más próximo, propio aunque incompleto (no basta por sí solo, sin la ordenación a Dios), consistente en la adecuación o no adecuación del objeto del acto moral con la naturaleza humana.”*⁽⁹⁹⁾; conviene aclarar que la naturaleza es principio remoto de las operaciones y las potencias, principios inmediatos o próximos de ellas (dinamismo racional), por ello, como se verá en el punto 2.6.3.2., la recta razón es la norma próxima de la moralidad.

Este fundamento de la naturaleza humana comprende sus dimensiones vegetativa, sensitiva y racional.

La naturaleza tiene una tendencia u orientación a fines perfectivos; un plan que el viviente va desarrollando en el tiempo para su perfección, y respecto de la naturaleza humana que ella *“determina las inclinaciones naturales y sus fines naturales, con la consiguientemente fundamentación del bien en el ser, pero* indicando, respecto de las

⁹⁷ BASSO, *Los Fundamentos* cit., pág. 180, también indica que el pecado está formalmente constituido por el desorden inherente a su acto, o sea, por la falta de subordinación a Dios.

⁹⁸ Conforme cita de BASSO, *Los Fundamentos de la Moral*, cit., pág. 180.

“...La razón testimonia que existen objetos del acto humano que se configuran como ‘no-ordenables’ a Dios, porque contradicen radicalmente el bien de la persona, creada a su imagen. Son los actos que, en la tradición moral de la Iglesia han sido denominados ‘intrínsecamente malos’: lo son siempre por su objeto, independientemente de las ulteriores intenciones de quien actúa y de las circunstancias...El mismo Concilio Vaticano II, en el marco del respeto debido a la persona humana, ofrece una amplia ejemplificación de tales actos: Todo lo que se opone a la vida, como los homicidios de cualquier género, los genocidios, el aborto, la eutanasia y el mismo suicidio voluntario; todo lo que viola la integridad de la persona humana, como las mutilaciones, las torturas corporales y mentales, incluso los intentos de coacción psicológica; todo lo que ofende a la dignidad humana, como las condiciones infrahumanas de vida, los encarcelamientos arbitrarios, las deportaciones, la esclavitud, la prostitución, la trata de blancas y de jóvenes; también las condiciones ignominiosas de trabajo en las que los obreros son tratados como meros instrumentos de lucro, no como personas libres y responsables; todas estas cosas y otras semejantes son ciertamente oprobios que, al corromper la civilización humana, deshonran más a quienes los practican que a quienes padecen la injusticia y son totalmente contrarios al honor debido al Creador” (nº 80, págs. 123/124, Carta Encíclica, “Veritatis Splendor”, cit.)

⁹⁹ *Los Fundamentos de la Moral*, cit., cap. VI., art. II, 2, b, págs.180/181.

inclinaciones naturales, que el bien humano (su bien moral) lo será conforme su dinamismo propio; como ser racional, su actividad –sus acciones- estará dirigida por la razón y la voluntad libre.

Existe “*un cierto orden que la razón no hace, sino solamente considera, como es el orden de las cosas de la naturaleza*” (In *Ética*, Libro I, lec. I, nº 1).

Tomás de Aquino expresa: “*Empero, es manifiesto que los actos humanos pueden regularse por la regla de la razón humana, que se toma de las cosas creadas, que naturalmente conoce el hombre; y además por la regla de la ley divina, como se ha dicho (C.19, a. 4)*” (S.T., I-II, q.74, a.7.).

Existe el criterio objetivo de la “*naturaleza humana con sus tendencias esenciales, en su triple aspecto de inclinaciones naturales (vegetativa, sensitiva y racional), en su ordenación a Dios, en su orden interno y en sus tendencias sociales*” (¹⁰⁰).

El conocimiento de la naturaleza humana permitirá también conocer que el objeto del acto moral, es bueno o malo por su conformidad, o no, con dicha naturaleza, pero, además, también debe adecuarse con el fin último, esto es con el fundamento primero.

De distintas maneras se intenta negar la existencia de dicho orden natural (de la ley natural, participación de la ley eterna, v. 2.5.3.4.) y de sus exigencias, y de ese modo “*destruir uno de los fundamentos del orden moral*”.

“*Bastará luego, escribe BASSO, negar la capacidad de la razón humana para descubrir el orden dispuesto por la ley eterna (una cosa incluye la otra) y sostener la incognoscibilidad del orden revelado; por esa vía se consigue destruir todo otro fundamento.*” (¹⁰¹).

2.6.2.3. Algunas ejemplificaciones.

Daremos algunos ejemplos:

¹⁰⁰ *Los Fundamentos de la moral*, cit., cap. VI., art. II, 2, b, pag. 181. Como señala en las normas de la moralidad: “*La naturaleza humana, como toda naturaleza creada, posee ya un orden ciertamente, pero no lo establece ella misma, sino una inteligencia superior.*”. “*En el hombre se da una distinción entre la naturaleza (cuerpo y alma) principio remoto de sus operaciones y las potencias, principios inmediatos o próximos de las mismas*”. “*La naturaleza sólo puede ser fundamento (remoto) del orden moral, pero nunca su norma en sentido estricto*” (p. 31); la norma próxima es la recta razón o razón recta.

¹⁰¹ *Los Fundamentos de la moral*, cit., cap. VI., art. II, 2, b, pág. 181.

Cuando la persona come cosas indigestas o de modo excesivo se afecta o se daña a la dimensión vegetativa de la naturaleza; por eso la gula no está de acuerdo con esta dimensión: *“Mas hay alguna medida determinada según la cual el uso de las cosas predichas es conveniente a la vida humana; y si esta medida se traspasa, el uso se vuelve nocivo para el hombre, como se ve en la ingestión desordenada de alimentos. Hay, por lo tanto, algunos actos convenientes, y otros inconvenientes”* (S.C.G., Libro III, cap. 129).

Cuando se desvirtúa la sexualidad a través de la homosexualidad se transgrede la dimensión sensitiva; pues ese tipo de actos, denominados contra natura (o contra la naturaleza) pervierten esta dimensión y por eso resultan inmorales: *“la naturaleza del hombre puede llamarse aquella que es propia del mismo... O bien aquella que es común al hombre y a los otros animales; y según esto, ciertos pecados especiales se dicen ser contra naturaleza, como contra la unión del macho y la hembra, que es natural a todos los animales, existe la sodomía que se denomina especialmente vicio contra la naturaleza”* (S.T., I-II, q.94, a.3, 2obj.).

Como señala en S.T., I-II, q.94, a.6., *“ya por causa de malas persuasiones...ya también por malas costumbres y hábitos depravados”* para algunos hombres ya *“no se consideraban pecados el robo o los vicios contra la naturaleza, como también dice el Apóstol (Rom. I,24)”* (v. S.T. I-II, q.99, a.2., 2obj.).

La dimensión racional señala que la sexualidad es para la procreación y educación de los hijos, para lo cual resulta necesario un matrimonio estable. El adulterio y la fornicación son actos moralmente malos por afectar la dimensión racional.

Lo precedentemente expuesto correlacionado con lo señalado de que la *“inclinación o tendencia natural, unión de ambos sexos –varón y mujer- y propagación de la especie, al igual que la anterior iluminada por la razón se origina el derecho esencial al matrimonio, a la procreación, a la educación de los hijos”*, nos demuestra que el matrimonio sólo puede estar constituido por la unión del hombre y la mujer.

Desde el punto de vista del orden moral natural el pretender que la unión sexual de dos personas del mismo sexo se considere o equipare al matrimonio, importa afectar dicho orden moral, pues implica promover actos que constituyen un vicio contra la natu-

raleza, por su disposición contraria a lo conveniente a la naturaleza humana, en su dimensión corpórea o sensitiva, a la cual tales actos la transgreden, pero, también ese tipo de actos viciosos afectan la dimensión racional al contrariar el orden de la razón (de un recta razón o razón verdadera), pues se trata de actos moralmente desordenados, fuera del fin debido.

“No existe ningún fundamento para asimilar o establecer analogías, ni siquiera remotas, entre las uniones homosexuales y el designio de Dios sobre el matrimonio y la familia. El matrimonio es santo, mientras que las relaciones homosexuales contrastan con la ley moral natural. Los actos homosexuales, en efecto ‘cierran el acto sexual al don de la vida. No proceden de una verdadera complementariedad afectiva y sexual. No pueden recibir aprobación en ningún caso’ (n° 4), como señala el documento de la Congregación de la Doctrina para la Fe, del 3/6/03 (¹⁰²).

