

BONDAD Y MALICIA DE LOS ACTOS HUMANOS

ÍÑIGO GARCÍA ELTON

LA BONDAD Y LA MALICIA
DE LOS ACTOS HUMANOS
SEGÚN JUAN POINSOT

Cuadernos de Pensamiento Español

CUADERNOS DE PENSAMIENTO ESPAÑOL

Juan Cruz Cruz

DIRECTOR

M^a Idoya Zorroza

SECRETARIA

ISSN: 1696-0637

Depósito Legal: 1306/2010

Pamplona

Nº 40: Iñigo García Elton, *La bondad y la malicia de los actos humanos según
Juan Poinsot (Juan de Santo Tomás)*
2010

© Iñigo García Elton

SERVICIO DE PUBLICACIONES DE LA UNIVERSIDAD DE NAVARRA. S.A.

31080 Pamplona. Tfn.: 948 42 56 00. Fax: 948 42 56 36

ZIUR Industria Gráfica. Pol. Ind. Mutilva Baja, C/ O, nº 34, Mutilva Baja. Navarra

ÍNDICE

INTRODUCCIÓN		
1. Bio-bibliografía de Juan Poincaré.....	7	
2. Introducción a este trabajo.....	13	
1. EL ACTO HUMANO EN SU SER NATURAL		
1. La noción de voluntario	17	
a) Lo voluntario en común.....	17	
b) Lo voluntario y conocimiento del fin	19	
c) Lo voluntario y la libertad	20	
d) Lo voluntario positivo o directo, y negativo o indirecto	21	
2. El objeto de la voluntad	22	
a) Si la voluntad es sólo del bien o también del mal	22	
b) Si el objeto de la voluntad es sólo el fin o también los medios	24	
c) Las circunstancias de lo voluntario	28	
d) Sobre el modo de acción de la voluntad en relación a su objeto .	29	
3. La distinción de los actos humanos	31	
a) Los actos lícitos de la voluntad.....	32	
b) Los actos imperados por la voluntad.....	34	
2. EL ACTO HUMANO EN SU SER MORAL		37
1. El acto humano materialmente considerado	39	
2. El acto humano formalmente considerado	42	
3. LAS FUENTES DE LA MORALIDAD		61
1. El bien como lo perfecto.....	62	
2. El bien y el mal natural del acto humano	66	
3. Las fuentes de la moralidad del acto humano	70	
a) El objeto	70	

b) El fin	90
c) Dificultades y soluciones.....	94
d) Las circunstancias	100
4. LAS ESPECIES MORALES	105
1. El bien como especie moral.....	105
2. El mal como especie moral.....	113
3. El bien y el mal como especies en su mutua relación	124
a) Si un mismo acto puede ser específicamente bueno y malo	124
b) Si un acto puede tener dos especies de bondad o dos de malicia..	140
4. La indiferencia como especie moral	158
CONCLUSIÓN	165

INTRODUCCIÓN

1. Bio-bibliografía de Juan Poinso¹

Juan Poinso (Juan de Santo Tomás) es una figura casi desconocida en la historia del pensamiento portugués, siendo la lectura de su inmensa traducción la mejor manera de evaluar su contribución a la filosofía. Tal meta, sin embargo, desalienta al lector al notar que el legado de Juan de Santo Tomás se organiza en una gran cantidad de volúmenes, todos escritos en latín.

Juan de Santo Tomás nació en Lisboa, en julio de 1589, era el hijo menor de Pedro Poinso y María Garces. Su padre, austriaco, fue secretario del Cardenal Alberto, archiduque de Austria, siendo su madre portuguesa. Pedro Poinso, obligado a seguir al archiduque a sus viajes a Madrid y Flandes, deja la educación de Juan y Luis, su hermano mayor, a los familiares residentes en el territorio portugués. Así, tras su incorporación a Coimbra para realizar sus estudios, Juan obtiene a los 16 años el grado de bachiller en Artes. El plan de estudios vigente en aquel tiempo era muy similar al establecido por Juan III para la facultad de Arte. En Coimbra, a principios del siglo XVII, la formación de los jesuitas tiene un marcado sello aristotélico. Juan Poinso inicia, también en Coimbra, el bachillerato en teología entre 1605 y 1606, pero en 1607 se dirigió a Lovaina, donde prosiguió sus estudios. Así, la primera formación académica de Juan Poinso se desarrolla a la luz de los conimbricenses.

En 1559, la universidad de Coimbra impone como lectura exclusiva los siguientes textos de Aristóteles: *Categoriae*, *De interpretatione*, *Analytica priora y posteriora*, *Topica*, *Ethica*, *Physica*, *De caelo*, *De generatione*, *Meteora*, *De anima* y *Metaphysica*². Este elenco de obras estará presente, casi sin alteración, en la edición de su *Cursus Philosophicus*, cuya edición iniciará Juan Poinso en 1631, resumiendo las lecciones de Madrid-Alcalá. A su vez, el Curso de Filosofía conimbricense comenzará a ser escrito por Pedro de Fonseca, que llegó a más de un centenar de ediciones, siendo la mayor parte de las impresiones

¹ Para una completa biografía del autor, cfr. *Cursus Theologicus*, Typis Societatis S. Joannis Evangelistae, t. V, Matiscone, 1964; t. I, appendix I: Vita Joannis a Sancto Thoma. Esta biografía se apoya en la síntesis realizada por Paula Silva que tuvo como fuentes a J. Quéatif (*Scriptores Ordinis praedicatorum*, Burt Franklin, New York, 1959) y la introducción de J. Deely a *The semiotic of John Poinso*, University of California Press, Berkeley, 1985.

² Cfr. A. Coxito, "El aristotelismo en Portugal", *Logos*, ed. Verbo, 1997, p. 439.

hechas fuera de las fronteras lusitanas. Por lo que parece que Juan, además de haber sido formado a su sombra, tuvo la oportunidad de consultar directamente aquella obra. Sin embargo, el espíritu de su *Cursus Philosophicus* se mantiene intencionalmente al margen de las polémicas que envolvían al aristotelismo de Coimbra. Juan ha conocido la tesis de Fonseca y de Luis de Molina, sus comentarios al Estagirita y los conflictos generados por ellos.

Mientras tanto, en Lovaina entra en contacto con las controversias de los agustinos de Jansenio, su condiscípulo. Juan Poinsoot, bien conocido en Bélgica, a la hora de decidir el rumbo que dará a su vida y con ella a su trayectoria doctrinal, a sabiendas de las posturas filosóficas de los jesuitas y franciscanos, opta por ingresar a la orden de los dominicos, tomando el nombre de Juan de Santo Tomás, con la intención de una mayor fidelidad al espíritu del Doctor Angélico.

Los escritos de Juan de Santo Tomás pueden ser divididos en tres grupos: los filosóficos, los teológicos y los pastorales. Hay también algunos escritos que agrupan principalmente respuestas a preguntas que le fueron dirigidas personalmente³. Los escritos filosóficos abarcan casi todas las materias del ciclo escolar de filosofía de su tiempo. De hecho, aproximadamente después de un año de iniciado su noviciado en el convento de Atocha, Juan es llamado a enseñar filosofía y teología a los alumnos de su congregación, ministerio que ocupó durante cerca de 17 años, primero en Madrid, después en Plasencia.

En 1635 regresa a Madrid, al ser nombrado regente de la Universidad de Santo Tomás, donde preside la cátedra de filosofía y teología hasta 1643. Sus escritos son, por lo tanto, una recopilación del material utilizado en su docencia, y su contenido es inseparable de esta labor.

El *Cursus Philosophicus* comprende dos partes: la lógica y la filosofía de la naturaleza. Juan de Santo Tomás se apoya en el contenido de los libros de Aristóteles, pero también es fiel a la doctrina contenida en los comentarios de Santo Tomás de Aquino. *Cursus Philosophicus tomisticus según la exacta, verdadera y genuina doctrina de Aristóteles y del doctor Angélico*, es el título que le atribuye la segunda edición (Colonia, 1638). Una primera parte de la sección lógica contiene lecciones de lógica formal donde se exponen y discuten diversas operaciones del intelecto, a fin de establecer las reglas indispensables para la labor de la ciencia especulativa.

Una segunda parte contiene un comentario a los textos curriculares: i) *La Isagoge* de Porfirio, se ocupa de la cuestión de los predicamentos, segundo una división en cinco universales analizados en particular; ii) las *Categoriae*, donde

³ Cfr. V. Beltrán de Heredia, "Escritos inéditos y dictámenes del maestro Juan de Santo Tomás", *La Ciencia Tomista*, 1945 (69), pp. 288-341.

se expone la doctrina de la analogía del ser, considerando los predicamentos propios de las relaciones de oposición y prioridad; iii) *Peri Hermeneias*, donde se trata de la naturaleza y división del signo, y en especial del signo formal; iv) *Analytica Posteriora*, donde se trata de la naturaleza, los presupuestos y los efectos de la demostración. Siendo esto último una ciencia, Juan de Santo Tomás se ocupa de su naturaleza y división.

A su vez, la Filosofía de la Naturaleza se divide en cuatro partes: i) un análisis del ente móvil, el sentido común y los comentarios a los ocho libros de la *Physica* de Aristóteles; ii) un comentario al *De caelo et mundo* de Aristóteles (se sabe que Juan de Santo Tomás lo escribió pero no lo registró en ninguna edición o índice); iii) un tratado del ente móvil corruptible comentando *De generatione et corruptione* del Estagirita, con un apéndice sobre los *Meteora*, iv) un tratado del ente móvil animado según el *De anima* de Aristóteles.

Si se atiende a la trayectoria académica de Juan de Santo Tomás es fácil percatarse que este autor es parte de la tradición escolástica, en particular, aquel período que designó comúnmente como segunda escolástica. Su nacimiento se debe principalmente a la necesidad presente en los pensadores medievales de disponer de un instrumento que les permitiera un mayor perfeccionamiento de la ciencia que tiene a Dios por objeto, a saber, la teología. Ese instrumento es encontrado principalmente en la filosofía platónica, heredada del período patristico, y en la lógica y metafísica de Aristóteles, a través de la gradual interiorización de las obras del Estagirita en occidente entre los siglos X y XIII.

El saber filosófico era así estructurado sobre la base de la teología, desarrollada esencialmente en las escuelas catedrales y monásticas, y más tarde, una vez fundadas, en las Universidades. Así pues, las características del saber escolástico, tanto en relación a su objeto como en relación a su método, confluyen en la obra de Juan de Santo Tomás, producida ya en pleno renacimiento. En su *Cursus Philosophicus* asume claramente que la filosofía es una propedéutica para la teología, según el principio de la filosofía como sierva de la teología, siempre criticado por quienes lo consideraban desajustado al contexto histórico y por aquellos que reducen la verdad a la certeza relativa de los llamados conocimientos científicos.

Del mismo modo, Juan de Santo Tomás recorre la lógica aristotélica para establecer las reglas del pensamiento, y asume por metodología el comentario, resolviendo es cuestiones integradas en sumas, cosa paradigmática en la escolástica. El *Cursus Theologicus*, a su vez, se inscribe en la tradición de la escolástica renacentista que multiplica los comentarios a la *Summa Theologiae*. Juan de Santo Tomás se dedica a la *Summa* del maestro santo Tomás alejado de las controversias que envolvían, sobre todo, a las escuelas jesuitas y franciscanas.

Nuestro filósofo tenía claramente presente las tesis de Luis de Molina y Pedro de Fonseca, como las exageraciones de Jansenio, en especial en el contexto

de la controversia *De auxiliis*. La atmosfera intelectual respiraba ya las consecuencias del Concilio de Trento. Amante de la verdad, la mente tranquila y no dada a la controversia se acoge a la sombra de la autoridad del Doctor Angélico. De hecho, desde el Capítulo general de Zaragoza (1309), la formación filosófica y teológica dominicana fue definida con precisión: los profesores siguen a Santo Tomás de Aquino y su interpretación de Aristóteles, los estudiantes toman tres años de lógica, dos de filosofía y cuatro de teología natural. Nueve años de estudio esencialmente leyendo las obras de Santo Tomás de Aquino en su pureza original, inmune a los nominalismos, molinismos y humanismos nacidos fuera de la orden dominica.

En el siglo XVII, estas lecturas desviadas se unen a los comentarios de los jesuitas que, libres de un voto de compromiso y lealtad al pensamiento del Aquinate, se embarcan igualmente a la lectura de sus escritos. De hecho, en 1567, Pio V proclamó a Santo Tomás de Aquino doctor de la Iglesia, razón por la cual nuestro filósofo asume la metafísica del Angélico en razón de una doble fidelidad a la razón y la fe. Por lo tanto, no ve mejor manera de seguir a su maestro para el ejercicio de un saber que pretende armonizar estas dos dinámicas del entendimiento humano, que convergen en la misma fuente: la verdad⁴. Para alcanzar este objetivo Juan de Santo Tomás expone los rasgos característicos de un verdadero tomista con la intención de encontrar una manera de deshacer los errores que, en opinión de algunos teólogos contemporáneos, radicaban precisamente en el pensamiento del Angélico.

En el tratado *De approbatione*⁵ afirma que sólo busca hacer algunas consideraciones generales sin apuntar directamente a personas concretas, porque “unos y otros sudaban en la búsqueda de la verdad y así nos ayudaban a descubrirla. Con todo, es preciso queelijamos la mas segura, es decir, debemos preferir la opinión de aquellos que buscan la verdad con ojos más nítidos”. Discutiendo los múltiples modos de aprobación de la doctrina de Tomás de Aquino por la Iglesia Católica y sobre el valor de la *Summa Theologiae*, se dedica también a discutir las posiciones que se consideran el efecto de una lectura errada del pensamiento del Doctor Angélico.

Estas desviaciones dieron lugar a altercados entre teólogos que sólo fueron vencidas por un riguroso método de obediencia al criterio tomista. Juan define así los signos de un discípulo de Santo Tomás: i) trabajar según la línea de sucesión de los intérpretes que se consideran verdaderos discípulos tomistas (de Cayetano a Escoto, pero siempre dentro de la orden de los dominicos); ii) aferrarse a la doctrina tomista y no escatimar esfuerzos en su defensa; iii) exponer la doctrina del Angélico y eximirse de opiniones personales, que buscan la fama

⁴ Cfr. Juan de Santo Tomás, *Cursus Theologicus: Tractatus de approbatione*, disp. I, a. 2.

⁵ Cfr. Juan de Santo Tomás, *Cursus Theologicus: Tractatus de approbatione*, disp. II, a. 5, in fine.

de la novedad; iv) aceptar las conclusiones del maestro sin rechazar sus razones; v) defender la unidad de su doctrina entre los discípulos. Estos signos son reducibles a dos: seguir la doctrina de Santo Tomás y participar en su desarrollo. Dos son también las virtudes de este tratado. Por un lado, muestra la autoridad que Santo Tomás ha adquirido entre los filósofos y teólogos y los diferentes niveles de reconocimiento que le fueran tributados a este su fiel discípulo. En segundo lugar, tal vez sea un medio para comprender por qué el neo-tomismo contemporáneo –que está asociado, entre otros, con Jacques Maritain o Étienne Gilson– ha descubierto en Juan de Santo Tomás una base sólida para un proyecto de continuidad.

Según la doctrina del filósofo portugués, la teología es el conocimiento supremo. Por lo tanto, la naturaleza de Dios y su forma de relacionarse con el hombre y el mundo serán los temas que tratará en particular. Es esta la vocación que el Doctor Profundo atribuye a la actividad especulativa, para él inseparable tanto de la tarea docente como de la lectura meditada de la tradición: “La filosofía –escribe– considerada en toda la extensión de su significado, abarca todo el saber. Y por lo mismo se dice que es amor o amistad al saber. La filosofía es un saber genérico que abarca en sí la ciencia natural que nos es accesible, especialmente el especulativo, cuyo amor es propiamente el saber”⁶. Se compone de tres partes: el conocimiento de la naturaleza, las matemáticas y una metafísica sustentada en una lógica que el filósofo no considera el objeto del conocimiento especulativo o contemplativo, sino más bien como un instrumento de la propia especulación. Por lo tanto, desestimó la opinión de aquellos que consideraban ineficaz un horizonte tal para la filosofía. El *Cursus Philosophicus* recoge, entre otras, dos virtudes esenciales. Por una parte, en el ámbito de la lógica, Juan fue capaz de establecer las normas claras que dirigen la rectitud del pensamiento, manifestando que su aprendizaje es una necesidad para el hombre, que le permite superar el estado de ignorancia disponiéndolo para acceder a la contemplación de la verdad, objeto último de la Sabiduría.

Reconociendo el valor de la producción de este filósofo, el potencial y el desenvolvimiento de la lógica de Juan de Santo Tomás ha despertado un renombrado interés entre los estudiosos de la filosofía analítica contemporánea. De peculiar interés se mostró la teoría del signo explicada por el Doctor Profundo por sus consecuencias para la filosofía del lenguaje y la semiótica⁷. Por otra parte, si en la lógica Juan de Santo Tomás analiza la operatividad del predicamento relación en relación a la función del signo, en la filosofía de la naturaleza explica los principales temas de la metafísica. Al analizar la naturaleza de la

⁶ Juan de Santo Tomás, *Cursus Philosophicus*, t. II, I pars, *Philosophiae Naturalis*, Proemium.

⁷ Cfr. J. Deely, *Tractatus de Signis: The Semiotic of John Peirce*, University of California Press, Los Ángeles, 1985.

sustancia se define y se discute la composición hilemórfica y la distinción entre la esencia y el ser. El contenido de los dos Cursos, el Filosófico y el Teológico establece, así, una relación de dinámica complementariedad que abarca con profundidad y coherencia todos los elementos para la constitución de un verdadero sistema filosófico, una vez que Juan de Santo Tomás invierte el ámbito de la gnoseología, la metafísica, la filosofía del lenguaje e incluso de la ética y de la estética. Sin embargo, todos ellos están contenidos embrionariamente en su explicación sobre la lógica, lo que demuestra que el filósofo tiene una doctrina unitaria y sólida (por ejemplo, una recta comprensión de la función instrumental del signo permitirá a Juan de Santo Tomás un desenvolvimiento profundo de su teología sacramental, evitando las desviaciones tanto del protestantismo como del jansenismo). Del mismo modo, la filosofía natural del Doctor Profundo no se limita a reiterar la Física de Aristóteles, toda vez que en ella se evidencian los grandes desafíos propuestos por la metafísica. Así que cuando Juan de Santo Tomás se dirige a cuestiones tales como la simplicidad de Dios y la composición de las criaturas⁸ está equipado con sus propias tesis para enfrentar posiciones tan dispares como las defendidas sobre el mismo asunto por Escoto, Vázquez, Suárez, Molina, entre otros: “el ser –escribe– es el efecto formal de la forma y la forma es lo que da el ser a la cosa. Pero el efecto formal no se distingue de la forma, por lo tanto también la existencia o el ser no se distinguen de la propia forma”⁹. La existencia no es ni una relación accidental, ni una denominación extrínseca, ni un modo, pues requiere una dependencia intrínseca y real. Exige, por lo tanto, un fundamento absoluto que no puede ser la esencia tomada simplemente en función de quiddidad. La existencia –o acto de ser, recibido en la forma– precede a la esencia o de lo contrario no habría realidades¹⁰. A su vez, la cuestión central de toda la epistemología –la respuesta a la pregunta ¿qué es la verdad?– es también abordada en *Cursus Theologicus*¹¹. En un sentido genérico, la verdad abarca tres dominios: i) el intelecto, donde se forma y se concibe; ii) el ente, donde se fundamenta, ya que sin entidad no hay verdad; iii) el bien que se funda en la perfección del ente, y que por lo mismo sucede a la verdad. En sentido estricto, la verdad es Dios. Ahora, estando la razón formal de verdad en el intelecto, éste se abre naturalmente a la inmensidad del conocimiento del ser divino y a la comunión de la perfección de Dios, de lo que se sigue la felicidad¹².

⁸ Cfr. Juan de Santo Tomás, *Cursus Theologicus*, I, q. 3.

⁹ Juan de Santo Tomás, *Cursus Theologicus*, I, q. 3, disp. 4, a. 3

¹⁰ Cfr. Juan de Santo Tomás, *Cursus Philosophicus*, I, q. 7, a. 4.

¹¹ Juan de Santo Tomás, *Cursus Theologicus*, I, q. 16.

¹² Cfr. Juan de Santo Tomás, *Cursus Theologicus*, I, q. 16, a. 1-5.

Juan de Santo Tomás hace viable la inteligencia humana a la investigación de la realidad en plenitud, sin limitar o compartimentar el saber. La vocación del hombre es, después de todo, la apertura al ser, y la filosofía es por excelencia la actividad que realiza esta vocación. A su vez, si el ser se manifiesta máximamente en Dios, será en el conocimiento que termine en la contemplación de lo divino, cuyo efecto es la comunión de la sabiduría, el medio por que el hombre alcance la plena perfección de su esencia. Esta es la columna vertebral de la antropología que subyace en el *Cursus Theologicus*. El exponente máximo de esta propuesta puede resumirse quizás en el *Tratado de los Dones del Espíritu*, cumbre donde converge un eximio análisis de la naturaleza de Dios y de la capacidad humana para alcanzar la felicidad en relación con lo inefable. Desde esta perspectiva, a la doctrina de este filósofo se extiende también a un análisis de las condiciones de posibilidad de la experiencia mística¹³.

Juan de Santo Tomás terminó sus días en la corte del rey Felipe IV de Castilla, donde ocupó el cargo de confesor y consejero real (1643), expresamente contra su voluntad, agotados todos los medios de rechazo, entre ellos el alegato de su nacionalidad: era portugués y era mala política tenerlo en el palacio del rey de Castilla, lidiando con las rebeliones de Portugal y Cataluña. Juan Poinset, tomado por la fiebre, muere en julio de 1644, en Fraga, mientras acompañaba al rey en una expedición.

2. Introducción a este trabajo

La bondad y malicia de los actos humanos es uno de los temas que más interés despierta a la reflexión filosófica en torno al hombre, especialmente cuando es tan evidente a la inteligencia la existencia de actos buenos y malos, y al mismo tiempo tan dificultoso el hallazgo de sus causas. El pensamiento cristiano ha considerado el tema con especial profundidad, y ha logrado situarlo dentro de una consideración sistemática de lo que es el hombre y su lugar en el universo.

Uno de los paradigmas de tal esfuerzo es, sin lugar a dudas, Santo Tomás de Aquino. Por ello, el estudio de su obra es de especial ayuda al momento de dar luz al asunto de la bondad y malicia de los actos humanos. Y quizás el lugar donde más ordenada y sistemáticamente el Angélico consideró el tema sea en su monumental *Summa Theologiae*. Sin embargo, también resulta sumamente fructífera una consideración de la recepción que tal obra tuvo, especialmente en aquellos que se dedicaron a comentarla con seriedad y profundidad. En ese

¹³ Cfr. Juan de Santo Tomás, *Cursus Theologicus*, I, q. 67-70.

sentido, también el estudio de Juan de Santo Tomás, como uno de los más renombrados comentaristas del Angélico, resulta beneficioso al momento de dar luz al problema

Para tal consideración, me apoyaré en su *Cursus Theologicus*, que representa, en términos generales, un comentario a la *Summa Theologiae* de Santo Tomás. En términos más específicos, se considerará la cuestión XVIII del segundo tomo de la *Summa Theologiae*, titulado *De bonitate et malitia humanorum actuum in generali*¹⁴, que es el corazón, dentro de la *Summa*, de la consideración de la bondad y malicia de los actos humanos.

Atendiendo a la naturaleza, tanto de la obra comentada, como de la obra directamente bajo nuestra consideración, vemos que se tratan de escritos teológicos, por lo que es natural esperar que el fin de todas las consideraciones, tanto de los temas generales, como de los particulares a tratar, sea Dios. Y en relación directa con la bondad y malicia de los actos humanos, conviene situar tal temática en el amplio campo de la ordenación de las creaturas, especialmente de la racional, a Dios como a su fin último; tal y como queda expresado por el Angélico, al dividir las temáticas a tratar en su *Summa Theologiae*:

“Puesto que la principal intención de esta doctrina sacra es conducir al conocimiento de Dios, y no sólo según lo que es en sí mismo, sino también según que es principio y fin de las cosas, y especialmente de la creatura racional, como quedó manifiesto (q. 1, a. 7); en el intento de exponer esta doctrina, primero trataremos de Dios; luego, del movimiento de la creatura racional a Dios; y posteriormente de Cristo, que, en cuanto hombre, es el camino en nuestra tendencia a Dios”¹⁵.

Luego, las consideraciones del presente trabajo se sitúan dentro del amplio campo de las temáticas relacionadas con la ordenación de la creatura inteligente a Dios. Sin embargo, por tratarse el presente trabajo de una exposición filosófica del asunto, se excluyen todos los argumentos basados en la Sagrada Escritura, o en la autoridad de la Tradición.

La temática de la ordenación de la creatura racional a Dios como a su fin último, y lo relativo a la bondad y malicia de los actos humanos en particular, por

¹⁴ Una consideración detallada sobre las dos cuestiones siguientes, es decir, sobre la bondad y la malicia del acto interior y exterior de la voluntad se omiten en este trabajo, si bien son consideradas brevemente en sus pasajes más importantes.

¹⁵ “Quia igitur principalis intentio huius sacrae doctrinae est Dei cognitionem tradere, et non solum secundum quod in se est, sed etiam secundum quod est principium rerum et finis earum, et especialiter rationalis creaturare, ut ex dictis est manifestum (q. 1, a. 7); ad huius doctrinae expositionem intendentes, primo tractabimus de Deo; secundo, de motu rationalis creaturae in Deum; tertio, de Christo, qui, secundum quod homo, via est nobis tendendi in Deum”; Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, I, q. 2, proemium.

la unidad del sistema teológico en el cual se insertan, deberían presuponer, para una comprensión acabada del asunto, una consideración previa de varias temáticas: como un tratado sobre el hombre, y, en concreto, de la naturaleza de las potencias del alma y su especificación en general por medio de sus objetos, especialmente de la voluntad. De igual modo, debería presuponer un tratado de la bienaventuranza, en tanto que fin último del hombre. Finalmente, debería presuponer un tratado de los actos humanos en general, en lo que respecta a su ser natural, tal y como queda mentado por santo Tomás (en I-II, q. 6-17). Pero debido a la falta de espacio, y por la evidente necesidad de atenerme a una temática específica, las dos primeras consideraciones han debido ser omitidas del todo. La última, por el contrario, ha sido considerada muy breve y esquemáticamente; y constituye el segundo capítulo del presente trabajo, titulado: “El acto moral en su ser natural”.

Este segundo capítulo intenta ofrecer, pues, de modo breve, las principales distinciones necesarias para una suficiente comprensión de las temáticas particulares de los capítulos restantes, en los cuales ya se hace una directa consideración acerca de la moralidad de los actos humanos. Tales distinciones hacen referencia, en primer lugar, a la noción de voluntario en general, luego al objeto de la voluntad, que es el bien, y finalmente, a la distinción entre los actos voluntarios elícitos e imperados.

En los capítulos que hacen una directa consideración acerca de la moralidad de los actos humanos puede hacerse una triple distinción. El primero de ellos (capítulo tercero en el presente trabajo) tiene por finalidad definir qué sea la moralidad¹⁶. En ese contexto, se ahondará primeramente en el acto humano materialmente considerado, es decir, se reinterpretará todo lo dicho sobre el acto humano en su ser natural (capítulo segundo), es decir, en cuanto voluntario y especificado por su objeto, que es el bien en cuanto apetecible, pero ya directamente relacionado con la moralidad que conlleva; es decir, se interpretarán tales actos humanos en su ser natural, como la base indispensable sobre la que recae una segunda consideración: su correcta o incorrecta ordenación al fin último del hombre, que es el acto humano especificado por el bien en cuanto conveniente a la naturaleza racional como su objeto propio, que es ya la consideración formal que compete a la moral como ciencia¹⁷. El capítulo cuarto, una vez definido qué

¹⁶ Se presupone la existencia de la bondad y malicia de los actos humanos como una premisa indemostrable, pues a todos los seres inteligentes es evidente la existencia de actos buenos y actos malos. Luego es preciso atender a la esencia de tales actos, por los cuales son llamados, justamente, buenos o malos; más no a la cuestión de si sean o no tales actos existentes. En el mismo sentido, se presupone también que todo ser finito apetece el bien y su perfección.

¹⁷ Este capítulo, en rigor, carece de un paralelo en I-II, q. 18. Si bien hay pasajes en los que el Angélico hace patente la distinción entre el acto humano en su ser natural y en su ser moral.

sea la moralidad, tiene por finalidad definir cuáles sean los criterios o fuentes desde los cuales sostenemos que un acto humano voluntario es bueno o malo. Este esfuerzo va dirigido, primeramente, al acto humano en su ser natural, pero ahonda en detalle en la constitución de la bondad y malicia moral de los actos. En tal contexto, se fijarán como las fuentes de tal distinción el objeto, el fin y las circunstancias del acto, que son llamados, clásicamente, las “fuentes de la moralidad”; ellas se tratarán tanto en particular como en su mutua relación¹⁸. Por último, el capítulo quinto tiene por finalidad definir las especies morales. Es decir, una vez presupuesto el género de los actos humanos en cuanto regulables por la razón, en cuanto a su correcta o incorrecta ordenación al fin último del hombre, se atenderá a las especies que dividen a tal género, que son las especies de bien, mal e indiferencia¹⁹. Y como se verá más adelante, puesto que sólo se consideran el bien y el mal como especies morales completas y acabadas, siendo la indiferencia una especie negativa o incompleta²⁰, el trabajo toma el nombre de “bondad y malicia de los actos humanos”, significando que, en concreto, todas las acciones voluntarias y deliberadas del hombre son buenas o malas, y que por ellas o se ordena a su fin, o se desvía del mismo.

Termino esta introducción con una advertencia: por ser el tratado de Juan de Santo Tomás básicamente un comentario, y al tener como paradigma fundamental las tesis de Santo Tomás relativas a la moralidad, será inevitable la constante referencia al Angélico, sea para tenerlo como criterio de autoridad, sea para interpretar las tesis propias de Juan de Santo Tomás como tesis fieles a la doctrina del Angélico. Pese a ello, se intentará por sobre todo dejar en claro cuál es la línea argumentativa propia del autor, que no carece de originalidad, y que viene a enriquecer de gran manera la doctrina tomista²¹.

¹⁸ Este capítulo tiene por paralelo todos los capítulos de I-II, q. 18, donde, desde el artículo segundo en adelante, se hace una detallada consideración del objeto, el fin y las circunstancias como fuentes de bondad y malicia en los actos humanos.

¹⁹ Atendiendo a la constitución del I-II, q. 18, este capítulo no tiene un paralelo estricto con el Angélico. Sin embargo, se considera como una reflexión general acerca de toda la cuestión, pues considera la bondad y malicia *final* del acto en directa consideración al objeto, fin y circunstancias en su mutua relación y dependencia causal dentro del acto humano considerado en su unidad.

²⁰ Es decir, que no hay en la práctica actos humanos que no sean buenos o malos, pues aunque existan actos indiferentes por su objeto próximo, estos actos se hacen buenos o malos al menos en consideración al fin al cual se ordena. Habrá de mostrarse más adelante, por lo tanto, que desde un punto de vista moral, no existen fines indiferentes en los actos humanos.

²¹ No existe, al menos publicada, una traducción castellana del *Tratado de los actos humanos* del *Cursus Theologicus*, o una parte de él.

EL ACTO HUMANO EN SU SER NATURAL

La moral, como ciencia que es, tiene por objeto los actos particulares por medio de los cuales el hombre, de modo libre y voluntario, se ordena a la bienaventuranza captada bajo la razón de fin último, es decir, como bien perfecto y acabado. Ella, por lo tanto, considera aquellos actos que son propios del hombre en cuanto es hombre, es decir, en cuanto ser racional, en lo referente a su correcta o incorrecta ordenación a dicho fin.

Y para ahondar en la comprensión de dichos actos es conveniente atender a algunas distinciones fundamentales relativas a los actos considerados en su ser natural: primeramente a la noción de voluntario, luego, a su objeto y a las circunstancias a él adjuntas, y, finalmente, a los actos de la voluntad en especie, es decir, los actos elícitos e imperados. Todo ello como condición previa a la consideración de los mismos en su ser moral.

1. La noción de voluntario

a) Lo voluntario en común

Que hay actos voluntarios es evidente para todos los hombres; por lo que conviene, más que inquirir si acaso hay o no voluntario en el obrar humano, llegar a una plena comprensión de los mismos.

Juan de Santo Tomás, encaminado a tal meta, ofrece dos aclaraciones previas. En la primera de ellas distingue entre lo voluntario y lo querido. Voluntario mienta todo lo que procede de la voluntad, sea como elícito, sea como imperado¹. Lo querido, en cambio, mienta el objeto de la *volición*, y se distingue del

¹ Cfr. J. de Santo Tomás, *Cursus Theologicus*, tomo V, disp. III, a. 1, n. 2 y 4: “Itaque voluntarium dicit processum vel dependentiam a voluntate, respicitque illam in ratione efficientis vel influentis. Volitum autem dicit extrinsecam denominationem obiecti, provenitque ab ipso acto volitionis tamquam a causa formali extrinseca illius denominationis”.

objeto de la *nolición*, que denota, más bien, un apetito en fuga; es externo al apetito, como lo es el color de la pared en tanto objeto de la potencia visiva, y dice razón de bien y fin.

La segunda aclaración, a su vez, distingue entre dos modos de mentar lo voluntario: el primero según una significación estricta y rigurosa; el segundo, según una significación amplia. El primero versa sobre lo voluntario en tanto depende de la voluntad como potencia de un ser racional. El segundo, en cambio, mienta cualquier apetito elícito, provenga o no de la voluntad. Noción que, por lo mismo, puede ser identificada con el voluntario espontáneo dado en los animales brutos². Sobre esta última base, Juan de Santo Tomás ofrece una primera definición de voluntario: “Que proviene de un principio intrínseco con conocimiento del fin, o con conocimiento de los singulares en los que recae la operación”³.

Esta definición, por su generalidad, incluye tanto el voluntario perfecto y libre, presente en el hombre, como al imperfecto o espontáneo, común a los brutos. Además, esta primera definición, pese a su generalidad, permite desde ya distinguir el movimiento voluntario, en tanto que brotado de un principio intrínseco y con cierta cognición, tanto del movimiento natural, como del violento y del artificial. De los dos últimos se distingue, por tener ellos un principio extrínseco⁴; del natural, a su vez, por carecer este de conocimiento del fin, pese a compartir con el voluntario el provenir de un principio intrínseco⁵. Luego, estos tres tipos de movimientos se excluyen, por principio, de la moralidad.

² Cfr. J. de Santo Tomás, *Cursus Theologicus*, disp. III, a. 1, n. 4.

³ “Quod est a principio intrinseco cum cognitione finis, seu cum cognitione singularium in quibus operatio consistit”; J. de Santo Tomás, *Cursus Theologicus*, disp. III, a. 1, n. 5.

⁴ “Distinguit illud a violento et artificiali: quia haec habent principium sui motus ab extrinseco. Artificiale quidem: quia est ab arte, quia est in intellectu artificis, non in ipsa re arte facta quae movetur. A violento autem: quia violentum est ab inferente vim, cum renitentia seu resistentia passi. Ergo talis vis infertur ab extra: ab intra enim potius resistitur ei”; J. de Santo Tomás, *Cursus Theologicus*, disp. III, a.1, n.8.

⁵ “Quodcumque igitur sic agit vel movetur a principio intrinseco, quod habet aliquam notitiam finis, habet in seipso principium sui actus non solum ut agat, sed etiam ut agat propter finem. Quod autem nullam notitiam finis habet, etsi in eo sit principium actionis vel motus; non tamen eius quod est agere vel moveri propter finem est principium in ipso, sed in alio, a quo ei imprimitur principium suae motionis in finem. Unde huiusmodi non dicuntur movere seipsa, sed ab aliis moveri”; Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, I-II, q. 6, a1, co. Cfr., además, Aristóteles, *Physica*, II, 192 b 30 ss.

b) Lo voluntario y conocimiento del fin

Santo Tomás distingue entre voluntario perfecto e imperfecto en razón del modo de conocimiento del fin⁶. Luego, de los dos elementos que definen a lo voluntario, es decir, provenir de un principio intrínseco y poseer una cierta noticia del fin, el principio de la distinción se toma del segundo.

El voluntario imperfecto se apoya en una imperfecta, pero suficiente, noticia del fin en tanto que conveniente. Y consiste en la captación del fin, pero no bajo la razón de fin, y sin la captación de la proporción de los medios en relación con él⁷. Este modo de voluntario está presente en los animales brutos⁸. En cambio, la razón de voluntario perfecto acaece sólo en la naturaleza racional, y queda definida así por Juan de Santo Tomás: “Consiste en una procesión desde la voluntad con plena advertencia, y la reflexión de aquellas cosas que han de hacerse, lo cual es conocer el fin plenamente, con respecto y comparación del fin”⁹.

Esta definición de voluntario perfecto implica un conocimiento del fin bajo la razón formal de fin, conocimiento de los medios para su consecución, y conocimiento de la proporción de dichos medios en relación con el fin. Esto último se traduce, necesariamente, en capacidad de deliberación¹⁰, elemento esencial a considerar en la moralidad del acto humano.

⁶ Cfr. Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, I-II, q. 6, a. 2.

⁷ “Habent cognitionem finis: non quidem cum collatione et comparatione ad media, sed quantum ad absolutam bonitatem et convenientiam, quam habet finis erga ipsum appetentem. Media, autem, ad talem finem ordinata, non per collationem et comparationem ad illa cognoscunt, sed per instinctum ad autore naturae impressum”; J. de Santo Tomás, *Cursus Theologicus*, disp. III, a. 2, n. 30.

⁸ Cfr. Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, I-II, q. 6, a. 2, co.

⁹ “Consistitque in processione a voluntate cum plena advertentia, et collatione eorum quae agenda sunt: quod est plene cognoscere finem, cum respectu et comparatione finis”; J. de Santo Tomás, *Cursus Theologicus*, disp. III, a. 2, n. 4.

¹⁰ “Cognitio autem cum comparatione et collatione proprie solum invenitur in natura rationali: quia sola potest comparationem facere ex uno ad aliud, et conferre inter se, et inferre”; J. de Santo Tomás, *Cursus Theologicus*, disp. III, a. 2, n. 5.

c) *Lo voluntario y la libertad*

Juan de Santo Tomás distingue entre un acto voluntario perfecto y un acto voluntario formalmente libre, ya que puede haber un acto según voluntario perfecto y, sin embargo, necesario¹¹.

En efecto, si se atiende a la definición de libertad formal ofrecida por Juan de Santo Tomás: “Lo libre, es lo que puede obrar o no obrar, esto es, cuando obrar o no obrar está en manos y en el propio arbitrio del agente, y sin la aplicación de un impedimento extrínseco”¹².

Se menciona en el pasaje una cierta libertad de ejercicio (obrar o no obrar)¹³. Pero, como se verá más abajo, la voluntad no obra sino movida por su objeto. Luego, si su objeto, que es el bien y el fin en común, no agota la universalidad propia de la voluntad, en tanto que potencia racional abierta a todo bien, esta permanece con una libertad llamada de especificación. En efecto, dado que todo movimiento se especifica por su término, así la voluntad se especifica por el fin, que dice razón de objeto, pero si el fin, en tanto que objeto, no mueve necesariamente a la voluntad, esta permanece indiferente no sólo a querer o no querer, sino que también a querer este o aquel objeto, haciéndose presente lo que Juan de Santo Tomás llama “libertad de especificación”¹⁴. Pero de presentarse a la voluntad un objeto que por su suma bondad agotara la original indiferencia de la voluntad en relación a tal o cual objeto finito, la voluntad se vería inclinada necesariamente a dicho bien, sin causar en ella un movimiento violento. Se

¹¹ Es decir, eminentemente libre: “Voluntarium perfectum non est idem quod liberum formale, sed potest dari voluntarium perfectum quod sit necessarium. Illud tamen voluntarium erit eminenter liberum, licet non formaliter. Unde voluntarium perfectum vel eminenter vel formaliter, semper est liberum; licet non semper sit formaliter liberum, sed potest esse necessarium. Conclusio ponitur et verificatur in amore beatifico, quod formaliter est necessarium, perfecte tamen voluntarium”; cfr. J. de Santo Tomás, *Cursus Theologicus*, disp. III, a. 2, n. 11; cfr., también, I, q. 19, a. 3.

¹² “Liberum est id, quod potest agere vel non agere, id est, quando agere vel non agere est in manu et arbitrio proprio, et non ex applicante impediendo extrinseco”; J. de Santo Tomás, *Cursus Theologicus*, disp. III, a. 2, n. 11.

¹³ “Libertas enim “quoad exercitium” est indiferentia et potestas respectu actuum quoad egressionem ipsorum ab operante; et ideo explicatur per contradictionem: quia est potestas ut egrediatur actus vel non egrediatur, et ut egrediatur iste vel ille in individuo”; J. de Santo Tomás, *Cursus Theologicus*, disp. III, a. 2, n. 12.

¹⁴ “Libertas autem “quoad specificationem” est indiferentia et potestas circa diversos actus in specie; et quia specificatio sumitur ab obiectis, attenditur ista libertas penes diversas obiecta, quatenus potest voluntas diversa obiecta attingere et prosequi”; J. de Santo Tomás, *Cursus Theologicus*, disp. III, a. 2, n. 12.

trata, pues, de un objeto que se adecua plenamente a la universalidad de la voluntad, y que por ende, agota necesariamente su apetito de un eventual bien ulterior¹⁵. Por ello, a una voluntad bienaventurada, más que llamársela no-libre, se la llama *eminentemente libre*, ya que, si bien no puede no querer dicho bien, tampoco cabe en la voluntad deseo alguno de no adherirse a él, pues es el término natural de su inclinación y su misma perfección.

En tanto que es un bien perfectamente conocido en su razón de fin último, y en tanto querido por un principio intrínseco, y con natural conveniencia para el agente, cumple plenamente con la definición de voluntario perfecto. Sólo que se excluye de dicha definición toda deliberación y ordenación ulterior. Luego hay voluntario perfecto sin libertad formal.

Pero de lo anterior se sigue una importante conclusión para la moralidad: la voluntad no se mueve, en cuanto a la especificación, necesariamente por ningún bien finito. En otras palabras, todo objeto que no anule la original indiferencia de la voluntad, y no anule el uso de la recta razón, no moverá a la voluntad necesariamente.

d) Lo voluntario positivo o directo, y negativo o indirecto

De la libertad de ejercicio presente en la voluntad, se sigue que esta es libre de obrar y no obrar, pudiendo ser ambos actos voluntarios.