“La tolerancia del mal, se señala en el documento citado, es muy diferente a su aprobación o legalización” (n° 5), y *“Las leyes civiles son principios estructurantes de la vida del hombre en sociedad, para bien o para mal. Ellas ‘desempeñan un papel muy importante y a veces determinante en la promoción de una mentalidad y de unas costumbres’. Las formas de vida y los modelos en ellas expresadas no solamente configuran externamente la vida social, sino que tienden a modificar en las nuevas generaciones la comprensión y la valoración de los comportamientos. La legalización de las uniones homosexuales estaría destinada por lo tanto a causar el oscurecimiento de la*

¹⁰² *Consideraciones sobre los proyectos de reconocimiento legal de uniones entre personas homosexuales*, editorial San Benito, Buenos Aires, 2003. En dicho documento, previamente, se indica: *“el hombre, imagen de Dios, ha sido creado ‘varón y hembra (Gn 1,27)...son iguales en cuanto persona y complementarios en cuanto varón y hembra. Por un lado, la sexualidad forma parte de la esfera biológica y, por el otro, ha sido elevada en la criatura humana a un nuevo nivel personal, donde se unen cuerpo y espíritu.”*

”El matrimonio, además, ha sido instituido por el Creador como una forma de vida en la que se realiza aquella comunión de personas que implica el ejercicio de la facultad sexual” (n° 3).

También, recuerda *“que los actos homosexuales son intrínsecamente desordenados”*; sin perjuicio de que *“según la enseñanza de la Iglesia, los hombres y mujeres con tendencias homosexuales ‘deben ser acogidos con respeto, compasión y delicadeza. Se evitará, respecto de todos ellos, todo signo de discriminación injusta. Tales personas están llamadas, como los demás cristianos a vivir la castidad. Pero la inclinación homosexual es ‘objetivamente desordenada’, y las prácticas homosexuales ‘son pecados gravemente contrarios a la castidad’”*(n° 4.)

percepción de algunos valores morales fundamentales y la desvalorización de la institución matrimonial” (n° 6).

La familia, la unión del hombre y la mujer es una comunidad natural y necesaria, donde los esposos mediante el amor recíproco o mutuo (donación personal, propia y exclusiva entre ellos), colaboran en la generación (procreación), crianza y educación de los hijos (de nuevas vidas), donde el bien de los hijos constituye un bien común familiar, de esta unidad de orden; el matrimonio como sociedad natural tiene su naturaleza, fines, obligaciones y estructura (fin de perpetuación de la especie y el amor mutuo de de marido y mujer) que no dependen de la voluntad de los contrayentes y quienes libremente aceptan ingresar los deben aceptar (¹⁰³).

Por ello el legislador a través de la ley civil debe velar por el mantenimiento de las buenas costumbres y bienes o valores morales fundamentales, y no dar pretendida cobertura legal a comportamientos moralmente desordenados.

Ante al relativismo ético que caracteriza muchos aspectos de la cultura contemporánea, parece conveniente tener presente: *“En realidad, la democracia no puede mitificarse convirtiéndola en un sustitutivo de la moralidad o en un panacea de la inmoralidad. Fundamentalmente, es un ordenamiento y, como tal, un instrumento y no un fin. Su carácter moral no es automático, sino que depende de su conformidad con la ley moral a la que, como cualquier otro comportamiento humano, debe someterse; esto es, depende de la moralidad de los fines que persigue y de los medios de que se sirve...Pero el valor de la democracia se mantiene o cae con los valores que encarna y promueve: fundamentales e imprescindibles son ciertamente la dignidad de cada persona humana, el respeto de sus derechos inviolables e inalienables, así como considerar el bien común como fin y criterio regulador de la vida política.”*

“En la base de estos valores no pueden estar provisionales y volubles ‘mayorías’ de opinión, sino sólo el reconocimiento de una ley moral objetiva que, en cuanto

¹⁰³ cfr. BLANCO, *Curso de Antropología*, cit. cap. V, 4.1., págs. 392/393.

'ley natural' inscrita en el corazón del hombre, es punto de referencia normativa de la misma ley civil" (¹⁰⁴).

2.6.2.4. La humanización de los sentidos.

La mención efectuada a algunos actos de la vida vegetativa y de la vida sensitiva determinan que recordemos que *"en el hombre todo va a ser humanizado; los sentidos del hombre son sentidos humanos, no meramente animales; la vida vegetativa del hombre es una vida vegetativa humana no meramente vegetal; además, se debe tener presente el principio ontológico que las formas superiores son capaces también de ser principio de las operaciones de otras (formas), inferiores, pero no a la inversa."*

"Se formulan estas precisiones pues en el hombre las operaciones que corresponden a la vida vegetativa (potencias nutritiva, aumentativa y generativa –v. S.T., q.78, a. 2.-, pertenecen al denominado apetito natural), en sí mismas no están sujetas a la moción (a su dominio) de la voluntad (S.T., I, q.82, a.4.: "...Por lo tanto la voluntad mueve como agente todas las potencias del alma a sus actos, menos las potencias naturales de la parte vegetativa, que no dependen de nuestro arbitrio"; v. S.T., I-II, q.17, a. 8.)."

Estos actos vegetativos no caen directa e inmediatamente bajo el juicio moral, el cual requiere un acto humano, sin embargo, pueden indirecta o mediatamente constituir materia moral, pues esos actos están en relación con las pasiones (¹⁰⁵).

La humanización se da pues el acto exterior de comer o de coito que se puede sujetar a la voluntad, pero nunca el proceso biológico interno; por ello, la posible alabanza o el reproche moral no van dirigidos a la digestión o al proceso generativo, sino a los actos del apetito sensitivo subordinado o no a los fines propios de la vida vegetativa, como el deseo y el deleite en el comer y en el uso de la sexualidad (¹⁰⁶).

¹⁰⁴ JUAN PABLO II, Carta Encíclica "Evangelium vitae", 25/3/1995 (El evangelio de la vida), Buenos Aires, San Pablo, 1995, n° 70, págs. 128/129.

¹⁰⁵ v. LAMAS, *La Ética*, cit. II.3.5., págs. 44/46.

¹⁰⁶ DOMINGO M. BASSO O.P., *Los Principios Internos de la Actividad Moral- Elementos de Antropología Filosófica*", Centro de Investigaciones en Ética Biomédica, Buenos Aires, 1991, cap. I, Nota sobre la noción de sujeto del acto humano, pág. 25.

"la virtud y el vicio, la loa y censura no se deben a los actos mismos de la potencia nutritiva o generativa, cuales son la digestión y la plasmación del feto; sino a los de la parte sensitiva ordenados a la potencia nutritiva y generativa, como el ansia del deleite en la comida y la sensualidad venérea; y en razón de que se usen o no como conviene" (S.T., I-II, q.17, a.8, 3obj.).

La persona humana puede operar sobre tales procesos indirectamente, en especial, mediante el ejercicio de las virtudes" (107).

Por ello, una educación en las virtudes morales, además, de las fundamentales, por ejemplo, la de la castidad, es lo que facilitará la promoción del bien común de la ciudad; desde el punto de vista pedagógico, expresa BLANCO, una educación de la voluntad es fundamentalmente abrir al ser humano a los grandes valores y hacerle amar las cosas (108).

Vale la pena recordar lo escrito por BASSO en el año 1991: *"Los adolescentes son hoy víctimas de una sociedad de adultos que medra provocando sus vicios e impidiendo sus virtudes, porque los vicios son negocio y la virtudes no. Los erotiza hasta el paroxismo con una cultura de la imagen procaz (cine y televisión) donde todo es sexo y violencia; pero pretende, al mismo tiempo, que acepten y respeten el orden social y los derechos humanos; ante de educarlos en la 'virilidad' y la 'femeneidad' exagera sus instintos con la pornografía y les expone la cuestión de la paternidad y la maternidad enseñándoles a eliminar a su propia carne con el aborto, pero luego les solicita fe ciega en el altruismo, la fraternidad universal y el dogma de la democracia; los somete al totalitarismo de los slogans vacíos de contenido y a la esclavitud de las modas, y después los invita a saber usar de su libertad; les reparte preservativos falaces y agujas desinfectadas, pero les aconseja 'paternalmente' no contaminarse de SIDA o dejarse aprisionar por las drogas" (109), también refiere cuanto se agravia y daña a los jóvenes pues en lugar de enseñarlas a practicar la virtud y a aspirar a grandes ideales, se los*

¹⁰⁷ ver punto 6, cap. V, *El acto culpable* cit. págs. 173/74.

¹⁰⁸ *Curso de Antropología, cit.*, cap. VI, 2.5., nota 23, p. 483.

¹⁰⁹ *El SIDA responsabilidad de todos*, LUMEN, Buenos Aires, 1991, cap. II, artículo I, págs. 100/101

adiestra para practicar vicios con precaución y cautela, con lo cual puede ser que no se enfermen sus cuerpos (no se contaminen de SIDA), pero en qué grado se habrán dañado sus espíritus y enfermados sus conciencias.