Para que una omisión sea voluntaria, y por tanto imputable, debe tener un principio en la propia voluntad, es decir, con omisión sólo de acto exterior, como cuando se *quiere* no hacer tal o cual acción, o con omisión del acto interior o elícito, como cuando no quiere sin más. Además, dicha omisión debe versar sobre lo que puede y debe obrarse, es decir, lo que está en manos del agente, según la norma de la razón.

De la distinción entre el acto positivo y la omisión voluntaria nace la distinción entre actos voluntarios positivos y negativos, o directos e indirectos. Los primeros dicen relación a una directa y positiva procedencia de la voluntad de un objeto; mientras que los segundos no surgen directa y positivamente de ella, pero sí hacen que los efectos de tal omisión sean imputables al agente, como quien, desistiendo de navegar, provoca el hundimiento de una nave.

¹⁵ “Est illud, quo sine tali indifferentia formali, sed cum necessitate, non tamen orta ex coactione vel coartatione potentiae, sed ex adaequatione totius universalitatis potentia in agenda procedit”; J. de Santo Tomás, *Cursus Theologicus*, disp. III, a. 2, n. 13.

En efecto puede haber un positivo acto voluntario de omisión, como cuando se dice “quiero no hacer esto”. Pero si hay omisión por parte del acto interior de la voluntad, como cuando el agente no quiere *simpliciter*, en este último caso, hay más bien negación absoluta de acto por parte de la voluntad. Pero tal negación de acto, cuando tiene connotación moral, es decir, cuando versa sobre lo que el agente *puede y debe* hacer, va necesariamente acompañada, a juicio de Juan de Santo Tomás, de un acto precedente o concomitante como causa o con ocasión de la omisión: “Puesto que no se da, en concreto, una omisión por total suspensión de acto, por ello, también la omisión, en cuanto es voluntaria y con carácter moral, no se da en concreto sin un orden al objeto, aunque sea antecedente o concomitante”¹⁶.

De este último pasaje se seguirá una importante consecuencia para la moral: si hay un acto de omisión malo, el mal así constituido como especie no puede definirse primera y fundamentalmente desde la privación del objeto conveniente, sino por la positiva tendencia al objeto malo; pero tal objeto, en el caso de la omisión, vendrá dado justamente por el objeto del acto antecedente o concomitante a la omisión misma.

2. El objeto de la voluntad

a) Si la voluntad es sólo del bien o también del mal

La experiencia nos muestra a diario que el hombre apetece objetos malos o disconvenientes a su naturaleza racional, ello es *per se notum* y no requiere demostración¹⁷. Pero eso no significa que la voluntad tenga por objeto el mal bajo la razón formal de mal. Es preciso, pues, distinguir, desde el principio, la noción de mal material y formalmente considerada. En efecto, alguien podría querer un objeto bajo la apariencia de bueno y conveniente, siendo sin embargo

¹⁶ “Et tamen, quia non datur omissio in exercitio per totalem suspensionem actus, idcirco etiam omissio, in quantum voluntaria et moralis, in exercitio non datur sine aliquo ordine ad obiectum, saltem praesuppositivae aut concomitanter”; J. de Santo Tomás, *Cursus Theologicus*, disp. IX, a. 2, n. 4. Cfr., también, Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, I-II, q. 71, a. 5, co: “Si vero in peccato omissionis intelligantur etiam causae vel occasiones omittendi, sic necesse est in peccato omissionis aliquem actum esse”, y también: B. H. Merkelbach, *Summa Theologiae Moralis*, Bruxellis, 1946, n. 59: “Vel homo intendit ipsam omissionem in se, vel saltem voluntarie ponit alium actum impossibilem cum actu omissio, ut ludere, dormire, manere domi, instante missae celebratione.

¹⁷ Cfr. S. Ramírez O. P., *De Actibus Humanis*, in *I-II Summae Theologiae Divi Thomae expositio*, Madrid, 1972, n. 640.

malo *materialmente*, como quien bebe veneno creyendo que es vino, o conoce a una mujer ajena creyendo que es la propia. Pero de ello no se sigue que la voluntad pueda tender al mal como a su objeto propio.

En efecto, la voluntad, en tanto que apetito racional, no puede inclinarse sino al bien, porque todo apetito no tiende sino a aquello que le es conveniente y rehúye de lo nocivo e inconveniente para sí¹⁸. Ya Aristóteles había hecho de este principio el fundamento de toda su ciencia moral: “El bien es lo que todos apetecen”¹⁹. Luego, en tanto se identifica la noción de conveniente con la razón de bueno, se sigue que en modo alguno el mal, bajo esta razón formal, pueda ser objeto de la voluntad²⁰.

Sin embargo, es preciso hacer algunas importantes aclaraciones para determinar el tipo de relación que tiene la voluntad con el mal.

Una sola y misma potencia versa sobre razones opuestas, como afirma Santo Tomás²¹, pero el bien y el mal son opuestos o contrarios, ello permite distinguir entre una voluntad inclinada y una voluntad en fuga. Es decir, la voluntad, como inclinación, tiene por objeto únicamente al bien; tiene, en cambio, al mal como objeto, en cuanto rehúye del mismo, y en cuanto es captado bajo la razón de disconveniente al apetito²².

¹⁸ “Appetitus est quaedam inclinatio appetentis in aliquid. Est autem essentialis ratio inclinationis, ut prosequatur et accedat ad id quod est sibi conveniens, et discedat ab eo quod est disconveniens et repugnans: quia, quod est conveniens et aptum ipsi rei, allicit et trahi inclinationem; quod autem est disconveniens, repugnat et dissonat ipsi”; J. de Santo Tomás, *Cursus Theologicus*, disp. V, a.1, n.5.

¹⁹ Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, 1094 a 3, Gredos, Madrid, 1985 (traducción de J. Pallí Bonet).

²⁰ “Quia nulli est dubium, quod id, quod est bonum seu perfectum, appeti potest: ut constat ipsa experientia, quia appetimus id quod perficit et satiat appetitum quod nobis deficiat. Sed malum est id quod opponitur bono, et dicit defectum illius quod in bono est perfectum. Ergo si bonum appetitur, implicat quod oppositum eius, quod est malum, et destructivum talis boni, appetatur: alioquin appeteretur duo contradictoria, dareturque inclinatio naturalis ad illa. Quod si appetitur, necesse est quod induat aliquam rationem boni, seu respectum ad illud, non in ratione destructivi consideretur”; J. de Santo Tomás, *Cursus Theologicus*, disp. V, a. 1, n. 6.

²¹ Cfr. Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, I-II, q. 8, a. 1, arg. 1.

²² “Eadem potentia est oppositorum, sed non eodem modo se habet ad utrumque. Voluntas igitur se habet et ad bonum et ad malum, sed ad bonum, appetendo ipsum; ad malum vero, fugiendo illud”; Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, I-II, q. 8, a. 1, ad. 1. Pero, además, en el sentido de una voluntad inclinada o apetente, la voluntad también puede captar, bajo la razón de bien, diversos pares de opuestos, como caminar y estar quieto, hablar o callar, y cosas semejantes, cosa que en modo alguno ocurre con las nociones de bien y mal; cfr. I-II, q. 8, a. 1, ad 2: “Potentia rationalis non se habet ad quaelibet opposita prosequenda, sed ad ea quae sub suo obiecto convenienti continentur, nam nulla potentia prosequitur nisi suum conveniens obiectum. Obiectum autem voluntatis est bonum. Unde ad illa opposita prosequenda se habet voluntas, quae sub bono com-

Pero además, la voluntad no sólo tiene por objeto al ente natural, captado bajo la razón de bueno, sino que además puede apetecer no entes, como no-caminar, no-hablar, e incluso cosas futuras. Ello obliga a ampliar el ámbito del objeto de la voluntad no sólo al ente bueno según el ser [*ens in rerum natura*], e incluir también al ente de razón aprehendido bajo alguna razón de bien, tales como las privaciones o las negaciones²³.

Esta última aclaración llevó a los teólogos posteriores a Santo Tomás (dentro de los que se incluye a Juan de Santo Tomás) a concebir la relación entre la voluntad y su objeto, que es el ente *aprehendido intelectualmente* bajo la razón de bueno y apetecible al apetito, como una relación trascendental o *secundum dici*, con objeto de distinguirla de la mera relación real o *secundum esse*²⁴; y poder, así, incluir en su objeto las privaciones y las negaciones que no tienen ser en la realidad²⁵. Esta concepción, que también rige para el objeto moral, será detenidamente tratada más adelante, cuando se trate del acto humano bajo esa consideración formal²⁶. Baste por ahora decir que el origen de tal distinción, en el contexto moral, tiene su lugar en esta problemática.

Luego, la voluntad tiene por objeto al bien y al mal, siempre y cuando se distinga entre una voluntad inclinada y una voluntad en fuga.

b) Si el objeto de la voluntad es sólo el fin o también los medios²⁷

Es claro por lo dicho que la voluntad tiene por objeto el fin, en tanto que término de la inclinación natural, y en tanto sacia el apetito. La problemática viene

prehenduntur, sicut moveri et quiescere, loqui et tacere, et alia huiusmodi, in utrumque enim horum fertur voluntas sub ratione boni”.

²³ “Illud quod non est ens in rerum natura, accipitur ut ens in ratione, unde negationes et privationes dicuntur entia rationis. Per quem etiam modum futura, prout apprehenduntur, sunt entia. In quantum igitur sunt huiusmodi entia, apprehenduntur sub ratione boni, et sic voluntas in ea tendit. Unde philosophus dicit, in V Ethic., quod carere malo habet rationem boni”; Tomás de Aquino, *Summa Theologiae* I-II, q. 8, a. 1, ad. 3.

²⁴ Para ahondar en lo relativo a ambas relaciones: cfr. J. de Santo Tomás, *Cursus Philosophicus*, Tomus I, quaestio XVII, a. 1 y 2; cfr., también, Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, I, q. 13, a. 7 (especialmente: ad 1 et ad 6); I Sent, d. 30, q. 1, a. 2, d. 37, q. 2, a. 3; P. Peñalver Simó, *La Noción Escolástica de Relación Trascendental*, [en línea], <http://dspace.unav.es>.

²⁵ Cfr. J. de Santo Tomás, *Cursus Theologicus*, disp. VIII, a. 1, n. 55 ss.

²⁶ Cfr. Cap. 3 del presente trabajo.

²⁷ Para una consideración en detalle cfr. J. de Santo Tomás, *Cursus Theologicus*, disp. I, a. 3.

dada por los medios. ¿Acaso estos son queridos únicamente por el fin, o cabe en ellos cierta bondad, por la que puedan tener razón de apetecibles en sí mismos?

La cuestión se dificulta si se atiende a que existen básicamente dos tipos de medios: los que son de suyo deleitables, pese a ordenarse, de hecho, a un fin: como es patente en la medicina dulce que place al sentido, y otros de suyo no apetecibles, pero igualmente ordenados, como la medicina amarga. Del primero puede sostenerse que, si bien de hecho es medio, eventualmente podría convertirse en fin, como puede verse en los niños, que se deleitan con lo dulce. Por ello Juan de Santo Tomás los llama “fines intermedios”²⁸. Pero, los medios no apetecibles de suyo suscitan el siguiente interrogante: ¿son acaso tales medios queridos sólo en orden al fin, o también en sí mismos?²⁹.

Ahondando en la cuestión, Juan de Santo Tomás se pregunta si en aquellos medios acaece alguna bondad intrínseca y formal *distinta* a la bondad del fin, o si en ellos acaece tan sólo una bondad extrínseca o participativa respecto del fin al cual se encauzan³⁰. Y la respuesta del teólogo es categórica: el medio dice, de suyo, razón de bien, con bondad intrínseca distinta a la bondad del fin, pero sólo en la medida en que se ordena a este³¹. En efecto, el bien se dice con relación al apetito, y el apetito es, de suyo, sólo de lo que sacia. Pero sólo el fin sacia al apetito, luego de suyo dice más razón de bien que los medios, que no sacian en lo absoluto, a no ser *per accidens*, como puede saciar el dulzor de la medicina, si bien en cuanto dulce, no en cuanto medicina. Sin embargo, al ser el bien no asequible sino por los medios, por el amor al fin, los medios se hacen apetecibles, en cuando dicen intrínseco orden al fin querido, y capacidad y proporción al mismo. Luego se da en ellos bondad intrínseca en cuanto medio³², aunque no sean apetecibles de suyo. Así, por lo demás, se puede preferir la medicina amarga a la dulce por reconocer en ella al medio óptimo para recobrar la salud. Esa bondad de la medicina amarga le es a ella intrínseca.

²⁸ “Et sic pertinet ad rationem finis intermedii, quatenus per se appetibilis est, et non solum ut conducens ad aliud”, J. de Santo Tomás, *Cursus Theologicus*, disp. V, a. 2, n. 24.

²⁹ “An solum sit bonum ex fine, seu ex ordine ad finem; an etiam in se bonum sit”, J. de Santo Tomás, *Cursus Theologicus*, disp. V, a. 2, n. 24.

³⁰ Cfr. J. de Santo Tomás, *Cursus Theologicus*, disp. V, art. 2, n. 26.

³¹ “Bonum analogice convenit fini et mediis. Non tamen convenit mediis solum extrinsece, sed etiam intrinsece, licet relate et dependenter a fine”; J. de Santo Tomás, *Cursus Theologicus*, disp. V, art. 2, n. 30.

³² “Quia in mediis invenitur intrinsece ordo ad finem, et capacitas seu coaptatio ad illum. Sed hoc sufficit ut sic bonum intrinsece, licet analogice: sicut substantia. Ergo non est bonum per solam denominationem extrinsecam, sed per intrinsecum ordinem et proportionem ad finem”; J. de Santo Tomás, *Cursus Theologicus*, disp. V, art. 2, n. 34.

Luego, en la medida en que la razón de apetecible se extiende no sólo al fin, sino que también a los medios, también la razón de bueno se extiende a ellos, por lo que se concluye que la voluntad tiene a ambos como objeto. Y esa es la razón por la que Juan de Santo Tomás sostiene que el bien, objeto de la voluntad, abstrae del fin y de los medios; si bien dada la universalidad del objeto de la voluntad, el fin sea, de suyo, más cercano a satisfacer la universal exigencia de bien que tiene la voluntad en cuanto potencia inmaterial³³. Por lo tanto, el objeto de la voluntad, en cuanto potencia, es el bien en común, con una amplitud tal que no se limita sólo al bien del fin, sino al de los medios.

Esto último traerá importantísimas consecuencias más abajo, al tratar del acto en su ser moral. En efecto, en el natural dinamismo que va desde la aprehensión del fin como asequible por los medios (intención), hasta el gozo de su posesión, se pueden dar una o varias razones de bondad y malicia, lo que va estrechamente ligado al grado de bondad que los medios (elección) puedan tener con independencia de su ordenación al fin de intención. Pues en la medida en que algo guarda en sí una cierta razón de apetecible con abstracción del fin al cual dice relación, puede ser objeto de un particular acto, con su bondad y malicia propia, según sea el caso. Ello habrá de establecerse cada vez que un medio dice natural ordenación al fin, o mera ordenación accidental por conveniencia del operante³⁴. Estas distinciones presentes en los actos según su ser psicológico son claves para comprender la profunda implicancia que tienen en moral³⁵.

En inmediata relación con lo anterior conviene, pues, atender brevemente al modo en que la voluntad se mueve en relación al fin y a los medios: ¿acaso ambos son queridos por un único y mismo acto, o por medio de actos distintos?

Pues bien, si se considera la simple volición del fin *simpliciter*, este en modo alguno se refiere a los medios, pues es un acto de la voluntad que sólo atiende al fin con abstracción de todos los medios³⁶. Si se considera, a su vez, el fin como

³³ “Obiectum adaequatum voluntatis est bonum abstrahens a bono finis et medii: ita tamen quod tota ratio ultima et completiva eius est bonitas finis. Media autem secundum se non habent nisi bonitatem relatam, et dependenter a fine, licet intrinsecam sibi; et sic est obiectum materiale voluntatis, quod sub formali ratione bonitas finis attingitur a voluntate”; J. de Santo Tomás, *Cursus Theologicus*, disp. V, art. 2, n. 36.

³⁴ Se entenderá por natural ordenación al fin aquellos actos que por su misma naturaleza y materia dicen innata ordenación al fin del agente, como el bien luchar en relación a la victoria; mientras que por ordenación accidental se entenderá aquellos actos que en razón de su materia no dicen, de suyo, ordenación al fin del agente, como el robo en relación al adulterio.

³⁵ Cfr. Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, I-II, q. 18, a. 7, co; I-II, q. 20, a. 3.

³⁶ “Actus qui respicit finem sine nullo ordine ad media, sed secundum se tantum, ut simplex volitio, omnino est diversus actus ab eo qui respicit media ut obiectum, et tanquam rem attackam”; J. de Santo Tomás, *Cursus Theologicus*, disp. V, a. 3, n.2.

asequible por los medios, es decir, la intención, y el acto de elección del medio óptimo como actos distintos, especificado cada uno por su objeto, se tendrán dos actos distintos³⁷. En efecto, siempre el medio se ordena al fin y depende de él, como el color de la luz y las conclusiones de las premisas. Sin embargo, y como ya se insinuó más arriba, no siempre el fin del operante, o el fin de la intención, se identifica con el término de la acción concreta y singular. Por ejemplo, si quien buscando la victoria, lucha, el término de la acción dice natural e intrínseca ordenación al fin del agente. Pero ocurre innumerables veces en moral que el fin del agente implica un término intencional de la acción distinto, como quien, buscando la vanagloria o la adulación de los amigos, o buscando agradar a Dios por un acto de caridad, da limosna a un pobre, acto que en modo alguno dice, según su materia, directa relación a los fines que virtualmente mueven al operante a obrar, pero que en su ejecución, dice razón de medio conducente al fin. En este último caso, el término de la operación dice intrínseca dependencia al fin del agente, pero tiene una cierta independencia de especificación, por cuanto tiene un término propio que dice razón de fin: la limosna. En moral, estos casos tienen un importantísimo lugar, dado que tal ciencia versa sobre los actos concretos y singulares³⁸, actos que, al no estar determinados *ad unum*, como en la naturaleza, pueden ser susceptibles de innumerables ordenaciones según el fin de los agentes que los realizan. Es por esta razón que las virtudes morales tienen por objeto los medios, pues, suponiendo en moral una buena voluntad o una buena intención, lo esencial se define en la correcta o incorrecta ordenación de las acciones concretas en vistas del fin, acciones que tienen términos específicos distintos al fin del agente, y que dicen o pueden decir razón de bondad y malicia con independencia de él. Y es por ello por lo que Juan de Santo Tomás afirma que los actos de elección, en tanto actos referidos a un objeto propio, no necesariamente identificado con el fin del agente, son actos distintos a los actos de intención:

“Por esta razón, el acto de intención, que versa sobre el fin, y el de elección, que versa directamente sobre los medios como a su objeto, son actos diversos, y generan diversos hábitos, como, por ejemplo, las virtudes morales, que

³⁷ “Si tam finis, quam media, se habeant ut obiectum “quod”, et per modum rei volitae terminative, diversis actibus attingi debent, etiam si in tali obiecto attacto reluceat aliquis ordo ad finem vel media, saltem de connato et in obliquo”; J. de Santo Tomás, *Cursus Theologicus*, disp. V, a. 3, n. 4.

³⁸ “Sed quia operationes et actus circa singularia sunt, ideo omnis operativa scientia in particulari consideratione perficitur”; Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, I-II, q. 6 proemium.

versan sobre la elección de los medios (pues la virtud es el hábito de la recta elección), y se distinguen de las que versan sobre el fin”³⁹.

Pero, si se considera el medio como intrínsecamente dependiente del fin (intención), que dice razón de causa y motor, trayendo a los actos relativos a los medios al ser, se consideran como una unidad moral, de la cual el fin es formal, y el medio puramente material:

“Si el fin y los medios son considerados de modo tal, que el uno es considerado como la razón formal del otro, o uno se considera en relación al otro, pueden ser objeto del mismo acto: ya sean ambos expresa y formalmente considerados, ya sea uno considerado de modo explícito, y el otro virtual e implícitamente”⁴⁰.

Este último pasaje será clave para comprender la mutua dependencia causal entre el acto de intención y el acto de elección, y para comprender en qué medida dicha dependencia causal, con el fin de determinar la bondad y malicia de los actos humanos, permite sostener que la intención mala vicia el acto de elección, y viceversa.

c) *Las circunstancias de lo voluntario*⁴¹

Fuera del orden del objeto, que es lo primero a lo que atiende el acto voluntario en tanto que tendencia intencional del apetito, y que puede ser denominada la sustancia del acto, acaecen al mismo ciertos elementos meramente circunstanciales, pero que pueden cobrar en moral gran significación.

En efecto, tal y como en el ente compuesto de materia y forma se da algo que es sustancial, se dan también ciertos elementos accidentales, tales como el

³⁹ “Et hac ratione actus intentionis, qui sit circa finem, et electionis, qui est circa media directe et ut quod attacta, diversis actus sunt: et diversus habitus generant, sicut sunt virtutes morales, quae versantur circa electiones mediorum (virtus enim est habitus recte electionis), et distinguuntur ab his quae versantur erga fines”; J. de Santo Tomás, *Cursus Theologicus*, disp. V, a. 3, n. 6.

⁴⁰ “Si finis et media considerentur secundum quod unum se habet ut ratio formalis alterius, vel unum consideratur relative ad aliud, possunt eodem actus attingi: sive utrumque expresse et formaliter consideratur, sive alterum virtualiter tantum et implicite, alterum explicite”; J. de Santo Tomás, *Cursus Theologicus*, disp. V, a. 3, n. 9.

⁴¹ Juan de Santo Tomás no tiene una “disputatio” dedicada directamente al tema de las circunstancias en el tratado de los actos humanos en su ser psicológico. Pero pueden considerarse las breves notas que hace en relación a la q. 7 de la I-II dentro de su *Cursus*.

tamaño, el color, etc. Y esto se aplica de modo paralelo a los actos humanos, tanto en su ser natural como en su ser moral⁴², en tanto son elementos significativos, incluso intencionalmente queridos, pero de un modo secundario, o relativo a algo primero y fundamental⁴³, denominado objeto.

Es importante prestar atención a que Santo Tomás, a la hora de considerar la cuestión relativa a las circunstancias del acto, parece desde un comienzo llevarla al plano directamente moral. Pues si se entiende por moral el correcto encauzamiento de los actos al fin último de la vida humana en conformidad con el orden de la razón, las circunstancias cobran un rol clave. En efecto, Santo Tomás da tres razones sobre por qué las circunstancias deben ser consideradas por el teólogo⁴⁴: una de ellas, como se dijo, es por su importancia en relación al correcto encauzamiento de los actos al fin último del hombre⁴⁵. Además, ellas cumplen un importante rol a la hora de fijar la bondad y malicia de un acto humano concreto, en tanto que hacen a un acto o más bueno o más malo⁴⁶, e incluso, en tanto hacen de un acto sustancialmente bueno un acto moralmente malo. Finalmente, por ser los actos humanos meritorios o demeritorios en su razón de naturaleza voluntaria, razón que depende del conocimiento de las circunstancias de acción. Por estas razones, la cuestión relativa a las circunstancias del acto humano cobrará gran importancia a la hora de considerar al acto humano en su ser moral, como se verá más adelante en detalle.

d) Sobre el modo de moción de la voluntad en relación a su objeto

Si se atiende a las primeras distinciones hechas al inicio sobre lo voluntario y lo querido como objeto de la voluntad, y una vez aclarados ambos términos,

⁴² “Et ideo quaecumque conditiones sunt extra substantiam actus, et tamen attingunt aliquo modo actum humanum, circumstantiae dicuntur. Quod autem est extra substantiam rei ad rem ipsam pertinens, accidens eius dicitur. Unde circumstantiae actuum humanorum accidentia eorum dicenda sunt”; Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, I-II, q. 7, a. 1.

⁴³ Así en moral, por ejemplo, el robo es sustancialmente apropiarse indebidamente de lo ajeno, siendo circunstancial que lo robado sea mucho o poco, que se ordene al adulterio o a la limosna.

⁴⁴ Cfr. Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, I-II, q. 7, a. 2, co.

⁴⁵ “Omne autem quod ordinatur ad finem, oportet esse proportionatum fini. Actus autem proportionantur fini secundum commensurationem quandam, quae fit per debitas circumstantias. Unde consideratio circumstantiarum ad theologum pertinet”, Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, I-II, q. 7, a. 2, co.

⁴⁶ “Theologus considerat actus humanos secundum quod in eis invenitur bonum et malum, et melius et peius, et hoc diversificatur secundum circumstantias”, Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, I-II, q. 7, a. 2, co.

se tendrá una base sólida para comprender con mayor detalle los dos modos de moción que competen a la voluntad: la moción de ejercicio (como causa eficiente) y la moción de especificación (como causa formal y final).

Son el entendimiento y el apetito sensitivo los encargados de mover a la voluntad en cuanto a la especificación, ofreciendo a la voluntad su objeto bajo la razón de bueno y apetecible. En relación a ambos, Juan de Santo Tomás hace notar que esta moción no es de orden físico, sino puramente moral o metafórica, siendo, por lo tanto, un tipo de moción que salva la original indiferencia de la voluntad en cuanto al ejercicio, por cuanto no la mueven necesariamente:

“El objeto propuesto por el intelecto no mueve a la voluntad mediante verdadera y real eficiencia física, sino sólo a modo de principio objetivo que especifica, lo que compete a la razón de causa formal, o por modo de causa final, cuya moción es llamada metafórica o moral, que es la fuerza por la que el fin atrae y seduce a la voluntad [...]. El intelecto y el apetito sensitivo mueven a la voluntad según moción moral, en razón de la conveniencia del objeto representado: no afectando a la voluntad de modo eficiente o físico. De donde que, cualquier agente que no mueva sino excitando la pasión en el apetito, o mediante la aprehensión representativa en el intelecto, no mueve a la voluntad sino moralmente”⁴⁷.

Se define, en cambio, a la moción que la voluntad tiene de sí misma, para moverse o imperarse a sí a obrar o no obrar, que es la llamada libertad de ejercicio, como una moción eficiente y real: “En lo relativo al ejercicio, la voluntad se mueve a sí misma eficiente y físicamente de un acto a otro”⁴⁸.

Ahora bien, en ambos tipos de moción Dios tienen un importante rol. En el primero como objeto, en el segundo como motor eficiente de la voluntad en cuanto al ejercicio:

“Dios mueve interiormente a la voluntad, no sólo mediante la representación y la aprehensión del objeto, sino también de modo eficiente y físico, inmutándola: por ello, Dios no se tiene sólo por objeto, como todo lo apetecible,

⁴⁷ “Obiectum propositum per intellectum non movet voluntatem vera et reali efficientia physica, sed solum per modum principii obiectivi specificantis: quod pertinet ad rationem causae formalis, vel per modum causae finalis, cuius motio dicitur metaphorica, seu moralis, quia est allicientia qua finis attrahit et allicit voluntatem [...]. Intellectus et appetitus sensitivus movent voluntatem morali motione, ratione convenientiae obiecti repraesentati: non efficienter et physice immutando voluntatem. Unde quaecumque agentia, quae voluntatem movere non possunt nisi vel mediante passione excitata in appetitu, vel mediante apprehensione repraesentante in intellectu, non movet voluntatem nisi moraliter”; J. de Santo Tomás, *Cursus Theologicus*, disp. V, a. 4, n. 1 y 17.

⁴⁸ “Efficienter, seu physice, et quoad exercitium voluntas movet seipsam de uno actu ad alium”; J. de Santo Tomás, *Cursus Theologicus*, disp. V, a. 4, n. 22.

sino también como primer principio y causa eficiente de todo movimiento y acto de la voluntad hacia cualquier objeto”⁴⁹.

Y es precisamente en este segundo caso donde comparece una dificultad no menor en vistas a tratar la moralidad de las acciones. En efecto, más allá de ahondar en cómo y por qué Dios debe ser motor de la voluntad⁵⁰, lo interesante es, para el presente caso, la explicación de Dios en relación a la causa del mal moral como especie. Pues, como se afirmó más arriba, Juan de Santo Tomás defiende la tesis según la cual, lo primero y más fundamental a la hora de constituirse el mal como especie moral, es la real y positiva tendencia a un objeto⁵¹. Pero si Dios es la causa de toda moción de la voluntad en relación a su objeto [*causa efficiens omnium motuum et actionum voluntatis erga quodcumque obiectum*], se hace un imperativo resolver más adelante la cuestión relativa a Dios como causa del mal moral.

3. La distinción de los actos humanos

En razón del principio del cual proceden, los actos humanos voluntarios pueden ser elicitos o imperados. En razón a su término, pueden ser internos o externos. Estas distinciones que aquí se presentan, sin ahondar en mayores consideraciones, serán posteriormente claves para comprender el complejo dinamismo presente en moral entre el acto de intención y el acto de elección, como quedará patente más abajo.

⁴⁹ “Deus movet interiorius voluntatem, non solum mediante repraesentatione et apprehensione obiecti, sed etiam efficienter et physice immutando ipsam: eo quod Deus non se habet solum ut obiectum, sicut alia appetibilia, sed ut primum principium, et causa efficiens omnium motuum et actionum voluntatis erga quodcumque obiectum”, J. de Santo Tomás, *Cursus Theologicus*, disp. V, a. 4, n. 22.

⁵⁰ En relación a ello, Santo Tomás ofrece en su *Summa Theologiae* dos argumentos: “Voluntatis autem causa nihil aliud esse potest quam Deus. Et hoc patet dupliciter. Primo quidem, ex hoc quod voluntas est potentia animae rationalis, quae a solo Deo causatur per creationem, ut in primo dictum est. Secundo vero ex hoc patet, quod voluntas habet ordinem ad universale bonum. Unde nihil aliud potest esse voluntatis causa, nisi ipse Deus, qui est universale bonum. Omne autem aliud bonum per participationem dicitur, et est quoddam particulare bonum, particularis autem causa non dat inclinationem universalem. Unde nec materia prima, quae est in potentia ad omnes formas, potest causari ab aliquo particulari agente”, Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, I-II, q. 9, a. 6, co.

⁵¹ Cfr. J. de Santo Tomás, *Cursus Theologicus*, disp. IX, a. 2.

a) *los actos elícitos de la voluntad*

Los actos elícitos son los actos de la propia voluntad, es decir, que proceden de ella y son consumados en ella, razón por la cual se identifican con los actos internos de la voluntad. Es decir, se mienta con el término “elícito” una procedencia o surgimiento directo desde algo. Se contrapone al término “imperado”, el cual, si bien presupone un acto de la voluntad, supone una ejecución indirecta, mediante imperio sobre otra fuerza⁵².

En cuanto a su número, los actos elícitos son tres referidos al fin: la simple volición, la intención y la fruición perfecta, y tres referidos a los medios⁵³: consenso, elección y el uso activo. Cada uno de ellos depende de una previa cognición, pues aunque la voluntad se mueva a sí misma en cuanto al ejercicio, no se mueve en cuanto a la especificación sino presuponiendo un acto del intelecto. Por razones de brevedad, sólo se mencionarán los actos de la voluntad, y se ofrecerá una breve definición de cada uno⁵⁴.

1. *Simple volición o fruición*⁵⁵. Es la consideración de la voluntad al fin, en cuanto deviene en placer y quietud del apetito. En la medida en que sea previa a la consecución de tal fin, se dice bajo razón imperfecta; en la medida en que tal fin es conseguido, dice razón de fruición perfecta. Formalmente versa sólo sobre el fin, y no considera en modo alguno a los medios. Conviene a los brutos si bien sólo imperfectamente, por cuanto en ellos hay imperfecto conocimiento del fin. *Simpliciter* es tan sólo del último fin; *impropiamente* o *secundum quid*, es

⁵² A lo largo del presente trabajo deberá tenerse la precaución de manejar estos términos con una relativa soltura, pues todo parece indicar que para Juan de Santo Tomás el término “imperado” no sólo se refiere a los actos voluntarios ejercidos por otras potencias ajenas a la voluntad, sino que también establece la relación de “imperante” e “imperado” dentro de lo que aquí mentamos en general como actos elícitos de la voluntad, de modo que concibe, en más de una ocasión, el acto de elección como un acto imperado por el fin del agente (*finis operantis*). Lo mismo corre al momento de interpretar, en Juan de Santo Tomás, el significado preciso del acto interior y exterior de la voluntad.

⁵³ Por el natural imperio del fin sobre los medios, también será frecuente llamar acto interior sólo al acto de intención en cuanto impera sobre la elección, considerado así un acto externo en cuanto imperado. Este uso es frecuente en Juan de Santo Tomás, y en tanto se guarde tal distinción de usos, no hay contradicción con lo anterior, según lo cual se considera al acto de elección interior en cuanto elícito.

⁵⁴ Para ahondar en la cuestión, cfr. J. de Santo Tomás, *Cursus Theologicus*, disp. VI y VII, también: Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, I-II, q. 11 a 16.

⁵⁵ Cfr. Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, I-II, q. 11.

de los fines intermedios, por lo que puede haber en ellos delectación. Sólo encuentra, pues, perfecta quietud en el fin último o bienaventuranza.

2. *Intención*⁵⁶. Es el acto de la voluntad orientado al fin en cuanto asequible por los medios. Difiere, luego, de la simple voluntad del fin en que no considera al fin *simpliciter*. Versa, igualmente, no sólo sobre el fin último sino también sobre los muchos fines intermedios presentes en la vida humana. Puede referirse al fin y a los medios tanto por un solo acto, como por actos distintos, como ya se vio arriba. En tanto implica un orden deliberado al fin como asequible, no se da en los brutos ni en los niños pequeños, pues aquellos se mueven más bien desde los medios al fin bajo instinto natural, sin captarlos bajo tal razón.

3. *Elección*⁵⁷. Es el acto de la voluntad que versa directamente sobre los medios. En tanto presupone reunión y comparación deliberada, no conviene a los brutos. Como ya se insinuó, no versa sobre el fin, pero lo considera como principio de deliberación. Por último, versa sólo sobre aquello realizable por el agente: fines imposibles de asir o medios igualmente inasequibles escapan su objeto, que es el bien útil u ordenable.

Ella presupone, al menos, un acto del entendimiento y otro de la voluntad, la deliberación (consejo) y el consenso respectivamente, y ambos son su causa, al menos inmediata. El primero es la inquisición de modo discursivo del entendimiento acerca de cosas inciertas, que termina en una sentencia que regula la elección⁵⁸. Puede implicar mayor o menor complejidad según la naturaleza del asunto. Como es natural, considera sólo los medios, no el fin, que presupone como principio, y del cual no hay inquisición alguna. Versa sólo sobre cosas realizables. El consenso, a su vez, es un acto de la voluntad que se complace en la sentencia dada en el consejo, es decir, consiente en los medios en orden al fin⁵⁹. Cuando el medio de consecución es uno, puede ser el mismo acto que la elección, si bien bajo formalidades distintas. Finalmente, es obvio que no se da en los brutos, al igual que el consejo.

4. *Uso*⁶⁰. Es un acto de la voluntad presupuesto el impero del entendimiento práctico, y que forma con este una unidad indisoluble. Ambos versan ya no sobre los medios *simpliciter*, sino que ya se abren al plano de la ejecución, es

⁵⁶ Cfr. Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, I-II, q. 12.

⁵⁷ Cfr Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, I-II, q. 13.

⁵⁸ Cfr Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, I-II, q. 14.

⁵⁹ Cfr Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, I-II, q. 15.

⁶⁰ Cfr Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, I-II, q. 16.

decir, al imperio y uso de la voluntad inteligente sobre el resto de las potencias del hombre, si bien no sobre todas, pues algunas escapan por naturaleza al dominio de esta. En cuanto al uso en particular, es acto de la voluntad, como se dijo, porque importa activa aplicación de una cosa a otra, y en cuanto aplicación, supone razonablemente el ordenamiento del imperio. No se da en los brutos, quienes aplican su capacidad motriz instintivamente, como evidencia la experiencia. En cuanto al imperio, es formalmente un acto del entendimiento, si bien presupone, a su vez, una voluntad eficaz y eficiente.

5. *Gozo*. Si bien Juan de Santo Tomás no trata del mismo abiertamente en la enumeración, si se presta atención, este ya quedó definido como fruición perfecta en el primer punto, más arriba. Es, luego, el gozo de la voluntad del bien ya poseído. Formalísimamente es del fin último de la vida humana; *secundum quid*, de los intermedios.

*b) Los actos imperados por la voluntad*⁶¹

El imperio es, en sentido estricto, un acto de la razón práctica, pero dice a su vez expresión del querer de la voluntad y que intima al obrar [*fac hoc*]. En un sentido más amplio, se habla también del imperio en relación a la misma voluntad, en cuanto se mueve (impera) a ella misma desde la volición del fin, a la deliberación de los medios, o desde la elección a la plena ejecución del acto, imperando sobre otras potencias del alma. Luego puede tomarse impropriamente imperar por mover, y atribuirlo a la voluntad, y no a la razón práctica.

De los actos susceptibles de imperio, se incluye en sentido amplio todo lo que está en la natural potestad del individuo, dentro de los cuales se encuentran: los actos de la voluntad, los actos de la inteligencia y ciertos actos de la vida sensitiva (como la imaginación) en cuanto al ejercicio y aplicación, también los actos de los sentidos externos y de los miembros corporales susceptibles de tal moción voluntaria. Por el contrario, no pueden ser imperados los primeros actos de la inteligencia y de la voluntad, ciertos actos de la potencia sensitiva previos a la razón, y los actos de la potencia vegetativa tales como los movimientos de órganos como el corazón y los genitales.

El dominio de la voluntad sobre las demás potencias puede ser de dos tipos: perfecto o imperfecto. El primero, también llamado dominio despótico, se da cuando lo imperado no ofrece resistencia alguna a la voluntad (como el imperio

⁶¹ Para una visión en detalle, cfr. J. de Santo Tomás, *Cursus Theologicus*, disp. VII, I-II, q. 17.

de la voluntad sobre sí misma), el movimientos de los miembros externos, y la potencia motriz; el segundo, también llamado dominio político, se da cuando lo imperado puede ofrecer resistencia, como los actos del apetito sensitivo.

La distinción entre ambos tipos de actos voluntarios, y el tipo de dominio que la voluntad tiene sobre las demás potencias, son de gran importancia a la hora de fijar la moralidad de las acciones.

EL ACTO HUMANO ES SU SER MORAL

Todo lo visto anteriormente acerca del acto humano en tanto que humano, considerado estrictamente en su ser natural, constituye la indispensable base sobre la cual se erige una consideración del todo nueva. En efecto, todo lo visto más arriba, es decir, el proceso entero por medio del cual el hombre se encamina, por medio de sus actos, a su fin último como criatura racional, fue una consideración de la especificación de los actos voluntarios por el objeto (que dice razón de fin) en cuanto bueno y apetecible; consideración que, sin embargo, aun no dice nada acerca de la proporción o desproporción de dichos actos al bien final del hombre. En otras palabras, una consideración de su objeto en cuanto conveniente o inconveniente, correcta o incorrectamente dirigido al fin según el orden de la razón y la ley, no ha sido aun realizada.

Es preciso, pues, un criterio de ordenación por medio del cual se establezca la licitud o ilicitud de los bienes, y el mismo lo otorgará la razón, que es el principio regulador de los actos humanos en su ser moral. Es por ello que, a juicio de Juan de Santo Tomás, se debe distinguir en moral dos planos fundamentales: el sujeto de la regulación, que son los actos humanos, y la regulación misma, según el orden de la razón en vistas del fin último del hombre¹, que puede considerarse con independencia.

Esta nueva consideración formal sobre el acto en su ser físico o natural es la moralidad del mismo. Y si bien es cierto que no hay distinción real entre el acto en su ser natural y el acto en su ser moral, por cuanto son un solo y mismo acto tendiente al bien y al fin², es claro que caben consideraciones formales distintas,

¹ “Et quia actus morales seu humani sunt idem quod actus regulati per rationem seu legem, sicut actus artificiales regulati per artem, et in hoc oportet attendere ad duo: scilicet ad ipsam regulationem, quae est sicut formale, et ad rem ipsam seu materiam tali regulatione dirigendam et ordinandam, quae est sicut materiale”, J. de Santo Tomás, *Cursus Theologicus*, q. 4, summa textus.

² “Consideratum est enim, quod in actu voluntatis ly naturale, et morale non sunt diversae entitates, aut diversi respectus entitative sumpti, sed identice ex parte subiecti in quo sunt; scilicet ex parte actus sunt unum et idem, differunt vero penes terminationem, quod pertinet quasi ad formale ipsius tendentiae”, J. de Santo Tomás, *Cursus Theologicus*, disp. XI, art. 1, n. 28.

aunque tengan una base común, tal y como ocurre, por ejemplo, en una superficie cualquiera de un ente: pues esta es una en cuanto a la extensión, y múltiple, en cuanto a sus colores³, siendo una y la misma en su entidad. Ello denota que un sola y misma entidad puede ser fuente de dos consideraciones formales distintas. Otro ejemplo similar, pero ya directamente relacionado con la moralidad del acto, hace patente lo mismo: el acto de apetecer a una mujer puede ser considerado como un acto puramente psicológico o natural, o puede ser considerado según su ordenamiento moral, razón por la que el acto se dice bueno o malo; según el primero es indiferente que la mujer sea propia o ajena, mientras que en el segundo determinará la licitud del acto, como se verá más adelante⁴.

Luego es pertinente la pregunta: ¿qué es la moralidad, es decir, esta nueva consideración formal sobre la base del acto en su ser puramente natural? ¿Cuál es el objeto sobre el cual recaen todas sus consideraciones?

Juan de Santo Tomás ahonda en la cuestión relativa a la esencia de la moralidad como un asunto prioritario. Y es aquí donde sostiene que el acto moral está compuesto por dos elementos: uno material y el otro formal, o, en otras palabras, la materia de la moralidad y la regulación de tal materia⁵, como ya se dijo.

³ Cfr. Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, I-II, q. 20, a. 6, co.

⁴ “Stat enim actum in genere physico esse eiusdem rationis, et in genere morali diversum: sicut velle mulierem propriam, vel alienam, est eiusdem speciei in esse physico, diversae autem in morali. E contra vero potest esse diversae speciei physicae, ut amor et odium, et eiusdem speciei moralis, ut in caritate velle Deum et odio habere peccatum”, J. de Santo Tomás, *Cursus Theologicus*, disp. VIII, a. 2, n. 11. Esta distinción entre dos consideraciones formales distintas está presente, por lo demás, explícitamente en el Angélico: “Aliqui actus ex suo genere sunt mali vel boni, et ideo ex ipso genere actus potest sumi circumstantia actus moralis. Hoc autem ex quo actus reperitur in tali genere, quamvis sit de substantia eius in quantum est ex genere moris, tamen est extra substantiam ipsius secundum quod consideratur ipsa substantia actus absolute; unde aliqui actus sunt idem in specie naturae qui differunt in specie moris; sicut fornicatio et actus matrimonialis”, *In IV Sententiarum*, d. 16, q. 3, a. 1, q1a. 2, ad2; cfr., también, III, d. 23, q. 3, a. 1, q1a. 3, co; IV, d. 26, q. 1, a. 3, ad5; IV, d. 38, q. 2, a. 2, q1a. 2, co; IV, d. 31, q. 1, a. 1, sc2, *Summa Theologiae*, I-II, q. 1, a. 3, ad3.