2.6.2.5. El orden de la naturaleza.

Relacionado con el orden de la naturaleza, y referido a los actos indiferentes (ver punto 2.6.4.5.), BASSO recuerda que para Santo Tomás el recto orden de las cosas conviene con el orden de la naturaleza, pues las cosas naturales están ordenadas a su fin sin error y cita S.C.G., tomo III, cap. 26: *“El recto orden de las cosas conviene con el orden de la naturaleza; pues las cosas naturales se ordenan hacia su fin sin error. Y en las cosas naturales la delectación se ordena a la operación, y no viceversa; pues vemos que la naturaleza puso delectación en aquellas operaciones de los animales que están manifiestamente ordenadas a fines necesarios, como el uso de los alimentos que se ordenan a la conservación del individuo, y en el uso de los actos carnales, que se ordenan a la conservación de la especie; pues si no hubiese en ellos delectación, los animales se abstendrían de los citados usos necesarios. Luego, es imposible que la delectación sea último fin.”*

El placer, en el orden natural, está ordenado a la operación y no al revés: ello sucede en los animales, donde la naturaleza ha unido el placer a aquellas operaciones manifiestamente ordenadas a fines necesarios, como el uso de los alimentos a la conservación de la vida de los individuos y el uso del sexo a la conservación de la vida de la especie. Si no se diese el placer, los animales se abstendrían del uso de esas cosas naturales. Ordenar la operación al placer es contrario al orden natural (¹¹⁰).

¹¹⁰ Una apreciación similar formula BLANCO: *“El hombre –dice Scheler- es el ser que puede separar la función del placer. En los animales, el placer se ordena a la función; el hombre puede buscar el placer prescindiendo de la función”* (cap. V, punto 4, pág. 386).

A través de la razón y de la voluntad, el hombre debe encauzar las tendencias de la vida animal (sensible-vegetativa), y esto lo logra por medio de las virtudes, lo cual supone un poder de la razón que dirija a la voluntad a la realización constante del bien.

Sobre la subordinación del apetito irascible y concupiscible a la razón y voluntad (v., vgr. S.T., I, q.81., a.3. y 2obj.; I-II, q.17, a.7.).

La razón humana, como señala BASSO, no puede cambiar ese orden, porque ella no es fundamento (éste es la naturaleza) sino la regla de la moralidad (¹¹¹).

Por eso, como estamos hablando de la naturaleza como fundamento próximo (o remoto) su mención aparece oportuna.

También relacionado con el desarrollo de los procesos naturales, en concreto con el de la procreación y generación humana, resulta muy conveniente recordar la existencia de un principio frecuentemente aplicado por los moralistas del pasado y siempre vigente: "*es lícito corregir los defectos o errores de la naturaleza*", pero "*no suplantarla*"

"Cuando un medio artificial se usa para corregir un defecto, o como adiutorium -ayuda- de la naturaleza, y no para sustituirla, lo artificial no tiene por qué ser considerado antinatural"; "una cosa es adecuar el órgano para su función natural y otra suplantarlo recurriendo al artificio" (¹¹²).

En la procreación artificial o fecundación in vitro se recurre a un procedimiento (un medio o una vía) que sustituye el acto conyugal, pues sin la unión física entre los esposos, "*única manera de depositar las células reproductoras masculina en el interior del cuerpo femenino*", nada queda de ese acto natural, por ello no resulta moralmente aceptable (¹¹³).

¹¹¹ *Los Fundamentos de la Moral*, cap. VI, art. IV, IV, pág. 196. En *Los Principios Internos de la Actividad Moral*, cit., y sobre la pregunta de cuál es la función del placer sensible respecto de estos fines naturales, BASSO recuerda que "*era común sentencia de los moralistas, desde muy antiguo, que todo placer sin excepción (en cuanto bien deleitable) debe estar subordinado a su fin propio (bien honesto natural)*", nota 30 de págs. 25/26.

¹¹² DOMINGO M. BASSO OP, *Nacer y Morir con Dignidad*, Buenos Aires, Consorcio de Médicos Católicos, 1989, n° 284, pág. 426. En el capítulo IV trata de "*La vida humana artificialmente producida*", n° 148 a n° 213, págs. 217/327, describe todas las técnicas y analiza la cuestión ética planteada. En el n° 170, hace una referencia a la terminología que debería emplearse: Procreación Artificial según su naturaleza: puede ser Homóloga; intraconyugal o extraconyugal, y la Heteróloga. Según la técnica empleada: Insimulación artificial y Fecundación artificial o "in vitro".

¹¹³ Bajo los términos "procreación artificial o fecundación in vitro" nos referimos a los diversos procedimientos técnicos encaminados a lograr la concepción de un ser humano por una vía diversa de la unión sexual del varón con la mujer. La fecundación in vitro implica la fecundación del óvulo en una probeta y transferencia del embrión -FIVET- (ver cap. II. Intervenciones sobre la Procreación Humana, pág. 29/31, Instrucción *Donum Vitae* -Sobre el respeto de la vida humana naciente y la dignidad de la procreación- de la Congregación para la doctrina de la Fe, Buenos Aires, Paulinas, 1987).

En dicho capítulo II (pág. 31), la instrucción expone que entiende por cada una de las técnicas sobre las cuáles se expide. Conviene aclarar que en la Fecundación o procreación artificial heteróloga se utili-

Recordemos las enseñanzas de Pablo VI sobre los dos significados, el unitivo y el procreador del acto conyugal: "*El acto conyugal, por su íntima estructura, mientras une profundamente a los esposos, los hace apto para la generación de nuevas vidas, según las leyes escritas en el ser mismo del hombre y de la mujer*" (¹¹⁴).

"*La procreación humana presupone la colaboración responsable de los esposos con el amor fecundo de Dios; el don de la vida humana debe realizarse en el matrimonio mediante los actos específicos y exclusivos de los esposos, de acuerdo con las leyes inscritas en sus personas y en su unión*" (Introducción, n° 5) (¹¹⁵).

2.6.3. Las normas de la moralidad: la próxima y la primera.

El orden es una disposición conveniente de las cosas y donde hay orden, señala BASSO, habrá siempre una norma o regla para determinarlo (¹¹⁶).

También indica que si bien el orden moral "*se halla establecido sobre sus fundamentos (naturaleza humana y fin último), pero ellos no serían suficientes si no se pudiese determinar cuando un objeto y su correspondiente acto son convenientes o no con la naturaleza humana y su verdadero fin último*". Además, podría suceder que alguien sin negar que la moralidad de los actos depende de su adecuación con la naturaleza y con Dios, sostuviera la imposibilidad del hombre de llegar a conocerla, con lo cual se "*estaría negando el fundamento objetivo del orden moral*" (pág. 183), es decir, para

zan gametos de al menos un donador diversos de los esposos (extraconyugal) y la homóloga se realiza con gametos de los esposos. Además de la FIVET, en la Instrucción se hace referencia, a otra técnica, la inseminación artificial (v. pág. 31).

¹¹⁴ Carta Encíclica, *Humanae Vitae*, del 25/7/68, n° 12, Buenos Aires, Paulinas, 8a ed., 1985.

¹¹⁵ Instrucción *Donum Vitae*, cit. pág. 15. En el cap. II, n° 5 y 6 se citan los discursos de Pío XII sobre: la estructura natural del acto conyugal y que comprende; el facilitar el acto natural, por "*el uso de algunos medios artificiales destinados exclusivamente sea a facilitar el acto natural, sea a procurar que el acto natural realizado de modo normal alcance el propio fin. Si el medio técnico facilita el acto conyugal o le ayuda a alcanzar sus objetivos naturales puede ser moralmente aceptado*". Cuando la intervención técnica sustituye el acto natural no será moralmente lícito (págs. 45/46). Ver también *Nacer y Morir con Dignidad*, cit., cap. IV.

¹¹⁶ *Los Fundamentos de la Moral*, cit., cap. VI, art. III, pág. 183.

utilizar palabras de SOAJE RAMOS, “*sustraída a la constitución arbitraria por el sujeto humano*” (¹¹⁷).

Dos son las normas que sirven para determinar si el acto humano resulta moralmente bueno, y cuando se hace malo al infringirlas:

- i. la ley eterna, como norma primera y suprema; y
- ii. la recta razón humana norma próxima y homogénea de todo el orden moral (¹¹⁸).

“...Mas el ser malo un acto humano consiste en que carece de la debida conmensuración, y la conmensuración de cada cosa se considera por comparación a alguna regla, de la que si se desvía, resulta inconmensurada. Empero, hay dos reglas de la voluntad humana: una próxima y homogénea, que es la misma razón humana; y otra primera regla, la ley eterna, que es como la razón de Dios...” (S.T., I-II, 71., a.6).