⁵ “In artefactis enim invenitur, et materia ex qua fit artefactum, et forma qua formatur et perficitur; idemque in moralibus invenire est, quae sunt actiones mensurabiles a ratione, sicut artificiales ab arte [...]. Et in agibilia introducitur directio, et ordo ad regulam rationis, quam respicit prudentia; et materia talis directionis sunt actus liberi et voluntarii, qui soli sunt capaces illius regulationis”, J. de Santo Tomás, *Cursus Theologicus*, disp. VIII, 1, 2; “Duplex est esse actus humani: esse physicum et esse morale; esse physicum seu naturae, quod dicitur materiale, scil. ipsa entitas physica et naturalis tendentia ad obiectum; et esse morale seu moris, quod dicitur formale quia actui competit praecise in quantum est humanus”, B. H. Merkelbach, *Summa Theologiae Moralis*, n. 113.

Sobre lo primero, es decir, la materialidad del acto, ya se habló en el capítulo anterior de este trabajo: el constitutivo material de la moralidad es el acto en su ser natural tendiente al objeto en cuanto apetecible, destacándose, sin embargo, las siguientes características: que sea libre y procedente de la voluntad deliberada, es decir, de la voluntad con advertencia de la razón, según libertad de ejercicio y de especificación, y que persiga el fin como su objeto bajo la razón de apetecible. Tan sólo aquellos actos son susceptibles de una consideración moral, que es la relación de los actos al objeto (fin) según la norma de la razón. Un acto necesario, o carente de conocimiento perfecto del fin, o brotado de modo espontáneo desde otra potencia que no sea racional, no puede ser moral: esto es *per se notum*⁶. Por ello, sostiene Juan de Santo Tomás:

“Ciertamente, el acto moral exige libertad, tanto en el acto interno y elícito de la voluntad, como en el externo e imperado, sin embargo, esta libertad se tiene como una condición requerida y presupuesta: pues la moral no consiste formalmente en ella, sino en la conformidad o disconformidad a la regla de la razón”⁷.

1. El acto humano materialmente considerado

Tesis: *En los actos morales se requiere libertad, pero no se tienen a la misma por género lógico de la moralidad, sino sólo como requisito material, que es previo a toda ordenación por parte de la razón*⁸.

⁶ “Actus dicuntur humani in quantum procedunt ex voluntate delibetara, id est, ex voluntate per advertentiam rationis directa et disposita [...]. Licet enim in brutis assuetudines reperiri possint, quia addiscere et disciplinari possunt, et per frequentationem actuum suas explicant, et acquirunt habilitates [...] tamen illae consuetudines proprie non dicuntur mores: quia non sunt tales, quod inducant laudem vel vituperium, meritum aut demeritum, quod tamen proprie debetur moribus”; J. de Santo Tomás, *Cursus Theologicus*, disp. VIII, a. 1, n. 1. Tal distinción también está presente en Santo Tomás: “Si enim sit aliquis actus sine deliberatione procedens ex sola imaginatione, sicut confricatio barbae, aut aliquid huiusmodi, huiusmodi actus est extra genus moris; unde non participat bonitatem vel malitiam moralem”; Tomás de Aquino, *De Malo*, q. 2, a. 5, co (al final del corpus).

⁷ “Actum moralem exigere quidem libertatem, sive in acto interno a voluntate elícito, sive in externo et imperato, sed hanc libertatem esse conditionem requisitam et praesuppositam: non autem formaliter in ea consistere moralitatem, sed in conformitatem vel difformitatem ad regulas rationis”, J. de Santo Tomás, *Cursus Theologicus*, disp. VIII, a. 1, n. 9.

⁸ Cfr. J. de Santo Tomás, *Cursus Theologicus*, disp. VIII, art. 1. n. 12.

Los actos en su ser moral, es decir, el género de los actos regulables por la razón, se dividen, *per se*, en buenos y malos⁹; tales diferencias competen *per se* a la voluntad¹⁰, sin embargo, con la siguiente salvedad: sólo el bien y mal serán diferencias específicas en moral, en tanto tengan a la razón como regla o criterio de distinción. Y el motivo no es otro que el siguiente: bien y mal se dicen, en moral, por referencia próxima a la razón, porque dicen, a su vez, relación con el bien de la creatura racional, que guarda orientación a la bienaventuranza. Luego sólo se dirá bien y mal como especies morales, en la medida en que guarden dichos actos proporción o desproporción al orden de la razón, que es el principio de los actos humanos en tanto que humanos, como explícitamente confirma el Angélico¹¹.

En efecto, por sobre el acto de la voluntad, prima un acto del intelecto, ofreciéndole a aquella su objeto bajo la razón de apetecible, pero también como conveniente o inconveniente al orden de la razón, es decir, en cuanto mensurable y ordenable al fin último del hombre, pues es propio de la razón ordenar. Sin embargo esa bondad o malicia no puede provenir de las potencias sensibles o de la imaginación, por carecer de dicha proporción al fin¹².

⁹ Cfr. Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, I-II, q. 19, a. 1, co.

¹⁰ “Bonum et malum sunt per se differentiae actus voluntatis. Nam bonum et malum per se ad voluntatem pertinent”, Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, I-II, q. 19, a. 1, co.

¹¹ “Si ergo obiecta humanorum actuum considerentur quae habeant differentias secundum aliquid per se ad rationem pertinentes, erunt actus specie differentes, secundum quod sunt actus rationis, licet non sint species differentes, secundum quod sunt actus alicuius alterius potentiae; sicut cognoscere mulierem suam et cognoscere mulierem non suam, sunt actus habentes obiecta differentia secundum aliquid ad rationem pertinens; nam suum et non suum determinatur secundum regulam rationis; quae tamen differentiae per accidens se habent si comparentur ad vim generativam, vel etiam ad vim concupiscibilem”; Tomás de Aquino, *De malo*, q. 2, a. 4, co; “Est autem considerandum quod aliqua differentia obiecti facit differentiam speciei in actibus, secundum quod referuntur ad unum principium activum, quod non facit differentiam in actibus, secundum quod referuntur ad aliud principium activum. Quia nihil quod est per accidens, constituit speciem, sed solum quod est per se, potest autem aliqua differentia obiecti esse per se in comparatione ad unum activum principium, et per accidens in comparatione ad aliud; sicut cognoscere colorem et sonum, per se differunt per comparationem ad sensum, non autem per comparationem ad intellectum. In actibus autem humanis bonum et malum dicitur per comparationem ad rationem, quia, ut Dionysius dicit, IV cap. de Div. Nom., bonum hominis est secundum rationem esse, malum autem quod est praeter rationem.”, Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, I-II, q. 18, a. 5, co.

¹² Cfr. Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, I-II, q. 19, a. 3, co: “Bonum autem sensibile, vel imaginarium, non est proportionatum voluntati, sed appetitui sensitivo, quia voluntas potest tendere in bonum universale, quod ratio apprehendit; appetitus autem sensitivus non tendit nisi in bonum particulare, quod apprehendit vis sensitiva. Et ideo bonitas voluntatis dependet a ratione, eo modo quo dependet ab obiecto”.

Luego, siendo la razón norma y criterio próximo de la moralidad, las diferencias de bien y mal no pueden en modo alguno derivar de la libertad como tal, es decir, de la indiferencia de la voluntad tomada a secas, pues los actos libres, en tanto que libres, no se distinguen, *per se*, en buenos y malos. La distinción presente en tales actos no pertenece a la moral, sino más bien al acto humano psicológicamente considerado¹³.

Por todo ello, es preciso añadir aquí una advertencia: género, en un sentido lógico, se dice como lo *material* en relación a la diferencia específica que constituye una especie. Pero lo que Juan de Santo Tomás sostiene al afirmar que la libertad es material en relación al acto humano, no ha de entenderse como género de la moralidad entendiendo aquí por género a aquello que, por sí, se divide en sus diferencias específicas, como animal en racional e irracional. La libertad se tiene como un cierto presupuesto puramente material, ajeno del todo a la formalidad de la moral como tal, por cuanto de suyo, no se especifica por las razones de bueno y malo. Luego, la libertad no se tiene en modo alguno como género en sentido *lógico*:

“Esta libertad, requerida en los actos, no se tiene como el género de la moralidad, sino como un presupuesto, es decir, como una condición material, esto es, del mismo acto, de modo que sea regulable por la razón [...] ya que las diferencias de bien y mal se comparan, *per se*, a la razón, pues los actos se dicen morales y humanos en cuanto provienen de la razón. Y cuya evidencia es nula, si los actos se dicen morales en cuanto son libres”¹⁴.

Además, el bien, en moral, dice razón de perfecto y pleno en el género donde acaece, pues se refiere al objeto conveniente, pero no se dice que un acto humano o moral es más perfecto o menos perfecto en su ser libre:

“Porque aquello que es formal en algún género, es que sea contraído, *per se*, por las diferencias de tal género, pero lo libre, en tanto que libre, no contrae *per se* las razones de bien y mal, que son las diferencias del género moral. Pues el bien, en moral, se dice de aquello que en tal género es pleno y per-

¹³ Cfr. S. Ramírez, *De Actibus Humanis*, n. 503. Allí muestra, claramente, que las diferencias que, *per se*, dividen al acto libre, en tanto que libre, competen al género psicológico, no al moral. Competen, pues, a la división de actos libres los actos libres elícitos y actos libres imperados, mas no la división entre actos buenos y malos: “genus psychologicum actus liberi distinguitur in elicatum et imperatum, in liberum quoad specificationem et quoad exercitium; genus vero morale distinguitur in bonitatem, malitiam et indifferentiam, ut patet ex dicendis”.

¹⁴ “Libertas ista, in actibus requisita, non se habet ut genus moralitatis, sed ut quid praesuppositum, scilicet ut conditio tenens se ex parte materiae, id est, ipsius actus, ut sit regulabilis a ratione [...] quia differentia boni et mali comparatur *per se* ad rationem; actus autem dicuntur morales et humani secundum quod sunt a ratione. Quae probatio est nulla, si actus dicuntur morales secundum quod sunt a libertate”; J. de Santo Tomás, *Cursus Theologicus*, disp. VIII, a. 1, n. 18.

fecto. Pero no se dice que algún bien moral sea más perfecto o más pleno en su ser libre, y en razón de su libertad. Y por lo mismo, puede un acto ser más libre y menos bueno, como cuando alguien no sólo obra libremente en ejercicio con máxima advertencia y juicio, sino que también obra por esta misma libertad, para ostentar de ella, es decir, sólo porque quiere, y sin embargo, procede menos templada y prudentemente”¹⁵.

2. El acto humano formalmente considerado

Todos los argumentos encaminados a fijar la parte material de la moralidad, no han hecho sino manifestar la necesidad de dar respuesta a la pregunta sobre el constitutivo formal de la misma; y la necesidad de una respuesta que diga, en sentido estricto, qué sea la moral y cuál su objeto, es decir, cómo ella se constituya como género de los actos buenos, malos e indiferentes. En esa dirección, la tesis de Juan de Santo Tomás es clara, al sostener que la moralidad es el orden intrínseco, real y trascendental al objeto regulado por la razón y la ley: “La moralidad, en los actos inmediatamente elícitos de la voluntad, no consiste sólo en una denominación extrínseca, sino en un orden intrínseco al objeto, y una

¹⁵ “Quia illud est formale genus, quod est per se et formaliter contrahitur a differentiis illius generis: liberum autem, ut liberum, non contrahitur per se a bono et malo, qua sunt differentiae in genere morali. Nam bonum in moralibus dicitur illud, quod est plenum et perfectum in tale genere. Non autem dicitur aliquid bonum morale, qui est magis perfectum aut magis plenum in esse liberi, et in ratione libertatis. Immo stat aliquid esse magis liberum, et minus bonum: ut quando aliquis non solum agit libere in exercitio cum maiori advertencia et iudicio, sed etiam agit propter ipsam libertatem, et ut illam ostendat, scilicet quia vult, et tamen minus temperate et modeste procedit”, J. de Santo Tomás, *Cursus Theologicus*, disp. VIII, art. 1, n. 24. Esta tesis general, que afirma que en el acto humano, considerado en su ser moral, la libertad se tiene como requisito material, pero en modo alguno como condición formal del mismo, es ampliamente confirmada como tesis común y fiel a la doctrina tomista. Cfr., por ejemplo, R. Garrigou Lagrange: “moralitas non consistit formaliter in libertate, sed eam requirit [...]. Et confirmatur: in aliquo actu, v.g. in furto ad mechandum patrato, est duplex moralitas et una libertas. Insuper esse liberum pertinet ad ordinem naturae; nam physice distinguitur actus libere ab actu necessario; sed est moralis prout est conformis vel difformis rectae rationi”, *De Beatitudine, De Actibus Humanis et Habitibus: Commentarius in Summa Theologicam S. Thomae*, Romae, 1951, p. 316; B. H. Merkelbach, *Summa Theologiae Moralis*, n. 116: “Moralitas non consistit in actu libero vel in eius libertate”; cfr., también, D. Prümmer, *Manuale Theologiae Moralis secundum Principia S. Thomas Aquinatis*, Tomo I, Herder, 1940-1961, n. 106; M. Zalba, *Theologiae Moralis Compendium*, BAC, Madrid, 1958, n. 196; S. Ramírez, *De Actibus Humanis*, nn. 663-665.

tendencia real al mismo: no sólo en los actos buenos, sino que también en los malos”¹⁶.

Por razones de conveniencia, se ha dividido la demostración de la tesis en tres partes fundamentales, las que se presentan a continuación:

Primera parte de la demostración: “La moralidad, en los actos inmediatamente elícitos de la voluntad”¹⁷.

Si se trae a consideración la distinción de los actos humanos voluntarios en razón de su inicio y de su término, es decir, la distinción entre los actos elícitos e imperados, internos y externos, se hace más fácil fijar, desde un comienzo, el plano en el que se sitúa Juan de Santo Tomás a la hora de dar inicio a la demostración sobre lo que él concibe como el constitutivo formal de la moralidad.

El acto elícito de la voluntad, es decir, aquel acto humano que brota directamente de la voluntad como potencia, es, en estricto rigor, donde se juega toda la razón de voluntario en una acción. Por el contrario, el acto imperado, es decir, aquel acto que tiene como causa a la voluntad, pero que es ejecutado por otra

¹⁶ “Moralitas, in actibus immediate elicitis a voluntate, non est sola denominatio extrinseca, sed ordo intrinsecus ad obiectum, et tendentia realis ad ipsum: non solum in actibus bonis, sed etiam in malis”, J. de Santo Tomás, *Cursus Theologicus*, disp. VIII, art. 1, n. 27. Tesis por lo demás confirmada y defendida por innumerables tomistas, entre los que se destacan: R. Garrigou LAGRANGE, “Moralitas in communi consistit formaliter in relatione reali transcendentali ad obiectum subditum regulis morum”, *De Beatitudine, De Actibus Humanis et Habitibus*, p. 316; A. ROYO MARÍN: “Parece que aciertan los que la ponen en la tendencia o relación transcendental del acto humano al objeto, en cuanto sometido a la regla de las costumbres. Esta es, nos parece, la genuina doctrina de Santo Tomás”, *Teología Moral para Seglares*, BAC, Madrid, 1961, p. 65; D. PRÜMMER: “Moralitas actionum humanorum definiri potest: transcendentalis relatio actus humani ad normam moralitatis. Actus, qui est conformis huius regulae, est rectus seu licitus seu bonus; quia vero est difformis, est illicitus seu malus. Oportet igitur ut exsistat aliqua regula, iuxta quam omnes actus humanis mensurari et regulari debent [...]. Ita explicant essentiam moralitatis omnes fere Thomistae, v. gr. Ioannes a S. Thoma, Gonet, Salmanticenses, Billuart. Ratio autem huius sententiae est, quia actus formaliter constituitur per tendentiam ad suum obiectum; tota enim ratio actus est eius obiectum”, *Manuale Theologiae Moralis secundum Principia S. Thomas Aquinatis*, p. 68; B. H. MERKELBACH: “Moralitas est intrinsecus respectus seu relatio transcendentalis, i.e. intrinseca habitudo ipsius actus, qua tendit ad obiectum praecise ut conforme vel difforme cum regulis morum. Est sententia Thomisticarum”, *Summa Theologiae Moralis*, n.116; S. RAMÍREZ: “Debet esse relatio transcendentalis actu liberi ad obiectum proprium prout relatum ad regulam morum, hoc est ad legem aeternam et humanam rationem prudentialem”, *De Actibus Humanis*, n. 670; D. TORRE LAGUNA, *Suma de Teología Moral*, Talleres Topográficos “Cuesta”, Valladolid, 1921, n. 40.

¹⁷ “Moralitas, in actibus immediate elicitis a voluntate”.

potencia, es voluntario sólo en tanto depende de un acto de la voluntad imperante, que es formal en relación al acto exterior de la voluntad¹⁸.

Esto, sin embargo, no significa que en el acto exterior no se dé razón de voluntario. Lo que se trata de decir es, más bien, que en un acto comparece la razón de voluntario formalmente, mas en el otro materialmente, en cuanto “informado” por el imperio de la voluntad y la razón práctica. En efecto, también el acto exterior, en cuanto a su ejecución, recibe normación por parte de la razón, y comparece allí bondad y malicia moral¹⁹.

¹⁸ “Dico: in actibus “immediate elicitis a voluntate”: quia de elicitis ab alia potentia, ex imperio voluntatis, non currit haec conclusio, si isti actus solum denominatione quadam extrinseca voluntarii sint. Cum enim materia regulabilis a lege et prudentia sit actus voluntarius, qui solus est capax talis ordinationis et mensurationis, si actus aliquis non fuerit voluntarius nisi extrinsece, etiam eodem modo regulabilis et mensurabilis erit a ratione, quod est esse morale. Totum hoc enim extrinsecum erit illi actui, qui solum quadam denominatione extrinseca voluntarius est, et capax mensurationis rationis”, J. de Santo Tomás, *Cursus Theologicus*, disp. VIII, a. 1, n. 27; “ita malitiam et bonitas formaliter convenit actui elicito, quia solum actus formaliter est liber, et consequenter moralis, seu regulabilis a ratione”, J. de Santo Tomás, *Cursus Theologicus*, disp. XI, a. 5, n. 1.

¹⁹ El acto externo, como se verá más adelante, puede ser el objeto del acto interior, como cuando un sujeto quiere realizar operaciones como caminar, escribir, rezar, etc. En este sentido, la materia del acto es directamente manifestativa del querer de la voluntad. Sin embargo, la materia del acto también es susceptible de una consideración ajena a la especificación propia del acto interior de la voluntad, y ser así regulada directamente según el orden de la razón, especialmente en aquellos actos en que el medio para alcanzar el fin, especificado por su propia materia, no dice intrínseca subordinación al fin del agente, como el hurto ordenado a la fornicación, razón por la que al acto exterior de la voluntad puede corresponderle una especificación propia, pues las diferencias de bien y mal competen a ambos actos, es decir, tanto al acto interior como al exterior de la voluntad (cfr. Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, I-II, q. 20, a. 2, ad. 3). Motivo por el cual Juan de Santo Tomás, distinguiendo posteriormente dos consideraciones del acto, una formal y otra material, sostiene que la primera bondad y malicia de un acto, objetivamente considerada, le viene dada en razón de su objeto o materia (moralmente considerada); mientras que si es considerada formalmente, la primera bondad y malicia es considerada en razón de su directo origen en la misma voluntad. Pero es importante destacar que en ambos se da razón de voluntario, y en ambos comparece la distinción específica de bien y mal moral: “In omni actu voluntario tam interiori, quam exteriori, id est, tam immediate elicito a voluntate, quam imperato ab illa formaliter, et actualiter invenitur bonitas vel malitia moralis”, J. de Santo Tomás, *Cursus Theologicus*, disp. XI, a. 5, n. 6. Luego, la actual consideración de Juan de Santo Tomás, debe ser interpretada como una primera consideración del acto moral formalmente considerado, para no hallar en él contradicción, al afirmar por una parte que sólo en el acto ilícito se da razón de voluntario, y por ende bondad y malicia, y al afirmar, por otra, que tanto al acto ilícito como al imperado le compete distinción de bien y mal, como sostiene, por ejemplo, en J. de Santo Tomás, *Cursus Theologicus*, disp. XI, a. 5, n. 6.

Luego, el primer paso a dar por Juan de Santo Tomás, será definir qué sea la moralidad en el plano donde la razón de voluntario comparece primera y *formalmente*, es decir, directa y elícitamente en la misma voluntad²⁰. Posteriormente de verá como comparece la razón de voluntario en el acto exterior, en cuanto ejecutado por otras potencias, y se atenderá a los problemas que en moral suscita la relación entre ambos planos, problemas que son, por cierto, claves para comprender el complejo dinamismo interno del acto humano, pero también su íntima unidad²¹.

Si, como dice Santo Tomás, los actos externos son voluntarios *per accidens*, es preciso considerar primeramente los actos elícitos de la voluntad, o voluntarios *per se*, conclusión desde la cual Juan de Santo Tomás da comienzo a sus ulteriores consideraciones:

“Si por el contrario algunos actos son real e intrínsecamente voluntarios, también pueden participar de un real orden al objeto en tanto mensurado por la regla de la razón, que sólo puede ser el objeto de los actos voluntarios, en tanto que voluntarios. Luego, ser voluntario en sentido estricto, acaece máximamente en los actos elícitos de la voluntad; por esto, sobre ellos se habla propiamente en las conclusiones”²².

²⁰ Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, I-II, q. 18, a. 6, co. “Ita autem quod est ex parte voluntatis, se habet ut formale ad id quod est ex parte exterioris actus, quia voluntas utitur membrum ad agendum, sicut instrumentis; neque actus exteriores habent rationem moralitatis, nisi in quantum sunt voluntarii. Et ideo actus humani species formaliter consideratur secundum finem, materialiter autem secundum obiectum exterioris actus. Unde philosophus dicit, in V Ethic., quod ille qui furatur ut committat adulterium, est, per se loquendo, magis adulter quam fur”; cfr., también, 2 Sent, d. 40, a. 1, co: “Et quia, ut dictum est, hoc modo aliquid ad genus moris pertinet quod voluntarium est; ideo ipsi actus voluntatis, qui per se et immediate ad voluntatem pertinent, per se in genere moris sunt; unde simpliciter specie dividuntur interiores actus voluntatis per bonum et malum, sicut per differentias esenciales: actus autem imperati a voluntate, elicit per alias potencias, pertinent ad genus moris per accidens, secundum scilicet quod sunt a voluntate imperati; et ideo actus illi secundum substantiam non distinguuntur secundum speciem per bonum et malum, sed per accidens, secundum quod ad genus moris pertinent”.

²¹ Este itinerario se cumplirá perfectamente cuando se atienda a la noción de objeto en el siguiente capítulo.

²² “Si vero actus aliquis intrinsece et realiter voluntarius sit, realem quoque ordinem participare potest ad obiectum mensuratum regulis rationis, quod solum potest esse obiectum voluntarii actus, ut voluntarius est. Esse autem proprie et realiter voluntarium, maxime invenitur in actibus a voluntate elicitis; et ideo de illis proprie loquitur conclusiones”, J. de Santo Tomás, *Cursus Theologicus*, disp. VIII, a. 1, n. 27; “Solus actus internus deliberatus voluntatis est primo et per se et formaliter capax moralitatis; et de facto ratione sui habet moralitatem [...]. Omnes alii actus qui non sunt a voluntate eliciti, moralitatem subiectivam vel formalem non habent propriam, a moralitate actus interni distinctam”, M. Zalba, *Theologiae Moralis Compendium*, nn. 213 y 214.

Finalmente, se ha de recordar que fuera de los actos elícitos, o voluntarios en sentido estricto, y los imperados, o voluntarios en sentido derivado o secundario, por cuanto reciben direccionalidad de la voluntad mediante imperio, no queda sujeto alguno de regulación ni de moralidad, y por ende de bondad y malicia moral. Los actos de la potencia vegetativa, los actos espontáneos, y todo movimiento fisiológico que no suponga consentimiento, quedan, por principio, descartados del plano moral.

Segunda parte de la demostración: “La moralidad [...] no consiste sólo en una denominación extrínseca, sino en un orden intrínseco al objeto, y una tendencia real al mismo”²³.

El acto moral *es*, de suyo, relación, pues toma especie del objeto al cual tiende: esta parece ser su naturaleza, es decir, ser referencia intencional hacia su objeto [*ordo intrinsecus*]. Pero hay, a juicio de Juan de Santo Tomás, básicamente dos tipos de relaciones: la relación predicamental o *secundum esse*, y la relación trascendental o *secundum dici*. Y si bien esta distinción es de orden más bien lógico y no competente directamente al orden moral, dada su importancia en la línea argumentativa de Juan de Santo Tomás, se ve la obligación de una consideración sobre aquellas relaciones y su distinción; especialmente cuando las mismas parecen, en lo relativo a su definición, dadas por supuestas, al menos en estos pasajes del *Cursus Theologicus* pertinentes a la moralidad²⁴.

Y para no perder el norte de la cuestión, será preciso no olvidar lo siguiente: la distinción se encamina a mentar dos términos fundamentales de la relación (pues de suyo toda relación dice referencia a un término): uno como puro término, *simpliciter*, otro como término objetivo y especificante del acto que funda tal relación; siendo este último el propio de la moralidad, y por las que esta toma especie de bien y mal.

La primera relación a considerar es, pues, la relación predicamental, que no es otra cosa que el accidente *relación*. Y es esa la razón por la que se la llame así, ya que hace referencia a uno de los diez predicamentos. La relación predica-

²³ “Moralitas [...] non est sola denominatio extrinseca, sed ordo intrinsecus ad obiectum, et tendentia realis ad ipsum”.

²⁴ En efecto, no hay ningún pasaje del *Cursus Theologicus* relativo directamente a la moralidad, en que Juan de Santo Tomás defina ambos tipos de relaciones, ni dé una explicación detallada de las mismas. Es más, en varias ocasiones argumenta sin más recurriendo al término trascendental, sin explicitar mayormente qué connotaciones implique tal término en su línea argumentativa. Por lo demás, buenos tomistas como S. Ramírez (cfr. *De Actibus Humanis*, n. 668-670) o R. Garrigou Lagrange, *De Beatitudine, De Actibus Humanis et Habitibus*, p. 317, si bien mencionan la relación trascendental y la predicamental, en modo alguno consideran de modo detallado la naturaleza de su distinción al momento de considerar el acto moral.

mental, por lo tanto, es un accidente que consiste en el *ordo unius ad aliud*²⁵. Se llama a una relación predicamental *real*, si existe con independencia de un entendimiento que la capte como tal, como es evidente, por ejemplo, en la relación entre un padre y su hijo²⁶. Por eso se puede llamar, a tal relación, relación *secundum esse*. Esta relación se distingue realmente de su sujeto y de su término: así, por ejemplo, si Juan es padre, en tanto sujeto, no se identifica con su paternidad, pues Juan no *es* su paternidad, sino accidentalmente. Juan podría dejar de ser padre sin dejar de ser Juan. La paternidad en sí es como un tercer término distinto y absolutamente dependiente de sus extremos. Luego, en cuanto accidente, es inherente, y como relación, es un puro y absoluto *esse ad*²⁷, sin identificarse con el ente del cual es relación. Por ello, la relación predicamental (que es un ente), por su mínima entidad, de suyo y esencialmente, dice dependencia a otra cosa (la sustancia) como su constitutivo intrínseco²⁸.

Para que se dé relación predicamental real, se requieren, pues, tres requisitos: a) un sujeto real, b) un término real y distinguido realmente del sujeto (término que es *conditio sine qua non* de la relación²⁹), y por último c), un fundamento (la paternidad o la filiación según el ejemplo) distinto realmente tanto del sujeto como del término³⁰. En esto, pues, consiste su ser accidental en comparación con el ser sustancial del sujeto y del término: en ser lo relativo entre ambos³¹. Si la relación carece de términos reales, se llama a la misma relación de razón³².

²⁵ Literalmente: “el orden de una cosa a otra”. Para ahondar en todas sus implicaciones: cfr. A. Millán-Puelles, *Léxico Filosófico*, Rial, Madrid, 1984, p. 509.

²⁶ “Quaedam vero relationes sunt, quantum ad utrumque extremum, res naturae, quando scilicet est habitudo inter aliqua duo secundum aliquid realiter conveniens utrique. Sicut patet de omnibus relationibus quae consequuntur quantitatem, ut magnum et parvum, duplum et dimidium, et huiusmodi, nam quantitas est in utroque extremorum. Et simile est de relationibus quae consequuntur actionem et passionem, ut motivum et mobile, pater et filius, et similia”, Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, I, q. 13, a. 7, co.

²⁷ Literalmente: “ser hacia”, “ser en relación a”.

²⁸ “Relatio autem propter suam minimam entitatem et quia ex proprio conceptu est ad aliud, requirit fundamentum non solum ut existat, sed etiam ut sit capax existendi, id est, ut sit entitas realis”, J. de Santo Tomás, *Cursus Philosophicus*, Tomus I, Secunda Pars: Artis Logicae, quaestio XVII, art 2. Cfr., también, A. Millán-Puelles, *Léxico Filosófico*, p. 509.

²⁹ “Para ser real, la relación ha de darse entre dos extremos que sean reales también y, por supuesto, en tanto que difieren entre sí”, A. Millán-Puelles, *Léxico Filosófico*, p. 511.

³⁰ “La relación predicamental se distingue realmente de su sujeto y de su término”, A. Millán-Puelles, *Léxico Filosófico*, p. 515.

³¹ “Et hoc ideo est, quia relatio propter suam minimam entitatem non praecise dependet a subiecto sicut aliae formae absolutae, sed se habet ut entitas tertia ex coordinatione duarum extre-

La otra relación en cuestión es la trascendental³³. Esta ya no dice referencia a la relación como ser predicamental, la que, como se vio, implica, como accidente, pura *relación hacia*, un absoluto *ser en otro*, *esse ad* sin más, ya que la relación trascendental se identifica con su sujeto, cosa que no ocurre en la relación predicamental³⁴. La relación trascendental, pues, hace referencia a una relación que es identificada con la entidad en cuestión y que es su sujeto, es decir, se trata de un ente que, entre sus notas trascendentales, está incluido ser

morum consistens et resultans, ideoque ut sit in rerum natura debet dependere a fundamento coordinante illam ad terminum, et non solum a subiecto et causa productiva”, J. de Santo Tomás, *Cursus Philosophicus*, q. XVII, a. 2.

³² “Quandoque enim ex utraque parte est res rationis tantum, quando scilicet ordo vel habitudo non potest esse inter aliqua, nisi secundum apprehensionem rationis tantum, utpote cum dicimus idem eidem idem. Nam secundum quod ratio apprehendit bis aliquod unum, statuit illud ut duo; et sic apprehendit quandam habitudinem ipsius ad seipsum. Et similiter est de omnibus relationibus quae sunt inter ens et non ens; quas format ratio, in quantum apprehendit non ens ut quoddam extremum”, Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, I, q. 13, a. 7, co. “Es sólo una relación de razón la que se da entre un ente y un no-ente, ya que el segundo de los extremos no es real, por lo que no es posible una orientación real a él. Y lo mismo acontece si son entes de razón los dos extremos. La relación entre dos entes de razón es necesariamente una relación de razón”, A. Millán-Puelles, *Léxico Filosófico*, p. 511.

³³ Se adjunta aquí la definición propuesta por Juan de Santo Tomás: “Relativa enim secundum esse et secundum dici discriminantur ex ipso exercitio, quia in relativis secundum esse tota ratio seu exercitium est respicere, et ideo dicuntur respicere terminum in ratione pure termini. Exercitium vero seu ratio relationis secundum dici non est pure respicere terminum, sed aliquid aliud exercere, unde sequatur relatio; ideoque dixit bene S. Thomas in 2 *Sent*, d. 1, q. 1, a. 5, ad 8, primo loco positum, quod ista relativa important fundamentum et relationem, relativa vero secundum esse tantum relationem dicunt, quia videlicet relativa secundum dici potius erga terminum se habent fundando relationem quam actu respiciendo, et ideo non in ratione pure termini ipsum respiciunt, sed secundum aliam rationem, puta causae vel effectus aut obiecti aut quid simile. Quapropter relatio secundum dici in hoc perpetuo distinguitur a relatione secundum esse ex D. Thoma, quod principale significatum relationis secundum dici non est relatio, sed aliquid aliud, ad quod sequitur relatio”, J. de Santo Tomás, *Cursus Philosophicus*, q. XVII, a. 2. A. Millán-Puelles, a su vez, ofrece la siguiente distinción: “Así, pues, la diferencia entre la relación predicamental y la relación trascendental consiste en que la primera es siempre un accidente y, en virtud de ello, sólo se puede dar en alguna sustancia que la tenga como algo sobreañadido, mientras que la relación trascendental puede darse en cualquier predicamento, pero nunca como añadida a la esencia correspondiente, sino, al contrario, como incluida en su esencia. De Ahí que la relación trascendental no se distinga, en realidad, de su sujeto, tanto si este es sustancia como si no lo es, mientras que, en cambio, la relación predicamental no puede identificarse de una manera real con su sujeto, el cual es una sustancia”, *Léxico Filosófico*, p. 514.

³⁴ “También se llama relación a una suerte de referencia que no difiere, en realidad, de su sujeto. En la terminología filosófica se le da el nombre de relación trascendental”, A. Millán-Puelles, *Léxico Filosófico*, p. 513.

relación hacia algo. Esta es la razón por lo que se la llama relación trascendental, pues no añade al ente una determinación accidental, sino que lo explicita en algún carácter implícitamente contenido en él, como hacen justamente los trascendentales en relación al ente en cuanto ente³⁵.

Y tal es, por ejemplo, la relación presente entre el cuerpo y el alma, o la relación entre la potencia y el acto, o la relación entre la materia y la forma. De ese modo, puede decirse que es esencial a las potencias del alma decir intrínseca e inherente relación al acto, o en otras palabras, podríamos decir que la potencia *es* su misma ordenación a aquel. Lo mismo se evidencia en la intrínseca e inherente relación que la materia primera dice a la forma, por lo que decimos que la materia *es* esa relación o dependencia hacia aquella. En todos estos casos, la relación no es sin más un tercer término entre dos extremos, o un añadido accidental a los mismos, sino la identificación misma entre el sujeto y la relación, en vistas a su extremo o término; tal es así, que si se prescinde de la relación, se prescinde también del sujeto; así, por ejemplo, si se carece de la intrínseca referencia al objeto coloreado, se carece también de la mismísima potencia visiva³⁶.

En algunos casos la relación es substancial, es decir, hace referencia a un acto primero, por cuanto la relación entre su sujeto y su extremo forman un ser substancial, como es patente en el caso de la materia y la forma, o el cuerpo y el alma; en otras ocasiones, la relación mienta un acto segundo, como consta en el ejemplo de las potencias y sus objetos.

Todo lo anterior se aclara bastante si se atiende a las relaciones que, según Santo Tomás, existen en Dios y en las creaturas en tanto que creaturas. En efecto, hay ciertas relaciones que son del todo relativas y dependientes de sus términos, como la relación de siervo y señor, hijo y padre; otras relaciones, en cambio, no indican primariamente relación, sino algo absoluto desde lo cual brota un *esse ad*. Y en Dios estas diferencias son manifiestas, pues el nombre de Señor, atribuido a Dios, dice intrínseca dependencia a su término, es decir, al siervo (tanto es así que Santo Tomás llega a afirmar que Dios no es Señor *antes* de la creación³⁷), pero esta relación dice primariamente pura referencia a la

³⁵ Cfr. Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, I, q. 16, a. 3, 4 (co, y ad 2).

³⁶ Sale a la luz el contraste entre el ejemplo propuesto, y el ejemplo anterior, sobre Juan y su paternidad, referido a la relación predicamental.

³⁷ Cfr. Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, I, q. 13, a. 7, ad 1: “Licet igitur Deus sit prior creaturis, quia tamen in significatione domini clauditur quod habeat servum, et e converso, ista duo relativa, dominus et servus, sunt simul natura. Unde Deus non fuit dominus, antequam haberet creaturam sibi subiectam”.

creatura, e indirecta referencia a Dios³⁸, y no se identifica sin más con su sujeto, es decir, que a la esencia divina no le corresponde, *per se*, señorío, sino presuponiendo la creación como fundamento mismo de la relación. Otros nombres atribuidos a Dios, en cambio, no dicen primariamente relación a algo otro, como Salvador, Creador, pues atienden directamente la acción divina, que no puede ser otra que su misma esencia³⁹, luego se identifican con su sujeto⁴⁰.

Además, la creatura, en tanto que creatura, es decir, en cuando que depende de Dios en su ser, implica relación trascendental a Él, pues esta referencia a Dios no añade nada a su ser creatura, es decir, a su ser *creado*, sino que más bien define su estatuto mismo de ente por participación:

“Así, toda sustancia creada incluye en su propia esencia una relación al creador. Esta relación no se da en ella como algo que se le sobreañade, es decir, como un accidente que también pudiera faltar sin dejar de ser esa sustancia. La sustancia creada es, en cuanto creatura, radicalmente dependiente de Dios. Su depender de Dios no se añade a su ser, sino que va unido a él de una manera constitutiva y radical”⁴¹.

Sin embargo, el ejemplo más paradigmático de relación trascendental, por guardar directa relación con el tema del presente trabajo, es el de la relación entre las potencias y sus objetos⁴². En efecto, todas las potencias del alma, en cuanto difieren de la esencia misma del esta, que de suyo es acto⁴³, dicen ordenación al acto al cual se ordenan tales potencias, y toman de ahí su nombre y su distinciones⁴⁴. En otras palabras, se puede afirmar que las potencias guar-

³⁸ Cfr. Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, I, q. 13, a. 7, ad 1: “ad 1: “Et huiusmodi non significant substantiam divinam directe, sed indirecte, inquantum praesupponunt ipsam, sicut dominium praesupponit potestatem, quae est divina substantia”.

³⁹ Cfr. Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, I, q. 13, a. 7, ad 1: “Quaedam vero significant directe essentiam divinam, et ex consequenti important habitudinem; sicut salvator, creator, et huiusmodi, significant actionem Dei, quae est eius essentia”.

⁴⁰ Que tanto el término Señor como el término Creador implica “relación” es explícito en Santo Tomás: cfr. Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, I, q. 14, a. 15, ad. 1. Por lo dicho arriba, queda evidenciado también en qué consiste la distinción entre ambas.

⁴¹ A. Millán-Puelles, *Léxico Filosófico*, pp. 513-514.

⁴² “Sicut visio essentialiter constituitur per relationem transcendentalem ad coloratum, intellectio per relationem ad ens, volitio per relationem ad bonum, ita volitio moralis per relationem transcendentalem ad obiectum conforme aut non conforme regulis morum”, R. Garrigou Lagrange, *De beatitudine de actibus humanis et habitibus*, p 317.

⁴³ “Anima secundum suam essentiam est actus”, Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, I, q. 77, a. 1, co.

⁴⁴ “Potentia, secundum illud quod est in potentia ordinatur ad actum. Unde oportet rationem potentiae accipi ex actu ad quem ordinatur: et per consequens oportet quod ratio potentiae diver-

dan una esencial referencia a sus objetos como razones especificadoras de las mismas, aunque aquellos sean extrínsecos⁴⁵, y que tal referencia no hace sino mentar la naturaleza misma de tales potencias⁴⁶.

Pero ello no hace sino poner en manifiesto lo que desde un principio se buscaba: sostener que la potencia no se ordena a su término como a su puro término: la tendencia de la potencia a su objeto propio por medio del acto, es por medio de la cual esta adquiere especie. Pero tal especie *es* la forma misma de la potencia en acto, plenamente identificada con ella como su sujeto. Si se estableciera la relación de la potencia a su objeto especificante como una relación puramente accidental, extrínseca, o ajena a la naturaleza misma de la potencia, en modo alguno se podría decir que el objeto tocado tenga razón de especificante, pues aquello que da especie, en tanto que da especie, no puede ser extrínseco, pues constituye la naturaleza y la sustancia misma de tal o cual acto. Luego, la relación que toda potencia en general dice a su objeto, calza plenamente con lo que se entendió arriba por relación trascendental⁴⁷.

Luego, el motivo de tal comparación entre las dos relaciones predicamental y trascendental, se hace evidente por lo siguiente: porque la relación al objeto dice razón de fin especificante, pero la relación predicamental, al referirse a su término como puro término, y en modo alguno especifica al sujeto, sino tan sólo lo modifica accidentalmente, como es evidente en la paternidad de Juan.

Otra implicancia importante para la moralidad es que las potencias incluyen, en su objeto, relaciones de contrariedad, como se insinuó más arriba. Así, por

sificatur secundum diversam rationem obiecti”, Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, I, q. 77, a. 3, co.

⁴⁵ “Obiectum autem, licet sit extrinsecum, est tamen principium vel finis actionis. Principio autem et fini proportionantur ea quae sunt intrinseca rei”, Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, I, q. 77, a. 3, ad. 1 (la respuesta va dirigida contra la objeción que sostenía que nada se determina en su especie por algo extrínseco: cfr. I, q. 77, a. 3, arg. 1).

⁴⁶ Claro está que en un Ser donde su inteligir y su querer no difieren de su misma esencia esta razón no corre.

⁴⁷ “Una de las aplicaciones más destacadas de la teoría de la relación trascendental desde el punto de vista pura y simplemente filosófico es la concerniente a las facultades, sus actos y sus objetos. Las facultades se especifican por sus actos, y éstos por los objetos a los que se refieren. Así, la facultad de la vista se especifica (se distingue de las demás) por tener como acto la visión, a diferencia, por ejemplo, de la facultad auditiva, cuyo acto lo constituye la audición. A su vez, la visión se especifica por el color (que es su objeto formal propio), no por el sonido (que es el objeto formal del acto de oír). La relación de cada facultad a su acto y la del acto a su objeto es trascendental, no predicamental”, A. Millán-Puelles, *Léxico Filosófico*, pp. 515-516. Cfr., además, Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, I, q. 77, a. 3, co, donde Santo Tomás aclara que las diferencias puramente accidentales no diversifican especies, pues éstas se constituyen sólo por su objeto formal.

ejemplo, la voluntad dice primariamente relación al objeto bueno, pero también al objeto malo en tanto que carece de bien, es decir, que la voluntad puede captar a uno de sus extremos como lo perfecto, y el otro como lo imperfecto⁴⁸ en relación a la conveniencia de la potencia. Pero la relación predicamental abstrae de los contrarios y de las razones de perfecto e imperfecto⁴⁹: no cabe en la relación de paternidad un término contrario, sino tan sólo su negación, no-padre, que inmediatamente hace sucumbir la relación misma; mientras que la potencia tiende de suyo a lo que le es conveniente y rehúye de lo que le es nocivo, porque en cierto modo lo capta como una razón imperfecta en relación a su término contrario, que capta bajo la razón de perfecto y apetecible. Luego todo parece confirmar que la relación entre la potencia y su objeto, y en concreto, entre la voluntad, como potencia apetitiva, y su objeto en cuando apetecible [*genus naturae*] o en cuanto regulable por el orden de la razón [*genus moris*], es de orden trascendental⁵⁰.

Además, al no decir la relación trascendental necesaria dependencia de un término existente, puede existir relación real y moral a una negación o privación, como es claro en la omisión: así, puede ser el término intencional de un acto voluntario no obrar, o no apetecer, pues basta con que el término sea aprehendido como tal⁵¹. También, de modo similar, se pueden situar a la par dos actos morales bajo una misma especie, siendo que pueden tener objetos intencionales contrarios, como es patente en el amor a Dios y la aversión al pecado, siendo esta última más bien la omisión de actos pecaminosos, por cuanto es un rehuir del objeto malo. Puede haber, finalmente, apetibilidad en objetos de razón, o de cosas pasadas y futuras, cosa imposible en la relación predicamental con relación real, o secundum esse, en cuanto esta depende del término existente.

⁴⁸ Cfr. Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, I, q. 77, a. 3, ad 2.

⁴⁹ Cfr. S. Ramírez, *De Actibus Humanis*, n. 669; R. Garrigou Lagrange, *De beatitudine de actibus humanis et habitibus*, p. 117.

⁵⁰ En efecto, si la relación de la voluntad al objeto como apetecible y como regulable es entitativamente la misma bajo dos razones formales distintas, nada impide que lo esencial a una, en cuanto a la naturaleza trascendental del acto, no sea aplicada a la otra.

⁵¹ En efecto, en la medida en que la relación no es predicamental (en cuando no depende de la existencia de los dos extremos de la relación), nada impide que exista relación real trascendental del acto volente a su término, y que este no tenga ser en la realidad, porque el objeto conocido o querido, en tanto está fuera del alma, no dice relación real alguna al sujeto cognoscente o volente, sino sólo de razón (cfr. A. Millán-Puelles, *Léxico Filosófico*, p. 512), luego, del término de la relación como objeto, no puede tomarse, sin más, la relación de este con el cognoscente sino en tanto que es objeto de aprehensión. Y según esto, nada impide que tal término sea una privación o negación.

Luego, la demostración de la tesis de Juan de Santo Tomás, que era la intención inicial previa a esta necesaria distinción aclaratoria, consistirá en mostrar que la moralidad no puede ser denominación accidental y extrínseca a la voluntad [*non est sola denominatio extrinseca, sed ordo intrinsecus ad obiectum, et tendentia realis ad ipsum*], y ello implicará una negación de tres sentencias: a) que la moralidad sea formalmente libertad, siendo las distinciones de bien y mal del todo extrínsecas y accidentales al ser libre del acto; b) que la moralidad sea relación de razón; c) y que la moralidad sea relación predicamental, es decir, accidental a su misma entidad.

La primera sentencia ya quedó plenamente refutada más arriba, y se dejó sentado que la libertad no es más que un requisito material del acto humano. Luego al acto, en su puro ser libre, le falta toda aquella formalidad que lo determina en su moral, pues se carece del todo de un criterio de distinción de las especies que competen al género moral (es decir, bien, mal e indiferencia), y se mienta tan sólo el requisito material de una regulación por parte de la razón y la ley.

La segunda sentencia, relativa a la relación de razón, es fácilmente resuelta si se atiende a que uno de los términos –el sujeto en sentido estricto del cual brota la relación– es real, y su dependencia a su término, *en cuanto objeto especificante*, lo es igualmente. Luego la relación es real, y en modo alguno es contradictorio con el hecho de que el término de la relación sea una negación o una privación:

“Respecto al objeto, también si es afectado por un ente de razón o por una denominación extrínseca, puede ser real: tal y como el dinero, pese a que tiene valor por la voluntad del legislador y la legislación, que le es del todo extrínseco, es objeto de un apetito real [...]. Porque este orden no es predicamental, que requiere de un término existente, sino que trascendental, que puede versar sobre cosas no existentes y no-entes: tal y como por una verdadera y real imaginación damos forma a cosas ficticias y quimeras [...]. Y la lógica es una ciencia real, que versa sobre las intenciones lógicas, que, sin embargo, nada real ponen en el objeto”⁵².

⁵² “Respectus autem ad obiectum, etiam si aliquo ente rationis vel denominatione extrinseca sit affectum, potest esse realis: sicut, licet pecunia habeat valorem ex voluntate principis et dispositione legis, quae omnino extrinseca illi, potest tamen actu reali appeti [...]. Quia iste ordo non est praedicamentalis, qui requirit terminum existentem, sed transcendentalis, qui versari potest circa non existens et circa non entia: sicut etiam per verum et realem imaginationis actum formamus res fictas et chimaericas [...]. Et logica est scientia realis, et versatur circa intentiones logicas, quae in obiectis nihil reale ponunt”, J. de Santo Tomás, *Cursus Theologicus*, disp. VIII, art. 1, n. 60; cfr., también, *Cursus Theologicus*, disp. IX, a. 1, n. 39: “Quare tales respectus ad obiecta specificantia non tendunt ad rem existentem in se, nec dependent ab existentia obiecti; sed in

No es, finalmente, relación predicamental, pues esta dice esencial referencia al término como puro término, no como término actualizante, objetivo y especificante, como es en moral. Además, es claro que muchas veces, como ya se dijo más arriba, el acto de la voluntad dice *real tendencia* a términos no existentes [*secundum esse*], como expresamente afirma Juan de Santo Tomás:

“Porque este orden no es predicamental, que requiere un término existente, sino trascendental, que puede versar sobre cosas no existentes y acerca de no-entes, tal y como por una real y verdadera imaginación damos forma a cosas ficticias y quimeras”⁵³, “es un orden real, porque es el mismo respecto trascendental y tendencia al objeto, que es algo real en el mismo acto: puesto que el acto es llevado hacia el objeto por una inclinación real, también si el objeto es imaginado”⁵⁴.

Y es aquí donde radica la real importancia de defender la noción de trascendental aplicada a la moralidad, pues si lo anterior es cierto, y si la moralidad

ipsa proportione actus cum obiecto ut apprehensibili, vel appetibili, vel factibili, consistit: quod sine existentia obiecti stare potest: per species enim, aut apprehensionem, aut virtualementiam, id suppletur”.

⁵³ “Quia isti ordo non est predicamentalis, qui requirit terminum existentem, sed transcendentalis, qui versari potest circa non existens et circa non entia; sicut etiam per verum et realem imaginationis actum formamus res fictas et chimericas”, J. de Santo Tomás, *Cursus Theologicus*, disp. VIII, art. 1, n. 60

⁵⁴ “Qui ordo realis est: quia est ipse transcendentalis respectus et tendentia ad obiectum, quae in ipso actu aliquid reale est: cum actus ad obiectum reali inclinatione feratur, etiam si obiectum fictum sit”, J. de Santo Tomás, *Cursus Theologicus*, disp. VIII, a. 1, n. 66. Por lo demás, esta sentencia es ampliamente defendida por otros tomistas: R. Garrigou Lagrange: “Non est relatio praedicamentalis, idest accidentaliter actui superadita; nam est ad obiectum subditum regulis tamquam ad specificativum et perfectivum, non tamquam ad purum terminum. Scilicet haec relatio includitur in ipsa essentia actionis, v.g. amore Dei. Insuper relatio praedicamentalis, v.g. paternitas, non existit desidente termino; existit e contra moralitas non existente termino, ut in eo qui delectatur de re praeterita vel futura”, *De beatitudine de actibus humanis et habitibus*, p. 316; S. Ramírez: “moralitas non est relatio praedicamentalis actus liberi ad principia moralitatis. Probatur: moralitas enim est genus ad contraria, nempe ad bonum et malum, quae in moralibus contrarie opponuntur. Atqui relatio praedicamentalis non est genus ad contraria, quia relativa opponuntur relative, non contrarie, ut patet ex ipsamet natura oppositionum. Praeterea relatio ut relatio abstahit a perfectione et imperfectione. Atqui moralitas ut moralitas non abstahit a perfectione et imperfectione, sed necessario includit perfectionem aut imperfectionem”, *De Actibus Humanis*, n. 669; B. H. Merkelbach: “neque est relatio realis proprie dicta seu praedicamentalis: haec enim est ad terminum ut purum terminum, dum actus se habet ad regulam ut ad suum perfectivum; insuper non pertinet ad essentiam actus humanis, sed est accidens quod ipsi accedit, dum tamen moralitas ipsi est essentialis quia competit ei ratione proprii a quo habet speciem”, *Summa Theologiae Moralis*, n. 116.

considera su objeto bajo la formalidad de regulable y conveniente a la razón, el bien y el mal no serían sino la mismísima entidad del acto, pues estas especies, en moral, no son accidentales. Por ello, Juan de Santo Tomás insiste tantas veces en recalcar tal relación de la moralidad como trascendental: “Este respecto y hábito es trascendental y entitativo en el acto, y *por lo mismo, su misma entidad*, y no sólo una relación predicamental”⁵⁵.

De ello se puede concluir que bien y mal en moral son notas trascendentales del acto en virtud de su objetos, es decir, que en moral, bien y mal constituyen especies, o son entidades dentro del género de los actos regulables; por ello el mal, pese a ser de suyo privación, *en moral es entitativo, y es especie real y perfecta*.

Además, si se considera que en el acto moral acaecen bondades o malicias accidentales, que sólo aumentan la bondad o malicia entitativa, es decir, substancial, presente en el acto, como la cantidad de hurto, que es accidental al hurto mismo, se sigue que, si hay algo accidental, ha de haber, necesariamente, algo que sea entitativo y sustancial, y que constituye al acto en su especie: en este caso, el objeto robado. Luego hay relación intrínseca del acto a su objeto, pues le da su misma substancia y nombre.

Luego es patente la verdad de la tesis: el acto humano, en su ser moral, dice intrínseca relación o real dependencia hacia su objeto, o, si se prefiere, una relación de orden trascendental, es decir, no accidental, sino como un constitutivo esencial de la naturaleza misma del acto en vistas a su especificación por el objeto según el orden de la razón.

Tercera parte de la demostración: “No sólo en los actos buenos, sino que también en los malos”⁵⁶.

Resta por ver la última parte de la sentencia de Juan de Santo Tomás, quien afirma que la moralidad, como tendencia real, intrínseca y trascendental, y en cuanto regulada por el orden de la razón, dice igual relación a sus dos especies perfectas, tanto al bien como al mal.

La dificultad de la cuestión parece estar en el hecho de que el mal, *simpliciter* considerado, no parece ser sino privación y no ente⁵⁷, pues todo ente en tanto es, es bueno⁵⁸. Por lo demás, otra complicación, no menor en vistas de la especificación, está presente tanto en Aristóteles como en Santo Tomás:

⁵⁵ “Iste autem respectus, et habitudo est transcendentalis, et entitativus in actu, imo ipsa entitas actus, et non relatio sola praedicamentalis”, J. de Santo Tomás, *Cursus Theologicus*, disp. XI, art. 1, n. 24.

⁵⁶ “Non solum in actibus bonis, sed etiam in malis”.

⁵⁷ Cfr. Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, I, q. 14, a. 10, co.

⁵⁸ Cfr. Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, I, q. 6, a. 4, co.

“En efecto, de una parte, es necesario que las diferencias de cada género sean, y que cada una de ellas sea una”⁵⁹. “El mal, en cuanto es privación, es cierto no ente. Pero el no ente no puede ser diferencia, según el Filósofo en III Metafísica. Y puesto que la diferencia constituye especie, es manifiesto que algunos actos, en cuanto son malos, no se constituyen en alguna especie. Y así, el bien y el mal no diversifican especies en los actos humanos”⁶⁰.

Finalmente, puede añadirse que la voluntad tiene por objeto las razones de bien y fin, y no tiene su contrario como su objeto, sino bajo la forma del rehuir, se sigue que en modo alguno el objeto malo pueda ser apetecido, y ser objeto de positiva, real e intrínseca tendencia, como se dijo arriba al hablar de la especificación de los actos en general.

En efecto, se ha supuesto hasta ahora el género moral como distinguido, *per se*, en las diferencias de bien y mal como a sus diferencias específicas perfectas⁶¹, pero a la luz de las objeciones se hace más patente la dificultad: el mal *no es*, pero las diferencias constitutivas de las especies *deben ser*, como el género también *es*, luego todo lo que no es no puede decir razón de diferencia específica, luego el mal no puede ser especie moral.

En respuesta a las objeciones, Juan de Santo Tomás sostiene que la moralidad toma especie siempre desde su objeto, pues la ley de la razón no toca al acto sino mediante el objeto al que atiende el acto positivamente, también en los actos malos, pues de no haber objeto, no habría regulación ni habría especie, y falso sería afirmar que bien y mal son diferencias de la moralidad:

“Pues el acto no es regulado por la razón y la ley, sino en virtud del objeto que toca. Y ningún objeto puede ser tocado, o aquello que se tiene por parte del objeto, sino por aquello que el acto mismo considera, no por alguna denominación extrínseca o por algún otro modo, que por respecto y orden a tal objeto”⁶².

⁵⁹ Aristóteles, *Metaphysica*, III, 998 b 22, Gredos, Madrid, 1994 (trad. de T. Calvo Martínez).

⁶⁰ “Malum, cum sit privatio, est quoddam non ens. Sed non ens non potest esse differentia, secundum philosophum, in III Metaphys. Cum ergo differentia constituat speciem, videtur quod aliquis actus, ex hoc quod est malus, non constituatur in aliqua specie. Et ita bonum et malum non diversificant speciem humanorum actuum”, Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, I-II, q. 18, a. 5, arg. 2.

⁶¹ Se dicen completas o acabadas, porque como veremos luego, la especie moral indiferencia, no tiene especie sino abstracta, aislada del individuo, es decir, tomada sólo de la materia del acto sin consideración a su ordenamiento al fin, que en modo alguno parece ser indiferente: cfr. M. Zalba, *Theologiae Moralis Compendium*, n. 210.

⁶² “Nam actus non regulatur a ratione et a lege, nisi ratione obiecti quod attingit: non ratione sui, ut quaedam qualitas est a subiecto egrediens. Nec obiectum attingit potest, aut id quod ex parte

Por ello, la peculiar relación presente en el acto malo al momento de establecer el mal como especie (entendiendo por malo lo disconveniente al orden de la razón) ha de ser considerada positivamente como tendencia al objeto no conveniente, no como privación de bien, aunque la implique. Por ello no sorprende que Juan de Santo Tomás adhiera a la respuesta ofrecida por el mismo Santo Tomás a su objeción antes planteada (I-II, q. 18, a. 5, ad. 2):

“Se dicen actos malos según especie, no por que carezcan de objeto, sino porque tienen un objeto no conveniente a la razón: como tomar lo ajeno; por lo que, en cuanto objeto es algo positivo, y puede constituir el mal como especie en los actos morales”⁶³.

Luego la privación, que en moral se constituye a causa del acto malo, no ha de entenderse como consecuencia de la carencia de objeto, sino como la carencia de orden y conveniencia a la razón a consecuencia de la tendencia positiva a un objeto malo. Por lo tanto, la privación del correcto orden, si el objeto es malo, o la plenitud del acto, si es bueno, ha de tomarse como consecuencia de la positiva tendencia, que da razón formal de la especificación⁶⁴.

Y que el mal como privación sea una consecuencia, o una noción derivada de una positiva tendencia, queda ampliamente confirmado por la autoridad del mismo Angélico, quien afirma que el mal moral es remoción del fin debido a consecuencia de la comparecencia de otro fin indebido, del cual brota la privación:

“El bien y el mal no son diferencias constitutivas sino en los actos morales, que reciben especie del fin, que es el objeto de la voluntad, y del cual la moral depende. Y porque el bien tiene razón de fin, por ello el bien y el mal son diferencias específicas en moral; el bien por sí mismo, pero el mal en cuanto es remoción del fin debido. Sin embargo, la remoción del fin debido no constituye especie moral, sino en cuanto le es adjuntado un fin indebido, tal y como no acaece privación de la forma substancial, si no es adjunta otra forma. Así, por tanto, el mal que es diferencia constitutiva en moral, es cierto bien adjunto a la privación de otro bien, como el fin del intemperante,

obiecti se tenet, nisi per hoc quod actus ipsum respiciat: non per aliquam extrinsecam denominationem, aut per aliquem alium modum, quam per respectum et ordinem ad tale obiectum”, J. de Santo Tomás, *Cursus Theologicus*, disp. VIII, art. 1, n. 33.

⁶³ “Dicitur actus malus secundum speciem, non ex eo quod nullum habeat obiectum, sed quia habet obiectum non conveniens rationi: sicut tollere aliena; unde, in quantum obiectum est aliquid positive, potest consituere speciem mali morali actus”, Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, I-II, q. 18, a. 5, ad. 2.

⁶⁴ Esta afirmación será plenamente demostrada más adelante: cfr. J. de Santo Tomás, *Cursus Theologicus*, disp. IX, art. 2 et 3.

no es carecer del bien de la razón, sino la deleitación sensible sin el orden de la razón. Por lo que el mal, en cuanto mal, no es diferencia constitutiva; sino por la razón de bien adjunta”⁶⁵.

Luego, todas las atribuciones que se pusieron en el acto en su ser moral cuando tiene al bien como diferencia específica, tocan también al acto en su ser moral específicamente malo, es decir, un intrínseco orden al objeto bajo la regulación de la razón:

“La malicia moral, como sea un defecto en la regulación de la razón, y una desviación de la ley, no puede convenir al acto sino mediante el objeto [...]. Pero el acto no puede participar y derivar esta malicia por su objeto, sino, justamente, mediante respecto y tendencia al mismo. Luego, también en los actos malos, su moralidad debe consistir en una positiva tendencia y respecto”⁶⁶.

⁶⁵ “Bonum et malum non sunt differentiae constitutivae nisi in moralibus, quae recipiunt speciem ex fine, qui est obiectum voluntatis, a qua moralia dependent. Et quia bonum habet rationem finis, ideo bonum et malum sunt differentiae specificae in moralibus; bonum per se, sed malum in quantum est remotio debiti finis. Nec tamen remotio debiti finis constituit speciem in moralibus, nisi secundum quod adiungitur fini indebito, sicut neque in naturalibus invenitur privatio formae substantialis, nisi adiuncta alteri formae. Sic igitur malum quod est differentia constitutiva in moralibus, est quoddam bonum adiunctum privationi alterius boni, sicut finis intemperati est, non quidem carere bono rationis, sed delectabile sensus absque ordine rationis. Unde malum, in quantum malum, non est differentia constitutiva; sed ratione boni adiuncti”; Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, I, q. 48, art. 1, ad. 2. Cfr., también, Tomás de Aquino, *De Malo*, q. 3, a. 4, ad 8: “Sicut in naturalibus privatio consequitur aliquam formam, sicut ad formam aquae consequitur privatio formae ignis; ita in moralibus ad positionem alicuius modi vel speciei vel ordinis sequitur privatio debiti modi aut speciei vel ordinis. Et ita ex eo quod positive in actu invenitur, recipit actus speciem; sed ex privatione consequente dicitur malus; et sicut per se convenit aquae non esse ignem, ita per se convenit tali actui et secundum suam speciem esse malum”.

⁶⁶ “Si quidem malitia moralis, cum sit defectus in regulatione rationis, et oblicuitas a lege, non potest convenire actui nisi mediante obiecto [...]. At non potest actus ab obiecto participare et derivare hanc malitiam, nisi mediante respectu et tendentia ad tale obiectum. Ergo, etiam in malis actibus, ipsa moralitas in positivo respectu et tendentia debet consistere”, J. de Santo Tomás, *Cursus Theologicus*, disp. VIII, art. 1, n. 35; Además: “Quia non participat actus aliquid ab obiecto, nisi quatenus tendit ad illud, et ad terminum et rem circa quam versatur [...]. Obiectum autem licet in se sit aliqua privatio et malum, nunquam comparatur ad actum ut forma privata per illum; si quidem actus versatur circa obiectum, non illo privat, nec ei opponitur. Ergo licet actus, in quantum defectuosus et tendens ad obiectum pravum, habeat annexam privationem, tamen repugnat quod privatio sit id, quod actus participat ab obiecto rationem obiectivam, quaecumque illa sit, sive conveniens rationi, sive disconveniens; ergo neque formalis ratio moralitatis, in quantum haustam et participata est ab obiecto. Quia illud est formale in moralitate, quod est ratio accipiendi illam ab obiectum: si quidem moralitas non consideratum in actu, nisi ut accepta ab obiecto, quia non regulatur nisi rationi obiecti attackti”, J. de Santo Tomás, *Cursus Theologicus*, disp. VIII, art. 1, n. 36

Finalmente, y resumiendo las consideraciones hechas sobre la tesis particular de la esencia de lo moral en general, puede afirmarse que la moralidad añade al acto humano una nueva formalidad: la de decir tendencia intrínseca, real y trascendental al objeto en cuanto conveniente o no conveniente, según la regla de la razón y la ley. Esta formalidad, en vistas del *genus moris*, se aplica a sus dos diferencias o especies completas o perfectas: el bien y el mal, una como plenitud de regulación, otra como carencia de la misma por el advenimiento de un objeto indebido. Y se excluye de esta conclusión toda relación extrínseca, accidental o de razón del acto hacia a su objeto, y con mayor razón aun queda excluida la libertad como constitutivo formal de la moralidad, como quedó patente.

LAS FUENTES DE LA MORALIDAD

La cuestión de fondo del presente trabajo es lo relativo a la bondad y malicia de los actos humanos. Luego, una vez definido, al menos ampliamente, qué sea la moralidad, es preciso definir también con precisión cuáles sean las fuentes desde las que se extraen el bien y el mal en tanto que especies del género de los actos regulables por la razón. Sin embargo, debido a la compleja estructura de tales actos, tanto en su ser natural como en su ser moral, el asunto se hace dificultoso, especialmente a la hora de determinar el número de las mismas según un criterio sólido.

La tesis general acerca de la cuestión es que en los actos humanos acaecen, según la autoridad del Angélico, cuatro bondades o malicias: una de carácter no moral, que es la bondad genérica que le corresponde en cuanto es acto, y tres estrictamente morales, que son la bondad y malicia objetiva, final y circunstancial¹.

Con el fin de hacer patente esta cuádruple bondad del acto humano, será necesaria primeramente una breve consideración del bien entendido como lo perfecto, en contraposición al mal entendido como lo defectuoso, y de ese modo comprender la tesis de Juan de Santo Tomás según la cual, la bondad final del acto humano habrá de considerarse como una cierta plenitud de ser a causa de las cuatro fuentes de la bondad y malicia que aquí se tratarán en detalle. Posteriormente se considerará la bondad natural del acto humano, por ser ella la primera bondad enumerada por el Angélico que acaece en el acto humano. Finalmente, se considerará el objeto, el fin y las circunstancias como las tres fuentes clásicas de la moralidad, y que competen al bien moral del acto humano.

¹ Cfr. Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, I-II, q. 18, a. 4, co.

1. El bien como lo perfecto

Bien y mal se oponen como contrarios², siendo así que uno de los opuestos es conocido por el otro, como se conocen las tinieblas por la luz. En el caso presente, conviene entender al mal desde la noción del bien; este es un principio expresamente sostenido por en Angélico³. Luego, ha de comenzar por indagarse qué se entienda por bien⁴.

El bien es, como ya viera Aristóteles, lo que todos apetecen⁵, y si todo es apetecible sólo bajo la razón de bien, se sigue que bien es lo mismo que apetecible. Pero algo es apetecible en tanto que es conveniente al agente, y nada puede ser conveniente si no es referido al apetito, es decir, a alguna potencia apetitiva. Pero si el apetito tiende a lo apetecible como conveniente, y nada es conveniente sino en cuanto actualiza y perfecciona, luego se tiene que lo mismo es lo bueno y lo perfecto: “La bondad consiste en plenitud y perfección”⁶. A su vez, perfecto es todo aquello consumado, aquello que no carece de nada, pues de no ser así, no sería concebible justamente como perfecto, luego el bien excluye de sí, por su misma naturaleza, toda noción de imperfección o carencia.

En cambio el mal, si es cierto que ha de concebirse desde la noción de bien, y como opuesto al mismo, ha necesariamente de definirse como carencia de plenitud, ausencia de bien, o privación⁷. Sin embargo, ha de entenderse esta privación como privación del bien debido. Sería absurdo, pues, decir que el hombre *está privado* de la vista del halcón, o de la fuerza del león, o decir que el halcón y el león están privados de la inteligencia del hombre, pues no le son bienes debidos a su naturaleza:

² Cfr. Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, I, 17, a. 4; *Contra Gentes* III, c. IX, X. (No confundir contrario con contradictorio).

³ Cfr. Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, I, q. 48, a. 1: “quid sit malum oportet ex ratione boni accipere”.

⁴ En este caso, en relación directa al apetito en general.

⁵ Cfr. Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, I, 1094 a 2.

⁶ “Bonitas consistit in plenitudine et perfectione”, J. de Santo Tomás, *Cursus Theologicus*, disp. IX, a. 5, n. 42. Cfr., también, Tomás de Aquino, obra, I, q. 5, a. 1, co.: “Manifestum est autem quod unumquoque est appetibile secundum quod est perfectum: nam omnia appetunt suam perfectionem. Intantum est autem perfectum unumquodque, inquantum est actu: unde manifestum est quod intantum est aliquid bonum, inquantum est ens”, y ad. 1: “sed bonum dicit rationem perfecti, quod est appetibile”, cfr., también, S. Ramírez, *De Actibus Humanis*, n. 643: “Bonum ergo idem est ac perfectum”.

⁷ Cfr. Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, I, q. 48, a. 1, co; cfr., también, San Agustín, *Confesiones*, III, cap. 7, n. 12: “malum non esse nisi privationem boni”.

“Porque el mal es privación de bien y no pura negación [...] no toda carencia de bien es mal, sino la carencia de bien que le corresponde y debe tener. Pues la carencia de visión no es mala en la piedra, sino en el animal, pues es contrario a la razón de piedra el que ésta posea visión”⁸.

Luego el mal es, por definición, carencia de la perfección debida⁹. Sin embargo, no en toda naturaleza puede acaecer privación de bien debido, y ello por dos razones. Pues, por una parte, de haber un ser que fuese perfecto, y que en su misma naturaleza diga razón de *plenitudo essendi y puro acto*, es ontológicamente imposible que en tal ser devenga carencia alguna de perfección, como es evidente en Dios, quien es el mismo ser subsistente. Luego, todo lo que en su misma naturaleza no es acto puro, puede carecer de la plenitud propia que le es debida. Por otro lado, en todo ser que no está ordenado a otra cosa, en modo alguno puede comparecer privación, pues no puede carecer de nada hacia lo cual ordenarse. Pero de las cosas que dependen de otras, aquellas toman su bondad también del fin del cual dependen, o del fin al cual se orientan:

“En aquellas cosas cuyo ser no depende de otro, basta considerar su mismo ser en absoluto. En cambio, en aquellas cuyo ser depende de otro, conviene que sean atendidas en consideración a la causa de la cual dependen. Y así como el ser de la cosa depende del agente y de la forma, así su bondad depende del fin”¹⁰.

Luego, en toda naturaleza finita que tiende a algún fin, puede acaecer carencia de ser, o defecto en la ordenación a su fin, y ser dicha, de este modo, mala. Y sea cual sea la naturaleza de la cual se prediquen estos opuestos de bien y mal, deben conservarse las definiciones arriba presentadas: bien es plenitud, mal carencia de la misma. En efecto, si el mal es privación, no puede concebirse en modo alguno si no es por referencia a la forma de la cual dice privación; por ello, si la forma es acto, y acto es lo perfecto, es evidente que es inaprehensible

⁸ “Quia malum privatio est boni et non negatio pura [...], non omnis defectus boni est malum, sed defectus boni quod natum est et debet haberi. Defectus enim visionis non est malum in lapide, sed in animali, quia contra rationem lapidis est quod visum habeat”, Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, I, q. 48, a. 5, ad. 1.

⁹ Cfr. Tomás de Aquino, *Contra Gentes*, III, cap. 5, n. 5: “Malum quidem in substantia aliqua est ex eo quod deficit ei aliquid quod natum est et debet habere”.

¹⁰ “Sunt enim quaedam quorum esse ex alio non dependet, et in his sufficit considerare ipsum eorum esse absolute. Quaedam vero sunt quorum esse dependet ab alio, unde oportet quod consideretur per considerationem ad causam a qua dependet. Sicut autem esse rei dependet ab agente et forma, ita bonitas rei dependet a fine”, Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, I-II, q. 18, a. 4, co; “Quod autem non habet ultimam perfectionem quam debet habere, quamvis habeat aliquam perfectionem in quantum est actu, non tamen dicitur perfectum simpliciter, nec bonum simpliciter, sed secundum quid”, *Summa Theologiae*, I, q. 5, a. 1, ad. 1.

intelectualmente qué sea el mal si no se lo toma desde la noción de bien, pues el mal, por sí mismo, carece de inteligibilidad.

Y según las definiciones arriba dadas, puede hablarse de bien y mal en las cosas y en las acciones, como sostiene el Angélico:

“Como ya está dicho, el mal es privación de bien, bien que principalmente y per se consiste en ser perfección y acto. Pero tal acto puede ser primero o segundo. El acto primero es la forma y la integridad de la cosa, mientras que el acto segundo es la operación. Luego, hay una doble razón de mal: una, por substracción de la forma, o de alguna parte que se requiere para su integridad, como la ceguera es mala, o el carecer de algún miembro; otra, por substracción de la debida operación, sea porque se carece de ella, sea porque no tiene el debido modo y orden”¹¹.

Las cosas compuestas de esencia y ser, o materia y forma, en cuanto no son su mismo ser, pueden carecer de alguna perfección debida a su misma naturaleza, como se evidenció más arriba. Así, por ejemplo, al hombre en razón de su especie, le conviene estar compuesto de alma y cuerpo, poseer la integridad de sus partes, poseer armonía entre sus miembros, etc.; de donde, si careciere de alguna de tales bondades, el hombre sería defectuoso, como se dice que el hombre es defectuoso si le falta una pierna o un brazo.

En las acciones también puede acaecer carencia de la debida perfección, pero no toda es moral, sino que puede pertenecer al acto naturalmente considerado, como la cojera del caminar por un defecto del pie, o la distorsión de los colores por defecto del ojo.

En general, se habla de plenitud en las acciones cuando tal movimiento conviene a la potencia o al sujeto de la misma. Pero tal conveniencia siempre se toma desde su término, y según mensura y orden al mismo, luego no basta con que el término sea bueno y conveniente, sino que también debe existir orden en la consecución de dicho bien según la naturaleza del sujeto¹². Así, por lo demás, lo evidencia Santo Tomás: “La privación de orden y mensura debida en la acción, es el mal de la misma; y porque a toda acción le es debida un cierto orden

¹¹ “Malum, sicut supra dictum est, est privatio boni, quod in perfectione et actu consistit principaliter et per se. Actus autem est duplex, primus, et secundus. Actus quidem primus est forma et integritas rei, actus autem secundus est operatio. Contingit ergo malum esse dupliciter. Uno modo, per subtractionem formae, aut alicuius partis, quae requiritur ad integritatem rei; sicut caecitas malum est, et carere membro. Alio modo, per subtractionem debitae operationis; vel quia omnino non est; vel quia debitum modum et ordinem non habet”, Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, I, q. 48, a. 5, co.

¹² En efecto, en razón de su término, el apetecer a la mujer no puede ser malo, pero puede ser tal acto no guardar la debida mensura por parte de la razón.

y una cierta medida, es necesario que tal privación haga a la acción mala simpliciter”¹³.

De esta manera, por ejemplo, será mala la digestión si aquello dispuesto a digerir bien los alimentos, en vistas de la sana nutrición, es deficiente, o si el alimento mismo no es apto para nutrir a un determinado organismo, o si el buen alimento es comido en exceso¹⁴.

Por lo anterior, es preciso advertir que la acción u operación puede ser considerada de dos modos: como tal, siendo así que se define como una cierta cualidad vital emanada del agente¹⁵, modo por el cual le compete una cierta bondad entitativa, como ente que es¹⁶; de otro modo si es considerada la naturaleza o el agente del cual es movimiento, siendo así que debe guardar proporción al bien relativo a su sujeto¹⁷. De este último modo, se considera bueno o malo atendiendo a la naturaleza misma del agente, y según aquello que es esencial al mismo, no accidental; así a la naturaleza de la piedra le es naturalmente bueno estar abajo o a las acciones humanas, el ser conducidas por la recta razón¹⁸.

Luego, es evidente que en los actos humanos pueden ser consideraras dos grandes bondades: una natural (en cuanto es entidad y acto) y otra moral (por cuanto dice relación al orden de la razón y al bien del agente racional que obra), y que se toma del objeto, del fin y de las circunstancias. La consideración detallada de ambas bondades ofrecerá, en toda su amplitud, aquello que ha sido llamado las fuentes o principios de la moralidad.

¹³ “Privatio ordinis et commesurationis debita in actione, est malum actionis; et quia cuilibet actioni est debitus aliquis ordo et aliqua commesuratio, necesse est ut talis privatio in actione simpliciter malum existat”, III *Contra Gentes*, cap. 6. Cfr., también, Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, I-II, q. 85, a. 4, co.

¹⁴ También, por ejemplo, un acto sexual que trae como consecuencia un embrión monstruoso. En tales casos, dicha malicia no se considera necesariamente como moral. Tal acto sexual, por ejemplo, puede darse dentro del orden del matrimonio y ser moralmente bueno, siendo malo en sentido físico en relación a su efecto defectuoso.

¹⁵ Cfr. J. de Santo Tomás, *Cursus Theologicus*, disp. VIII, a. 2, n. 10; Tomás de Aquino, *De Malo*, q. 2, a. 4, co; S. Ramírez, *De Actibus Humanis*, n. 649.

¹⁶ “Nam si consideremus actum in quantum est actus, bonitas eius est ut sit quaedam emanatio secundum virtutem agentis”, Tomás de Aquino, *De malo*, q. 2, a. 4, co.

¹⁷ “Actus bonus est qui est secundum convenientiam naturae agentis, malus autem qui non convenit naturae agentis”, S. Ramírez, *De Actibus Humanis*, n. 649.

¹⁸ Esta referencia a la naturaleza del sujeto del movimiento será importantísima en moral, pues allí, bien y mal se diversifican en especie, según aquello que es primario y fundamental en la naturaleza misma del ser móvil. Pero lo fundamental de las acciones en el hombre es la razón, que es lo propio del hombre en cuanto es hombre. Luego el principio según el cual se regulan las acciones humanas es según el orden de la razón, y según ese principio adquieren sus acciones especies, pues nada que sea accidental puede constituir las.

2. El bien y el mal natural del acto humano

Tesis: *La primera bondad que comparece en los actos humanos es de orden natural y no moral, y consiste en la plenitud del acto en su ser natural*¹⁹.

Según Juan de Santo Tomás, la primera bondad que acaece al acto humano le conviene en razón de su entidad, como acto que es. Y se establece atendiendo a aquella primera formalidad que ya se atribuyó al acto según su ser natural, cuyo objeto es el bien entendido como el ser en cuanto apetecible.

Una forma de adentrarse en la cuestión es por medio de una analogía con el producto artístico. Este, en efecto, es el ordenamiento que le compete a determinados entes naturales según la forma impresa en ellos por el artista. Luego, en el producto artístico, por sobre el ser natural de los entes mismos (la madera o el oro, por ejemplo), se añade una ordenación según la idea o norma del artífice (la mesa o el cáliz). Así, en moral, por sobre el acto en su ser natural, se añade un nuevo orden o formalidad conforme al ordenamiento del mismo según la razón. Pero así como el arte presupone la bondad entitativa de aquello sobre lo que añade la forma artificial, como es la bondad natural de la madera o del oro, así el acto humano, en su ser moral, presupone la bondad que le corresponde al acto en su entidad, como acto que es: “Ninguna otra cosa puede convenir al género natural y a su bondad natural, sino la misma entidad del acto que atiende a su naturaleza física, antes de que sea considerada su regulación y mensura por parte de la razón y la ley”²⁰.

Esta bondad natural, afirma Juan de Santo Tomás, no es otra que la bondad trascendental que le corresponde como ente, es decir, como acto o cualidad emanada de la voluntad. Esta bondad trascendental, al pertenecer al orden del ente en cuanto ente, difiere de la bondad moral, que se considera desde la regulación de la razón²¹.

¹⁹ “Prima bonitas actuum humanorum, quam numerat D. Thomas inter illa quatuor principia, pertinet ad genus naturae, ut communiter intelligunt interpretes D. Thomae”, J. de Santo Tomás, *Cursus Theologicus*, disp. VIII, a. 2, n. 3. Para una consideración más detallada sobre el acto en su ser natural, cfr., también, *Cursus Theologicus*, disp. I, a. 3, n. 96 y ss.

²⁰ “Nihil autem aliud pertinere potest ad genus naturae et ad bonitatem naturalem, nisi ipsa entitas actus in qua consideratur natura physica talis actus, antequam consideretur regulatio et mensuratio eius ad rationem et ad legem”, J. de Santo Tomás, *Cursus Theologicus*, disp. VIII, art. 2, n. 3.

²¹ “Revera tamen actus ille entitatem habet cum bonitate trascendentali, sicut omnia alia entia; quae bonitas trascendentali distincta est a boni morali, saltem in formalitate diversae lineae et ordinis”, J. de Santo Tomás, *Cursus Theologicus*, disp. VIII, art. 2, n. 5.

Los antecedentes de esta cuestión están, por lo demás, manifiestamente presentes en el Angélico. En efecto, ya se mencionó el texto de *De malo* q. 2, a. 4²², donde explícitamente habla de la bondad del acto en cuanto cierta virtud emanada del agente²³. Pero se puede, además, considerar una respuesta a una objeción del mismo artículo, objeción que intentaba mostrar que el acto, y su moralidad, pertenecen a ordenes distintos, razón por la cual el acto humano en cuanto acto, no le puede convenir bondad o malicia²⁴, y a la que responde Santo Tomás afirmando que al acto, según su razón genérica, efectivamente no le compete bondad o malicia moral, sino tan sólo si se lo considera en especie, es decir, en tanto ya regulado: “El motivo procede²⁵ del acto considerado según su razón genérica, desde la cual no tiene bondad o malicia moral; bondad o malicia que tiene, sin embargo, según la especie”²⁶.

Luego, del mismo modo que la razón genérica de animal abstrae de que sea racional o irracional (si bien son sus diferencias), así la razón genérica de acto humano, en cuanto abstrae del orden de la razón, que da especie, se dice bueno únicamente con bondad natural, nunca con bondad moral.

Sin embargo, estas consideraciones hacen surgir dos dudas: cómo se relacione esta bondad natural con la moral, y por qué sea llamada por Santo Tomás bondad según género (I-II, q. 18, a. 4, co), si pertenece a una formalidad distinta a la del ser moral²⁷.

Ante lo primero, Juan de Santo Tomás no hace sino recordar que el bien y en mal en el *genus naturae* y el *genus moris*, pertenecen a planos formales distintos:

“Conviene, en primer lugar, que sea una cierta cualidad vital e inmanente emanada de la voluntad (si es un acto de ella), que sea a modo de inclinación si sea querido, o a modo de fuga si no, que atienda al bien y a lo apetecible

²² Cfr., nota al pie n. 152.

²³ “Nam si consideremus actum in quantum est actus, bonitas eius est ut sit quaedam emanatio secundum virtutem agentis”, Tomás de Aquino, *De malo*, q. 2, a. 4, co.

²⁴ Cfr. Tomás de Aquino, *De malo*, q. 2, a. 4, arg 13: “Prius non dependet a proprietatibus posterioris. Sed actus est prior naturaliter quam moralis: quia omnis actus moralis est actus, sed non convertitur. Cum ergo bonum et malum sint proprietates moris, non secundum se conveniunt actui in quantum est actus”.

²⁵ Entiéndase: el motivo de tal distinción.

²⁶ “Ratio procedit de actu secundum rationem generis, ex qua non habet bonitatem vel malitiam moralem: habet tamen secundum speciem, sicut dictum est”, Tomás de Aquino, *De malo*, q. 2, a. 4, ad. 13.

²⁷ Cfr. J. de Santo Tomás, *Cursus Theologicus*, disp. VIII, art. 2, n. 12. En efecto, el género se divide, per se, en sus especies. Pero el género de los actos en su ser natural, no se divide en bien y mal, que son las especies de los actos moralmente considerados.

en cuanto bueno y apetecible [...], que sea un acto libre o necesario según las condiciones de las potencias, y el modo en que de ellas procede [...]. Mientras que en consideración al orden moral, sea del bien, sea del mal, es la consideración del mismo acto en relación a su objeto, pero ya no bajo las razones de apetecible y bueno, y como término del acto de la voluntad bajo la razón de deseable, que también pertenece a la entidad del mismo acto, sino en cuanto regulado por la razón, porque esta consideración formal supone toda la entidad del acto, y sus predicados físicos, y su respecto al objeto bajo la razón de deseable y apetecible, y sobreañade la consideración al objeto bajo la razón de regulable²⁸.

Luego, si pertenecen a órdenes formales distintos, necesariamente la bondad y malicia en uno no repercutirá en el otro, ni tampoco el uno se tendrá como género del otro, pues el acto en tanto que naturalmente brotado de la voluntad, en su misma entidad, no contrae inmediatamente, bajo la primera formalidad, las diferencias de bueno y malo según la razón:

“Sin embargo, este orden y consideración moral no contrae al acto o al hábito en cuanto está bajo la consideración física o entitativa; sino sólo es contraído el acto en cuanto humano, y así, las diferencias morales de bien y mal contraen al acto en cuanto humano, no en cuanto físico. En efecto, puede un acto estar bajo la misma formalidad en el género físico, y bajo diversas en su género moral: como cuando se quiere a la mujer propia o a la ajena [...] o al contrario, puede un acto estar bajo diversas especies físicas, como el amor y el odio, y ser la misma según la especie moral, como la caridad ama a Dios y aborrece al pecado²⁹”.