Además, “el que la razón humana sea regla de la voluntad humana, por lo cual se mide su bondad le viene de la ley eterna, que es la razón divina” (S.T., I-II, q. 19, a. 4.).

“Empero, es manifiesto que los actos humanos pueden regularse por la regla de la razón humana, que se toma de las cosas creadas, que naturalmente conoce el hombre; y además por la regla de la ley divina, como se ha dicho (C.19, a. 4)” (S.T., I-II, q.74, a.7.).

2.6.3.1. La ley eterna.

La noción de ley eterna proviene de la tradición filosófica.

Conviene recordar lo expuesto, en su momento, sobre la noción de ley o de norma: “*cierta ordenación de la razón (práctica) al bien común, promulgada por aquel que tiene el cuidado de la comunidad*” (S.T., I-II, q.90, a.4.); “*la norma ordena o dispone ciertas conductas o cosas prácticas como medios en función de ciertos fines*”.

¹¹⁷ Orden Moral cit, nota 7, pág. 247. Sobre el concepto de orden y de ordenación, v. LAMAS, *La Ética*, cit., II. 1, a 3.5., págs. 29/42.

¹¹⁸ v. BASSO, *Los fundamentos de la Moral*, cap. VI, art. III, pág. 183.

“...la ley no es otra cosa que el dictamen de la razón práctica en el príncipe que gobierna alguna comunidad perfecta. Y es manifiesto, supuesto que el mundo es regido por la providencia divina, como se ha demostrado (P.I. C.22, a.1 y 2), que toda la comunidad del universo es gobernada por la razón divina. Y por eso esa misma razón del gobierno de las cosas existentes en Dios como Príncipe de la universalidad tiene naturaleza de ley. Y porque la razón divina nada concibe desde el tiempo, sino que tiene un concepto eterno...de ahí se sigue que conviene llamar eterna a una ley así.” (S.T., I-II, q.91, a.1.).

“...así como en todo artífice preexiste la razón de aquellas cosas que son ejecutadas por el arte, así también en todo gobernante preexiste la razón del orden de las cosas que han de ser hechas por los que están sometidos a su gobierno (...) Dios es por su sabiduría el autor de todas las cosas, a las cuales se la compara el artífice a sus obras...Es tan bien el gobernador de todos los actos y movimientos que se observan en cada una de las criaturas...Por lo cual, como la razón de la divina sabiduría, en cuanto por ella han sido creadas todas las cosas, tiene el carácter de arte o ejemplar o idea, así también la razón de la divina sabiduría en cuanto que mueve a todos los seres al debido fin tiene el carácter de ley. Y según esto, la ley eterna no es otra cosa que la razón de la divina Sabiduría, en cuanto es directiva de todos los actos y mociones” (S.T., I-II, q.93, a.1.).

“...Siendo pues la ley eterna la razón del gobierno en el supremo Gobernante, es necesario que todas las razones del gobierno que existen en los gobernantes inferiores se deriven de la ley eterna. Y estas razones de los gobernantes inferiores son cualesquiera otras leyes fuera de la eterna. Por lo cual todas las leyes, en cuanto participan de la recta razón, en tanto se derivan de la ley eterna. Por lo cual dice también San Agustín (De lib. Arb. L.I, c. 5 y 6) que nada hay justo y legítimo en la ley temporal, que no lo hayan derivado los hombres de la ley eterna.” (S.T., I-II, q.93, a.3.).

Además, “...todas las cosas participan en algún modo de la ley eterna, a saber, en cuanto por la impresión de ella tienen inclinación a sus propios actos y fines” (S.T., I-II, q.91, a.2.).

Las denominadas leyes físicas o naturales resultan ser la manifestación de un orden preexistente a la mente humana, el cual no las promulga. EL orden del universo es “*un signo o prueba de la existencia de una inteligencia sapientísima creadora de ese orden. A esa ley eterna nada puede escapar, ni siquiera las acciones libres de los hombres*” (¹¹⁹).

Como se ha señalado en el punto 2.5.3.4. la razón humana participa del orden y rectitud de la ley eterna, conoce la verdad pero no la hace y la razón de Dios es la medida de toda verdad.

La acción humana será buena o mala conforme se adecue o no con el orden debido hacia el fin último. “*El fin último de cualquier cosa es aquel que propone su primer autor o motor. Y el primer autor o motor del universo es un entendimiento, como se demostrará más abajo (l. II, cap. 23 y 24)*” (S.C.G., Libro I, cap. 1); el fin último para cada cosa lo determina el autor de la naturaleza.

De tal modo que la ley eterna es la norma remota de nuestro ser y obrar.

La ley eterna se conoce indirectamente a medida que vamos conociendo el orden del universo, el orden de la creación o de la naturaleza a través de la razón natural, y de modo directo por medio de la ley divina revelada aceptada por la fe, llamada “ley divina positiva” (¹²⁰).

¹¹⁹ *Los Fundamentos de la Moral*, cit., cap. VI., art. III., I, pág. 184. DERISI expresa: “...en el universo existe una ordenación que dirige todo al último fin establecido por Dios y que se traduce y realiza por medio de la naturaleza de todos los seres creados” (nº 7, pág. 376, del cap. XIII, *Los Fundamentos Metafísicos del Orden Moral*, cit., donde trata de “La norma Moral. Su constitución objetiva”, págs. 365 y ss.).

En el capítulo XIV –La Ley Natural–, en el punto I, se refiere a la Ley divina o eterna (págs. 395/408), y la “*Ley eterna ordena las creaturas a su Fin, de acuerdo a su naturaleza*” (pág. 396).

¹²⁰ v. BASSO, *Los Fundamentos de la Moral*, cit., cap. VI, art. III, I., págs. 185/186, la ley divina revelada es parte de la ley eterna pero no se debe confundir con ella.

“*El Concilio Vaticano II recuerda que la norma suprema de la vida humana es la misma ley divina, eterna, objetiva y universal mediante la cual Dios ordena, dirige y gobierna, con el designio de su sabiduría y de su amor, el mundo y los caminos de la comunidad humana. Dios hace al hombre partícipe de esta ley suya, de modo que el hombre, según ha dispuesto suavemente la Providencia divina, pueda reconocer cada vez más la verdad inmutable.*”, *Veritatis Splendor*, cit., nº 43, pág. 67.

Al tratar sobre el juicio de la conciencia, JUAN PABLO II, señala que la “*verdad sobre el bien y sobre el mal moral*” se encuentra, “*está indicada por la ley divina norma universal y objetiva de la moralidad*” (nº 60, pág. 93.).

Santo Tomás señala cuatro razones sobre la necesidad de la ley divina (revelada o positiva): “...además de la ley natural y de la humana ha sido necesario para la dirección de la vida humana tener una ley divina. Y esto por cuatro razones: Primera...Y si el hombre se ordenase solamente a un fin que no excediera la proporción de sus facultades naturales, no sería preciso que tuviera algo directivo por parte de su razón sobre la ley natural y la ley humana impuesta, que de ésta se deriva. Pero porque el hombre se ordena al fin de la bienaventuranza eterna, que excede la proporción de la humana facultad natural, como se ha demostrado (C.5., a.5), fue necesario que sobre la ley natural y humana fuese también dirigido a su último fin por ley dada por Dios. Segunda...Por lo tanto, para que el hombre pueda saber sin duda qué debe hacer y qué debe evitar, fue necesario que en sus actos propios fuese dirigido por la ley dada por Dios, de la cual hay seguridad que no puede errar. Tercera, porque el hombre puede establecer leyes sobre aquellas cosas de que puede juzgar...Y por eso la ley humana no puede reprimir y ordenar suficientemente los actos interiores, sino que fue necesario que para esto sobreviniese la ley divina. Cuarto...la ley humana no puede castigar o prohibir todo lo que se hace malamente...Luego, para que ningún mal quede sin prohibir e impune, fue necesario que sobreviniera la ley divina, por la cual se prohíben todos los pecados...”(S.T., I-II, q.91., a.4.).

“Hay dos leyes divinas, la ley antigua y la ley nueva” (S.T., I-II, q.91, a.5.), para los cristianos el antiguo y el nuevo Testamento; en el primero se incluye la ley dada a Moisés en el Sinai (los Diez mandamientos).

2.6.3.2. La recta razón humana.

Ya hemos dicho que todos los seres tienden a un fin, pero cada uno según el modo de su naturaleza propia (ver puntos 2.3, 2.4 y 2.5.1); los principios que mueven al hombre son la razón y la voluntad (v. punto 2.6.).