²⁸ “Pertinet in primis, quod sit qualitas quaedam vitalis et immanens emanans a voluntate (si actus eius est); quod sit per modum inclinationis et ponderis si sit volito, aut fugae si nolito [...] quod respiciat bonum et appetibile sub praecisa ratione appetibilis et boni [...], quod sit actus liber vel necessarius, iuxta conditiones potentiae, et modi quod ad illa prodecit [...]. Respectus autem et ordo moralitatis, sive bonae, sive malae, est respectus ipsiusmet actus ad obiectum, non praecise sub ratione appetibilis et boni, et ut terminat actum voluntatis sub ratione volibilis (quod pertinet etiam ad entitatem ipsius actus), sed sub ratione regulabilis a ratione. Qui respectus sub hac formalitate supponit totam entitatem actus, et predicata eius physica, et respectus ad obiectum sub ratione voliti vel appetibilis: et supperadit attingentiam et respectus sub ratione regulabilis”, J. de Santo Tomás, *Cursus Theologicus*, disp. VIII, art. 2, n. 10 et 11.

²⁹ “Nec tamen ordo iste et linea moralis habet contrahere actum vel habitum, prout est in linea et genere physico seu entitativo; sed solum contrahit actum in quantum humanum ut sic, et differentiae morales boni et mali per se contrahunt actum ut humanum, non ut physicum. Stat enim actum in genere physico esse eiusdem rationis, et in genere morali diversum: sicut velle mulierem propriam, vel alienam [...], e contra vero potest esse diversae speciei physicae moralis, ut amor et odium, et eiusdem speciei moralis, ut in caritate velle Deum et odio habere peccatum”, J. de Santo

Por lo tanto, es evidente la correcta distinción entre ambos órdenes. Pero esta aclaración invita a responder la segunda pregunta: si ambos actos pertenecen a ámbitos distintos, y el género se divide, *per se*, en sus diferencias, ¿por qué, en un contexto claramente moral, el acto humano en su ser natural es considerado como genérico por Santo Tomás?³⁰

Juan de Santo Tomás responde a este interrogante sencillamente distinguiendo dos modos de decir género. Uno, estrictamente lógico, y según este el *genus naturae* en modo alguno se divide, en su formalidad, en bueno y malo moral. Otro modo, es hablar de género en un sentido más amplio [*pro genere quasi artificiali et physico*], siendo de este modo que se dice género al género natural frente al moral, es decir, como presupuesto material³¹. Así, por lo demás, puede llamarse género a la entidad natural, con respecto a las entidades artificiales, por cuanto estas suponen a aquel, como cuando decimos que la madera es el género de los productos elaborados por el carpintero.

Tomás, *Cursus Theologicus*, disp. VIII, art. 2, n. 11. Cfr etiam *Cursus Theologicus*, disp. XI, art. 1, n. 23: “sed deberet fieri comparatio cum actu voluntatis prout tangit appetibile sub praecisa ratione appetibilis, id est, ut fugiendo, vel prosequendum; hoc enim pertinet ad substantiam, et entitatem actus voluntatis, sicut in intellecti tangere certo, et evidenter, seu aliquando vero”. La distinción entre ambos órdenes queda también muy pedagógicamente explicitada por S. Ramírez: “Clarior apparet distinctio boni et mali psychologici et boni et mali moralis in his actibus. Est autem bonus iste psychologice consideratus quando nihil ei deest ex his omnibus quae ad constitutionem eius psychologice concurrere debent, nempe, quod praecedat simplex volitio et synderesis et intentio, et insuper quod fiat cum consilio et consensu et iudicio et electione, secundum quod postulat naturalis processus humanae mentis: malus vero est quando fit cum praecipitatione vel non servatis omnibus quae ad eius constitutionem requiruntur [...]. Et sic potest esse actus psychologice completus et perfectus et bonus simulque moraliter malus et vicissim; v.gr. si quis cum plena deliberatione furtum aut fornicationem velit; vel si quis cum praecipitatione et non attentis omnibus elemosynam faciat”, *De Actibus Humanis*, n. 653.

³⁰ Cfr. Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, I-II, q. 18, a. 4, co: “Sic igitur in actione humana bonitas quadruplex considerari potest. Una quidem secundum genus, prout scilicet est actio, quia quantum habet de actione et entitate, tantum habet de bonitate, ut dictum est. Alia vero secundum speciem, quae accipitur secundum obiectum conveniens”.

³¹ “Eodem modo actus, secundum physicam bonitatem et entitatem actus, non est genus praedicabile de speciebus moralibus; sed actus ut humanus ut sic, et subiectus regulis moris, sic est genus proprie et praedicabiliter ad species morales”, J. de Santo Tomás, *Cursus Theologicus*, disp. VIII, art. 1, n. 13. Cfr., etiam, S. Ramírez, *De Actibus Humanis*, n. 658: “non quidem quod sit proprie loquendo genus logicum, quia est alterius ordinis, sed quia se habet quasi genus, hoc est, ut materia vel subiecto determinabile, ei ideo ut principium unde sumitur genus, sicut generaliter materia est principium indeterminationis a quo genus sumitur”.

3. Las fuentes de la moralidad del acto humano

Una vez mentado qué es la bondad y la malicia natural del acto humano, conviene ahora proceder a considerar las que clásicamente han sido llamadas “las fuentes de la moralidad”, es decir, el objeto, el fin y las circunstancias, en la medida en que ya competen directa y formalmente al acto humano moralmente considerado.

a) *El objeto*

Tesis: *La moralidad por el objeto es primera y específica en el acto humano como moral*³².

Ya de lleno en el plano moral, habiendo fijado el número de las fuentes de la moralidad y distinguido estas del plano de la bondad y malicia puramente natural, conviene tratar de su primera fuente o principio: el objeto. Sin embargo, la cuestión amerita, por su dificultad, una aclaración previa.

En efecto, como se afirmó más arriba, las fuentes o principios del bien y mal en el acto moralmente considerado son el objeto, el fin, y las circunstancias. Sin embargo, como quedará aclarado a lo largo de las siguientes páginas, todo objeto dice razón de término o fin, y todo fin dice, también, razón de objeto. Aquel hecho presenta a la ciencia moral un dilema: la cuestión del punto de partida de la consideración, o la cuestión de la primacía³³ entre objeto y fin.

En todo acto moral hay un elemento objetivo y uno subjetivo o, si se prefiere, un elemento relacionado directamente con el objeto moralmente considerado (persona o cosa que es término intencional del acto³⁴), y otro relacionado

³² “Moralitas ex obiecto est prima et specifica in actu humano ut morali”, J. de Santo Tomás, *Cursus Theologicus*, disp. VIII, a. 2, n. 16.

³³ El término “primacía” es de suma importancia tanto en este capítulo como en el siguiente, donde se consideraran las especies morales. Y la razón es la siguiente: Santo Tomás sostiene que es posible que un acto moral reciba dos especies, como quien roba para fornicar, pero es interesante en moral establecer los tipos de relación que ambas especies guarden entre sí. Pero para poder determinar qué tipo de relación exista entre aquellas especies, es preciso, en primer lugar, establecer qué tipo de relación exista entre el objeto y el fin en los actos humanos. No es accidental, por ello mismo, y como se aclarará lo largo de las siguientes páginas, que Juan de Santo Tomás confiera una cierta primacía al objeto por sobre el fin en la formulación de la tesis referida al objeto como primera fuente de moralidad.

³⁴ “Obiectum est illud in quod actus humanus tendit primo et per se et proxime seu illud quod quasi materia suae actionis voluntati praesentatur. Dicitur: illud, res, persona, actus internus a

directamente con la intención del agente, y no siempre ambos elementos se identifican³⁵, razón por la cual el acto puede recibir bondades o malicias distintas desde ambos, como sostiene el tomista francés Garrigou Lagrange:

“El fin del acto, o fin intrínseco, coincide con el objeto. El fin del agente, o fin extrínseco, adviene accidentalmente. Por lo que sin él, el acto permanece. Así, por ejemplo, quien quiere dar limosna en reparación por los pecados, este fin acaece a aquella volición o elección, de tal modo que si fuera quitado, permanecería la bondad de la limosna desde su fin intrínseco u objeto, esto es, el socorrer la miseria ajena. En cambio, el fin del agente es el objeto del acto imperante, por ejemplo, la intención de reparar los pecados, tal y como el fin de la operación es el objeto del acto imperado específicamente considerado”³⁶.

Por razones de conveniencia, tal y como se hizo en el capítulo anterior, se ha dividido la demostración de la tesis en dos partes, una tendrá por fin hacer patente la prioridad del objeto como fuente de moralidad, mientras que la otra tendrá por fin hacer patente cómo tal objeto puede ser fuente de moralidad específica.

Primera parte de la demostración: *la moralidad del objeto es primera*.

El primer punto a considerar es la primacía del objeto como fuente de moralidad. Cosa para nada fácil si se considera que, por una parte, el origen de todo acto voluntario, sea ilícito, sea imperado, yace en la misma voluntad, que siempre tiene por objeto último el fin del agente, que es el elemento más voluntario de la acción³⁷, y que dice razón de causa sobre todo lo que de ella

voluntate imperatus, actio externa, quae sunt finis intrinsecus operis”, M. Zalba, *Theologiae Moralis Compendium*, n. 234. Tal distinción, por lo demás, se plasma en el reconocimiento de dos elementos constitutivos del acto humano: el finis operis y el finis operantis, el fin próximo y el fin remoto de un acto: “Duplex est finis: proximus et remotus. Finis proximus actus idem est quod obiectum, et ab hoc recipit speciem. Ex fine autem remoto non habet speciem; sed ordo ad talem finem est circumstantia actus”, Tomás de Aquino, *De Malo*, q. 2, a. 4, ad. 9.

³⁵ “Sic ergo dicendum quod quandoque est eadem bonitas vel malitia interioris et exterioris actus; quandoque alia et alia”, Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, I-II, q. 20, a. 3, co.

³⁶ “Finis operis, seu intrinsecus, coincidit cum obiectum. Finis operantis, seu extrinsecus, advenit accidentaliter. Unde sine illo stat idem actus. V.g. in eo qui vult dare eleemosynam ad satisfaciendum pro peccatis, hic finis accidit illi volitioni seu electioni et isto fine ablato, remanet honestas elemosynae ex suo fine intrinseco seu obiecto, scil. subviniendi alienae miseria. Finis autem operantis est obiectum actus imperantis; v.g. intentiones satisfaciendi pro peccatis, sicut finis operis est obiectum actus imperati specificative sumpti”, R. Garrigou Lagrange, *De beatitudine de actibus humanis et habitibus*, p. 323.

³⁷ “Eo quod ratio voluntarii originative et primordialiter est a primo actu seu intentione voluntatis. Et inde participative derivatur ad sequentes actus”, J. de Santo Tomás, *Cursus Theologicus*,

emana en tanto impera o mueve a la ejecución³⁸. Mientras que, en el plano del enjuiciamiento objetivo de la acción, parece haber una cierta primacía por parte de la materia moralmente considerada, razón por la que se afirma que el robo o el adulterio son malos en razón de sus objetos: cosa o mujer ajena, o la limosna buena, con independencia del fin que motiva al agente a cometer tal acto³⁹; y razón también por la que se afirma que los actos malos en su materia no son nunca ordenables, por más noble y bueno que sea el fin: como robar para dar a los pobres, o mentir para salvar una vida.

Además, se hace presente la dificultad de establecer con rigurosidad cuál sea el objeto del acto exterior, de modo que se pueda sostener con precisión en qué sentido sea este especificativo del acto moral.

Puede parecer extraño al lector el que en este punto se mencione el acto exterior y se lo identifique con la noción de “objeto” en tanto que contrapuesto a “fin” como otra fuente de moralidad. En efecto, como se verá en detalle a lo largo de las siguientes páginas, es claro en Juan de Santo Tomás la identificación del “acto interior de la voluntad” con el “acto imperante”, con el “finis operantis” y con la “intención”, sosteniendo que los cuatro tienen por objeto el fin⁴⁰. Mientras que, por otro lado es frecuente la identificación entre el “acto exterior de la voluntad” con el “acto imperado”, el “finis operis” y el acto de “elección”⁴¹. Razón por la cual es puesto acá el término “acto exterior” en identificación directa con el acto de elección y con la primera fuente de morali-

disp. I, a. 3, n. 71. “La bondad o maldad de los actos humanos depende de la voluntad recta o desordenada y, por consiguiente, afecta de suyo al acto interno voluntario”, A. Royo Marín, *Teología Moral para Seglares*, n. 88; “La finalidad es la esencia misma de la moralidad del acto humano, que tiene valor moral sólo porque es voluntario, es decir, porque tiene finalidad”, S. Pinckaers, *La Renovación de la Moral*, Verbo Divino, Estrella, 1971, p. 194.

³⁸ “Por lo regular, el fin intentado por el agente al realizar aquella acción se sobrepone en importancia moral a la acción misma, ya que el fin es el elemento más voluntario y especificativo de los actos humanos. Por lo que dice Santo Tomás, citando a Aristóteles, que “el que roba para cometer adulterio es más adúltero que ladrón”, A. Royo Marín, *Teología Moral para Seglares*, n. 92.

³⁹ En efecto, si bien la bondad o la malicia del acto exterior o imperado depende de la bondad y la malicia del acto interior o imperante, por cuanto es su causa, sin embargo nada impide, a juicio de Juan de Santo Tomás, que un acto particular de elección sea considerado con independencia del acto de intención que lo motiva: cfr. *Cursus Theologicus*, disp. XI, a. 5, n. 29: “Talis bonitas [Juan de Santo Tomás se refiere a la bondad del acto exterior] prior est (seu potest esse) quam bonitas actus interiores, quia antequam quis velit finem potest apprehendere obiectum quod illi fini subordinandum est, sive ut medium, sive ut finis inferior”.

⁴⁰ cfr. J. de Santo Tomás, *Cursus Theologicus*, disp. VIII, a. 3, nn. 44 y 45, disp. IX, a. 4, n. 2, a. 5, n. 1, entre otros.

⁴¹ Cfr. Juan de Santo Tomás, *Cursus Theologicus*, disp. I, a. 3, n. 57, disp. IX, a. 5, n. 1 y 11, XI, a. 3, n. 1, entre otros.

dad, pues parece una distinción fiel a la letra y al espíritu de los textos de Juan de Santo Tomás.

Con todo, sostengo que parece extraña tal identificación debido a que el acto de elección es interior en cuanto elícito y exterior en cuanto imperado, lo cual podría ocasionar una cierta confusión sobre qué se está mentando exactamente con *objeto moral* en tanto que se distingue del fin del agente u objeto del acto de intención. En efecto, el robo ordenado al adulterio, en cuanto objeto del acto de elección, dice razón de medio, motivo por el cual podemos sostener que el acto de elección tiene por objeto los medios, y es así como se interpreta acá el término *objeto* en tanto se distingue del *fin* como fuentes diversas de moralidad. Pero al mismo tiempo, el acto exterior de robar se especifica por su materia moralmente considerada: la cosa ajena apropiada indebidamente. Razón por la que también es posible sostener que el acto exterior, identificado previamente con el acto elícito de elección, tiene por objeto, más que los medios, la *materia circa quam*. Puede encontrarse una solución a esta aparente confusión sosteniendo que el acto interior de elección tiene por objeto el acto exterior de la voluntad, que dice razón de medio; acto exterior que, a su vez, se especifica por su término propio, que es la materia *circa quam*. Así, se salva que, en ocasiones, Juan de Santo Tomás, identifique el acto exterior con el acto de elección, mientras que en otras, sostenga que el objeto del acto es la *materia circa quam*.

Y se hace razonable tal distinción ya que no es lo mismo sostener que un acto tiene por objeto los medios en tanto que conducentes al fin, y que por él tal acto se especifique (interpretando así el acto de elección como interno y elícito), que sostener que el acto tiene por objeto la materia *circa quam*, y que por ella tal acto se especifique (interpretando así el acto exterior como acto imperado por la voluntad, y ejecutado por otras potencias). Y efectivamente existe un pasaje que permite tal interpretación en Juan de Santo Tomás:

“Cuando se dice que el objeto del acto interno y externo es el mismo, se sostiene que el objeto ultimo o terminativo *ad extra* es el mismo; esto es, la misma cosa externa, que es tocada inmediatamente por el acto exterior, y mediante él, por el acto interior. Y así, el objeto inmediato del acto interno puede ser el acto exterior, que toca la cosa externa; y porque todo ello se coordina entre sí, moralmente se juzga como el mismo objeto”⁴².

⁴² “Cum dicitur quod idem est obiectum actus interni et externi: dicitur, quod obiectum ultimum sue terminativum ad extra est idem; et hoc est ipsamet res, quae attingitur immediate actu exterior, et mediante illo ab actu interior. Et ita immediatum obiectum actus interni potest esse actus exterior, qui tangit rem ipsam externam; et quia totum hoc coordinator inter se, moraliter censetur idem obiectum”, J. de Santo Tomás, *Cursus Theologicus*, disp. VIII, a. 2, n. 35.

Según el pasaje, puede atribuirse a Juan de Santo Tomás la conclusión arriba planteada. Así, interpretando en el texto el acto interno como el acto elícito de elección, teniendo este por objeto el mismo acto exterior, acto que a su vez atiende directamente a la cosa exterior [*material circa quam*], puede hacerse la siguiente identificación: el acto interno de elección, cuyo objeto versa directamente sobre el medio en tanto que ordenado al fin, tiene a su vez por objeto es acto exterior. Aplicando ello al ejemplo clásico del robo ordenado al adulterio, el material misma tocada [*rem ipsa externam*] sería la cosa ajena indebidamente apropiada. Sólo así es posible salvar dos cosas. Por una parte, que el acto exterior versa sobre el medio (robo ordenado al adulterio) y sobre *la materia circa quam* (cosa ajena), ya que el robo en cuanto medio, se ordena al fin ulterior de adulterio, entendiéndose así como acto de elección; mismo acto que a su vez, como acto exterior, atiende en su especificación a la cosa ajena como material. Mientras que por otra, y como evidencia el texto, se salva que ambos elementos guarden una unidad moral: en efecto, mediando una voluntad eficaz de robar, un agente podría nunca cometer el acto exterior de robo cuando media una fuerza externa ajena a su voluntad, como cuando es impedido por la policía de cometer su delito. Pero el agente ya es, específicamente, un ladrón, aun cuando nunca se haya apropiado de la cosa ajena. Y ello porque el acto exterior como acto de elección, y el acto exterior como acto que versa sobre la cosa externa que dice razón de *material circa quam*, no difieren *moralmente*, y son un sólo acto en cuanto a la especificación; ya que mediando (como se advirtió) voluntad eficaz de robo, el robo físicamente considerado, no añade maldad específica diversa a la maldad del acto elícito de elección.

Por todo lo anterior, puede ser aclaratorio y útil para las futuras consideraciones, reconocer las diversas acepciones que Juan de Santo Tomás parece dar al acto exterior de la voluntad, y de ese modo, dejar en claro que la interpretación del acto exterior arriba dada, en tanto que acto de elección y vinculada inmediatamente con el objeto moral, es fiel a los textos del comentador:

En ciertos pasajes, no parece significar sino ciertos movimientos ejecutados por otras potencias, y que no tiene moralidad sino desde el imperio de la voluntad:

“Cuando Santo Tomás dice (I-II, q. 18, a. 6) que «aquello que se tiene por parte de la voluntad es formal», referido a los actos humanos, expresamente habla de los actos humanos externos, que de suyo no son en sí voluntarios ni morales, sino sólo por moción e imperio de la voluntad; y todo lo que mueve

e impera a otro, se dice «formal» respecto de aquello imperado, en cuanto es movido: ya que da cierta forma, impresión u orden”⁴³.

En otros pasajes, en cambio, se identifica con el objeto del acto interior o como un mero efecto del mismo:

“El acto exterior puede ser comparado al interior de dos modos. De uno, específicamente, y en cuanto en la intención y aprehensión, puede anteceder o especificar al acto interior. De otro modo, en su ejecución y ejercicio, en cuanto procede del acto interior como efecto del mismo. Del primer modo se tiene por objeto del acto interior, y así antes que él tiene bondad o malicia, no formal, sino objetiva, en cuanto por orden al mismo, como a su objeto, el acto interior toma su especificación, y consecuentemente el bien y el mal moral según las reglas de la razón. De segundo modo, el acto exterior no es objeto, sino efecto, y participa del acto interno de bondad y malicia en cuanto por él es imperado y ordenado al fin”⁴⁴.

⁴³ “Cum vero dicit D. Thomas (in hac quaest. 18, a. 6) quod “id, quod ex parte voluntatis se tenet, est formale” in actibus humanis, expresse loquitur de actibus humanis externis, qui ex se non sunt voluntarii neque morales, sed ex imperio et motione voluntatis; et omne, quod movet et imperat alteri, vocatur “formale” respectu illius in quantum motum est: quia sic dat illi aliquam formam aut impressionem aut ordinem”, J. de Santo Tomás, *Cursus Theologicus*, disp. VIII, a. 1, n. 53. Otros textos igualmente significativos son los siguientes: “Ad illud de adoratione Christi per latrariam et dulciam: dico quod, si quis vult uno actu utramque adorationem facere, debet unum motivum subordinare alteri, aut coordinare in aliqua una ratione cultus divini exhibendi duplici titulo in gloria Dei, aut in aliquot simili motive. Si autem velit non subordinare illa motiva, sed divideri, et adaequate unumquodque attingere, non poterit id facere uno actu interno voluntatis, sed pluribus: licet eadem externa adoratione fiat. Quia actus interni sunt volitions, et sumunt speciem a motivis volendi specificantibus; et ibi sunt duo divisim accepta, scilicet dulciae et latrariae. Actus vero externus non sumit specificationem ab illis motivis: quia est solum motus quidam localis physicus qui non specificatur a motivis dulciae vel latrariae, nec dividitur ratione illorum in sua specie entitativa, sed denominative tantum ea participat”, disp. IX, a. 5, n. 31; “Et oportet habere prae oculis id quod saepius in praecedentibus annotavimus actum interiorem et exteriorem dupliciter dici. Uno modo ita quod interior sumetur pro actu elicito a voluntate, et in ipsa manente; exterior autem pro elicito a potentia sensibili, et externa, ita quod dicatur actus exterior quasi externus, et manifestus: interior quasi intra voluntatem occultus”, disp. XI, a. 1, n. 3.

⁴⁴ “Actum exteriorem dupliciter considerari et comparari ad interiorem. Primo specificative, et prout in intentione et apprehensione, potest antecedere sue specificare actum interiorem. Secundo executive et in exercitio, quatenus ex actu interiori procedit tamquam effectus eius. Primo modo se habet ut obiectum actus interioris, et sic prius habet bonitatem et malitiam, non formaliter, sed obiective, quatenus ex ordine ad ipsum, ut ad obiectum, actus interior sumit specificationem, et consequenter regulationem boni vel mali secundum regulas rationis. Secundo autem modo actus exterior non est obiectum, sed effectus, et participat ab actu interiori bonitatem et malitiam, quatenus ab eo imperatur et ordinatur in finem”; J. de Santo Tomás, *Cursus Theologicus*, disp. VIII,

En otros pasajes, el acto exterior es, a su vez, identificado con el acto elícito de elección: “Entendemos por el nombre de acto exterior, no sólo al acto de otra potencia a la voluntad, sino que también al acto imperado, elícito de la voluntad, como es el acto de elección”⁴⁵.

Finalmente, se sostiene que el objeto del acto exterior es la *materia circa quam* sobre la que recae inmediatamente el acto:

“Esta sentencia es vista en Santo Tomás, quien siempre ha enseñado que el objeto del acto es la materia circa quam versa (I-II, q. 18, a. 3, ad. 2). Especialmente cuando en el robo la cosa ajena no es circunstancia, sino sustancia [...]. Luego el objeto de la accione externa no es el mismo acto de hecho: sino la cosa misma, que en tal acto es aprehendida: como el fin del avaro es el dinero, el del lujurioso la mujer, el del goloso la comida, el del beato Dios; estos son, pues, sus objetos, o sus fines objetivos”⁴⁶.

a. 2, n. 33. La interpretación del acto exterior como objeto del acto interior también es explícita en el Angélico: cfr. Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, I-II, q. 20, a. 1, arg. 2 y ad. 2.

⁴⁵ “Et nomine actus exterior intelligimus non solum actum alterius potentiae a voluntate, sed etiam actum imperatum, et intra voluntatem elicatum, ut est actus electionis”, J. de Santo Tomás, *Cursus Theologicus*, disp. I, a. 3, n. 57. Cfr., también, “Oportet ergo quod, ut maneant duae species bonitatis aut malitiae in aliquo actu, possit una manere sublata alia. Quod tunc maxime continget, si utraque motivis, aut in se habeat diversas rationes movendi voluntatem, et coniungatur unum motivum sue ratio movendi cum alia: et sic fiat participans diversarum bonitatum vel deformitatum, quae in illis motivis inveniuntur secundum regulas rationis. Quod in actu electionis magis apparet, in quo fertur electio in suum obiectum, quod est medium, hoc enim est finis operis, seu electionis, id est, terminus sue obiectum in quod tendit”, J. de Santo Tomás, *Cursus Theologicus*, disp. IX, a. 5, n. 1; “Cum actus interior sit intentio, quae est circa finem, et inde derivatur ad actum exteriorem, seu imperatum, qui est electionis”, *Cursus Theologicus*, disp. XI, a. 3, n. 1”; “Quia intentio est distinctus actus ab electione, seu actu exteriori: ergo habet distinctum obiectum: ergo est distinctum specificativum”, *Cursus Theologicus*, disp. VIII, a. 3, n. 13; “Sumitur interior, et exterior actus non respectus solum diversarum potentiarum, sed etiam in una, et eadem potentia pro actu imperante et imperato, primo et secundo, ita quod actus interior sit prior actus a quo alii derivantur, qui idcirco dicitur interior, quia in ordine actuum non exit ab aliis actibus, nec praesupponit alios actus priores, a quibus exeat, sed alii exeunt ab ipso, et ita est magis intra potentiam, aut intimior illi, seu interior, quia immediatus, si quidem non mediantibus aliis actibus convenit, sed ab ipsa potentia incipit”, *Cursus Theologicus*, disp. XI, a. 1, n. 3; “Nomine autem “exteriores actus” non intelligit D. Thomas solum illum actum, qui ab externa potentia fit, sed omnem actum imperatum, qui respectu imperantes exterior censetur, hoc est, extra illum; nomine autem “interiores actus”, actum imperantem, qui est magis intimus ipsi voluntati, eo quod prius et ante alia a voluntate elicitur”, *Cursus Theologicus*, disp. IX, a. 5, n. 86.

⁴⁶ “Ista sententia magis videtur D. Thoma, qui perpetuo docet obiectum actus esse materiam circa quam versatur, ut in hac quaest. 18, a. 2, ad. 2. Specialiter autem quod in furto res aliena non sit circumstantiam, sed substantiam [...]. Ergo obiectum actionis externae non est ipsamet opera-

¿Cae, acaso, Juan de Santo Tomás, en contradicciones al encontrar en sus textos cuatro posibles acepciones del término “acto exterior” de la voluntad? Ciertamente que no, pero ello obliga a encontrar un modo de conciliar todos los pasajes arriba citados. Fácil es ver que los movimientos físicos nada tienen de moral sino presuponiendo una moción deliberada de la voluntad, razón por lo que sólo en tanto que informados por la voluntad se consideran morales⁴⁷; por otro lado, la materia de una acción, el dinero o la mujer en tanto que posibles términos intencionales de un acto, tampoco tienen aun nada de moral, y en nada sirven para determinar la bondad y la malicia de un acto. Sin embargo, tanto el dinero como la mujer pueden ser términos intencionales de un acto, como la posesión del dinero y la deleitación de la mujer, siendo, así, lo que tanto el Angélico como Juan de Santo Tomás llaman: la *materia circa quam* de un acto. Ahora bien, en vistas a definir bien su lugar dentro de la estructura del acto moral, es preciso considerar que ese término intencional puede ser el término u objeto del acto interior de la voluntad (según la segunda acepción dada más arriba). Ello, a su vez, es perfectamente conciliable con la tercera acepción, según la cual el término del acto es la materia moralmente considerada, siendo ella, a la vez que fin próximo o *finis operis*, también el *medio* en vistas a un fin ulterior, es decir, el objeto del acto de elección: como quien roba (es decir, toma indebidamente al cosa ajena) con el fin de pagar una deuda⁴⁸. Esto último es ya perfectamente compatible con la interpretación más arriba intentada, según la cual, el objeto (que es lo que ahora nos interesa tratar aquí y en tanto se distingue del fin como fuente de moralidad), puede ser interpretado tanto como el objeto del acto interior ilícito de elección, cuyo objeto es el medio en tanto que ordenable al fin de intención; acto que, al mismo tiempo, en tanto que exterior, tiene por objeto la *materia circa quam*: dinero, mujer, comida, etc. en lo relativo a su uso o posesión según el orden de la razón y la ley. Así se salva que Juan de

tio in facto esse: sed res illa, quae a tali actu, etiam in facto esse considerate, apprehenditur: sicut finis avari est pecunia, luxuriosi femina, gulosi cibus, beati Deus; ista enim sunt obiecta, seu fines obiectivi”, J. de Santo Tomás, *Cursus Theologicus*, disp. VIII, a. 2, n. 35.

⁴⁷ “Omnino vero excludimus a disputatione actum externum sensibilem, quia potentiae a quibus isti actus procedunt, et eliciuntur immediate non sunt in se capaces internae libertatis, seu rationis voluntarii, ita quod aliquo modo se voluntarie moveant, et ipsis actibus intrinsecum respectum moralitatis, et libertatis imprimant, sed si quam moralitatem, aut libertatem, seu rationem peccati, aut virtutis dicuntur habere, est solum per denominationem extrinsecam ab interno voluntatis acto movente ad eorum elicientiam derivatam: sicut homicidium, furtum, aut adulterium externum consideratum secundum eas materias actiones, quibus executioni mandatur, tales enim actiones nihil boni, vel mali moralis habent ex ordine ad suas immediatas potentias, ut patet quando illaemet actiones fiunt ab amente, vel dormiente”, J. de Santo Tomás, *Cursus Theologicus*, disp. XI, a. 1, n. 4.

⁴⁸ Cfr., especialmente, J. de Santo Tomás, *Cursus Theologicus*, disp. IX, a. 5, n. 1.

Santo Tomás atribuya por objeto del acto de elección tanto el medio como el *finis operis*, especificado por su materia, como ya se vio⁴⁹.

Así, volviendo a reconsiderar aquel pasaje de la disputación VIII, artículo 2, número 35, central para la cuestión a todas luces, es posible decir que el acto de elección, interior en cuanto elícito, exterior en cuanto imperado, tiene por objeto propio, en cuanto interior, el medio, y en cuanto exterior, la *materia circa quam*, siendo así que, en tanto acto interior, toca al medio inmediatamente y a la materia indirectamente; mientras que, en tanto exterior, toca la materia inmediatamente, teniendo ella razón de medio, por cuanto el *finis operis* y el *finis operantis*, como se ha presupuesto hasta ahora, no se identifican: “Y así, el objeto inmediato del acto interno (en este caso, acto interno de elección), puede ser el acto exterior, el que toca la cosa misma externa”⁵⁰.

Y se dice que el fin del acto y el fin del operante no se identifican pues es, en tal caso, donde es posible encontrar una distinción específica entre el bien y el mal acaecido por el objeto y el acaecido por el fin, tal y como sostiene Santo Tomás en un pasaje que es, sin duda, el corazón mismo de la cuestión 18:

“Así pues, cuando el objeto no se ordena *per se* al fin, la diferencia específica que proviene del objeto no es, *per se*, determinante de aquella que proviene del fin, ni al revés. Razón por la que ninguna de ambas especies permanece subsumida en la otra, sino que, más bien, el acto se encuentra bajo dos especies morales diversas. Por lo que decimos que quien roba para cometer adulterio comete dos malicias en un acto”⁵¹.

En efecto, en este pasaje el Angélico compara las dos fuentes específicas de bien y mal en un acto: el objeto y el fin. Y sostiene que, cuando un acto en virtud de su materia no se ordena de suyo al fin del agente, la bondad o malicia del objeto es una, y la del fin otra, razón por la que es posible defender que la fuente de moralidad primera, llamada objeto, no se reduce al fin, y es fuente directa de especificación.

Puede ser interesante notar, con el fin de hacer más sólida la interpretación de identificar el acto exterior con acto de elección, que los ejemplos puestos por Santo Tomás en I-II, q. 20, cuestión donde hace una explícita referencia al acto

⁴⁹ Cfr.: J. de Santo Tomás, *Cursus Theologicus*, disp., IX, a. 5, n. 1

⁵⁰ “Et ita immediatum obiectum actus interni potest esse actus exterior, qui tangit rem ipsam externam”, J. de Santo Tomás, *Cursus Theologicus*, disp. VIII, a. 2, n. 35.

⁵¹ “Sic igitur quando obiectum non est per se ordinatum ad finem, differentia specifica quae est ex obiecto, non est per se determinativa eius quae est ex fine, nec e converso. Unde una istarum specierum non est sub alia, sed tunc actus moralis est sub duabus speciebus quasi disparatis. Unde dicimus quod ille qui furatur ut moechetur, committit duas malitias in uno actu”, Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, I-II, q. 18, a. 7, co.

exterior de la voluntad, parecen siempre referirse a la dinámica propia del medio en relación al fin, es decir, de la elección en relación a la intención del agente, como el ejemplo del artículo 1 de la limosna (medio) ordenada a la vana gloria (fin), ello sin negar que el acto exterior pueda ser considerado en directa relación al orden de la razón según su materia propia⁵².

Ahora bien, ya sentados los argumentos que permiten sostener una identificación entre el acto exterior de la voluntad con el finis operis, el objeto próximo, el acto de elección y la *materia circa quam*, todos ellos relacionados con el término objeto en tanto que primera fuente de bondad y malicia, se hace preciso volver al asunto de su primacía por sobre el fin.

Así, si se considera a la moral como una ciencia que versa sobre actos particulares⁵³, actos por medio de los cuales el hombre se ordena a su fin objetivo como criatura racional⁵⁴, que es la Bienaventuranza⁵⁵, el criterio fundamental debe ser el de la objetiva ordenación de tales actos al fin último del hombre. Desde esta perspectiva, es razonable afirmar que el punto de partida de la consideración de los actos humanos deber ser la consideración de la bondad o malicia objetiva que en ellos acaece en virtud de su objeto o materia, moralmente considerada; es decir, del fin próximo del acto o *finis operis*; fin que a su vez dice razón de medio en cuanto se ordena al fin del agente, que impera.

En efecto, presuponiendo una recta intención del fin⁵⁶, es decir, una recta intención del agente, el problema (al menos primario) de la moral, parece ser

⁵² “Aliqui actus exteriores possunt dici boni vel mali dupliciter. Uno modo, secundum genus suum, et secundum circumstantias in ipsis consideratas, sicut dare eleemosynam, servatis debitis circumstantiis, dicitur esse bonum. Alio modo dicitur aliquid esse bonum vel malum ex ordine ad finem, sicut dare eleemosynam propter inanem gloriam, dicitur esse malum. Cum autem finis sit proprium obiectum voluntatis, manifestum est quod ista ratio boni vel mali quam habet actus exterior ex ordine ad finem, per prius invenitur in actu voluntatis, et ex eo derivatur ad actum exteriorem. Bonitas autem vel malitia quam habet actus exterior secundum se, propter debitam materiam et debitas circumstantias, non derivatur a voluntate, sed magis a ratione. Unde si consideretur bonitas exterioris actus secundum quod est in ordinatione et apprehensione rationis, prior est quam bonitas actus voluntatis”, Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, I-II, q. 20, a. 1, co., I-II, q. 20, a. 1, co.

⁵³ “Sed quia operationes et actus circa singularia sunt, ideo omnis operativa scientia in particulari consideratione perficitur”, Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, I-II, q. 6, proemium.

⁵⁴ “Quia igitur ad beatitudinem per actus aliquos necesse est pervenire, oportet consequenter de humanis actibus considerare, ut sciamus quibus actibus perveniatur ad beatitudinem, vel impediatur beatitudinis via”, Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, I-II, q. 6, proemium.

⁵⁵ Cfr. Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, I-II, q. 2 a 5.

⁵⁶ Por el contrario, presuponiendo una intención mala y viciada desde el comienzo, aunque la materia del acto externo y las circunstancias sean en sí buenas, la acción será mala en su totalidad, pues se entiende dicha bondad material sólo como ocasión por medio de la cual se ejecuta un acto

por medio de qué actos concretos el hombre se ordena a la plena concreción de su intención, que si bien siempre es primera en el orden del agente, no siempre se identifica con el fin de la obra, razón por la que esta última debe ser bien ordenada⁵⁷. Y dicha bondad vendrá dada por la bondad y la malicia objetiva de las acciones, consideraras con cierta independencia del fin que las motiva, como abiertamente afirma Santo Tomas: “Las acciones humanas, y las demás cosas cuya bondad depende de otro, tienen razón de bondad desde el fin del que dependen, fuera de la bondad absoluta que en ellas existe”⁵⁸.

Esta “bondad absoluta”, considerada con independencia de la bondad del fin, que es la bondad que le viene dada al acto en virtud de su objeto, como evidencia la estructura de la cuestión 18, es la primera y fundamental que es preciso considerar a la hora de juzgar la correcta ordenación de los actos y de los bienes⁵⁹, tanto al fin particular perseguido por el agente, como al fin último del hombre, que es el motivo último de la voluntad, presente al menos implícita y virtualmente en todos sus actos:

“La bondad proveniente del objeto es primera en comparación a aquella que se toma de las circunstancias [...]. De modo que aquella que se toma del objeto siempre es primera, ya que nada conviene al acto antes que aquello primero a lo que tiende y que consume al acto, que es su objeto. Luego, la bondad moral, que se toma del objeto, es primera en el acto y por la que tiene bondad”⁶⁰; “Aunque la voluntad atienda a muchas cosas, procede, sin

enteramente malo: “Quia bonum fieri ex motivo malo, non est bonum, nec conforme rationi; et bonum fieri male, non est bonum: est enim praebere materiam ipsi malo. Et sic eleemosyna, ut facta ex vana gloria, iam non est eleemosyna formaliter; sed est materia in qua exercetur vana gloria, titulo eleemosynae”, J. de Santo Tomás, *Cursus Theologicus*, disp. IX, a. 4, n. 19.

⁵⁷ “Obiectum exterioris actus dupliciter potest se habere ad finem voluntatis, uno modo, sicut per se ordinatum ad ipsum, sicut bene pugnare per se ordinatur ad victoriam; alio modo, per accidens, sicut accipere rem alienam per accidens ordinatur ad dandum eleemosynam”, Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, I-II, q. 18, a. 7, co.

⁵⁸ “Actiones autem humanae, et alia quorum bonitas dependet ab alio, habent rationem bonitatis ex fine a quo dependent, praeter bonitatem absolutam quae in eis existit”, Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, I-II, q. 18, a. 4, co.

⁵⁹ “Primum autem quod ad plenitudinem essendi pertinere videtur, est id quod dat rei speciem. Sicut autem res naturalis habet speciem ex sua forma, ita actio habet speciem ex obiecto; sicut et motus ex termino [...]. Et ideo sicut prima bonitas rei naturalis attenditur ex sua forma, quae dat speciem ei, ita et prima bonitas actus moralis attenditur ex obiecto convenienti [...]. Ita primum malum in actionibus moralibus est quod est ex obiecto, sicut accipere aliena”. Esta primacía no ha de entenderse como primacía de intención, sino de especificación.

⁶⁰ “Bonitate ex obiecto est prima comparative ad illam quae sumitur ex circumstantiis [...]. Et sic illa, quae est ex obiecto, semper est prima, id est, nulla ante illam convenit actui: quia primum, ad quod tendit et terminatur actus, est obiectum. Bonitas ergo moralis, quae ex obiecto desumitur,

embargo, con un cierto orden. Y así, aquello primero que toca el acto, como lo primero pertinente a su constitución y acabamiento, se dice propiamente objeto”⁶¹.

Sin embargo, el asunto presenta ciertas dificultades, especialmente al momento de considerar pasajes donde el Angélico confiere primacía formal al acto que versa sobre el fin, con respecto al acto puramente material que tiene por objeto los medios o la materia moralmente considerada.

Por ello, en directa referencia al acto interior de intención, Juan de Santo Tomás se ve en la obligación de presentar dos de comparar el acto exterior con el interior de la voluntad, a modo de establecer la primacía de uno respecto de otro. Así, de un primer modo, el acto exterior tiene prioridad objetiva con respecto al acto interior, que a su vez tiene prioridad formal en relación al acto exterior; de un segundo modo, en cambio, se interpreta al acto exterior como efecto del acto interior, lo que no impide que aquel tenga un término específico propio con independencia del fin que lo causa⁶².

Del primer modo, afirma, el objeto del acto exterior se tiene como objeto del acto interior de la voluntad, y de este modo adquiere primera bondad y malicia, no formalmente, sino objetivamente, pues en orden a él, como a su objeto, el acto interior toma su especificación y regulación, haciéndose bueno o malo según el orden de la razón. De este modo se confirma, por lo demás, uno de los modos de interpretar el acto exterior de la voluntad, es decir, como objeto directo del acto interior y como específico en relación a él⁶³. Del segundo modo, en cambio, el acto exterior se considera más bien como efecto del acto interior, y de este modo no recibe de él bondad y malicia específica, pero sí participa de la bondad y malicia de aquel acto, por cuanto por él es imperado y ordenado a fin ulterior, y por él participa de la razón de voluntario⁶⁴: “Puesto que el fin es el

prima est in actu, a quo habent (El editor añade en este lugar una corrección: “legendum credimus: habeat”) bonitatem”, J. de Santo Tomás, *Cursus Theologicus*, disp. VIII, a. 2, n. 29.

⁶¹ “Licet voluntas multa attingat, tamen ordine quodam procedit. Et sic id quod primo attingit actus, tamquam primo pertinens ad sui constitutionem et terminationem, obiectum proprie dicitur”, J. de Santo Tomás, *Cursus Theologicus*, disp. VIII, a. 2, n. 16.

⁶² “Primo modo specificative, et prout in intentione et apprehensione, potest antecedere seu specificare actum interiorem. Secundo executive et in exercitio, quatenus ex actu interiori procedit tamquam effectus eius”, J. de Santo Tomás, *Cursus Theologicus*, disp. VIII, a. 2, n. 33.

⁶³ “Primo modo se habet ut obiectum actus interiores, et sic prius habet bonitatem aut malitiam, non formaliter, sed obiective: quatenus ex ordine ad ipsum, ut ad obiectum, actus interior sumit specificationem, et consequenter regulationem boni et malo secundum regulas rationis”, J. de Santo Tomás, *Cursus Theologicus*, disp. VIII, a. 2, n. 33.

⁶⁴ “Secundo modo, actus exterior non est obiectum, sed effectus, et participat ab actu interiori bonitatem et malitiam, quatenus ab eo imperatur et ordinatur in finem; aut etiam ab ipso participat

objeto propio de la voluntad, es manifiesto que esta razón de bien y de mal que tiene el acto exterior en orden al fin, acaece primeramente en el acto de la voluntad, y desde él se deriva al acto exterior”⁶⁵.