A la razón humana le corresponde ordenar el acto humano al fin, como se ha señalado en el punto 2.5.3.6., además, le presenta el objeto conocido y valorado a la voluntad (puntos 2.5.1. y 2.6.), por ello, “no solamente propone el objeto a la voluntad, sino que se lo propone como ya regulado moralmente, o sea, conforme o no con el fin

último o con la naturaleza humana” y “por este motivo se considera a la razón ‘norma’ de la moralidad”; o dicho de otra manera *“una cosa, antes de convertirse en bien para la voluntad, constituye una verdad para la inteligencia; y nunca una cosa puede ser totalmente buena si no es conocida como verdadera.”* (¹²¹):

“...el bien, bajo razón de bien, o sea de apetecible, pertenece por primero a la voluntad que a la razón. Pero no obstante pertenece por primero a la razón en el concepto de vero (de verdad), que a la voluntad en el de apetecible; por cuanto el apetito de la voluntad no puede ser de lo bueno, si no es antes aprehendido por la razón” (S.T., I-II, q.19, a.3., 1obj.).

Además: *“Y el que la razón humana sea regla de la voluntad, por la cual se mide su bondad, le viene de la ley eterna, que es la razón divina...Por donde es notorio que la bondad de la voluntad mucho más depende de la ley eterna que de la razón humana. Y donde desfallece la razón humana se debe recurrir a la razón eterna.”* (S.T., I-II, q.19, a.4.).

Pero la razón norma (próxima) del orden moral, señala BASSO, no es la razón *nude* considerada (una “razón a secas”), sino una razón recta o recta razón humana, es decir una razón rectificadora, o perfeccionada en la verdad. La noción de verdad realmente importante aquí, señala BASSO, no es el de la llamada ‘verdad especulativa’ (adecuación entre el entendimiento y la realidad) sino en el de la ‘verdad práctica’ (adecuación entre la inteligencia y el apetito recto) (¹²²).

¹²¹ v. BASSO, *Las Normas de la Moralidad*, cap. VI, art. III, II, págs. 186/187.

¹²² v. BASSO, *Las Fundamentos de la Moral*, cit. pág. 188; respecto del apetito recto ver nota 58, punto 2.5.3.3.

“...debe decirse que el apetito es del fin y de lo que es para el fin. Pero el fin es determinado en el hombre por naturaleza como se vio en el Libro tercero, mas lo que es para el fin no es determinado en nosotros por naturaleza sino que debe ser inquirido mediante la razón. Por tanto, así es manifiesto que la rectitud del apetito respecto del fin es la medida de la verdad en la razón práctica. Y según esto se determina la verdad de la razón práctica, según su concordancia con el apetito recto. Pero la verdad de la razón práctica es regla de la rectitud del apetito en relación a lo que es para el fin. Y por eso de acuerdo a esto se dice recto el apetito que prosigue aquellas cosas que fija la verdadera razón.” (In Ética, Libro VI, Lec. II, n° 1131).

En los puntos 2.5.3. a 2.5.3.7., nos hemos referido a la razón recta o recta razón humana y allí nos remitimos (¹²³).

2.6.4. Las fuentes de la moralidad: género, objeto, circunstancias y fin.

Por fuentes de la moralidad, expresa BASSO, se entienden aquellos elementos del acto humano de donde emanan la conveniencia o la no conveniencia con las normas de moralidad (¹²⁴).

Santo Tomás distingue:

“...en una acción humana pueden considerarse cuatro bondades. Una, según el género, en cuanto acción, pues tanto tiene de bondad cuanto de acción y de entidad (a.1.). Otra según la especie por razón del objeto conveniente. Tercera, según las circunstancias, como ciertos accidentes de la acción. Y cuarta, según el fin, como según hábitud (según su relación) a la fuente de bondad” (S.T., I-II, q.18, a.4.): el género, el objeto, las circunstancias y el fin.

Para que la acción sea completamente buena deben concurrir las cuatro bondades: *“el bien es de por causa íntegra, y el mal por cualquier defecto”* (S.T., I-II, q.18, a.4., 3obj., ver su texto en nota 37, punto 2.5.1.; cfr. S.T., I-II, q.19, a.6., 1obj., I-II, q.20, a.2.).)

2.6.4.1. El género.

En el punto 2.5.1. explicamos *“según el género”* al tratar la distinción entre el ser físico y el ser moral.

¹²³ Sobre la recta razón escribe DERISI: *“La insistencia con que Santo Tomás añade el epíteto recta a la ratio nos da el verdadero alcance de la ‘recta razón’ con norma moral: la inteligencia es norma moral en cuanto está en posesión del recto orden de las cosas –ya que ella no puede ser recta sino recibiendo la rectitud, aún en el orden normativo, del objeto como exigencia del ser o verdad ontológica-, vale decir, del orden de las cosas a su último fin o si se prefiere –como expresión del mismo- de la naturaleza humana. La recta ratio, norma moral a que Santo Tomás se refiere no es sino la inteligencia práctica en posesión de la norma objetiva...”* (cap. XIII, nº 10, pág. 385)

“La recta ratio es, pues, norma formalmente moral en cuanto se posesiona de la norma objetiva, fundamentalmente constitutiva del orden moral” (cap. XIII, nº 10, pág. 385); *“la norma moral, no es otro que el orden al último fin”* (cap. XIII, nº 10, pág. 386, *Los Fundamentos Metafísicos del Orden Moral*, cit.).

¹²⁴ *Los Fundamentos de la Moral*, cit., cap. VI, artículo IV, pág. 190 y ss.

El “acto generativo” o “*la potencia generativa*” que como ser físico, posee una bondad entitativa o natural, desde la perspectiva moral, encierra, en el ejemplo dado, dos especies morales: uno bueno, el acto conyugal, y el otro malo, el acto de adulterio.

2.6.4.2. El objeto.

La segunda fuente “*según la especie por razón del objeto conveniente*”, que se llama “*específica*”, porque el acto moral recibe su especie del objeto moral, se explicó en el punto 2.6.

“La cosa exterior conocida por la inteligencia, puede ser querida por la voluntad y se convierte en ‘objeto. De este objeto procede la primera y esencial entidad moral del acto, pues ese objeto se especifica como moral cuando es valorado por la inteligencia e intentado por la voluntad (125); los textos de Tomás de Aquino están citados en el punto 2.6.

2.6.4.3. Las circunstancias.

Son aquellos detalles que rodean (circundan) un acto moral bueno o malo; son los accidentes del acto moral y la bondad emanante de ellas ‘es accidental’ (126).

Estas circunstancias “(‘quien’, ‘que’, ‘cómo’, ‘cuando’, ‘donde’, ‘con qué medios’, etc.)”, señala BASSO, sin ser el objeto del acto, desempeñan un importante papel en la vida moral.

A veces, las circunstancias, aumentan o disminuyen la gravedad de la especie moral existente, por ejemplo, robar mucho o poco no son dos especies distintas de robo, sino dos grados diversos de gravedad (BASSO; “*de donde el quitar lo ajeno en grande o pequeña cantidad no diversifica la especie del pecado; sin embargo, puede agravarlo o disminuirlo. Y lo mismo sucede en otros males o bienes. En consecuencia, no toda circunstancia, que aumenta la bondad o malicia, varía la especie del acto moral*”, S.T., I-II, q.18, a.11.).

¹²⁵ v. *Los Fundamentos de la Moral*, cit., cap. VI, artículo IV, I., págs. 191/192.

¹²⁶ BASSO, *Los Fundamentos de la Moral*, cit., cap. VI, artículo IV, III, págs. 191, y 193/194; v. S.T., I-II, q.7, a.2., a.3 y a.4., en esa cuestión trata de las circunstancias de los actos humanos.

“Sin embargo, existen casos en los cuales una circunstancia puede ser el aspecto más importante. Entonces esa circunstancia ‘pasa a la condición de objeto’ y la especie cambia automáticamente” (BASSO), quien da los siguientes ejemplos.

La circunstancia “persona” (“quien”), hombre o mujer y cualquiera sea su estado, no modifica la especie del homicidio, sin embargo, sí la cambia en los pecados de lujuria (hombre o mujer, soltera o casada, etc.): la simple fornicación, la homosexualidad y el adulterio son especies distintas de lujuria.

El “lugar” (“donde”), si es sagrado el pecado cometido en él tiene la especie de sacrilegio (v. S.T., I-II, q.18, a.10.).

2.6.4.4. El fin.

La distinción entre objeto y fin se corresponde a la distinción entre el acto exterior y el interior; a “*veces el objeto del acto exterior (objeto) y el del interior (fin) pueden coincidir, pero generalmente difieren, es decir, se hace una cosa y se intenta otra.*”⁽¹²⁷⁾.

En el acto voluntario (acto humano) quedan comprendidos dos actos: uno interior y otro exterior de la voluntad:

“...se dicen humanos ciertos actos en cuanto son voluntarios, según lo dicho (C.1, a.1.). Mas en el acto voluntario hay comprendidos dos actos: uno interior de la voluntad, y otro exterior. Y cada uno de éstos tiene su objeto. El fin es propiamente el objeto del acto interior voluntario; y del exterior aquello sobre qué se ejerce. Así pues, como el acto externo recibe su especie del objeto sobre qué versa, el acto interno de la voluntad toma la suya del fin, como de su objeto propio. Lo que está por parte de la voluntad, tiene el carácter formal respecto de lo que hay de parte del acto exterior; porque la voluntad usa de los miembros como de instrumentos; y los actos exteriores no tienen carácter de moralidad, sino en cuantos son voluntarios. Y por eso la especie de un acto humano se considera según el fin en lo formal; y en lo material según el objeto del acto externo. De donde dice Aristóteles (Ethic. L.5, c.2.) que el que roba para come-

¹²⁷ BASSO, *Los Fundamentos de la Moral*, cit., cap. VI, artículo IV, II, pág. 191 y 192/193; ver nota 44, punto 2.5.2.

ter adulterio es, hablando con rigor, más adúltero que ladrón " (S.T., I-II, q.18, a.6.)⁽¹²⁸⁾.

La acción exterior importa una acción transeúnte: se trata de un acto imperado cuya causa eficiente es la voluntad y pasa a una materia exterior, es el acto realizado por la voluntad pero usando otras potencias, como las motrices, así utiliza de los miembros del cuerpo como instrumentos; el acto inmanente es el acto elícito de la voluntad o acto interno de la voluntad que permanece en el operante.

El objeto del acto transeúnte es la materia exterior ("*objeto sobre qué versa*"); "*el objeto, aunque es materia acerca de la cual versa el acto, tiene sin embargo razón de fin, según que la intención del agente es dirigida hacia el mismo (C.72, a.3. al 2º)*" (S.T., I-II, q.73, a.3., 1obj.)

"...mas de los actos unos son transitivos a materia exterior, como el quemar y cortar, cuya materia y sujeto es el objeto mismo sobre que recae la acción, como dice Aristóteles (*Phys. L.3, t. 18*) que el movimiento es acto del móvil por el moviente. Pero otros no pasan a materia exterior, sino que quedan en el agente como el apetecer y el conocer; y tales actos son todos los actos morales, ora sean actos de virtudes, o de pecados." (S.T., I-II, q.74, a.1.); la voluntad es el principio de ambos actos voluntarios.

De tal modo que el acto interior y el imperado constituyen una unidad (v. S.T. I-II, q.17, a.4. y 1obj.)

El objeto de la acción exterior o del acto imperado tiene un doble constitutivo:

i. "*en cuanto acción interior, el objeto querido y la ordenación de éste al fin (principio de intención)*";

ii. en cuanto acción exterior, el objeto terminativo de la misma, pues la acción transeúnte, como movimiento que es, se especifica por su término; no son dos acciones o conductas sino "*una misma conducta compleja, integrada por una pluralidad de momento o actos de conocimiento y de la voluntad, articulados en función de la unidad intencional*"⁽¹²⁹⁾.

¹²⁸ Seguimos parte de lo expuesto en el punto 5, cap. VIII, *El acto culpable*, cit., pag. 254/258.

¹²⁹ v. FELIX LAMAS, *La experiencia jurídica*, cit., Libro II, cap. II, punto IV.2., págs. 313/314.

En el acto interior de la voluntad *“la bondad de la voluntad depende únicamente de lo que por sí produce la bondad del acto, es decir, del objeto; y no de las circunstancias que son ciertos accidentes del acto”* exterior o imperado (v. S.T., I-II, q.19., a.2.), y el fin es el objeto del acto querido; BASSO expresa: *“el acto interior es...la intención de quien obra”*.

Para resolver esta situación BASSO tiene en cuenta que el acto moral depende del objeto y del fin, y dice: *“el fin es el objeto del acto interior de la voluntad, que impera los actos de las demás potencias; en la relación establecida entre el acto imperante y el imperado, lo más formal es lo correspondiente al imperante, porque todo efecto depende más de la causa principal que de la causa subordinada.”*

Frente al ejemplo: la limosna que una persona dio con la finalidad (intención) de la vanagloria, nos encontramos con un objeto (el de la limosna = acto exterior) que se subordina a otro (la vanagloria = acto interior). El motivo de dar limosna es la vanagloria personal; *“este motivo es lo más importante o lo más formal de ese acto humano, que debe ser considerado como una unidad.”* ⁽¹³⁰⁾, y dicho acto por la finalidad de la vanagloria se considera moralmente malo (v. S.T., I-II, q.20., a.1.).

También señala que cuando el objeto y el fin son ambos buenos o ambos malos, se dan en el acto dos bondades o dos malicias. Por ejemplo, un acto de humildad realizado por amor de Dios posee la perfección de la humildad y la de la caridad: es doblemente meritorio.

El robo de una cantidad de dinero para pagar a una prostituta tiene la malicia del robo y de la fornicación: es doblemente pecaminoso.

Cuando el objeto y el fin son uno bueno y el otro malo, el acto tiene sólo una especie moral mala: dar limosna por vanagloria es un acto simplemente malo ⁽¹³¹⁾.

Recalca que para Santo Tomás el acto malo bajo algún aspecto (incluido las circunstancias), es total o simplemente malo (v. S.T., I-II, q.18, a.4. 3obj.). Por eso se dice *“que ni el fin justifica los medios, ni los medios justifican el fin.”*

¹³⁰ BASSO, *Los Fundamentos de la Moral*, cit., cap. VI, artículo IV, II, págs. 192/193 y cita S.T., I-II, q.17, a.3. y q.18,a.6.

¹³¹ BASSO, *Los Fundamentos de la Moral*, cit., pág. 193

2.6.4.5. Actos indiferentes.

Por último, todo acto humano en concreto debe estar rodeado por las debidas circunstancias y ordenado al fin debido, por lo cual, en concreto, el acto humano será bueno o malo, no hay actos humanos indiferentes en tal sentido (v. S.T., I-II, q.18, a.9.)⁽¹³²⁾.

2.6.5. La conciencia moral.

El hombre necesita “ser guiado por normas morales y jurídicas, para seguir el camino recto que lo conduzca a su fin, que en el caso del derecho, es el bien común político, pues, en el orden natural, es en la sociedad política donde el hombre puede llegar a perfeccionarse (Casaubon)”.

La conciencia moral: "*es un juicio de la razón práctica que, partiendo de los principios comunes del orden moral, dictamina sobre la moralidad de un acto propio que se realizó, se realiza o se va a realizar*" (Basso).

Ese juicio de la razón práctica se formula sobre la bondad o malicia de los actos morales, con sustento en las normas morales o el orden moral⁽¹³³⁾.

Uno de los deberes de la persona cuando emite ese juicio, señala BASSO, es el de esforzarse por conocer la verdad, para que ese juicio, sobre su actividad moral, parta de la normatividad objetiva de las leyes morales, cuyo primer principio es: "*el bien debe hacerse y el mal evitarse*" (ver puntos 2.6.3., 2.6.3.1. y 2.6.3.2.).

"El juicio de la conciencia es un juicio práctico, o sea, un juicio que ordena lo que el hombre debe hacer o no hacer, o bien, que valora un acto ya realizado por él. Es

¹³² Como señala BASSO y se ha mencionado en la nota 75, punto 2.5.4., cada acción humana es moral, es decir, debe ser un medio para alcanzar la verdadera felicidad, por lo cual todo acto humano o moral debe estar ordenado, actual o virtualmente, al fin último, que es Dios, (pág. 195).

¹³³ BASSO, *Los Fundamentos de la Moral*, cit., 1990, cap. VII, artículo I, II, p. 199; en este capítulo VII., págs. 197/234, trata el tema de la conciencia moral y sus problemas, y la obligatoriedad del juicio de conciencia.

un juicio que aplica a una situación concreta la convicción racional de que se debe amar, hacer el bien y evitar el mal" (¹³⁴).

Dicho juicio muestra, en última instancia, la conformidad de un comportamiento determinado respecto a la ley objetiva (V.S., nº 59, pág. 92), y *“la verdad sobre el bien y sobre el mal moral, que está llamada a escuchar y expresar”* se encuentra *“indicada por la ley divina, norma universal y objetiva de la moralidad. El juicio de la conciencia no establece la ley, sino que afirma la autoridad de la ley natural y de la razón práctica con relación al bien supremo, del cual la persona humana acepta el atractivo y acoge los mandamientos: La conciencia, por tanto, no es fuente autónoma y exclusiva para decidir lo que es bueno o malo; al contrario en ella está grabado profundamente un principio de obediencia a la norma objetiva, que fundamenta y condiciona la congruencia de sus decisiones con los preceptos y prohibiciones en los que se basa el comportamiento humano”* (Veritatis Splendor, nº 60, pág. 93) (ver puntos 2.5.3.3., 2.5.3.4., 2.5.3.5 y 2.5.3.6.).