Según el primer caso, es decir, cuando el acto exterior se tiene como objeto del interior, tal primacía del exterior es puramente objetiva, pero no formal [*prius habet bonitatem aut malitiam, non formaliter, sed obiective*]; y no puede ser formal, porque si bien el acto exterior es el término objetivo del acto, se tiene como lo imperado por el querer de la voluntad: “quiero hacer esto”, de modo que parte de su bondad y malicia proviene de su principio imperante. Según el segundo, también se evidencia una primacía del acto interior, por tener el acto exterior razón de mero efecto en relación a aquel.

Sin embargo, esas consideraciones no son las únicas, ni son contradictorias con otra consideración (la intentada propiamente acá) en la cual la primacía de especificación sea puesta siempre en el objeto en la medida en que este se distingue del fin. Consideración abiertamente confirmada por el Angélico, quien afirma que el acto exterior puede ser considerado directamente según su propia materia, de la que obtiene maldad y malicia con independencia del fin:

“Mientras que la bondad y la malicia que tiene el acto exterior en sí mismo, por su debida materia y circunstancias, no deriva de la voluntad, sino más bien de la razón. De donde, si se considera la bondad del acto exterior en cuanto está bajo la aprehensión y ordenación de la razón, es anterior a la bondad del acto de la voluntad”⁶⁶.

Luego, es evidente que según otra consideración, la bondad del acto exterior es primera (*anterior*), según se la considere directamente y en inmediata relación al orden de la razón.

Y esta prioridad también se extrae de Juan de Santo Tomás, como evidenció la formulación de su tesis. En efecto, si se atiende a los dos modos de comparación entre el acto interior y el exterior arriba mencionados, según el primero, el acto exterior tiene prioridad objetiva, y por ella tiene especie, y nada impide que ello se considere primero, si bien tal bondad objetiva proviene del principio

rationem voluntarii, si in se et ex propriis meritis voluntarius non sit, sicut actus sensibili externi”, J. de Santo Tomás, *Cursus Theologicus*, disp. VIII, a. 2, n. 33.

⁶⁵ “Cum autem finis sit proprium obiectum voluntatis, manifestum est quod ista ratio boni vel mali quam habet actus exterior ex ordine ad finem, per prius invenitur in actu voluntatis, et ex eo derivatur ad actum exteriorem”, Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, I-II, q. 20, a. 1, co.

⁶⁶ “Bonitas autem vel malitia quam habet actus exterior secundum se, propter debitam materiam et debitas circumstantias, non derivatur a voluntate, sed magis a ratione. Unde si consideretur bonitas exterioris actus secundum quod est in ordinatione et apprehensione rationis, prior est quam bonitas actus voluntatis”, Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, I-II, q. 20, a. 1, co.

formal imperante⁶⁷. Según el segundo modo, es preciso atender detalladamente a los dos modos en que Juan de Santo Tomás mienta el término *efecto* al momento de comparar el acto exterior y el acto interior: uno como mero efecto ordenado al fin⁶⁸, el otro como mera ejecución externa y física de un acto que no tiene moralidad propia⁶⁹. Pero nada impide que, bajo la primera consideración⁷⁰, aquello que se ordena al fin, y que tiene razón de efecto, tenga bondad o malicia objetiva propia.

Mientras que, según la segunda consideración, que calza con el acto exterior interpretado como mero movimiento físico externo, de él no puede derivarse moralidad sino desde su origen imperante de carácter voluntario.

En ese sentido, la dependencia causal del acto exterior hacia la voluntad está siempre presente (y en ese sentido también es siempre efecto de la misma), pero no siempre ella es especificadora del acto exterior, porque en ciertas ocasiones, la ordenación es puramente accidental, como el robo al adulterio. Esta relación causal del acto interior o imperante por sobre el acto exterior o imperado, como abiertamente sostiene Juan de Santo Tomás, siempre es a modo de causa final, pero sólo en ciertas ocasiones es a modo de causa formal, es decir, en aquellas en que hay una dependencia intrínseca entre en *finis operis* y el *finis operantis*. Sea cual sea el caso, tal acto exterior con su objeto puede ser considerado, al momento de establecer su propia especificación y por el cual tiene bondad o malicia específica y objetiva, con una cierta independencia de la voluntad que lo motiva. Y nada impide que tal objeto sea el primero a considerar, especialmente atendiendo a que, como se verá en el capítulo siguiente, no siempre el principio imperante y motor tiene prioridad específica respecto al *finis operis*.

Segunda parte de la demostración: *la moral del objeto es específica*.

Que el objeto o materia del acto exterior pueda ser considerado en su género propio, con independencia de la bondad o malicia del acto interno de intención, no sólo permite un juicio objetivo de la materia concreta de acción, sino que también motiva a responder el segundo interrogante planteado más arriba,

⁶⁷ “Sec tamen si actus externus consideretur ut obiectum, quod in intentione et apprehensione praecedit actum interiores, eo quod intendimus exsequi et facere actum externum, sic prius intelligitur obiective moralitas in actu externo, quatenus est prius in intentione et obiective”, J. de Santo Tomás, *Cursus Theologicus*, disp. VIII, a. 2, n. 33.

⁶⁸ “Secundum autem modo, actus exterior non est obiectum, sed effectus, et participat ab actu interiori bonitatem et malitiam, quatenus ab eo imperatur et ordinatur in finem”, J. de Santo Tomás, *Cursus Theologicus*, disp. VIII, a. 2, n. 33.

⁶⁹ “Aut etiam ab ipso participat rationem voluntarii, si in se et ex propriis meritis voluntarius non sit, sicut actus sensibiles externi”, J. de Santo Tomás, *Cursus Theologicus*, disp. VIII, a. 2, n. 33.

⁷⁰ Es decir, al primer modo de ser efecto del acto interior.

acerca de cómo tal objeto, aislado de su principio imperante que es la voluntad (aunque tal dependencia siempre se presuponga), pueda ser principio especificador primero y fundamental.

En efecto, una vez mostrada una cierta primacía a la hora de considerar el objeto en tanto término directo del acto exterior, y defendida la posibilidad de que tal consideración abstraiga, al menos por ahora, del fin del agente (que es principio motor), es preciso considerar de qué modo pueda considerarse tal objeto como primera fuente o principio de bondad y malicia *específica* en el acto moral. Posteriormente ha de verse de qué modo esta bondad o malicia se relaciona con las demás fuentes de la moralidad, especialmente con la del fin, pues ambas se complican, y se hacen en cierto modo una⁷¹.

Hay varios modos de interpretar el objeto, en tanto que fuente de bondad y malicia, como arriba se evidenció. Santo Tomás parece haber sido consciente del problema dada la estructura de la cuestión 18 de la *Summa*. En efecto, él hace una doble consideración del objeto. Una vez evidenciado que en los actos humanos se dan las razones de bien y mal, prosigue mostrando cómo el objeto, el fin y las circunstancias son fuentes o principios desde los cuales los actos humanos se hacen buenos o malos (arts. 2, 3 y 4). Una segunda consideración atenderá a las mismas tres fuentes pero ya bajo una nueva perspectiva, precisando que dichas fuentes pueden ser principios de bondad y malicia *específicas* del acto (arts. 5, 6, 7, y 10).

Las razones de dicha ordenación son por lo menos dos. La primera la evidencia el hecho de que muchas veces el objeto, entendido como la materia directa de la acción, no siempre ofrece al acto bondad o malicia específica, como cuando el acto es en razón de su materia indiferente: como el ir al campo⁷². En tales casos, el fin o las demás circunstancias pasan a constituir la razón objetiva y primera del acto, y por tanto, a dar bondad y malicia específica al mismo. Además, cuando adviene una circunstancia o fin malo a un objeto bueno por su objeto, tal especie primera es destruida, constituyéndose así en malicia primera y específica lo que primariamente y en abstracto era accidental⁷³. Luego el objeto no siempre da bondad o malicia específica, pues puede ser de suyo indiferente o ser viciado, cuando es bueno, por una circunstancia o fin malo. Pero además, las circunstancias, la mayoría de las veces, sólo ofrecen al acto bondad y malicia accidental, como se verá más adelante, luego tampoco ofrecen siempre bondad y malicia específica, si bien en determinadas ocasiones

⁷¹ “Bonitas finis ex voluntate redundat in actum exteriorem, et bonitas materiae et circumstantiarum redundat in actum voluntatis”, Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, I-II, q. 20, a. 3, co.

⁷² Siempre ha de ser un acto deliberado.

⁷³ Cfr. J. de Santo Tomás, *Cursus Theologicus*, disp. IX, a. 4. Las razones de tal sentencia serán vistas en detalle en el capítulo siguiente.

pueden hacerlo, como cuando se roba una cosa sacra. Sólo el fin, considerado como objeto del acto interior de intención, da siempre bondad o malicia específica, es decir, el fin del agente, dada la no existencia de fines indiferentes en moral⁷⁴. Luego se hace urgente responder a la pregunta: ¿cómo ha de considerarse el objeto de modo que sea fuente o principio de bondad o malicia específica?⁷⁵

Lo primero que es preciso considerar en la búsqueda de una respuesta es esclarecer qué se mienta con el término *objeto moral*. En efecto, ya desde San Agustín en adelante, fue común entre muchos teólogos establecer el mal como privación de bien⁷⁶. De este modo, el mal no es concebible como una entidad, o, en otras palabras, como una cosa. Y cuando Santo Tomás considera el objeto en la q. 18, hace patente una objeción que parece minar las bases para una distinción específica entre el bien y mal en relación al objeto: el mal no es una cosa, es decir, no puede tener razón de objeto⁷⁷, luego tampoco puede ser diferencia específica⁷⁸.

Sin embargo, la respuesta ofrecida por Santo Tomás ayuda a dar el primer paso a la consideración de lo que ha de entenderse por *objeto moral*. En efecto, considerando la respuesta a la objeción que sostenía que el objeto, por su trascendental bondad, no podía dar al acto malicia moral, se ve como el Angélico establece la relación entre el objeto y el acto bajo un cierto orden de proporción⁷⁹, desde el cual brota la bondad y la malicia del mismo. Luego, ya no se

⁷⁴ Cfr. M. Zalba, *Theologiae Moralis Compendium*, n. 210. Esto también se verá en mayor detalle al tratar la indiferencia como especie moral, pues ahí quedará más evidenciado que un acto indiferente se hace siempre bueno o malo por su fin.

⁷⁵ “Oportet quod aliqua differentia obiecti faciat diversitatem speciei in actibus, Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, I-II, q. 18, a. 5, co.

⁷⁶ Para un interesante análisis de la concepción del mal en San Agustín, su recepción en la ciencia moral, especialmente por Pedro Lombardo, San Alberto Magno y San Buenaventura, y la plena madurez de la misma en Santo Tomás, cfr.: A. Fernández, *Teología Moral I Moral Fundamental*, Ediciones Aldecoa, Burgos, 1995, p. 535; S. Pinckaers, *La Renovación de la Moral*, pp. 175-219.

⁷⁷ “Videtur quod actio non habeat bonitatem vel malitiam ex obiecto. Obiectum enim actionis est res. In rebus autem non est malum, sed in usu peccantium, ut Augustinus dicit in libro III de Doct. Christ. Ergo actio humana non habet bonitatem vel malitiam ex obiecto”, Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, I-II, q. 18, a. 2, arg. 1.

⁷⁸ “Malum, cum sit privatio, est quodam non ens. Sed non ens non potest esse differentia, secundum philosophum, in III Metaphys”, Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, I-II, q. 18, a. 5, arg. 2.

⁷⁹ “Licet res exteriores sint in seipsis bonae, tamen non semper habent debitam proportionem ad hanc vel illam actionem”, Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, I-II, q. 18, a. 2, ad. 1.

trata de considerar el objeto en sí mismo, según su puro ser físico, al cual siempre le compete una cierta bondad⁸⁰.

Pero ello nos abre a la pregunta: ¿qué es esa proporción, por la cual un objeto, de suyo naturalmente bueno, puede estar mal relacionado, o guardar desproporción al acto? Juan de Santo Tomás es claramente consciente de este interrogante y de las dificultades que lleva implícita, razón que lo obliga a distinguir entre dos planos distintos: el objeto natural y el objeto o materia moralmente considerado, y a indagar en cómo este último puede ser criterio de diferencia específica:

“Por esto el acto es bueno: porque el objeto es bueno moralmente, y no sólo naturalmente; y el objeto, por su parte, es bueno moralmente por esto: porque es proporcionado a tal acto. Luego, ¿qué es esta moralidad en el objeto, por la que el acto es especificado en el género de la moralidad, si por esto el objeto es bueno moralmente, es decir, porque es proporcionado al acto?”⁸¹.

Apoyado en la autoridad del Angélico, Juan de Santo Tomás aclara, como ya se insinuó, que la bondad y malicia del acto no puede tomarse del objeto sin más, es decir, la materia natural o físicamente considerada. La relación de proporción presente entre el acto y su objeto es, más bien, la relación del acto con su objeto en tanto éste está regulado por la norma de la razón:

“Porque la moralidad del acto se toma del objeto, como regulado por la regla de la razón. Pero Santo Tomás no dice que el objeto mismo tome su moralidad desde la proporción al acto. Por el contrario, ella no la toma del acto, sino desde la misma regla, por las cuales la razón, en el objeto de lo que ha de hacerse o en las operaciones que han de llevarse a cabo, debe ser regulado: por ejemplo, desde la ley, desde la voluntad divina, desde el fin [...]. Por ello, bien puede ser que algunas cosas sean entitativamente buenas y, sin embargo, en cuanto objetos debidos, y proporcionados moralmente al uso y la acción el agente, no sean buenas, y esta proporción precede en el objeto antes de la acción, pero no se toma de la acción, sino de la regla de la razón y la prudencia. Y bajo esta proporción y regulación, de aquellas reglas tomada, las acciones se especifican”⁸².

⁸⁰ Así, el sustento material logrado mediante el robo, o el placer obtenido por un acto de fornicación, son bienes.

⁸¹ “Actus ideo est bonus, quia obiectum est bonum morale, et non solum naturale; obiectum autem ideo est bonum morale, quia proportionatur tali actui. Quae est ista moralitas in obiecto, ex qua actus specificatur in genere moris, si ideo obiectum bonum morale est quia proportionatur actui?” J. de Santo Tomás, *Cursus Theologicus*, disp. VIII, a. 2, n. 18.

⁸² “Quia moralitas actus sumitur ex obiecto, ut regulato regulis rationis. Obiectum autem ipsum non dicit D. Thomas quod ex proportionione ad actum sumit moralitatem suam. Revera enim eam

Luego, cuando se habla de “objeto moral”, especialmente en contraste con la materia natural y físicamente considerada, se ha de entender al primero como el objeto que, en tanto regulado, guarda proporción o desproporción, conveniencia o disonancia, al bien y al fin de la creatura racional⁸³; creatura que, como tal, tiene a la razón como principio de todos sus actos deliberados. Esta es la razón por la que también se identifica el acto como la *materia* donde recae inmediatamente la acción, entendiendo por tal, la materia *moralmente considerada*, es decir, como término intencional de un acto deliberado:

“El objeto no es la materia desde la cual, sino la materia sobre la cual, y tiene de algún modo razón de forma, en cuanto da especie”⁸⁴; “claramente esta doctrina es de Santo Tomás, quien siempre ha enseñado que el objeto del acto es la materia sobre la cual este recae. Especialmente porque en el robo, la cosa ajena no es circunstancia, sino substancia”⁸⁵.

sumit non ex actu, sed ex ipsis regulis, quibus ratio in obiecto attingendis seu operationibus faciendis regulari debet: verbi gratia, ex lege, ex voluntate divina, ex fine [...]. Et propterea stat bene, quod res aliquae in se et entitative bonae sint, et tamen in quantum obiecta debita, et proportionata moraliter ad usum et actionem operantium, bonae non sint; et haec proportio praecedit in obiecto ante actionem, sed non ab actione desumitur, sed a regulis rationi, et prudentiae. Et sub hac proportione et regulatione, ad illis regulis desumpta, actionem specificant”, J. de Santo Tomás, *Cursus Theologicus*, disp. VIII, a. 2, n. 26. Este argumento, por lo demás, queda ampliamente confirmado por Santo Tomás: “Patet ergo quod differentia boni et mali circa obiectum considerata, comparatur per se ad rationem, scilicet secundum quod obiectum est ei conveniens vel non conveniens. Dicuntur autem aliqui actus humani, vel morales, secundum quod sunt a ratione”, Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, I-II, q. 18, a. 5, co; “Si ergo obiecta humanorum actuum considerentur quae habeant differentias secundum aliquid per se ad rationem pertinentes, erunt actus specie differentes, secundum quod sunt actus rationis, licet non sint species differentes, secundum quod sunt actus alicuius alterius potentiae; sicut cognoscere mulierem suam et cognoscere mulierem non suam, sunt actus habentes obiecta differentia secundum aliquid ad rationem pertinens”, Tomás de Aquino, *De Malo*, q. 2, a. 4, co.

⁸³ Sólo así, por lo demás, puede establecerse una distinción formal en el plano moral que en modo alguno podía hacerse en el acto natural o psicológicamente considerado, como es evidente en el acto de apetecer a una mujer en tanto que propia y en tanto que ajena.

⁸⁴ “Obiectum non est materia ex qua, sed materia circa quam, et habet quodammodo rationem formae, in quantum dat speciem”, Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, I-II, q. 18, a. 2, ad. 2; cfr, también, I, q. 23, a. 1, ad. 3: “Motus non accipit speciem a termino a quo, sed a termino ad quem”.

⁸⁵ “Ista sententia magis videtur D. Thoma, qui perpetuo docet obiectum actus esse materiam circa quam versatur. Specialiter autem quod in furto res aliena non sit circumstantia, sed substantia”, J. de Santo Tomás, *Cursus Theologicus*, disp. VIII, a. 2, n. 35. Argumento, por lo demás, ampliamente confirmado por varios tomistas: “Obiectum (similiter finis et circumstantia) potest considerari dupliciter: physice et materialiter in esse entis, prout est aliquid in rerum naturae, et

Luego, y sintetizando los avances hasta ahora logrados, puede afirmarse que, en primer lugar, hay buenas razones para establecer, desde la materia u objeto moralmente considerado, una natural primacía a la hora de juzgar la primera bondad y malicia objetiva y específica de un acto, por ser aquel el primer elemento susceptible de directa regulación según el orden de la razón, y por ser el primer elemento a considerar en vistas de la ordenación a su fin, que es el elemento más íntimo de los actos voluntarios, actos que por su misma naturaleza son teleológicos. Se definió posteriormente este primer objeto como *materia circa quam o finis operis*, que dice razón de término fundamental, objetivo y primario del acto en el orden de la especificación. Es fundamental, por ser el primer elemento que constituye el acto en su ser moral, pues sin objeto, como ya se vio, el acto es sólo una cierta “cualidad vital” emanada de la voluntad a modo de acto segundo. Es objetivo, porque da la primera especificación al acto, especificación que es también la misma forma del acto, por cuanto es su término; así, tal y como el movimiento recibe su especificación del fin, así el acto moral recibe su especie de lo primero hacia lo cual tiende como a su término próximo. Y es, finalmente, primario, porque acaece antes de cualquier otra determinación posterior, como las circunstancias, que como accidentes que son, son inherentes a una substancia, y del fin, al cual naturalmente se ordena y que es su motor y su causa⁸⁶.

sic semper est bonum (bonitate naturae seu entis); vel moraliter et in esse moris, prout est obiectum talis actus et prout ab operante attingitur, et sic potest esse bonum vel malum moraliter”, B. H. Merkelbach, *Summa Theologiae Moralis*, n. 139; “El objeto moral de cada acción no es un objeto considerado meramente desde el punto de vista físico o externo, sino en el sentido moral, en cuanto que contraría el bien propio de cada persona”, E. Cofreces Merino / R. García de Haro, *Teología Moral Fundamental*, Eunsa, Pamplona, 1998, p. 220; “Obiectum autem, prout est principium moralitatis, non est ipsum obiectum physicum, quod actus humanus attingit, sed obiectum morale, prout subest normae moralitatis”, D. Prümmer O.P., *Manuale Theologiae Moralis secundum Principia S. Thomas Aquinatis*, p. 73; “Si designamos como objeto de una acción a aquel elemento que da a la acción su identidad intencional como acción humana, es claro que de las “cosas” a las que las acciones se refieren no se pueden decir que sean los “objetos” de estas últimas. Pues en virtud de sus objetos las acciones se diferencian en su identidad moral-intencional. Ahora bien, los caballos y el contenido de las cajas fuertes de los bancos no sirven para distinguir diversos tipos de acción, sino a lo sumo diferentes “casos” del mismo tipo de acción, por ejemplo diferentes casos de “robo”, M. Rhonheimer, *La Perspectiva de la Moral*, Rialp, Madrid, 2000, p. 158; “Non materialiter et ontologicè secundum esse physicum, cui competit necessario bonitas entis et naturae, sed formaliter secundum esse morale, cum relatione ad regulam morum”, M. Zalba, *Theologiae Moralis Compendium*, n. 234; “In rebus physice sumptis non est malum morale; in rebus vero ut subsunt regulis morum invenitur malum morale”, R. Garrigou Lagrange, *De beatitudine de actibus humanis et habitibus*, p. 322.

⁸⁶ Claro está que esta primacía entre objeto y fin se invierte si es considerada desde el plano de la intención, pues de este modo el acto interior tiene prioridad, tal y como tiene prioridad las

Se definió también la bondad y malicia de tal objeto como una relación de proporción al acto, pero no sin más, sino en tanto que tal objeto permanece bajo el orden y la regulación de la razón. Es decir, se sostuvo que la relación del acto con su objeto, en la medida en que es moral, no puede nunca hacer abstracción de la regla, como sí ocurre en el acto naturalmente considerado, razón por la cual se afirma que bajo esta última consideración, el acto de apetecer una mujer, por ejemplo, es siempre bueno y afín al orden natural; mientras que la consideración moral de un acto tal, por lo mismo que se atiende a la regla, considerará *sustancial* que tal mujer sea propia o ajena.

Finalmente, atendiendo a aquellos actos que, en razón de su materia próxima no dicen razón de conveniencia y disconveniencia a la razón y la ley, es decir, los actos indiferentes, han de ser considerados una especie moral abstracta, mentándose con tal término que tales actos poseen, en virtud de su objeto, la especie moral de indiferencia, pero aclarando que dicha especie, en la práctica, termina siendo subsumida por la especie moral buena o mala acaecida principalmente por el fin o demás circunstancias que guarden directa relación al orden de la razón a favor o en contra; razón por la cual nunca se dan actos deliberados que sean indiferentes a la correcta o incorrecta ordenación de la razón. En efecto, la indiferencia se considera como una especie moral, en tanto que su objeto está efectivamente regulado por la razón y la ley, no como materia de prohibición ni mandato, sino como *permitido*, como es patente en un acto como ir al campo. Sin embargo, considerando que siempre hay alguna circunstancia que hace a dicho acto bueno o malo, al menos en razón del fin, se sostiene que la indiferencia no existe como especie moral completa o acabada, por cuanto, en concreto y en el individuo, nunca se da un acto deliberado que no sea o bueno o malo moralmente, razón por la que Santo Tomás confirma que todo acto deliberado es siempre, en la práctica, o bueno o malo:

“Como es propio de la razón ordenar, los actos que proceden de la razón deliberada, si no son ordenados al debido fin, por ello mismo repugnan a la razón, y tiene razón de mal. Si, por el contrario, son ordenados al debido fin, convienen con el orden de la razón, y tienen razón de bien. Necesario es, por lo tanto, que los actos sean ordenados o no al debido fin, por lo que todo acto del hombre, procedente de una razón deliberada, es bueno o malo”⁸⁷.

premisas en vistas de la conclusión. Pero como lo que acá interesa es el orden de la especificación, no el orden de la dependencia causal, se mantiene firme la prioridad específica por parte del objeto, tal y como sostiene Juan de Santo Tomás en sus tesis.

⁸⁷ “Cum enim rationis sit ordinare, actus a ratione deliberativa procedens, si non sit ad debitum finem ordinatus, ex hoc ipso repugnat rationi, et habet rationem mali. Si vero ordinetur ad debitum finem, convenit cum ordine rationis, unde habet rationem boni. Necesse est autem quod vel ordinetur, vel non ordinetur ad debitum finem. Unde necesse est omnem actum hominis a delibe-

En tales casos, por lo tanto, el objeto moral se considerara como aquel primer factor que hace a un acto tal bueno o malo, laudable o vituperable, como si se va al campo para convertir a un pecador, o para evadir el trabajo debido.

*b) El fin*⁸⁸

Tesis: En relación al acto interior de la voluntad, el fin es objeto, y como tal, da bondad o malicia específica; mientras que en relación al acto exterior de la voluntad, es tan sólo circunstancia, y como tal da especie accidental.

Los antecedentes acerca de la cuestión relativa al fin del acto moral en la *Summa* del Angélico se encuentran, al igual que en lo relativo al objeto, divididos en dos partes. Una que tiende a mostrar cómo el acto humano depende del fin, y toma bondad y malicia de él, y otra que tiende a mostrar al mismo como fuente de moralidad específica⁸⁹.

En relación a lo primero, es evidente que el acto humano depende en su constitución y en su bondad del fin, pues depende de la ordenación impresa por el agente, es decir, por ser un acto teleológico que toma bondad y malicia del fin⁹⁰.

Ahora bien, suponiendo ya la distinción entre el acto interior y exterior de la voluntad y sus posibles acepciones en los textos de Juan de Santo Tomás, el Angélico afirmará que a dicho fin le compete, en relación al acto interior, la

rativa ratione procedentem, in individuo consideratum, bonum esse vel malum, Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, I-II, q. 18, a. 9, co.

⁸⁸ Para no llegar a una confusión con el uso de los términos en relación al fin tal y como se significa en este caso, es decir, como fin del agente, o lo que el agente busca al obrar, se hace presente la siguiente equivalencia de términos para Juan de Santo Tomás: el finis operantis se identifica con el fin extrínseco, remoto y motor; el finis operis, que es a lo que tiende directamente la naturaleza del acto, es, en cambio, el fin intrínseco, próximo y especificante del obrar, identificado en el punto anterior con la noción de objeto y el acto de elección.

⁸⁹ Cfr. Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, I-II, q. 18, a. 4 y 6.

⁹⁰ “Actiones autem humanae, et alia quorum bonitas dependet ab alio, habent rationem bonitatis ex fine a quo dependent, praeter bonitatem absolutam quae in eis existit”, Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, I-II, q. 18, a. 4, co. “El fin es aquello que intenta o se propone el que realiza una acción”, A. Royo Marín, *Teología Moral para Seglares*, n. 93; “Finis actus humani est illud propter quod asequendum vel afficiendum, agens operatur”, M. Zalba, *Theologiae Moralis Compendium*, n. 240.

función de objeto, tal y como el exterior toma especie desde su materia⁹¹, y dará a aquel acto bondad o malicia específica, en cuanto se compara al orden de la razón: “Así como el acto exterior toma especie del objeto sobre el cual versa, así el acto interior de la voluntad la toma del fin, como de su propio objeto”⁹².

Y dado que, como ya se ha insinuado, el fin del agente y el fin de la obra, o el *finis operantis* y el *finis operis*, no siempre se identifican, guardando entre sí una dependencia real, pero accidental en el orden de la especificación, se hace presente la necesidad de dar razón de la posibilidad de que dos especies morales confluyan en un sólo acto⁹³ y determinar qué rol cumpla ahí el fin como fuente de moralidad. Ello, además, parece hacer presente, nuevamente, el problema de la primacía entre ambas bondades y malicias, especialmente cuando Santo Tomás identifica a la bondad proveniente del fin como formal en relación a la del acto exterior, que es material en relación a aquella:

“Así, pues, lo que depende de la voluntad se tiene como lo formal ante lo que depende del acto exterior, porque la voluntad usa los miembros para obrar como instrumentos suyos; ni los actos exteriores se dicen morales, sino en cuanto son voluntarios. Por ello, el acto humano es considerado formalmente en relación al fin, pero materialmente en relación al objeto del acto exterior”⁹⁴.

Sin embargo, no hay ahí razón alguna de conflicto si se ahonda en la cuestión. En efecto, y como se dijo, es razonable considerar primeramente la bondad material u objetiva del acto por ser ella su misma forma, y por tener prioridad en el orden de la primera especificación en tanto que fin próximo e intrínseco del acto; razón por la que, bajo esta primera consideración, el fin remoto se tendrá por circunstancia: “Es una cierta circunstancia, por cuanto el fin del operante, y la intención misma, es extrínseca al acto imperado: porque no compete

⁹¹ El término “materia” es frecuentemente identificado con el término “objeto” por Juan de Santo Tomás: cfr. *Cursus Theologicus*, disp. IX, a. 1, nn. 13, 14, 19, art. 4, nn. 23 y 42, entre otros.

⁹² “Sicut igitur actus exterior accipit speciem ab obiecto circa quod est; ita actus interior voluntatis accipit speciem a fine, sicut a proprio obiecto”, Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, I-II, q. 18, a. 6, co.

⁹³ En efecto, si el fin viene a dar razón específica al acto, y este, por lo general, supone la especie ya constituida por el objeto, es preciso dar razón de la conjunción de más de una bondad o malicia específica en los actos morales.

⁹⁴ “Ita autem quod est ex parte voluntatis, se habet ut formale ad id quod est ex parte exterioris actus, quia voluntas utitur membris ad agendum, sicut instrumentis; neque actus exteriores habent rationem moralitatis, nisi in quantum sunt voluntarii. Et ideo actus humani species formaliter consideratur secundum finem, materialiter autem secundum obiectum exterioris actus”, Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, I-II, q. 18, a. 6, co.

a su objeto, y en consecuencia no presenta al mismo acto especie y sustancia, sino que permanece fuera de ella”⁹⁵.

Por ello mismo, tal fin da bondad o malicia secundaria y accidental en relación a la bondad y malicia objetiva y esencial. Pero en cuanto el fin proviene directamente de la voluntad, se hace causa o motivo de obrar, como afirma Juan de Santo Tomás: “Da motivo y razón de hacer [...] porque a causa de tal fin, y por tal intención operamos. Luego, la bondad del acto depende de modo especial del fin, es decir, como el motivo y la razón por la cual operamos”⁹⁶.

De modo que, queriendo directamente el fin, se hacen apetecibles los medios; así, el fin se entiende como lo formal en relación a aquello que naturalmente impera y ordena hacia sí, siendo de este modo el elemento más voluntario e importante del acto humano

“Entre las especies morales, es más perfecta la que se toma del objeto más noble. Y así la especie que se toma del fin es más perfecta que aquella que se toma de las cosas que se ordenan al fin: y así, como algo superior impera a aquellas, son perfeccionados los medios por su participación y ordenación al fin, como la luz inferior en el intelecto es consolidada por su participación y conjunción de la luz superior”⁹⁷.

⁹⁵ “Est quidem circumstantia, quatenus finis operantis, et intentio ipsa, extrinseca est actui imperato: quia non pertinet ad eius obiectum, et consequenter non praebet ipsi actui speciem et substantiam, sed extra illam est”, J. de Santo Tomás, *Cursus Theologicus*, disp. VIII, a. 3, n. 4. “Est remotus et extrinsecus nam finis operantis accedit fini operis proximo et intrinseco, qui idem est ac obiectum [...]. Est secundariam generatim et non fundamentalem, quia plerumque accedit ad eam quae ex obiecto primo et per se intenta”, M. Zalba, *Theologiae Moralis Compendium*, n. 241.

⁹⁶ “Dat motivum seu ratione faciendi [...] quia ob talem finem, et ex tali intentione operamur. Dependet ergo bonitas actus speciali modo a fine, scil. tamquam a motivo et ratione propter quam operamur”, J. de Santo Tomás, *Cursus Theologicus*, disp. VIII, a. 3, n. 4.

⁹⁷ “Inter ipsas vero species morales, illa est perfectior, quae sumitur ex nobiliori obiecto. Et ita species, quae sumitur a fine, semper est perfectior illa, quae sumitur ab his quae sunt ad finem; unde tamquam aliquid superius imperat illis, et perficiuntur media ex participatione et ordinatione ad finem: sicut lumen inferius in intellectu roboratur ex participatione et coniunctionem ad lumen superius”, J. de Santo Tomás, *Cursus Theologicus*, disp. I, a. 3, n. 98. “Maxime confert ad moralitatem: etenim quando est distincta a fine operis, relationem addit ad regulam morum tam peculiarem, ut moralitas actus praecipue consideratur secundum istum finem. Nam finis magis amatur per se quam obiectum; ac proinde magis est voluntarius. Unde potiore moralitatem habet regulariter actus totalis a fine extrinseco”, M. Zalba, *Theologiae Moralis Compendium*, n. 241; “Nótese, para comprender este principio, que una cosa es la moralidad esencial de un acto [...], y otra su moralidad principal en el orden de las costumbres. Lo esencial de un robo es quitar la cosa ajena; pero el que roba con el fin de obtener el dinero que necesita para cometer un adulterio es más adúltero que ladrón, porque el robo es un simple medio para llegar al adulterio, y, por lo mismo, esta finalidad extrínseca al robo es más importante y principal –por más voluntaria y

Luego, se hallan en el acto dos bondades o malicias específicas, una primera, fundamental, material y participada en virtud del objeto, y otra accidental, secundaria y formal en virtud del fin. Así, la bondad o malicia del objeto es primera y fundamental porque es la primera bondad y malicia que acaece en el acto en virtud de la su materia moralmente considerada, y material y participada por depender de la forma última de la voluntad, que es el fin; mientras que la del fin es secundaria por cuanto supone una especie ya constituida por el objeto, y formal por cuanto impera y mueve a los medios, constituyendo por ello la especie más noble y principal del acto humano:

“Respecto al acto interior o imperante, el fin da especie formal-esencial, porque, como enseña Santo Tomás, el fin es el objeto del acto interior. En cambio, respecto al acto exterior o imperado, el fin da especie formal-participada, no formal-esencial. Y así el acto humano tiene del fin especie esencial o participada: esencial según el acto interior o imperante, porque versa sobre el fin como su objeto propio, mientras que participadamente, según el acto exterior o imperado, que tiene al fin como circunstancia, fin por el cual es movido o dirigido. Y así, el acto participa de la honestidad del fin, ya que dice ordenación a él, pero tiene su especie de su objeto propio o fin próximo”⁹⁸.

Para finalizar, y aunque ya se ha advertido que una cierta primacía puesta en el objeto y otra o puesta en el fin no son necesariamente contradictorias (por cuanto representaban puntos de vista diversos) podría ser conveniente, a fin de dejar acotados ambos planos, considerar un pasaje donde, a modo de síntesis, Juan de Santo Tomás parece resumir ambas primacías bajo una doble perspectiva, salvando tanto la prioridad puesta antes en el objeto, como la recién prioridad (formal y esencial) atribuida al acto imperante y al fin en relación al acto exterior imperado:

deseada— que la acción misma de robar. Y esto sin perjuicio de que esta moralidad más importante sea secundaria y accidental con relación a la primaria y esencial que proviene del objeto”, A. Royo Marín, *Teología Moral para Seglares*, n. 93 (2º principio).

⁹⁸ “Respectu interioris actus, id est, imperantis (hoc enim nomine “interioris” intelligit S. Thomas), finis dat speciem formaliter essentialiter: quia, ut ibi S. Thomas docet, finis est obiectum actus interioris. Respectu autem actus exterioris, id est, imperati, finis dat speciem formaliter participative, non formaliter essentialiter. Et sic actus humanis habent ex fine, vel essentialiter, vel participative; essentialiter quidem actus interior, seu imperans, quia versatur circa finem tamquam circa obiectum; participative autem actus exterior, seu imperatus, qui habet finem ut circumstantiam, et ab illo movetur et dirigitur: et sic talis actus participat honestatem illius finis, utpote ordinem dicens ad illum; habet autem ex obiecto proprio, seu ex fine proximo, speciem suam”, J. de Santo Tomás, *Cursus Theologicus*, disp. IX, a. 5, n. 86.

“El acto interior de la voluntad o imperante, y el acto exterior imperado, se tienen de un modo tal, que cualquiera de ellos puede tener su propio objeto, y de él tomar su bondad o su malicia específica, que le es a cada uno propia. Y a la vez, uno puede ser circunstancia del otro, de modo que la propia bondad o malicia que tiene la participa en el otro, tal y como todo accidente comunica al sujeto su efecto formal: y consta que los actos entre sí conexos como causa, tienen recíprocamente razón de circunstancia, porque el acto que es causa como fin se compara al acto imperado y exterior como circunstancia *fin*, mientras que el acto imperado u exterior, se compara al interior o imperado como circunstancia *quid*, que es la circunstancia *efecto*”⁹⁹.

Así, nada impide que lo que se considere esencial en relación a un acto, sea accidental en relación al otro. Así es posible salvar, al mismo tiempo, la prioridad del objeto en relación al fin como primera fuente de especificación, por un lado, y la prioridad formal del fin en relación a lo por él imperado; ya que ambas son consideraciones distintas: una busca establecer la primera especie objetiva del acto, la otra lo más íntimo presente en la voluntad, aquello que el agente busca primariamente en su intención.

c) *Dificultades y soluciones*

Juan de Santo Tomás no sólo era consciente de los problemas que conlleva el que un acto tenga dos especies morales y de los problemas que conlleva el establecer la prioridad, jerarquía y dependencia de una especie respecto de la otra. Procuró, además, ahondar muy detenidamente y de manera muy rica y pedagógica, en una serie de dificultades presentes a la hora de comparar, en mayor detalle y precisión, la compleja estructura que media entre el objeto y el fin dentro del dinamismo del acto humano. Y se hace inevitable una consideración de aquellos dos elementos (es decir, del objeto y del fin, con sus respectivas especies), no sólo por significar un esclarecimiento sobre el tipo de relación

⁹⁹ “Isti actus interior voluntatis seu imperans, et exterior imperatus, ita se habent, quod quilibet habere potest suum proprium obiectum, et ab illo bonitatem vel malitiam suam specificam haurit, quae uniuscuiusque propria est. Et rursus unus actus potest esse circumstantia alterius, et consequenter propriam bonitatem vel malitiam quam habet participare illi, si quidem proprium est circumstantiae communicare actui bonitatem vel malitiam suam, sicut omne accidens communicat subiecti effectum formalem suum: et constat actus inter se connexos tamquam causa, habere ad invicem rationem circumstantiae, quia actus qui est causa tamquam finis comparatur ad actum imperatum et exterior ut circumstantia finis, et actus imperatus, seu exterior, comparatur ad interiorem et imperantem, ut circumstantiam quid, quae est circumstantia effectus”, J. de Santo Tomás, *Cursus Theologicus*, disp., XI, a. 5, n. 24.

que el objeto y el fin guardan entre sí, sino porque, además, supone una profundización en la comprensión de ambos elementos en sí mismos.

En su *Cursus Theologicus*, en efecto, Juan de Santo Tomás presenta siete dificultades al momento de comparar el objeto con el fin. De ellas, se rescatan aquí las tres que considero más importantes¹⁰⁰.

Una primera dificultad guarda directa relación a las nociones de objeto y fin. En efecto, en la consideración del objeto y del fin arriba realizada, se interpretó a este último desde una doble perspectiva: una en relación al objeto, donde se tiene como mera circunstancia, y otra en relación al fin del agente, perspectiva en la cual da razón de ser a los medios (ya que estos de suyo dependen del fin), haciendo al acto exterior voluntario: “Complica y repugna que el acto considere el fin accidentalmente, esto es, como circunstancia, mientras que, por otro lado, dependa de él esencialmente en la misma razón formal de apetecible y bueno”¹⁰¹.

Que el acto exterior dependa en su carácter de acto voluntario e imperado por una mera circunstancia lleva, con justa razón, a la inteligencia a preguntarse si dicha conjunción del fin como accidente y, al mismo tiempo, como condición formal del acto exterior pueda ser sostenida por Juan de Santo Tomás. Para hallar luz al respecto, las diversas formas de comparar el acto exterior con el interior ya señaladas, darán la clave para salir de esta aporía.

En efecto, si se considera el acto exterior como acto de elección, cuyo objeto es el medio en cuanto conducente al fin, se ve que tiene su término intencional propio, aunque sea imperado: “El fin sólo es objeto del acto de intención; la elección, en cambio, y otros actos imperados, versan sobre los medios. Luego no se comunica a ellos en razón del objeto”¹⁰².

De este modo, se hace posible conjugar la formal y principalísimo del acto humano, que es el acto interior, que impera al acto exterior, con el hecho de que este último tenga su término específico propio. Y ya se vio que no siempre lo primero en el orden de la especificación es lo principal en la consideración completa del acto humano voluntario:

¹⁰⁰ Para una completa consideración, cfr. J. de Santo Tomás, *Cursus Theologicus*, disp. VIII; a. 3, nn. 7 a 66.

¹⁰¹ “Unde videtur esse complicatio et repugnantia, quod actus respiciat finem accidentaliter, id est, ut circumstantiam, et ex alia parte dependeat ab ipso essentialiter in ipsa ratione formali appetibilitatis et bonitatis”, J. de Santo Tomás, *Cursus Theologicus*, disp. VIII, art. 3, n. 6.

¹⁰² “Finis solum est obiectum intentionis, electio autem et alii actus imperati versantur circa media. Non ergo in ratione obiecti communicatur aliis”, J. de Santo Tomás, *Cursus Theologicus*, disp. VIII, art. 3, n. 8.

“De este modo, también en relación al acto de elección, el fin de la intención puede ser circunstancia, no obstante que sea su motivo, ya que no es un motivo intrínseco y que especifique, sino extrínseco y que finaliza, lo cual también puede convenir a las circunstancias [...]. Tal y como alguien puede estar inclinado al robo por el juego, porque quiere robar para jugar, o para cometer adulterio, o por necesidad; así, este acto de elección y este acto exterior de robo, no depende per se de aquel fin, ni de su malicia, y así participa accidentalmente de ella como circunstancia, pues tal acto puede salvar toda su especie y substancia sin aquella [...]. Sin embargo, cuando el fin está esencialmente unido al objeto, no lo considera como una circunstancia o algo accidental, sino como pertinente a la especificación del objeto”¹⁰³.

Luego, así como la luz es la condición formal de todos los colores, ella al mismo tiempo no impide que estos se diversifiquen y sean específicamente uno distinto de otro, aunque todos dependan en su ser color en acto de la luz.

Ello evidencia una necesaria distinción de planos entre el imperio de la voluntad *ad extra*, como causa de actos ejecutados en vistas de un fin ulterior, y el plano del término específico y directo de un acto de elección.