Nuevamente la importancia del *“realismo gnoseológico”*.

2.7. El objeto material y el objeto formal de la ética.

El objeto material de la ética es la acción humana.

LAMAS señala que la operación humana es el objeto material inmediato y el hombre en cuanto agente voluntario, objeto material mediato o fundante, y entonces *“debe distinguirse, con relación al sujeto agente el ámbito y el modo en que actúa, pues de esta distinción van a surgir clases de operaciones...que pueden constituir objetos materiales de ciencias distintas y sus respectivos órdenes formales”* (¹³⁵).

¹³⁴ JUAN PABLO II, Carta Encíclica "Veritatis Splendor", cit., nº 58, p. 91. Como ha señalado el Concilio Vaticano II, en la Constitución Pastoral sobre la Iglesia en el mundo actual, *Gaudium et Spes*: *“En lo íntimo de su conciencia descubre el hombre siempre la existencia de una ley, que no se da él a sí mismo, pero a la cual está obligado a obedecer, y cuya voz, cuando incesantemente le llama a hacer el bien y evitar el mal, le habla claramente al corazón, siempre que es necesario: Haz esto, evita aquello. Porque el hombre tiene dicha ley inscrita por Dios en su corazón; obedecerla constituye la dignidad misma del hombre, y por ella será juzgado (Cf. Rom. 2, 14-16)”* (nº 16, Colección de Encíclicas, Madrid, 1967, Acción Católica Española).

¹³⁵ *La Ética o Ciencia Moral*, cit., I.3.6., pág. 47.

El objeto formal o formalidad es la ordenación o la adecuación de la acción humana al fin último; se pondera la rectitud de la acción, el grado de perfección que la persona humana puede alcanzar por medio de los actos que realiza.

Se pueden, en consecuencia, efectuar distinciones. Si se considera el hombre actuando sólo en el plano de los fines de su vida personal (bien o perfección del hombre como individuo), la ciencia que se encargará de esos actos es la Ética individual o monástica.

Cuando el hombre obra como agente voluntario en un todo familiar, será la Ética Social (familiar o doméstica, Tomás de Aquino), y conforme sea el ámbito en el que hombre actúe, podrá haber, por ejemplo, una Ética Económica o una Ética Política.

BASSO refiere: “*Siendo la Ética o Moral una ciencia que debe englobar toda la conducta humana en sus diversos matices, abarca un campo inmenso...Pero, aún reduciéndonos al panorama más restringido de lo propia y exclusivamente moral, todavía son varias las ramas comprendidas hoy dentro de los estudios éticos*” (¹³⁶).

Como expresa BASSO toda actividad humana propiamente dicha –y la actividad científica o artística lo es– constituye una actividad moral, pues todo acto humano está ordenado o no al verdadero fin (o bien) del hombre; además, resalta algo que parece olvidado: “*Ninguna acción puede darse en la conducta de un científico o de un artista de la que no sea responsable delante de Dios y de su conciencia*” (¹³⁷).

¹³⁶ *Fundamentos de la Moral*, cit., cap. I.5, pág. 19. Asimismo, señala que la ética se integra en dos partes: La ética fundamental donde se analizan los fundamentos o principios generales del orden moral, incluyendo el punto de partida de esta ciencia. La ética particular o aplicada que consiste en la aplicación de los principios morales fundamentales o generales a las situaciones más concretas de la conducta moral y de la actividad humana en general (cap. I.V.1., pág. 19); mientras que el objetivo de la ética profesional “*sería analizar las más importantes cuestiones morales suscitadas en el ejercicio de las diversas profesiones*” (*Fundamentos de la Moral*, cit., cap.I.V.2., pág. 20).

¹³⁷ *Fundamentos de la Moral*, cit., cap. I.III., pág. 17. DERISI señala: “*Antes que profesional, investigador, artista y técnico, por eximio que sea, se debe ser hombre y plenamente hombre, con una visión integral metafísico- cristiana de la vida y con vigor moral capaz de ordenar la voluntad libre y la vida entera de acuerdo a las exigencias de la norma suprema de la conducta humana*” (nº 23, pág. 305, cap. VIII - “Las dimensiones de la persona y el ámbito de la cultura”-, *Los Fundamentos Metafísicos del Orden Moral*, cit.).

2.8. El acto humano.

La mención al “*hombre como agente voluntario*”, efectuado por Tomás de Aquino en su comentario (In *Ética*, Lib. I, lec. I, nº 3), importa la referencia al acto humano, es decir el acto voluntario el que procede de la voluntad deliberada del hombre, que se distingue del denominado acto del hombre (v. S.T. I-II, q.1., a.1.)

Se debe tener en cuenta que la razón (potencia intelectual, con sus dos funciones inteligencia y razón) y la voluntad son los principios (facultades o potencias) que mueven al hombre.

El acto voluntario es el que procede de la voluntad, en el orden de la causalidad eficiente con conocimiento del fin, pues el fin o bien conocido (bien aprehendido; o lo visto como bueno) por la razón y presentado a la voluntad, es lo que atrae a la voluntad (causalidad formal extrínseca).

Por eso, el fin si bien es lo postrero en la ejecución, es lo primero en la intención del agente, y en tal modo tiene razón de causa, S.T., I-II, q.1.a.1., 1obj.; las causas eficiente y final son correlativas, ya que todo movimiento tiene un inicio –del que- y un término –al que-.

El acto voluntario se integra con 6 actos parciales de la razón y 6 actos parciales de la voluntad con interdependencia o causalidad mutua (o mutua implicación), tales actos se encuentran articulados en función de la unidad intencional (¹³⁸).

El acto humano (acto voluntario) es el que proviene de la voluntad deliberada, donde el objeto del acto depende de la razón, pues le presenta a la voluntad el bien aprehendido; y de la voluntad depende la elección la aplicación a la obra, pues la voluntad se mueve y mueve a las diversas potencias; en el caso del acto transeúnte (los actos imperados) la voluntad impera sobre las otras facultades, como la potencia locomotriz para ejecutar el acto (cortar, pegar, disparar, etc.).

El hombre a través del acto voluntario conoce el fin y para obtener ese fin se mueve.

¹³⁸ Sobre esta distinción ver en especial puntos 1, 2, 2.2, 4 y 6 del cap. VIII; punto 3, cap. IX, *El acto culpable*, cit., págs. 231/237, 239/254, 258/260 y 292/295; también puntos 5.2.1. y 6, del cap. V., ob. cit., págs. 171/174; sobre la estructura del acto humano, punto 3, cap. IX, págs. 286/292.

Por lo cual el acto psicológico de conocimiento (aspecto intelectual o cognoscitivo) y voluntad (elemento volitivo), tendrá que ser valorado según la norma de moralidad próxima, esto es la recta razón humana (punto 2.6.3.2.), o para utilizar palabras de Fray BASSO “Ese ‘esse moris’ del objeto es simplemente el mismo objeto en su ‘esse natural’, pero en cuanto conocido por la recta razón como adecuado o no a la naturaleza humana en sí y al fin último, a los cuales el acto debe ordenarse ‘ex natura sua’, o, en otros términos, el objeto presentado a la voluntad e impreso en ella por la razón recta, cuya rectitud es una participación gradual de la ley eterna a través de todos los hábitos intelectuales.” (punto 2.5.2, v. nota 47).

Ello es así pues “el acto humano o moral en sentido estricto no se halla fuera del género psicológico, más bien lo presupone e incluye, agregando su propio modo o razón de moralidad” (l.s.c.). Una cosa es que, en el mismo acto humano, los órdenes psicológico y moral se distingan realmente, y otra que sean separables. Negar la distinción entre ambos es como negarla entre el orden del ser y del obrar, y se habría de concluir que todos los actos de una determinada especie psicológica tienen la misma especie moral o viceversa, lo cual –además de ser incongruente- contradice lo expresamente enseñado por Santo Tomas.” (punto 2.5.2.).

En materia jurídica, en el caso de la responsabilidad subjetiva el acto psicológico será valorado conforme las normas jurídicas, vale decir que el juicio de valor sobre el acto psicológico tendrá como sistema de referencia el ordenamiento jurídico frente al cual es preciso enjuiciar o valorar el acto voluntario (o acto psicológico).

Sólo conviene recalcar que la razón y la voluntad operan de consumo, no hay acto de la razón separado del acto de la voluntad, se incluyen mutuamente (¹³⁹).

Por lo tanto, el reproche moral se podrá realizar ante la ejecución de un acto humano, esto es de un acto que procede de la voluntad deliberada del hombre.