Y tal distinción es especialmente importante en moral pues, por más que una intención desee encauzar un acto a un buen fin, no puede ella siempre intervenir en la sustancia misma de aquel acto, en la medida en que guarde en sí un predicamento de bondad o de malicia con independencia del fin impreso por el agente. Así, por ejemplo, por más noble que sea una intención, el robo que a ella se ordena no pierde su objetividad propia, la que es normada directamente por el orden de la razón y prohibido por ella. Si el objeto del acto de intención viniera siempre a especificar la materia de los actos concretos de elección, se perdería toda objetividad en el enjuiciamiento de los actos externos particulares.

Una segunda dificultad, inmediatamente conectada con la anterior, involucra al fin entendido como circunstancia: ¿qué fines son circunstancia, sólo el fin último, o también los innumerables fines intermedios de la vida?

En respuesta a este interrogante, Juan de Santo Tomás considera que los fines, sea el fin último, sean los intermedios, en tanto sean fines del agente y no del acto mismo, se tendrán por circunstancias. Así, por ejemplo, si un agente roba para cometer adulterio y, a su vez, para vengarse de un agravio causado por su legítima esposa, ambos fines se tendrán por circunstancias del acto de robo:

“La razón es la siguiente: porque cualquier fin del agente, o fin imperante, se tiene por parte de la intención, y no concurre de modo elícito al acto de elección, o al acto exterior, sino imperando. Luego no es directamente específico

¹⁰³ J. de Santo Tomás, *Cursus Theologicus*, disp. VIII, art. 3, n. 10, 11.

de aquel acto, sino que supone su propio objeto [...] luego es una circunstancia. Y la primera consecuencia es esta: porque la intención es distinta al acto de elección o exterior, luego han de tener objetos distintos, luego, distintos términos específicos: pues la diversidad de los actos se toma del objeto. La segunda consecuencia es esta: porque el objeto da especificación al acto, luego cuando el fin supone el objeto en algún acto, supone también la especificación, o la especie en tal acto”¹⁰⁴.

En conclusión, se mantiene firme lo sentado en la primera dificultad: el fin y el objeto propio del acto de intención encauza y orienta al acto por él imperado, pero cuya especificación vendrá dada en virtud de su objeto o materia en tanto guarde directo orden de conveniencia o disonancia con el orden de la razón y la ley. Todo fin remoto, aun siendo condición formal, y aun teniendo un objeto más noble, se tendrá ante esa primera especificación como mera circunstancia.

“Ciertamente proceden de distintos principios, pues una procede del acto interior imperante, y del fin, que es su propio objeto; la otra del acto de elección, o de la ejecución, y de su objeto específico. Pero el principio imperante es distinto del *eliciente*. Por lo que puede, permaneciendo el acto en su especie, ser quitado o variar aquello que se tiene por fin, y por intención imperante”¹⁰⁵.

Una tercera y última dificultad a tratar, surge al momento de explicitar de qué modo la bondad o la malicia del fin participa de la bondad o malicia del objeto, ¿acaso esta bondad o malicia del fin sea del todo extrínseca a la bondad o malicia del objeto, o sea intrínseca a él?:

“Acaso esta bondad, que participada del fin, sea distinta de aquella que participada del objeto, y de qué modo sea tocada: si por el mismo o diversos

¹⁰⁴ “Ratio est: quia quilibet finis operantis, seu imperantis, tenet se ex parte intentionis, nec concurrunt elicitive ad actum electionis seu ad exteriorem, sed imperative. Ergo non est immediatum specificativum talis operis: si quidem supponit obiectum eius proprium [...], ergo est circumstantia. Prima consequentia constat. Quia intentio est distinctus actus ab electione, seu actu exteriori: ergo habet distinctum obiectum; ergo et distinctum specificativum: diversitas enim actus ex obiecto desumitur. Secunda vero consequentia patet: quia obiectum dat specificationem actui, ergo quando finis supponit obiectum in aliquo actu, supponit etiam specificationem, seu speciem in actu”, J. de Santo Tomás, *Cursus Theologicus*, disp. VIII, art. 3, n. 12, 13.

¹⁰⁵ “Procedunt quidem a distincti principiis: quia una procedit ex actu intentionis imperante, et ex fine qui est eius obiectum; altera ex actu electionis, vel executionis, et obiecto eius specificante; diversa autem principia sunt imperans, et eliciens. Unde potest, manente actu in sua specie, tolli et variari id quod est ex parte finis, et intentione imperantis”, J. de Santo Tomás, *Cursus Theologicus*, disp. VIII, art. 3, n. 18. Como es patente en un acto de ayuno imperado por la penitencia o por la caridad: variando el fin, no varía el objeto, si bien desde uno dice mayor razón de mérito, como consta. Luego la bondad del fin próximo y la bondad del fin remoto son distintas.

respectos, de modo que aquella que proviene del fin sea accidental, y la que proviene del objeto específica; o acaso, por el contrario, sea la bondad del fin específica en todo acto derivado de él, también en el acto exterior”¹⁰⁶.

Pero ya se evidenció que muchos actos, de suyo, no dicen intrínseca y esencial ordenación al fin desde el punto de vista de la especificación, como ocurre, por ejemplo, en un acto de fortaleza realizado por caridad. Luego, lo que se esté mentando acá con el término *intrínseco*, no ha de entenderse en este caso como aquello que da especie, como bien aclara Juan de Santo Tomás:

“Tomamos el término *intrínseco* no por aquello que es esencial, pues consta que el esencial respecto del acto sólo se da en relación al objeto, que es especificativo; al fin sólo atiende como circunstancia y causa extrínseca, y no específica. Sin embargo, tomamos el término intrínseco por aquello que es inherente, de modo que no sea una denominación extrínseca, como “ser visible” lo es en relación a la pared, sino que esté dentro del mismo acto, tal y como muchos accidentes se consideran intrínsecos al sujeto, aunque no le sean esenciales, como el color, el frío, el calor, etc.”¹⁰⁷.

Es posible, según la aclaración, replantear la pregunta hecha arriba: ¿es inherente al objeto la bondad o la malicia que tiene por parte del fin, aun siendo este una circunstancia?

Si se atiende a lo dicho por el Angélico respecto del fin en una respuesta de la cuestión 18, artículo 4 (en cuya objeción se acusaba al fin de ser exterior al acto, motivo por el cual no podía dar a este bondad o malicia) se ve cómo el fin es puesto como un elemento inherente al acto mismo, aun siendo una causa extrínseca a él: “Aunque el fin sea causa extrínseca, sin embargo una debida proporción al fin y una relación al mismo es inherente a la acción”¹⁰⁸.

¹⁰⁶ “An ista bonitas, quae participatur a fine, sit distinctam ab ea quae participatur ab obiecto; et quomodo attingatur: eodem, ver diverso respectu, ita quod illa, quae est a fine, sit accidentalis, quae ab obiecto specifica; an vero sit bonitas finis specifica in omni actu derivato ab ipso, etiam in actu exteriori”, J. de Santo Tomás, *Cursus Theologicus*, disp. VIII, art. 3, n. 16.

¹⁰⁷ “Et sumimus ly intrinsecum non pro eo quod essenziale est: constat enim essentialem respectum actus solum esse ad obiectum, quod est specificativum: ad finem autem solum se habet ut ad circumstantiam et causam extrinsecam, non specificantem. Sed sumimos ly intrinsecum pro eo quod est inherentem: ita quod non sit denominatio extrínseca, sicut “esse visum” in pariete, sed intra ipsum actum sit. Sicut multa accidentia denominant intrinsece subiectum, licet essentialia non sint: ut color, frigus, calor, etc.”, J. de Santo Tomás, *Cursus Theologicus*, disp. VIII, a. 3, n. 27.

¹⁰⁸ “Quamvis finis sit causa extrinseca, tamen debita proportio ad finem et relatio in ipsum, inhaeret actioni”, I-II, q. 18, a. 4, ad. 2.

La autoridad del Angélico, por tanto, obliga a Juan de Santo Tomás a reconocer que aun siendo el fin extrínseco y circunstancial al acto, la ordenación que al mismo dice le es inherente:

“Todo acto que es capaz de tomar moralidad por el objeto, y por tendencia a él, no sólo a causa de una fuerza motora extrínseca, tiene también moralidad del fin y de las circunstancias por un respecto real e intrínseco, por ello Santo Tomás enseña que: “aunque el fin sea causa extrínseca, sin embargo, la debida proporción a él, y la relación al mismo, es inherente a la acción”. Luego, aquella relación al fin no es una denominación extrínseca al acto, sino algo intrínseco, porque es inherente a la acción que denomina [...]. Pues el fin superior o la intención, impera al acto inferior para que tienda a su objeto, como revestido de tal motivo y tales circunstancias, por ejemplo: que elija el acto de ayuno, o la limosna, por penitencia. Luego, por aquella tendencia, que este acto inferior e imperado tiene por su objeto, tiende también al fin del mismo, a tal objeto adjunto, como motivo por el cual obra. En consecuencia, por una real tendencia, el mismo acto en su objeto atiende al fin”¹⁰⁹.

La consideración de esta intrínseca dependencia del objeto en relación al fin será clave para comprender la compleja articulación que Juan de Santo Tomás hará del bien y del mal como especies morales en el capítulo siguiente. Baste por ahora con señalar que la intrínseca dependencia del acto exterior al fin posibilitará a Juan de Santo Tomás defender la tesis según la cual, aun cuando un acto sea bueno en virtud de su objeto, si este se ordena o depende de un fin malo, dicha malicia vendrá a viciar la original bondad primera y objetiva dada por el objeto, y ello por la intrínseca inherencia que tiene en relación a un fin malo. Pero esta conclusión habrá de hacerse transparente en sus fundamentos en el siguiente capítulo.

¹⁰⁹ “Omnis actus qui est capax habendi moralitatem ab obiecto, et per tendentiam ad illud, non vero ex sola applicatione causae moventis extrinsecae, etiam habet moralitatem a fine et a circumstantiis per respectus realem et intrinsecum. Unde S. Thomas (in hac quaest. 18, a 4, ad 2) evidenter dicit, quod: “licet finis sit causa extrinseca, tamen proportio debita ad finem, et relatio in ipsum, inhaeret actioni”. Ergo non est sola denominatio extrinseca illa relatio ad finem in actu, sed aliquid intrinsecum: quia inhaeret actioni, quem denominat [...]. Imperat enim superior finis, seu intentio, ut inferior actus tendat ad suum obiectum, ut vestitum tali motivo et talibus circumstantiis: verbi gratia, ut eliciat actum ieiunii, aut eleemosynae, propter satisfactionem paenitentiae. Ergo illa tendentia, quae iste actus inferior et imperatus habet in sum obiectum, tendit etiam in finem eiusdem, tali obiecto adiunctum, tamquam in motivum propter quod fit. Et consequenter per realem tendentiam, ipsius actus in tale obiectum, attingitur finis”, J. de Santo Tomás, *Cursus Theologicus*, disp. VIII, art. 3, n. 32 y 33.

Luego, una vez vistas las dos primeras fuentes morales de bondad y malicia de los actos, y las dificultades y soluciones presentes entre ambas, sólo resta por ver, pues, de qué modo estén los accidentes en los actos humanos, entendiendo por tales, todo lo ajeno al acto en su especificación, y con abstracción del fin como accidente principalísimo.

d) Las circunstancias

Tesis: Todo lo ajeno al objeto y al fin, pertenece, estrictamente hablando, al ámbito de las circunstancias, las cuales, de suyo, sólo añaden bondad y malicia accidental al acto humano; si bien pueden tornarse en condiciones objetivas y específicas, aun con independencia de la intención del agente.

Accidentes o circunstancias, por definición, son algo añadido a una sustancia, es decir, que por su mínima entidad, no tienen ser propio, sino un ser en otro; y en moral, una circunstancia es aquello que se agrega o añade a la entidad misma del acto, ya constituida tal por su objeto, pero que viene a completar, en cierto modo, su ser entitativo.

Para que la circunstancia sea moral se requiere, según Juan de Santo Tomás, que sea en cierto modo querida¹¹⁰, es decir, que participe de algún modo de la razón de voluntario, y que diga, además, algún orden a la regla de la razón. Sin embargo, tales no pueden ser queridas de un modo primario y directo, sino secundaria o complementariamente. Así, por ejemplo, quien desee robar, desea también la cantidad de lo robado (robar mucho o poco) y la cualidad del mismo (robar tal cosa en vez de esta otra), sin embargo, la razón no dicta norma de dicha cantidad o cualidad, sino en tanto que atiende a la cosa robada como a su sustancia¹¹¹.

¹¹⁰ Sin embargo, esto no siempre es necesario, como se verá inmediatamente más abajo, con el ejemplo del robo sacrílego, ya que al momento de robar, el agente puede tan sólo desear el hurto como tal (y el eventual fin al que se ordena, el que puede ser, por ejemplo, venderlo para obtener lucro) sin querer en modo alguno robar una cosa sacra, aun a sabiendas de que lo robado es, efectivamente, un objeto sacro. En tal caso, el robo es sacrílego aunque escape a la intención del agente, pues el objeto es conocido como sacro y por ello mismo repugna aun más al orden de la razón que el mero hurto de un objeto cualquiera. Es claro que, sin embargo, de mediar una ignorancia invencible acerca de la naturaleza del objeto robado, en modo alguno se constituye ahí sacrilegio (aunque físicamente lo robado sea sacro).

¹¹¹ “Ut autem aliquid in hac linea sit accidens et circumstantia, requiritur quod ita attingatur ab actu, quod supponat dari aliquod obiectum prius a se attactum in esse morali, a quo specificatio in eadem linea sumatur, et sit principale volitum in ratione specificandi: deinde vero id, quod se

Y es claro que la razón dicta norma de ello, pues no sólo prohíbe el hurto, sino su cantidad y su cualidad, y todas las circunstancias que se añaden en tanto que robada. Tanto es así, que añade o disminuye la gravedad del acto.

Sin embargo, hay ciertas circunstancias que no sólo añaden una determinación accidental a la entidad del acto, ni son normadas indirectamente, en tanto modificaciones de la misma, sino que reciben de parte del orden de la razón directa normación. Así, por ejemplo, quien roba una cosa sacra, la cosa sacra, de suyo, añade especial y nueva repugnancia a la razón, con independencia de que esta sea objeto de hurto, en cuanto representa una injuria a las cosas sagradas. Y no es necesario que tal añadido a la entidad hurto sea querido (puede, en efecto, tal ladrón estar movido sólo por la necesidad), sino que basta que, de suyo, tal objeto sea sujeto de directa regulación por parte de la razón: en tal caso dicha circunstancia se tornará en condición objetiva y que especifica el acto, pues añade nueva especie: *sacrilegio*:

“Luego, ser directamente querido o intentado no se requiere para que la circunstancia dé nueva especie, en cuando sobreañadida al acto, ni para que pase a ser condición de objeto, en consideración a la especie que presenta. Ni tal circunstancia es sólo agravante dentro de la misma especie, sino que verdaderamente constituye una especie distinta”¹¹².

Y que constituye, por sí, especie se demuestra por lo siguiente: porque su objeto puede ser directamente regulado, y decir repugnancia de primer orden sin especie previa, como quienes cometen injurias contra objetos sacros sin intención alguna de robo. En cambio, la cantidad del hurto, en cuanto tal, en modo alguno puede ser objeto de primera regulación, sino presuponiendo la cosa robada. Luego, si el sacrilegio se añade al hurto, no se tiene por circunstancia, sino por especie nueva¹¹³.

habet ut circumstantia, sit accesorie et consecutive volitum, licet etiam de illo ratio ordinet et disponat”, J. de Santo Tomás, *Cursus Theologicus*, disp. VIII, art 4, n. 3.

¹¹² “Ergo, esse directe volitum et intentum, non requiritur ut circumstantia det speciem novam, ut superadditam actui; ergo neque ut transeat in conditionem obiecti, comparatione ad talem speciem quam praebet. Nec enim illa circumstantia est solum aggravans intra eadem speciem, sed vere distinctam speciem constituens”, J. de Santo Tomás, *Cursus Theologicus*, disp. VIII, art. 4, n. 6.

¹¹³ Razones, por lo demás, ampliamente confirmadas por la autoridad del Angélico: “Tollere alienum habet speciem ex ratione alieni, ex hoc enim constituitur in specie furti, et si consideretur super hoc ratio loci vel temporis, se habebit in ratione circumstantiae. Sed quia ratio etiam de loco vel de tempore, et aliis huiusmodi, ordinare potest; contingit conditionem loci circa obiectum accipi ut contrariam ordini rationis; puta quod ratio ordinat non esse iniuriam faciendam loco sacro. Unde tollere aliquid alienum de loco sacro addit specialem repugnantiam ad ordinem rationis. Et ideo locus, qui prius considerabatur ut circumstantia, nunc consideratur ut principalis conditio obiecti rationi repugnans. Et per hunc modum, quandocumque aliqua circumstantia

Sin embargo, ha de precisarse que, si bien la injuria a cosa sacra dice directa relación al orden de la razón, en tanto presupone una especie ya constituida, se tendrá, en el caso, como circunstancia (aun cuando repugne más a la razón); no porque de suyo sea accidental, sino porque, por definición, al presuponer una especie previa, se tendrá como añadido accidental a la misma; si bien no como meramente agravante del robo, sino como dando nueva especie, como quedó claro:

“Y sin embargo, aunque esta especie de sacrilegio desde sí sea especie moral, y es suficiente para constituir la, aun así, se dice circunstancia del robo; porque acaece o conviene al acto presuponiendo una malicia previa, que es el robo. Por ello, esta segunda especie no se constituye en primera, sino que adviene a la ya constituida, por ello tiene razón de circunstancia o accidente”¹¹⁴.

Otras circunstancias, en cambio, advienen al acto con total indiferencia al orden de la razón, sea por comparación directa o indirecta. Así, por ejemplo, quien robe un banco con barba o sin ella, vestido de negro o de azul, esto en modo alguno repugna a la razón ni añade algo al robo como circunstancia moral, sino tan sólo como circunstancia física del acto¹¹⁵.

Viendo hacia atrás el camino hasta ahora recorrido, se puede presentar ya una síntesis acabada de todo lo expuesto. Por una parte, se vió que en el acto moral acaecen cuatro fuentes de bondad y malicia, de las que tres dicen razón de fuentes de bien y mal morales. Todas ellas vienen a confluír en la integridad de las causas que el bien, por su misma naturaleza, exige. Cualquier defecto, implicará que la acción sea mala *simpliciter*, y sólo buena *secundum quid*, es

respicit specialem ordinem rationis vel pro vel contra, oportet quod circumstantia det speciem actui morali vel bono vel malo”; Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, I-II, q. 18, a. 10, co.

¹¹⁴ “Et tamen, licet haec species sacrilegii, licet de se sit species moralis, et sufficiat illam constituere, dicitur tamen circumstantia furti: quia advenit, seu convenit actui praesupponendo priorem malitiam, seu specie furti. Et ideo ista secunda species non constituit primo, sed advenit constitutae: ideque rationem circumstantiae seu accidentis habet”, J. de Santo Tomás, *Cursus Theologicus*, disp. VIII, art. 4, n. 9.

¹¹⁵ Cfr. J. de Santo Tomás, *Cursus Theologicus*, disp. VIII, art. 3, n. 14. Cabe, sin embargo, cierta plasticidad con los ejemplos, pues si el ladrón intencionalmente pretende la barba para luego afeitarse y cambiar su apariencia, dificultando así su reconocimiento posterior, tal circunstancia será moral. Más evidente es esto cuando el ladrón usa un disfraz: nadie llamaría a esto un accidente no moral, o puramente físico, ya que puede ser agravante del acto.

decir, relativa a algo particular y abstractamente considerado, pero viciado en la práctica por la malicia general del acto¹¹⁶.

En el siguiente capítulo, dedicado a las especies morales, se resolverán algunas problemáticas no resueltas hasta ahora, entre las que se destacan: ¿qué son, en sentido estricto, la bondad y la malicia moral en tanto que especies? ¿Cómo y qué ocurre cuando en un mismo acto advienen muchas especies morales, es decir, más de un respecto que dice directa regulación por parte de la razón? ¿Cómo concebir ahí una unidad moral?...

¹¹⁶ El capítulo siguiente, referido a las especies morales, dejará en claro por qué cualquier bondad particular que un acto pueda tener en virtud de alguna de las tres fuentes de la moralidad, se ve totalmente viciada por la malicia proveniente de otra fuente.

LAS ESPECIES MORALES

Conviene tratar ahora de las especies morales en cuanto son diferencias que dividen al género los actos humanos moralmente considerados, y que comúnmente han sido divididas en bien, mal e indiferencia. Se tratarán, pues, las tres en particular, y se atenderá a las problemáticas filosóficas que presenta el hallazgo de varias especies morales en un acto.

1. El bien como especie moral

Es preciso definir, primeramente, el bien de los actos humanos como un “bonum alteri”, es decir, como un bien relativo al hombre, ya que mienta una razón de conveniencia relativa a la naturaleza racional: “Consta que el acto moral tiene una bondad relativa en relación a su operante, porque es conveniente y apto a la naturaleza racional”¹.

Pero esta bondad se funda en la bondad o perfección que tiene el acto en sí mismo en relación a su objeto; razón por la que conviene tratar aquí, más bien, esta bondad objetiva sobre la cual se funda la noción de *bonum relate*:

“Pero dado que esta aptitud o conveniencia se funda en la misma perfección y bondad que el acto tiene en sí mismo en razón de la operación moral, pues el acto debe tener perfección en consideración a su objeto, [...] resta, pues, considerar por qué formalidad se constituya esta especie moral, que es el bien, en el mismo acto”².

Se ha de advertir también los dos modos que tiene Juan de Santo Tomás de mentar el término *objeto* en este contexto, pues, por un lado, este puede signifi-

¹ “De actu ergo morali constat habere bonitatem relatam, respectu sui operantis: quia conveniens et aptum est naturae rationali”, J. de Santo Tomás, *Cursus Theologicus*, disp. IX, a. 1, n. 3.

² “Sed quia haec aptitudo et convenientia fundatur in ipsa perfectionem et bonitate, quam actus habet in se in ratione operationis moralis, et actus debet perfectionem habere penes attingentiam ad obiectum, [...] restat videre, per quid formaliter constituatur ista species moralis, quae est bonum, in ipsomet actu in se”, J. de Santo Tomás, *Cursus Theologicus*, disp. IX, a. 1, n. 3.

car únicamente aquello que especifica al acto en razón de su materia moralmente considerada³, o puede ser significado ampliamente, incluyendo en su concepto todo lo que el acto toca, abarcando así también las circunstancias y el fin⁴. Ello significa, que se ha de estar especialmente atento a determinar sobre cuál de los sentidos del término *objeto* Juan de Santo Tomás funda las siguientes consideraciones; pues, si se atiende a la tesis fundamental, presente ya desde Santo Tomás, según la cual el bien se entiende desde la plenitud de las causas constitutivas del acto⁵, deberá tenerse la plasticidad suficiente para atender, tanto a la bondad que el acto tiene en virtud de su materia o fin, como a la bondad integral, que necesariamente ha de incluir la bondad del objeto, del fin y de las circunstancias consideradas, en cierto modo, como un todo⁶.

Como se verá a lo largo de los argumentos, Juan de Santo Tomás parece inclinarse aquí más a una concepción del *objeto* según la segunda acepción, pues parece ser el modo más fiel de apegarse a la afirmación de Santo Tomás según la cual, la bondad del acto se toma, en últimas cuentas, desde la integridad de sus causas constitutivas: “Sin embargo, la acción no es buena simpliciter, sino en tanto que todas la bondades concurren”⁷.

Esta segunda acepción del término “objeto” podría, con razón, parecer problemática por no calzar, en un primer vistazo, con lo mentado por “objeto” al hablar de él en el capítulo referido a las fuentes de la moralidad. Sin embargo, esta segunda acepción se hace, ciertamente, inevitable si se atiende en profundidad a lo dicho por el Angélico sobre el bien. En efecto, Santo Tomás

³ “Uno modo sumitur obiectum stricte, prout distinguitur a fine movente, et circumstantiis adiacentibus”, J. de Santo Tomás, *Cursus Theologicus*, disp. VIII, a. 2, n. 16.

⁴ “Alio modo, communiter, et in tota sua latitudine, pro omni quod attingitur a voluntate, et ex parte rei attacktae se tenet. Et sic comprehendit etiam circumstantias et fines: *quia omnia ista a voluntate attinguntur, et secundum illa iudicatur de bonitate et malitia actus*”, J. de Santo Tomás, *Cursus Theologicus*, disp. VIII, a. 2, n. 16.

⁵ “Sic igitur dicendum est quod omnis actio, in quantum habet aliquid de esse, intantum habet de bonitate, in quantum vero deficit ei aliquid de plenitudine essendi quae debetur actioni humanae, intantum deficit a bonitate, et sic dicitur mala, puta si deficiat ei vel determinata quantitas secundum rationem, vel debitus locus, vel aliquid huiusmodi”, Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, I-II, q. 18, a. 1, cor; “Non tamen est actio bona simpliciter, nisi omnes bonitates concurrant, quia quilibet singularis defectus causat malum, bonum autem causatur ex integra causa, ut Dionysius dicit, IV cap. de Div. Nom.”, *Summa Theologiae*, I-II, q. 18, a. 4, ad. 3.

⁶ Esta segunda acepción del término *objeto* no se encuentra en I-II, q. 18.

⁷ “Non tamen est actio bona simpliciter, nisi omnes bonitates concurrant”. Se trata, en resúmdas cuentas, de lograr un equilibrio entre la concepción del objeto entendido como la materia, y los demás elementos concurrentes al acto, que si bien guardan cierta independencia entre sí, confluyen en una unidad, pero una unidad que se funda en el objeto mismo del acto, como expresará la formulación de la tesis.

establece el bien como una plenitud de las causas constitutivas del acto, siendo tal integridad la ofrecida por las fuentes de la moralidad (y de donde surgió la primera acepción del término “objeto”). Pero allí donde está presente una multiplicidad material (las mismas fuentes) es preciso considerar una unidad formal, y un núcleo desde la cual ella se establezca. Y tal núcleo será efectivamente el objeto moral tal y como era concebido al momento de hablar de las fuentes, pero ya no sin más, o considerado con independencia de las restantes, sino en cuanto en él son inherentes las circunstancias y el fin, de modo de poder encontrar en tal unidad, la necesaria plenitud de las causas requerida para que un acto sea bueno.

Tesis: Formalmente, la bondad moral, que se tiene por parte del acto ilícito, es una tendencia u orden intrínseco al objeto, en cuanto conforme y mensurado por la regla de la razón. A cuya conformidad se requiere, por parte del objeto, la recolección o convergencia de todo aquello que se requiere para la perfección del acto en el plano moral: es decir, del objeto, del fin y de las circunstancias. Sin embargo, en sentido formal, la bondad moral no consiste en aquella recolección, sino en el orden a la misma. Puesto que la bondad formal acaece en el mismo acto, porque es al objeto al cual tiende aquella recolección o convergencia de las circunstancias, y de los demás requisitos para la perfección, cubierto y modificado⁸.

A juicio de Juan de Santo Tomás, los antecedentes de la formulación de tal tesis están claramente presentes en el Angélico: en primer lugar, porque Santo Tomás sostiene explícitamente que la primera bondad acaece al acto en virtud de su objeto⁹, pero a tal bondad, que es la forma misma del acto, le compete una

⁸ “Bonitas moralis formaliter, ut tenet se ex parte actus eliciti, est habitudo seu ordo intrinsecus ad obiectum, ut conforme et mensuratum regulis rationis. Ad quam conformitatem requiritur, ex parte obiecti, collectio seu aggregatio omnium eorum quae ad perfectionem actus in linea morali requiruntur: scil., obiecti, finis, circumstantiarum. Non tamen formalis bonitas moralis consistit in illa collectione, sed in ordine ad ipsam. Bonitas quippe formalis in ipso actu invenitur, quia ad obiectum tendit illa collectione seu aggregatione circumstantiarum, et aliorum ad perfectionem requisitorum, vestitum et modificatum”, J. de Santo Tomás, *Cursus Theologicus*, disp. XI a. 1, n. 9. La tesis en cuestión, como se ve, guarda un cierto equilibrio entre los dos modos de concebir el objeto, pues, por un lado, se dice que la confluencia de las causas integrales de la bondad se da en el objeto, pero, por otro, se atribuye esta colección también a las circunstancias y al fin en tanto que confluyen en él, constituyéndose así una unidad de bondad plena.

⁹ “Prima bonitas actus moralis attenditur ex obiecto convenienti”, Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, I-II, q. 18, a. 2, co. “Determinat enim ratio quid sit faciendum, et circa quid: maxime enim propter materiam et obiectum attingendum actus elicitor: sicut visio propter res visas”, J. de Santo Tomás, *Cursus Theologicus*, disp. IX, a. 1, n. 13.

intrínseca ordenación al fin¹⁰, y ciertas circunstancias que en él son inherentes¹¹. Por esta razón, el Angélico sostiene que la bondad del acto, en un sentido moral, depende del objeto, del fin y de las circunstancias¹². Pero esta bondad no consiste en la recolección de tales elementos sin más, sino bajo una unidad de confluencia en el objeto, que se halla como revestido de determinadas circunstancias y con una determinada ordenación¹³.

Luego, como advierte la formulación de la tesis, no ha de concebirse la bondad final de un acto como una colección de una multitud de entidades en un acto, sino que, como bien observa Juan de Santo Tomás, han de entenderse como la confluencia de las mismas no en el acto¹⁴, sino en el objeto:

“Luego, cuando sostenemos que muchas cosas concurren a la bondad del acto, ello no debe ser entendido por una recolección o agregación por parte del acto, sino por parte del objeto, ya que es considerado por el acto no desnudo, sino revestido de diversas circunstancias, de las cuales la razón dicta que sean buscadas o evitadas por el acto”¹⁵.

Y puesto que el objeto es lo primero que converge a la plenitud del acto, por ser la forma o la substancia del mismo, necesariamente todo lo demás ha de acaecer o como una modificación circunstancial o como la ordenación de dicha sustancia al fin, y ambas necesariamente han de ser inherentes al objeto. De este modo, se salva que, por un lado, a la plenitud del acto confluya una cierta plenitud de parte de diversos factores (objeto, fin y circunstancias), y, por el otro,

¹⁰ “Quamvis finis sit causa extrinseca, tamen debita proportio ad finem et relatio in ipsum, inhaeret actioni”, Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, I-II, q. 18, a. 4, ad. 2.

¹¹ “Plenitudo bonitatis eius non tota consistit in sua specie, sed aliquid additur ex his quae adveniunt tanquam accidentia quaedam. Et huiusmodi sunt circumstantiae debitae”, Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, I-II, q. 18, a. 3, co.

¹² Cfr. Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, q. 18, a. 4, co.

¹³ Es conveniente recordar en este punto, la cuarta dificultad planteada a la hora de considerar el fin en relación al objeto en el capítulo anterior: pues en tal lugar se concluyó que si bien la bondad y malicia del fin es extrínseca a la del objeto, si embargo son inherentes a este último, y por igual razón han de inherir las circunstancias, luego tales bondades son inherentes al objeto, y este, a su vez, las incluye al menos virtualmente.

¹⁴ “Nec concurrunt ex parte ipsius actus, quasi sint entitates in ipso; quia actus in se formaliter est qualitas quaedam vitalis, seu operatio egrediens a potentia, non plurium qualitatum vel entitatum collectio et coacervatio”, J. de Santo Tomás, *Cursus Theologicus*, disp. IX, a. 1, n. 12.

¹⁵ “Ergo, quando plura dicimus concurrere ad bonitatem actus, non debet intelligi per collectionem et aggregationem ex parte actus, sed ex parte obiecti: quod ab actu attingitur non nudum, sed vestitum circumstantiis diversis, de quibus ratio dictat ut attingatur vel vitetur ab actu”, J. de Santo Tomás, *Cursus Theologicus*, disp. XI, a. 1, n. 12.

que en tal confluencia comparezca según un cierto principio de unidad y orden, dado mediante el objeto:

“Porque la regla de la razón por la que los actos son moralizados, estos es, mensurados y ordenados en la línea moral, no tocan al acto sino mediante el objeto y materia; en efecto, prohíbe el homicidio por decir relación al hombre, o el adulterio, que tiene en vistas la mujer ajena; luego, si esta mujer fuera suya, o aquel malhechor estuviese bajo su jurisdicción, ni este acto ni aquel estarían prohibidos”¹⁶.

Como manifiestan los ejemplos propuestos, se considera la materia misma de la acción como objeto de primera regulación: el hombre sujeto de asesinato, la mujer sujeto del adulterio, o el dinero ajeno robado. Estos actos quedan inmediatamente regulados por el orden de la razón, por medio del cual se hacen buenos o malos por su materia según se conformen o no a la ley. Si, por ejemplo, el robo fuera en gran cantidad; o si el adulterio fuera realizado con intención de venganza, añadirían mayor malicia al acto; y si bien ambos factores son externos y accidentales al objeto, sin embargo confluyen y comunican bondad y malicia al acto en virtud justamente de él, es decir, como un accidente o como una ordenación del mismo acto¹⁷. Luego, es evidente que en el objeto o la mate-

¹⁶ “Quia regula rationis per quam actus moralizatur, id est, mensuratur et ordinatur in linea morali, non tangit actum nisi mediante obiecto. Praecipit enim aut prohibet actionem propter ipsum obiectum, et materiam quam tangit: prohibet enim homicidium, quia est circa hominem; et adulterium, quia est circa alienam: si enim illa mulierem esset sua, et ille malefactor esset sub sua iurisdictione, nec iste actus, nec ille prohiberetur”, J. de Santo Tomás, *Cursus Theologicus*, disp. XI, a. 1, n. 14.

¹⁷ Por este motivo, el filósofo y teólogo español Jacobus Ramírez, comentando la q. 18, establece una interesante analogía entre el bien constituido por el objeto, el fin y las circunstancias con aquel criterio establecido por Santo Tomás (I, q. 5, a. 5), según el cual, el bien del ente consiste en su modo, especie y orden, atribuyendo a la estructura del acto moral, y haciéndolos equivalentes: “Bonitas actus humani sive psychologice sive moraliter considerari consistere debet proportionaliter seu analogice in eisdem elementis ex quibus constat bonitas rerum vel substantiarum seu entium. Atqui bonitas rerum quarumcumque consistit cumulative in tribus, hoc est, in modo, specie et ordine; quibus in actibus humanis respondet circumstantiae (=modus), obiectum (=specie) et finis (=ordo). Ergo tres sunt fontes bonitatis et malitiae actus humani, scilicet obiectum, finis et circumstantiae. Maior constat, quia de bono et malo in actionibus oportet loqui sicut de bono et malo in rebús, eo quod omnis actio est ens aliquod. Minus autem probatur in I, q. 5, a. 5”, S. Ramírez, *De Actibus Humanis*, n. 656. Cfr, también: “Forma autem uniuscuiusque rei, qualiscumque sit, sive substantialis sive accidentalis, est secundum aliquam mensuram, unde et in VIII Metaphys. dicitur quod formae rerum sunt sicut numeri. Et ex hoc habet modum quandam, qui mensuram respicit. Ex forma vero sua unumquodque ordinatur ad aliud. Sic igitur secundum diversos gradus bonorum, sunt diversi gradus modi, speciei et ordinis. Est ergo quoddam bonum pertinens ad ipsam substantiam naturae, quod habet suum modum, speciem et ordinem, et illud

ria del acto, es donde han de confluír, necesariamente, la colección de elementos que determinan la plenitud de ser, o la carencia de la misma, del acto humano, y por ende, su bondad y su malicia.

Ahora bien, ahondando en la primera regulación del acto, que viene dada por su objeto, Juan de Santo Tomás afirma que ella nace desde una tendencia trascendental, o *secundum dici*, razón por la que tal especie, así constituida, será intrínseca al acto. Y, en relación a las demás fuentes que, confluendo en el objeto, constituyen esa integridad requerida para el bien moral (que siempre ha de decir razón de pleno y perfecto) son del mismo modo intrínsecas al acto en virtud de aquel, si bien no en cuanto a la especificación primera y esencial, pero sí en cuanto a la inherencia, como ya quedó evidenciado al hablar del fin, que es inherente en el acto, y del accidente, que por su mínima entidad, es inherente a la sustancia misma del acto.

Por esa razón, Juan de Santo Tomás aclara que el objeto, ya no sólo en orden a la especificación, sino que también en orden al bien total del acto, no ha de considerarse en modo abstracto, es decir, con exclusión del fin y de los accidentes, sino que naturalmente integrado con estos, tal y como sucede en los casos concretos de acción [*hic et nunc*]:

“Porque el acto moral, como moral, esto es, mensurado y regulado por la razón, no sólo debe atender al objeto en sí mismo, de modo abstracto, sino en sentido práctico: aquí y ahora. Pues el acto, como algo que ha de ser ejercido prácticamente, toca en el objeto múltiples respectos y circunstancias: porque así es en la cosa, o aquí y ahora: o porque así debe ser junto al orden de la razón, que también dicta norma de las circunstancias, por cuyo defecto el acto mismo se juzga defectuoso”¹⁸.

nec privatur nec diminuitur per peccatum. Est etiam quoddam bonum naturalis inclinationis, et hoc etiam habet suum modum, speciem et ordinem, et hoc diminuitur per peccatum, ut dictum est, sed non totaliter tollitur. Est etiam quoddam bonum virtutis et gratiae, quod etiam habet suum modum, speciem et ordinem, et hoc totaliter tollitur per peccatum mortale. Est etiam quoddam bonum quod est ipse actus ordinatus, quod etiam habet suum modum, speciem et ordinem, et huius privatio est essentialiter ipsum peccatum. Et sic patet qualiter peccatum et est privatio modi, speciei et ordinis; et privat vel diminuit modum, speciem et ordinem”, Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, I-II, q. 85, a. 4, co. Es preciso advertir que este paralelismo no está presente en los textos de Juan de Santo Tomás.

¹⁸ “Quia actus moralis ut sit moralis, hoc est, mensuratus et regulatus a ratione, non debet solum respicere obiectum nudum in se, et quasi abstractum, sed practice ut hinc et nunc. Actus autem, ut practice exercendus, tangit obiectum multis respectibus et circumstantiis affectum: quia sic est in re, seu hic et nunc: aut quia sic esse debet iuxta ordinem rationis, quae etiam de circumstantiis ordinat, ex quarum defectu actus ipse defectuosus iudicatur”, J. de Santo Tomás, *Cursus Theologicus*, disp. IX, a. 1, n. 19.

Esta confluencia de muchos elementos a la hora de establecer la bondad integral de un acto podría hacer dudar, razonablemente, de que ahí se haga presente una unidad moral y, por ende, una razón unitaria de bien. ¿Por qué no decir, más bien, que en tales casos confluyen, en el acto, una multitud de predicamentos buenos, uno de parte del objeto, otro de parte del fin, y los restantes, de parte de las circunstancias? ¿Por qué no concebir dicha confluencia como puramente accidental, y considerar aquellas bondades aisladamente? El que, natural o físicamente hablando, el acto de elección, con su correspondiente materia, sea distinto al acto de intención, al decir relación al bien bajo distintos aspectos formales: uno en cuanto fin próximo o medio, el otro como fin del agente o fin remoto, ¿no hace posible mentar tal tesis, y determinar la confluencia de las fuentes del acto bajo una unidad puramente accidental? Pues bien, Juan de Santo Tomás es consciente de que, desde una perspectiva puramente física, es imposible hallar en tal confluencia una unidad moral¹⁹.

Para hallar en el acto una unidad formal de carácter moral se hace preciso otro criterio, el que no puede ser encontrado en el acto humano natural y físicamente considerado. Si la confluencia de muchas bondades o malicias es accidental en el orden natural, habrá de buscarse un criterio que sea propio del acto en su ser moral, es decir, en relación a la norma de la razón y a una unidad de regulación: “Así, la reunión de los requisitos para la bondad moral entitativamente es cierta agregación y una accidentalmente; mientras que en el género moral, como coordinado bajo una regla y costumbre, es una en sentido absoluto”²⁰.

Luego, sólo en tanto que la multitud de elementos que confluyen en el acto tenga una unidad en el objeto, moralmente considerado, bajo *una unidad de regulación*, se tendrá la unidad formal necesaria para hablar allí de una unidad moral, y no puramente natural o física, es decir, accidental, y satisfacer de ese modo una de las premisas fundamentales de la moral del Angélico: *quilibet singularis defectus causat malum, bonum autem causatur ex integra causa*.

¹⁹ “Illa plura, quae ex parte obiecti concurrunt et requiruntur ad bonitatem moralem, si entitative et physice considerentur, solum esse aggregationem unum, et per accidens”, J. de Santo Tomás, *Cursus Theologicus*, disp. IX, a. 1, n. 22.

²⁰ “Et sic collectio requisitorum ad bonitatem moralem entitative est quaedam aggregatio, et unum per accidens; in genere autem morali, ut coordinatum sub una regula et more, est unum simpliciter”, J. de Santo Tomás, *Cursus Theologicus*, disp. XI, a. 1, n. 23. Y añade para mayor claridad una analogía: “Et in artefactis, construitur unum artefactum ex pluribus, quae entitative et physice sunt plura, et unum per accidens; et tamen artificiali modo habet unitatem. Et talis unitas sufficit ad dandam speciem actui, vel habitui: quia istas species non sumitur ab unitate physica rerum, sed ab obiectiva, id est, a ratione formali sub qua illa omnia obiectum redduntur”, J. de Santo Tomás, *Cursus Theologicus*, disp. IX, a. 1, n. 23.

“Luego, el mismo acto moral toca al objeto y a las circunstancias, y todo lo que compete a la regulación y mensuración según la recta razón, por una única tendencia, porque compete a una sola regulación moral [...]. Sin embargo, no se dice que el acto moral se constituye por la reunión o convergencia de lo múltiple, sino por una especial consideración en el objeto, mientras que las restantes consideraciones convendrán al acto moral secundariamente, y por subordinación a lo primero, que es lo principal, ya que en consideración al objeto se toma la especificación”²¹.

Se confirma, pues, la tesis, y se mienta, por tanto, que la unidad moral por medio de la cual el acto es llamado bueno, es la confluencia de múltiples elementos, entitativa y físicamente diversos, pero considerados como uno moralmente, en su unidad de confluencia en el objeto moralmente considerado bajo una unidad de regulación por parte de la razón, con la que guarda relación de conveniencia o disconveniencia. Un sólo defecto hará que el acto diga razón de defectuoso y sea, por ende, moralmente malo. Luego, se define la especie de mal moral, al menos provisionalmente, como cualquier defecto o carencia de plenitud presente en el acto, sea de parte del objeto, o del fin o de las circunstancias²².