Como la “Filosofía moral” llamada política considera las actividades o acciones de los hombres pero en la sociedad civil” (In Ética, Libro I, lec. I, n° 6), parece conveniente tratar brevemente de la relevancia de la política para concluir este trabajo.

¹³⁹ v. punto 2, cap. VII, y punto 1, cap. IX, *El acto culpable*, cit., págs. 208/212 y 283/286.

3. La relevancia de la Política.

La política es una ciencia práctica y *“como este todo que es la ciudad está sujeto al juicio de la razón, fue necesario como complemento de la filosofía, enseñar una ciencia sobre la ciudad que se llama Política o ciencia cívica”* (¹⁴⁰).

La importancia de la Política reside en que *“...La ciudad es lo principal entre todo lo que puede constituirse por la razón humana, pues a ella se refieren todas las comunidades humanas...Luego, si la ciencia principal se refiere a lo más digno y perfecto, es necesario que entre todas las ciencias prácticas la política sea la principal y arquitectónica de todas las otras, pues considera el bien último y perfecto en los asuntos humanos”* (¹⁴¹).

Aristóteles en la *Ética Nicomaquea* expone: *“Desde el momento que la política se sirve de las demás ciencias prácticas y legisla sobre lo que debe hacerse y lo que debe evitarse, el fin que le es propio abraza los de todas las otras ciencias, al punto de ser por excelencia el bien humano. Y por más que este bien sea el mismo para el individuo y para la ciudad, es con mucho cosa mayor y más perfecta la gestión y salvaguarda del bien de la ciudad. Es cosa amable hacer el bien a un solo; pero más bella y más divina es hacerlo al pueblo y las ciudades”* (E.N., Lib. I, cap. II, p. 22; Lib. I, cap. 2, 1094b 5-10) (¹⁴²); de la Política se dice que es arquitectónica *“en cuanto enseña a las demás lo que le corresponde hacer”* (Tomás de Aquino, In *Ética*, Libro I, lec. II, n° 25).

¹⁴⁰ Tomás de Aquino, In *Política*, Prólogo, pág. 34, también dice: *“Las ciencias prácticas se distinguen de las especulativas en que éstas se ordenan sólo al conocimiento de la verdad; en cambio las prácticas se ordenan a la obra. Por eso es necesario que esta ciencia (por la ciencia política) se contenga bajo la filosofía práctica, dado que la ciudad es cierto todo del cual la razón humana es no sólo cognoscitiva, sino también operativa”* (pág. 34) y la ciencia política como considera la ordenación de los hombres en sus operaciones, *“como deliberar, elegir, querer y otras”*, pertenece a las ciencias morales (v. pags. 34/35).

¹⁴¹ Tomás de Aquino, Prólogo al Comentario de la Política, pág. 35.

¹⁴² Al comentar este pasaje Tomás de Aquino expresa: *“Y por eso, si un bien es el mismo para un hombre y para toda la ciudad, con mucho parece mejor y más perfecto asumir, o sea, procurar y salvaguardar, lo que es el bien de toda la ciudad que lo que es el bien de un solo hombre. En efecto, compete al amor que debe existir entre los hombres que un hombre conserve el bien de un solo hombre, pero es mucho mejor y más divino que ese bien se extienda a todos los pueblos y a todas las ciudades (...) Pero se dice que esto es más divino en cuanto se asemeja más a los que hace Dios, que es la causa última de todos los bienes.”* (In *Ética*, Libro I, lec. II, n° 30).

También señala: *“el fin de la política es el bien supremo; ahora bien la política pone su mayor cuidado en hacer de los ciudadanos de tal condición que sean buenos y obradores de buenas acciones”* (E.N., Lib. I, cap. IX, pág. 36; Lib. I, cap. 9, 1099b 30) (¹⁴³).

“El verdadero hombre de Estado, además parece que ha de ocuparse de la virtud más que de otra cosa alguna, desde el momento que quiere hacer de sus conciudadanos hombres de bien y obedientes a las leyes. Ejemplo de lo cual lo tenemos en los legisladores de Creta y Lacedemonia y otros cualesquiera de esta especie que puedan haber existido. Y puesto que tal consideración es propia de la ciencia política, es claro que la indagación que al respecto hagamos estará de acuerdo con nuestro designio original. Pero evidentemente la virtud que debemos considerar es la virtud humana, ya que el bien y la felicidad que buscamos son el bien humano y la humana felicidad. Y por virtud humana entendemos no la del cuerpo, sino la del alma, y por felicidad una actividad del alma” (E.N., Lib. I, cap. XIII, pág. 41; Lib. I, cap. 13, 1102a 8-18; v. In de Ética, nº 225 y 226), y *“...es menester que el político posea algún saber de las cosas del alma, no de otro modo que el oculista debe conocer todo el cuerpo...”* (E.N., Lib. I, cap. XIII, pág. 41; Lib. I, cap. 13, 1102a 20).

Con lo expuesto queremos resaltar la importancia de la política, del político y de la autoridad política, la cual tiene el gobierno o el cuidado de la comunidad, y con ello el dictado de la ley como ordenamiento de la razón práctica (cfr. S.T., I-II, q.90, a.4.); cada uno, en su ámbito debe tener por finalidad el procurar (y que se logre) el bien en la ciudad, el llamado Bien común político, para lo cual resulta necesario *“lograr buenos ciudadanos y personas de bien”* (In de Ética, nº 174), y para ello se precisan buenos legisladores y buenas leyes.

La ciudad, como hemos señalado, es una comunidad natural que ha sido instituida para que los hombres puedan *“vivir con suficiencia”*, es decir que encuentren todo lo necesario y suficiente para la vida, para que el hombre *“no sólo viva sino que viva bien,*

¹⁴³ Tomás de Aquino señala: *“...la felicidad es el fin de la Política, cuyo fin es claramente una operación según la virtud. Pues la Política emplea esta importantísima doctrina para legislar, ofrecer recompensa y aplicar castigos a fin de lograr buenos ciudadanos y personas de bien. Lo cual es obrar según la virtud.”* (In Ética, Libro I, Lec. XIV, nº 174).

en cuanto por las leyes de la ciudad se ordena a la virtud”; la virtud ordena al hombre a su verdadero bien (v. puntos 2.4.1. y 2.4.1.1.).

El hombre es parte de este todo de orden que es la ciudad (unidad de orden, In Ética, Lib. I., lec. I, nº 5) que le presta un auxilio necesario para vivir bien, para lograr su perfección, tanto en las cosas corporales, como en las cosas espirituales.

El Estado es “*un hecho político moral*”, escribe LACHANCE, y “*el hecho moral es el que se materializa y se orienta hacia la búsqueda de un propósito o un fin*” (¹⁴⁴); “*el Estado no tiene otra existencia más que la que surge de las acciones exteriores de las personas humanas que se comunican en la comunión de un fin común*” (¹⁴⁵), el todo de orden, es una realidad de conductas, algo dinámico y las acciones humanas constituyen el objeto material y formal de la moral (v. punto 2.7.).

“*En política, expresa LACHANCE, se trata únicamente de saber en qué relaciones recíprocas hay que establecer el individuo y el Estado para que de su acción articulada se derive el Bien vivir humano. La realización de la prosperidad y de la felicidad común*” (¹⁴⁶).

Recordamos este aspecto pues ello permite comprender la circunstancia de haber ingresado al tema moral, pues la persona forma parte de una familia (otro todo de orden) y de un estado, en los que cada parte conserva su operación propia, por lo cual “*la parte de dichos todos puede tener una operación que no sea atribuible a tal todo*”; de allí que el hombre tenga una vida moral individual, moral familiar o doméstica y moral política (¹⁴⁷).

¹⁴⁴ v. *Humanismo Político*, cit., Primera Parte, cap. II.1., pág. 46.

¹⁴⁵ JULIO R. MIENVIELLE, *Crítica de la Concepción* cit, cap. I, pág. 62.

¹⁴⁶ v. *Humanismo Político*, cit., Primera Parte, cap. II.3., pág. 56.

¹⁴⁷ JULIO R. MIENVIELLE señala: “*estas tres vidas morales (individual, familiar y política) son irreducibles, la una no puede ser absorbida por la otra; pero están ordenadas de acuerdo a la superioridad del fin de cada una, y, en consecuencia, la individual se subordina a la familiar y una y otra a la política*” y explica como se subordinan conforme la “*teoría tomista de la subordinación*” (*Crítica de la Concepción* cit, cap. II, pág. 130 y ss.).

La ciudad (polis) era llamada por Aristóteles comunidad o sociedad perfecta, en virtud de que le proporcionaba al hombre todos los bienes necesarios para su plenitud personal, para el vivir bien.

El fin de aquella comunidad política o sociedad como el de la actual (ahora denominada Estado) se mantiene inalterable y es el bien común político o temporal, que es un bien moral.