²¹ “Sic ergo idem actus moralis respicit obiectum et circumstantias et quidquid ad illam regulationem et mensurationem secundum rectam rationem spectat, unica tendentia, quia unius regulationis moralis est [...]. Nihilominus non per collectionem et aggregationem plurium dicitur actus moralis constitui, sed per unum principalem respectum ad obiectum: reliqui autem respectus pertinebunt ad actum moralem quasi consecutive, et per subordinationem ad primum, qui principalis est, utpote ad obiectum unde sumitur specificatio”, J. de Santo Tomás, *Cursus Theologicus*, disp. IX, a. 1, n. 26.

²² “Quia facilius est destruere bonitatem, quam adstruere; cum “malum sit ex quocumque defectu, bonum ex integra causa”. Quare, ad destruendum bonum, sufficit ex quacumque parte poni defectum; et sic, etiam si ex sola circumstantia proveniat, destruere potest, et impedire ne bonitas ex obiecto proveniat in actum: eo quod non manet integritas si claudicat ex una parte, et sine integritate non datur bonitas”, J. de Santo Tomás, *Cursus Theologicus*, disp. IX, a. 5, n. 64. “Bonum, secundum Dionysium, causatur ex una integra causa; sed ex singulis defectibus consurgit malum; et ideo ad integritatem peccati sufficit in quocumque gradu humani actus defectus invenitur”, Tomás de Aquino, *In IV Sententiarum*, d. 16, q. 1, a. 1, qc. 1, ad. 3; “Quaelibet enim privatio boni in quocumque constituit rationem mali”, Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, I-II, q. 21, a. 1, co.

2. El mal como especie moral²³

Al igual que lo ocurrido con el bien, en tanto que especie moral, el mal moral es un mal relativo [*malum relate*] a la naturaleza racional, es decir, algo que le es nocivo y disconveniente a una naturaleza a la que le es propio ser conducida por la recta razón al fin último²⁴. Luego, es preciso determinar cómo se constituya esta disonancia respecto de la naturaleza racional, es decir, cómo se constituyan los actos malos en especie.

Ante este interrogante es preciso, desde el principio, presentar algunas aclaraciones. Hay básicamente dos tipos de actos malos: los de comisión y los de omisión. Ambos, en cuanto constituyen malicia moral específica, no difieren formalmente, pero sí lo hacen en lo relativo a la operación, pues uno se constituye por un acto positivo, el otro más bien por una omisión voluntaria. Luego, una malicia se funda en una voluntad que tiende, la otra en una voluntad cesante de acto.

Juan de Santo Tomás prestará atención principalmente a los actos malos por comisión. Pero si se atiende a aquella observación hecha más arriba según la cual, en toda omisión hay un acto antecedente o concomitante que es causa del acto mismo de omisión, se puede afirmar que tales actos, en definitiva, pueden verse reducidos a un acto positivo antecedente o concomitante que es causa de una omisión imputable, como quien queriendo jugar, no oye Misa en día de precepto, o como quien por la ebriedad de la noche anterior, amanece indispuerto para asistir a ella.

²³ Al hablar en detalle del mal como especie, es preciso no olvidar una distinción clave para el Angélico. El mal, entendido como cualquier defecto del bien debido, no se identifica, sin más, con la noción de pecado: “*Malum in plus est quam peccatum, sicut et bonum in plus est quam rectum. Quaelibet enim privatio boni in quocumque constituit rationem mali, sed peccatum proprie consistit in actu qui agitur propter finem aliquem, cum non habet debitum ordinem ad finem illum*”, Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, I-II, q. 21, a. 1, co. Sin embargo, si continuamos leyendo el corpus del artículo, nos encontramos que en un determinado plano, a saber, en el plano de los actos deliberados, la noción de “mal” y la noción de “pecado” son coextensivos: “*Quando ergo actus hominis procedit in finem secundum ordinem rationis et legis aeternae, tunc actus est rectus, quando autem ab hac rectitudine obliquatur, tunc dicitur esse peccatum. Manifestum est autem ex praemissis quod omnis actus voluntarius est malus per hoc quod recedit ab ordine rationis et legis aeternae, et omnis actus bonus concordat rationi et legi aeternae. Unde sequitur quod actus humanus ex hoc quod est bonus vel malus, habeat rationem rectitudinis vel peccati*”, Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, I-II, q. 21, a. 1, co.

²⁴ “*Quia malum morale, cum sit malum mensurationis et ordinis in ratione, est malum relate, scil. respectu alicuius naturae, cui tale malum disconveniens est; et talis mensuratio dissonat, scil. respectu naturae rationalis, cuius proprium est duci ratione*”, J. de Santo Tomás, *Cursus Theologicus*, disp. IX, a. 2, n. 3.

Prestada, por lo tanto, la atención sólo a los actos de comisión, Juan de Santo Tomás advierte, desde el inicio, la concurrencia de tres elementos esenciales presentes en el acto malo. El primero es un orden positivo hacia un objeto moralmente malo, el segundo es la privación de bien consecuente, es decir, privación de rectitud y conformidad según la recta razón, y el tercero, disconveniencia a la creatura racional, como arriba se dijo:

“Concurrunt, pues, en el acto humano de comisión tres elementos. El primero es el mismo orden positivo del acto hacia su objeto. El segundo es la privación de rectitud, esto es, de conformidad y recto orden a la razón. Y el tercero es la disonancia, o relación de disconformidad, hacia la naturaleza racional en cuanto gobernada por la razón”²⁵.

Esta triple distinción deberá ofrecer una guía para establecer con rigurosidad dónde se establece la especie moral mal, es decir, si acaso en el orden positivo al objeto malo, o en la privación de bien, o en la disonancia a la naturaleza racional.

Además, es preciso distinguir entre el constitutivo del bien y del mal como especies morales. Pues, según la premisa fundamental a la base de todas estas consideraciones, el mal se constituye por cualquier defecto, el bien, en cambio, por la plenitud de sus causas constitutivas moralmente consideradas. Luego, es evidente que el mal, para ser constituido como especie, no requiere de aquella colección o reunión de elementos en el objeto moralmente considerado bajo una unidad de regulación, sino que, más bien, por cualquier causa de carencia de la plenitud debida a un acto, porque el bien dice razón de perfecto²⁶.

Y dado que conviene hablar primeramente del objeto, es preciso atender a aquella malicia específica que acaece en el acto en virtud de su materia u objeto próximo. Posteriormente, cuando se hable de un acto moral bajo dos especies morales, se atenderá en detalle a la malicia del fin y de las demás circunstancias.

²⁵ “Concurrunt autem, in actu malo morali commissionis tria. Primum est, ordo ipse et habitudo positiva actus erga obiectum suum. Secundum, privatio rectitudinis, id est, conformitatis et recti ordinis ad rationem. Tertium est dissonantia, seu relatio disconvenientiae, ad naturam rationalem prout ratione gubernatur”, J. de Santo Tomás, *Cursus Theologicus*, disp. IX, a. 2, n. 3.

²⁶ “Actum malum morale non importare formaliter aliquid complexum, aut compositum ex pluribus: ut furari, moechari, seu actum volendi illa”, J. de Santo Tomás, *Cursus Theologicus*, disp. IX, a. 2, n. 6; “Quia malum intelligi non potest nisi cum defectu aliquo a bono et perfectione debita, tam in malo morali quam naturali. Cum autem, ut dicit D. Thomas, actio dicatur bona ex plenitudine essendi quia habet onnem perfectionem sibi debitam, actio per oppositum debet dici mala, quia non habet plenitudinem essendi, et consequenter aliquid illi deeset de perfectionibus debitis. Non potest ergo intelligi malum, nisi adsit aliquis defectus et privatio boni”, J. de Santo Tomás, *Cursus Theologicus*, disp. IX, a. 2, n. 3.

Tesis: *La especie de mal moral, que junto con el bien moral, divide al género de la moralidad, en cuanto a la razón formal constitutiva en el pecado de comisión, consiste en un positivo orden al objeto malo o indebido, como contrario a la bondad, y como defectible y que funda la privación de rectitud. Pero esa misma privación, ya acaecida, no se tiene como formalmente constitutiva en el acto malo, sino como formalmente consecuyente. Mientras que la disonancia a la ley y a la naturaleza racional no es el constitutivo formal del pecado, sino que también es consecuyente, tal y como la privación*²⁷.

Como es evidente en un primer vistazo, Juan de Santo Tomás menciona explícitamente los tres elementos presentes en todo acto malo de comisión, es decir, la positiva tendencia, la privación de bien o rectitud, y la disonancia. Sin embargo, sólo establece como lo formalmente *constitutivo* del mal, en tanto que especie moral, a la tendencia positiva, mientras que sitúa la privación como un elemento formalmente *consecuyente*. Y es necesario que ambos elementos estén presentes en la formalidad del mal: pues, por un lado, la tendencia positiva al objeto distingue al acto de comisión del de omisión, y, por el otro, porque no puede entenderse el mal sino como carencia de plenitud debida, es decir, como la privación consecuyente a tal tendencia desordenada. Por ello, la cuestión de fondo es, pues, determinar cuál de estos dos elementos ha de guardar natural prioridad a la hora de establecer el mal como especie moral: “En una palabra, la dificultad es la siguiente: si acaso el orden positivo al objeto, que funda la privación, o acaso, por contrario, la privación ya fundada, sea el constitutivo formal del mal moral, y de su especie, dividida contra la bondad moral”²⁸.

Sin embargo, y como se mencionó, Juan de Santo Tomás atribuye al primer elemento un rol formal constituyente, mientras que al otro, un rol formal consecuyente, complementario o derivado, a modo de efecto; ello presenta la necesidad de aclarar los conceptos de *formal constitutivo* y *formal consecutivo* que Juan de Santo Tomás presenta en su argumento. Para lo cual puede ser conveniente la consideración del siguiente pasaje:

²⁷ “Species mali moralis, condvisa a bono morali in linea et genere moralitatis, quantum ad ratione formalem constitutivam in peccato commissionis, consistit in ordine positivo ad obiectum pravum, seu indebitum, ut contrario ipsi bonitatis, et ut defectibili et fundante privationem rectitudinis. Ipsa vero privatio fundata, non se habet formaliter constitutive in actu malo, sed formaliter consecutive. Dissonantia autem ad legem, et ad naturam rationalem, non est constitutum formale peccati, sed eodem modo consequitur sicut privatio”, J. de Santo Tomás, *Cursus Theologicus*, disp. IX, a. 2, n. 29.

²⁸ “Atque, ut uno verbo dicam, difficultas est: an ordo positivus ad obiectum, fundans privationem: an vero privatio fundata, sit constitutum formali mali moralis, et speeies huius condvisae contra bonitatem moralem”, J. de Santo Tomás, *Cursus Theologicus*, disp. IX, a. 2, n. 8.

“Por ello, el pecado, formalmente, puede ser llamado en razón del orden y la conversión al objeto malo, por el que el acto toma especificación, sea en el bien, sea en el mal; y también, el pecado puede ser llamado tal en razón de la privación, como una razón complementaria, que es donde, en sentido último, el acto permanece defectuoso. Y la primera formalidad se presupone a la segunda, y es raíz y fundamento de esta, pues el acto no se priva de bondad, sino en cuanto presupone una conversión y respecto al objeto malo”²⁹.

Y tal conjunción de dos elementos formales en el mal como especie moral, habrá de tenerse presente para comprender los dos momentos que constituyen la demostración de Juan de Santo Tomás. El primero de ellos, y basado en la autoridad del Angélico, dejará manifiesto que el mal, como especie, ha de tomarse desde una positiva tendencia al objeto, para luego mostrar que tal tendencia, en cuanto mienta un acto defectuoso, no tiene a Dios por causa³⁰. El segundo, a su vez, viene a solucionar dos problemas acaecidos en virtud de la concepción del mal moral como privación: cómo este puede ser verdadera especie en el género de los actos morales, y cómo se relacione, en tanto que especie, con el bien³¹; esta segunda parte dependerá del todo de la primera.

Luego, en primer lugar, y apoyado en textos suficientemente claros y explícitos, Juan de Santo Tomás expone dos conclusiones que considera fieles a la doctrina de Santo Tomás y que se encaminan a respaldar, por autoridad, sus propias sentencias.

La primera sostiene con claridad que el mal queda definido por el Angélico primeramente por la tendencia a un fin indebido, es decir, como tendencia positiva a un objeto:

“El bien y el mal son diferencias específicas en moral; el bien per se, pero el mal en cuanto es remoción del fin debido. Sin embargo, la remoción del fin debido no constituye especie moral, sino en la medida en que se adjunta un fin indebido, tal y como en la naturaleza, no acaece privación de forma sus-

²⁹ “Et ideo potest appellari formaliter peccatum ratione ordinis et conversionis ad obiectum pravum, a quo accipit specificationem actus in bono, vel in malo; et potest etiam appellari peccatum formaliter ratione privationis tamquam ratione complementi, quo ultimate redditur actus defectuosus. Et prima formalitas praesupponitur ad secundam, et est radix et fundamentum illius: quia non privatur actus bonitate, nisi quatenus praesupponit conversionem et respectus ad obiectum pravum”, J. de Santo Tomás, *Cursus Theologicus*, disp. IX, a. 2, n. 9.

³⁰ Cfr. J. de Santo Tomás, *Cursus Theologicus*, disp. IX, a. 2, n. 16 a 28.

³¹ Cfr. J. de Santo Tomás, *Cursus Theologicus*, disp. IX, a. 2, n. 29 a 56.

tancial, si no es adjunta a otra forma. Así, pues, el mal que es diferencia constitutiva en moral, es cierto bien adjunto a la privación de otro bien”³².

“El mal no implica una privación absoluta, sino consecuente a una potencia. Pues se dice malo en especie, no porque se carezca de objeto; sino porque se tiene un objeto no conveniente a la razón, como cuando se toma lo ajeno. Luego, en cuanto el objeto es algo positivo, pues constituir la especie mal en el acto”³³.

Es evidente, por los textos señalados, que, para el Angélico, la razón de privación no constituye el mal como diferencia específica en los actos malos, sino que dicha razón es más bien fundada sobre la positiva tendencia a un objeto moral malo.

La segunda sentencia atribuida a Santo Tomás viene a solucionar un problema que subyace a la base de la tesis ofrecida por Juan de Santo Tomás: si el mal, como diferencia específica, se toma del objeto, al cual el acto dice positiva y trascendental relación, ¿cómo afirmar, al mismo tiempo, que Dios no es causa del mal, es decir, del defecto del acto malo y pecaminoso, siendo que es causa

³² “Bonum et malum sunt differentiae specificae in moralibus; bonum per se, sed malum in quantum est remotio debiti finis. Nec tamen remotio debiti finis constituit speciem in moralibus, nisi secundum quod adiungitur fini indebito, sicut neque in naturalibus invenitur privatio formae substantialis, nisi adiuncta alteri formae. Sic igitur malum quod est differentia constitutiva in moralibus, est quoddam bonum adiunctum privationi alterius boni”, Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, I, q. 48, a. 1, ad. 2. Cfr., también, I, q. 19, a. 9.

³³ “Malum importat privationem non absolutam, sed consequentem talem potentiam. Dicitur enim malus actus secundum suam speciem, non ex eo quod nullum habeat obiectum; sed quia habet obiectum non conveniens rationi, sicut tollere aliena. Unde in quantum obiectum est aliquid positive, potest constituere speciem mali actus”, Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, I-II, q. 18, a. 5, ad. 2. Juan de Santo Tomás considera además dos textos más, que son añadidos por su importancia: “Malum, secundum quod est differentia specifica in genere morali, non importat aliquid quod sit secundum suam essentia malum, sed aliquid quod secundum suam essentia est bonum, malum autem homini in quantum privat ordinem rationis, quod est hominis bonum. Ex quo patet, quod malum et bonum sunt contraria secundum quod in genere morali accipiuntur, non autem simpliciter accepta”, Tomás de Aquino, *Contra Gentes*, III, c. 9; “Ex ordine autem ad finem debitum specificatur bona actio et bonus habitus, ratione cuius bonum differentia specifica ponitur habitus et actionis moralis; mala vero actio specificatur ex ordine ad finem indebitum, cui admiscetur privatio finis debiti, ex quo ratio mali incidit”, Tomás de Aquino, *In II Sententiarum*, d. 34, q. 1, a. 2, ad. 3; “Ipsa privatio qua aliquid malum dicitur non potest esse differentia neque genus; sed unusquisque actus specificatur et in genere ponitur per aliquid positive dictum. Sed positionem utramque (per quam scilicet ponitur actus in genere vel in specie) potest consequi privatio aliqua; et ideo quidam actus dicuntur mali ex genere, vel ex eo quod in speciem trahit”, Tomás de Aquino, *In II Sententiarum*, d. 37, q. 2, a. 2, ad. 4. Cfr., también, I-II, q. 72, a. 1, ad 2, donde expresamente niega que el pecado sea pura privación.

de tal acto en cuanto a su ser y actual tendencia al objeto, por cuanto es un movimiento del libre albedrío, movimiento que tiene a Dios por causa?³⁴.

Pues bien, para salir de esta aparente aporía, Juan de Santo Tomás se ve en la obligación de distinguir dos planos: el de la constitución de la especie (que necesariamente ha de incluir tendencia positiva al objeto), y el de la constitución del defecto o privación; lo que le permite poner a Dios por causa en aquello que compete exclusivamente a la constitución del acto en su especie (aunque sea mala), y excluir, al mismo tiempo, a Dios como causa de aquello que el acto tiene de defectuoso, que es la misma privación, como sostiene la autoridad del Angélico: “El acto y el hábito no reciben especie desde la privación, en la que consiste el mal moral, sino por un objeto al que se ve unida tal privación; y así tal defecto³⁵, que no es atribuible a Dios, compete a la especie del acto de manera consecuente, y no como diferencia específica”³⁶.

El texto confirma, con suficiente claridad, que el mal, en cuanto es formalmente privación, se tiene como una razón consecuente al advenimiento del objeto según positiva tendencia de la potencia, que dice razón de diferencia específica. En otro texto insinúa, sin embargo, que aquella diferencia específica, constituida por un actual y positivo acto hacia un objeto, no tiene a Dios por causa en lo que tal acto tiene de defectuoso, sino sólo en lo que tiene de actual:

“Pero el pecado mienta al ente y a la acción, pero con un cierto defecto. Y tal defecto proviene de una causa creada, es decir, del libre albedrío, en cuanto se aleja del orden del primer Agente, que es Dios. Por lo que tal defecto no se reduce a Dios como a su causa, sino al libre albedrío, tal y como el defecto del caminar se atribuye al hueso curvo como a su causa, y no a la potencia motriz, desde la cual, sin embargo, es causada toda moción que resulta ser defectuosa. Según esto, Dios es causa del acto de pecado, pero no

³⁴ “Actus peccati et est ens, et est actus; et ex utroque habet quod sit a Deo. Omne enim ens, quocumque modo sit, oportet quod derivetur a primo ente; ut patet per Dionysium, V cap. de Div. Nom. Omnis autem actio causatur ab aliquo existente in actu, quia nihil agit nisi secundum quod est actu, omne autem ens actu reducitur in primum actum, scilicet Deum, sicut in causam, qui est per suam essentiam actus. Unde relinquatur quod Deus sit causa omnis actionis, inquantum est actio”, Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, I-II, q. 79, a. 2, co.

³⁵ Es decir, la privación del bien debido.

³⁶ “Habitús et actus non recipiunt speciem ex ipsa privatione, in qua consistit ratio mali, sed ex aliquo obiecto, cui coniungitur talis privatio; et sic ipse defectus, qui dicitur a Deo non esse, perinet ad speciem actus consequenter, et non ut differentia specifica”, Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, I-II, q. 79, a. 2, ad. 3.

es causa del pecado, pues no es causa de aquello por lo que el acto permanece defectuoso”³⁷.

Luego, y por las razones aducidas, se confirma la tesis relativa al mal como especie con la siguiente salvedad: Dios dice razón de causa en todo acto de la voluntad que tiende a su objeto, en cuanto es causa primera del libre albedrío humano, y de todo acto particular, pero no es causa de dicho acto en lo que en él hay de defectuoso (como la fuerza motriz no es causa de la cojera, sino la pierna defectuosa³⁸), y tampoco es causa de la consecuencia que de tal acto defectuoso se sigue: la privación de bien y la disonancia al orden de la razón, donde se da plenamente la razón de mal, que es consecuencia de la constitución del acto en su especie en razón de su objeto, porque Dios no es causa de los efectos contingentes que puedan derivarse del mal uso del libre albedrío humano³⁹:

“Respondo diciendo que, la deformidad del acto es específica al mismo en cuanto es un acto moral, como ya quedó dicho, pues se dice que un acto es deforme por la privación de la forma intrínseca, que consiste en la debida mensura de sus circunstancias. Y por ello, no puede decirse que Dios sea la causa del acto deforme, puesto que no es la causa de tal deformidad, aunque sea la causa del acto en cuanto es acto. O también diciendo que la privación no sólo implica privación de la debida forma, sino también una disposición contraria. De donde la deformidad se las ve ante el acto, como la falsedad ante la fe. Y así como el acto deforme no tiene por causa a Dios, así tampoco alguna fe falsa. Tal y como Dios es autor de la fe informe, lo es también de las acciones buenas en su género, aunque no sean informadas por la caridad, como ocurre la mayor de las veces en los pecadores”⁴⁰.

³⁷ “Sed peccatum nominat ens et actionem cum quodam defectu. Defectus autem ille est ex causa creata, scilicet libero arbitrio, inquantum deficit ab ordine primi agentis, scilicet Dei. Unde defectus iste non reducitur in Deum sicut in causam, sed in liberum arbitrium, sicut defectus claudicationis reducitur in tibiam curvam sicut in causam, non autem in virtutem motivam, a qua tamen causatur quidquid est motionis in claudicatione. Et secundum hoc, Deus est causa actus peccati, non tamen est causa peccati, quia non est causa huius, quod actus sit cum defectu”, Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, I-II, q. 79, a. 2, co.

³⁸ Cfr. Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, I, q. 19, a. 6, arg. 3 y ad. 3, q. 83.

³⁹ Cfr. Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, I, q. 19, a. 8.

⁴⁰ “Ad secundum dicendum quod deformitas actus est de ratione speciei ipsius actus secundum quod est actus moralis, ut supra dictum est, dicitur enim actus deformat per privationem formae intrinsecae, quae est debita commensuratio circumstantiarum actus. Et ideo non potest dici causa actus deformat Deus, qui non est causa deformitatis, licet sit causa actus inquantum est actus. Vel dicendum quod deformitas non solum importat privationem debita formae, sed etiam contrariam dispositionem. Unde deformitas se habet ad actum sicut falsitas ad fidem. Et ideo sicut actus

Sin embargo, que el mal, en su constitución formal consecuente implique privación, puede hacer dudar, con justa razón (y especialmente si se omite la razón formal constituyente de especie) que el mal sea una especie plena en el género de los actos morales⁴¹. Pero consta que en moral se dan un género y diversas diferencias específicas, por medio de las cuales los actos se constituyen en especie, esto es, esencialmente buenos, malos o indiferentes⁴². Lo que tienen de común estas especies es el constituir un acto que brota elícita y directamente de la voluntad como potencia; luego, y desde aquella tendencia, las diferencias específicas propias y particulares de cada especie se toman en relación al objeto moralmente considerado, siendo así que el acto se constituye malo en especie cuando media carencia o privación de bien y carencia de plenitud en razón de su ordenamiento al objeto malo según el orden de la razón. Y esta es la razón por la que Juan de Santo Tomás, tan enérgicamente sostiene que en moral (incluso en los actos malos) el acto se constituya en su especie por su género y su diferencia específica: “Pues también en el plano moral se da algo constituido desde lo universal y lo particular, desde el género y la diferencia. Y no hay razón para que excluyamos de este plano y orden moral esta constitución, común a todo género”⁴³.

Y ya quedó patente, por la autoridad del Angélico, que tal especie se constituye fundamentalmente por una positiva tendencia al objeto, y no mediante privación, que es más bien una razón consecuente a la constitución de la especie por él. Pero que la privación no pueda constituir especie, no lleva a Santo Tomás a afirmar que el mal no se constituya realmente como especie, sino tan sólo que la privación no la constituye como tal: “Si se considera el pecado según su razón de mal, aquel bien del cual se aleja es el objeto formal del pecado; pero

deformis non est a Deo, ita nec aliqua fides falsa. Et sicut fides informis est a Deo, ita etiam actus qui sunt boni ex genere, quamvis non sint caritate formati, sicut plerumque in peccatoribus contingit”, Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, II-II, q. 6, a. 2, ad. 2.

⁴¹ En efecto, si la privación es simpliciter carencia de forma, ella por sí sola no puede constituir especie: de ahí el esfuerzo de Juan de Santo Tomás por demostrar que el mal, como especie, tiene el mismo estatuto que el bien, es decir, que es una especie moral real y positiva.

⁴² “Et quia illud, per quod res constituitur in proprio genere vel specie, est hoc quod significatur per diffinitionem indicantem quid est res, inde est quod nomen essentiae a philosophis in nomen quiditatis mutatur. Et hoc est quod philosophus frequenter nominat quod quid erat esse, id est hoc per quod aliquid habet esse quid”, Tomás de Aquino, *De Ente et Essentia*, cap. 1.

⁴³ “Nam etiam in linea morali datur aliquod constitutum ex universali et particulari, ex genere et differentia. Nec est ratio cur excludamus ab ista linea et ordine morali hanc constitutionem, omni generi communem”, J. de Santo Tomás, *Cursus Theologicus*, disp. IX, a. 2, n. 32.

bajo esa consideración el pecado no tiene especie, y por lo mismo es privación de especie”⁴⁴.

Pero ello no hace sino evidenciar que el mal, en cuanto a su positiva constitución, es verdadera y real especie, por cuanto representa una actual y positiva conversión al objeto malo; y en modo alguno ella puede concebirse como destrucción o privación de especie:

“Por lo demás, esto es sumamente verdadero: que de parte del retroceso, y del término «desde el cual», el pecado no tiene especie. Sin embargo, no puede ser negado que la tiene por parte del término «hacia el cual» [...]. Ni es posible admitir el género de pecado, y negar la especie: puesto que el género no existe sin la especie”⁴⁵.

Luego el mal es especie real, más que ausencia o privación de la misma, como podía dar a entender una apresurada concepción del mal como privación, omitiendo la real y positiva tendencia al objeto malo, que es el constitutivo formal de mal en tanto que especie moral. Por ello, sólo en cuanto se considere el mal como real y positiva tendencia, y como verdadera especie moral constituida tal por su objeto, puede sostenerse que entre el bien y el mal, en cuanto especies morales, hay una positiva contrariedad (o contrariedad rigurosa), y no sólo una contrariedad de privación, como la visión y la ceguera, por cuanto los dos extremos de la comparación son positivos, como lo negro y lo blanco, lo caliente y lo frío⁴⁶.

Y para sostener que tal contrariedad en moral es de orden positivo, Juan de Santo Tomas se apoya, primeramente, en la autoridad del Angélico, quien expresamente sostiene que la deformidad del pecado no sólo implica privación de la debida forma, sino también una contraria disposición, que sólo en tanto es positiva, puede constituir diferencia específica en los actos, es decir, bondad y malicia en especie: “La deformidad en el pecado no sólo importa privación de la

⁴⁴ “Si consideretur peccatum secundum rationem mali, illud bonum a quo receditur est formale obiectum peccati; sed ex hac parte peccatum non habet speciem, immo est privatio speciei”, Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, II-II, q. 10, a. 5, ad. 1.

⁴⁵ “Ceterum hoc verissimum est, quod ex parte recessus, et termini a quo, peccatum non habet speciem. Non tamen potest negari quod habet illam ex parte termino ad quem [...]. Nec enim est possibile admittere genus peccati, et negare speciem: cum genus sine speciei non sit”, J. de Santo Tomás, *Cursus Theologicus*, disp. IX, a. 2, n. 36.

⁴⁶ “In hoc distinguitur oppositio contraria a privativa, quod illa versatur inter extrema positiva, haec vero inter positivum et negativum: ut patet in tenebris et luce, caecitas et visu, quae privative opponuntur; contrarie autem opponuntur calor et frigus, album et nigrum”, J. de Santo Tomás, *Cursus Theologicus*, disp. IX, a. 2, n. 40. Cfr. Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, I-II, q. 71, a. 1; San Agustín, *De Perfectione Iustitiae*, cap. 2.

debida forma, sino que también una contraria disposición”⁴⁷. “El acto pecaminoso remueve el acto virtuoso directamente, por modo de contrariedad”⁴⁸. “Porque el acto bueno es contrariado por el hábito malo, como la virtud por el vicio; pero los contrarios difieren según la especie; luego los hábitos difieren en especie según las diferencias de bien y mal”⁴⁹.

Y es patente que, si tal contrariedad funda diferencia específica, y tal no puede ser constituida por la mera privación, como ya se evidenció, se sigue necesariamente que tal contrariedad ha de ser, en Santo Tomás, positiva o rigurosa.

Por otro lado, una analogía con otro tipo de contrariedad positiva, hace patente la semejanza entre la virtud y el vicio: en efecto, a juicio de Juan de Santo Tomás, entre la salud y la enfermedad corporal se da una positiva contrariedad⁵⁰, por cuanto entre ellos hay dos extremos positivos, y una positiva distancia o cercanía entre ambos, es decir, gradualidad, por la que decimos que alguien está más o menos enfermo. En la virtud y el vicio, que de modo análogo, son la salud y la enfermedad espiritual, ocurre lo mismo:

“Entonces también, porque de la virtud al vicio, y viceversa, se da una distancia a vencer, ya que es habitual que se vaya de lo uno a lo otro, y se acerque a uno y se aleje del otro según el más y el menos: lo que es signo de una positiva distancia y contrariedad. Pues donde hay un más y un menos según sus extremos, se da máxima distancia, y por ella se constituye la contrariedad”⁵¹.

⁴⁷ “Vel dicendum quod deformitas non solum importat privationem debitae formae, sed etiam contrariam dispositionem”, Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, II-II, q. 6, a. 2, ad. 2.

⁴⁸ “Actus vitiosus directe tollit actum virtutis per modum contrarietatis”, Tomás de Aquino, *De Virtutibus*, q. 1, a. 1, ad. 5.

⁴⁹ “Quia habitus bonus contrariatur habitui malo, sicut virtus vitio; sed contraria differunt secundum speciem; ergo habitus differunt specie secundum differentiam boni et mali”, Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, I-II, q. 54, a. 3, co.

⁵⁰ El ejemplo puede llevar a confusión si se tiene en mente el ejemplo de la visión y la ceguera como un caso de contrariedad de privación. Sin embargo, dado que entre la ceguera y la visión no hay término medio, o una relación de positivo distanciamiento de un extremo al otro, o una gradualidad entre los mismos, se salva en el ejemplo de la salud y la enfermedad, un caso de privación positiva.

⁵¹ “Tum etiam, quia a virtute ad vitium, et e contra, datur latitudi vincenda: quia per assuefactionem paulatim itur de uno ad aliud, et acceditur vel receditur secundum magis et minus: quod est signum distantiae positivae, et contrarietatis. Quia ubi datur magis vel minus secundum utrumque extremum, datur maxima distantia; et illa constituit contrarietatem”, J. de Santo Tomás, *Cursus Theologicus*, disp. IX, a. 2, n. 43. El argumento, sin embargo, no debe llevar al lector a pensar que, dado que hay una cierta gradualidad entre los extremos de bien y mal, se pueda llegar a una

Y sólo de este modo se puede salvar, por lo demás, el que un acto sea más malo que otro, es decir, que exista gradualidad, tal y como es posible que un sujeto sufra una enfermedad más o menos grave.

Luego, consta por lo dicho que, en tanto el mal se constituye por una positiva tendencia al objeto malo, contraría directamente al bien, por lo que la comparación entre el bien y el mal, en razón de la constitución de ambos como especies, no puede tomarse desde la privación, pues esto es consecuente al advenimiento de un objeto malo.

En síntesis, si se habla de mal como un mal relativo a la creatura racional, este no puede ser concebido como tal sino presuponiendo una privación del bien y del fin debidos al acto. Y tal privación, a su vez, no puede ser concebida, en cuanto a su constitución, sino por medio de una positiva tendencia al objeto, desde la cual se establece el mal como especie, que no tiene a Dios por causa, y en virtud de la cual dice contrariedad positiva con el bien como especie moral⁵². Mientras que, desde la privación, justamente en tanto que privación, no se deriva la especie de mal constitutivamente, ni por ella el mal dice directa relación de contrariedad con el bien; mienta, sin embargo, la noción de mal consecuente, en tanto carencia de bien debido, donde se da plenamente la noción de mal, que de suyo es privación.

especie de término medio entre ambos extremos. En efecto, salvo la especie abstracta de indiferencia, que no guarda conveniencia ni disconveniencia al orden de la razón, toda acción humana o es buena o es mala en especie. Esta es una premisa básica en moral tomista. Ello, sin embargo, no quita que un acto pueda ser más o menos malo, es decir, guardar mayor o menor repugnancia en relación al orden de la razón, sin dejar de ser malo en especie. Un ejemplo evidente es el robo para dar a los pobres: es evidente que tal acto, si bien injustificable, es menos malo que un robo a fin de cometer adulterio, por cuanto es menos desordenado o en cuanto guarda, al menos virtualmente, desde su intención, una cierta razón de bien: “bonitas intentionis diminuit malitiam electionis non formaliter, et intrinsece, et motive, quatenus voluntas eligentis ex minore affectu ad malum movetur, et cum paucioribus circumstantiis malis: nunquam tamen bonitas intentionis est sufficiens totam malitiam electionis auferre si sit electio de re intrinsece mala”, J. de Santo Tomás, *Cursus Theologicus*, disp. XI, a. 3, n. 16.

⁵² “Constat enim quod sic tollit rectitudinem, tollit bonum relate, scil. id quod est bonum ipsius hominis; ergo est malum relate, id est, privatio bonitatis moralis, quae erat bonitas relate, id est, rectitudo naturae rationalis: quia est malum ipsius hominis, et naturae rationalis [...]. Eodem autem ratione, nec privatio ipsa carentia, formaliter sumpta, est constitutum formale mali moralis: quia haec privatio consequitur in actu ex attingentia obiecti pravi et finis indebiti. Ideo enim actus habet privationem rectitudinis quia attingit obiectum non rectum, neque regulatum, sed difforme regulis rationis. Et illa attingentia, seu tendentia, moralis est: quia est ad obiectum morale et regulatum, et est talis tendentia quod ex illa sequitur in actu tendentiae rectae privatio; ergo illa ad morale genus spectat”, J. de Santo Tomás, *Cursus Theologicus*, disp. IX, a. 2, n. 56.

3. El bien y el mal como especies en su mutua relación

Una vez visto qué se entiende por bien y mal como especies de los actos humanos, definiendo la primera como plenitud integral, y la segunda como cualquier carencia de la misma nacida desde una positiva tendencia a un objeto malo, conviene ahora atender al problema que suscita la presencia de dos especies morales en un acto.

En efecto, dado que en el acto moral convergen el objeto, el fin y las circunstancias, y dado que muchas veces estas fuentes ofrecen bondades o malicias específicas diversas, nada impide formular el siguiente interrogante: ¿qué impide que un acto sea específicamente bueno por su objeto y malo por su fin, o viceversa? ¿O qué impide que un acto tenga dos especies buenas o dos malas, por el objeto y el fin, que es objeto del acto interior de la voluntad? ¿Qué elementos se tienen a la mano para dar razón de tal confluencia y justificar su mutua relación?

a) *Si un mismo acto puede ser específicamente bueno y malo*

Es preciso, pues, atender en primer lugar a la problemática que suscita el que en un acto puedan darse simultáneamente un predicamento bueno y otro malo. Esto, sin embargo, no viene a contradecir la tesis de la integridad del bien como confluencia de todas las fuentes de bondad en el objeto moralmente considerado bajo una unidad de regulación. Está ya sentado que un acto sin plenitud de bien es malo *simpliciter*. Con todo, se trata de averiguar si, a juicio de Juan de Santo Tomás, es posible que, siendo el acto en su totalidad malo, tenga bondad específica “parcial” desde el objeto o el fin, como cuando se da lo robado a los pobres, o se oye devotamente Misa por vanagloria: “La dificultad es la siguiente: si acaso permanece simultáneamente la bondad y la malicia, nacidas desde diversas fuentes, o acaso solamente la especie de malicia, o qué especie finalmente permanezca”⁵³.

Y hay varias razones para pensar que en actos como los arriba ejemplificados, *permanece* una cierta bondad del objeto o del fin. En primer lugar, pues parece ser ella la razón por la que decimos que un acto, si bien malo, es menos malo que el otro. Por ejemplo, se dice que robar para dar a los pobres es menos malo que robar para fornicar, pero ¿cómo podrían ser disminuida tal malicia

⁵³ “Difficultas est: an manet ibi simul bonitas et maliti, ortae ex diversis motivis; an sola species malitiae; vel quae tandem species maneat”, J. de Santo Tomás, *Cursus Theologicus*, disp. IX, a. 4, n. 3.

sino es por virtud del bien que el acto presenta por parte del fin? O, a su vez, por parte del objeto, quien da limosna a un indigente por vanagloria, ¿no hace acaso un acto bueno en su objeto, dado que la limosna, de suyo, socorre al pobre en su indigencia? ¿No es ello una cierta bondad?⁵⁴.

En la naturaleza se ve, por lo demás, que alguien puede estar enfermo de la vista y tener, sin embargo, buena audición, o tener bellos ojos y fea nariz. Algo similar, por lo demás, parece ocurrir en el ente artificial fruto del arte. Luego, si nada impide que una entidad o sujeto tenga un predicamento bueno y otro malo, ¿qué impide que en el acto moral ocurra algo similar?⁵⁵.

Con el fin de hacer más claro el problema a resolver, Juan de Santo Tomás considera ciertos casos de acción que, por su naturaleza, parecen excluir ser, bajo cualquier circunstancia, malos:

“Pues, en las virtudes morales, por las que alguien restituye a otro lo que le debe, por un mal fin, para perjudicar al otro con aquel dinero, hace, no obstante, un acto de justicia en la restitución. Y el juez que por vana gloria libera a un inocente, o quien oye o dice Misa devotamente para ser visto por los hombres, hace un acto de justicia y de religión. De modo similar, quien accede al sacramento de la confesión con una contrición sobrenatural, y además para captar una fama vana ante el confesor, hace sin embargo un acto de virtud, porque es sobrenatural, y basta para ser justificado en el sacramento. Por lo tanto, puede algo ser bueno por su objeto y viciado por parte del fin”⁵⁶.

Además, Juan de Santo Tomás considera algunos pasajes del Angélico que también pueden prestarse para concluir la existencia de bondad parcial en un acto, pese a serle añadido un predicamento malo:

⁵⁴ Cfr. J. de Santo Tomás, *Cursus Theologicus*, disp. IX, a. 4, n. 7.

⁵⁵ Cfr. J. de Santo Tomás, *Cursus Theologicus*, disp. IX, a. 4, n. 8.

⁵⁶ “Nam in virtutibus moralibus, qui restituit alteri quod debet, ex malo fine, ut noceat alteri cum illa pecunia, nihilominus, facit actum iustitiae in restituendo. Et iudex qui innocentem liberat ex vana gloria; et qui devote audit vel dicit missam ut videatur ab hominibus, faciunt actus iustitiae, vel religionis [...]. Similiter, qui accedit cum attritione supernaturali ad sacramentum confessionis, et simul ut captet inanem famam apud confessorium, illa attritio est ex pravo fine, et tamen est actus virtutis: quia est supernaturalis, et sufficiens ad iustificationem in sacramento. Ergo bene potest aliquid esse bonum ex obiecto, et vitiari ex fine”, J. de Santo Tomás, *Cursus Theologicus*, disp. IX, a. 4, n. 9.

“Pero, dado que es propio de la razón de bien la plenitud de ser, si a alguien le faltara algo de la debida plenitud de ser, no se dirá bueno simpliciter, sino secundum quid”⁵⁷.

“Nada prohíbe que una acción reciba un predicamento bueno, y carezca de otro. Y, de este modo, ocurre que una acción que es buena según su especie o según las circunstancias, es ordenada a un mal fin, o al revés. Sin embargo, una acción no es buena simpliciter, si no concurren todas las bondades”⁵⁸.

“El objeto del acto exterior se puede comparar de dos modos al fin de la voluntad: de un modo, como per se ordenado a él, como luchar bien se ordena a la victoria; de otro modo, como ordenado accidentalmente [...]. Luego, cuando el objeto no es per se ordenado al fin, la diferencia específica tomada del objeto, no determina per se aquella que proviene del fin, ni al revés”⁵⁹.

Todo parece indicar que, para santo Tomás, un acto puede permanecer bueno en su especie, como en el caso de la limosna, con independencia del fin al que se ordena; especialmente cuando el fin del acto dice, desde el punto de vista de la especificación, accidental relación al fin del agente, como la limosna que se ordena a la vanagloria, por lo que Juan de Santo Tomás concluye, a fin de fijar bien el problema a resolver: “Luego, cuando el fin se halla del todo ajeno al

⁵⁷ “Sed quia de ratione est ipsa plenitudo essendi, si quidem alicui aliquid defuerit de debita essendi plenitudine, non dicitur simpliciter bonum, sed secundum quid”, Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, I-II, q. 18, a. 1, co.

⁵⁸ “Nihil prohibet actioni habenti unam praedictarum bonitatum, deesse aliam. Et secundum hoc, contingit actionem quae est bona secundum speciem suam vel secundum circumstantias, ordinari ad finem malum, et e converso. Non tamen est actio bona simpliciter, nisi omnes bonitates concurrant”, Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, I-II, q. 18, a. 4, ad. 3. Es interesante, al atender a este pasaje, considerar también la explícita referencia a Juan de Santo Tomás que hace el estudio introductorio a la q. 18, la edición bilingüe de la editorial BAC realizada por Fr. Francisco Barbado Viejo O.P., Madrid 1954. En efecto, apoyándose en la anterior sentencia de Santo Tomás, el comentario pretende justificar una afirmación que parece entrar en conflicto con la tesis del bien como integridad de las causas: “El acto bueno por su objeto, parcialmente motivado por un fin extrínseco malo, al que acompaña una circunstancia mala, permanece substancialmente bueno, y sólo es parcial o accidentalmente malo”. Pues bien, a lo largo de los argumentos, se pretenderá evidenciar la traición que tal afirmación significa al pensar tanto de Santo Tomás como al de Juan de Santo Tomás.

⁵⁹ “Obiectum exterioris actus dupliciter potest se habere ad finem voluntatis, uno modo, sicut per se ordinatum ad ipsum, sicut bene pugnare per se ordinatur ad victoriam; alio, per accidens [...]. Sic igitur quando obiectum non est per se ordinatum ad finem, differentia specifica quae est ex obiecto, non est per se determinativa eius quae est ex fine, nec e converso”, Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, I-II, q. 18, a. 7, co.

objeto, nada impide que puedan concurrir doble especie, buena y mala, en el mismo acto”⁶⁰.

Sin embargo, y pese a todas las razones aducidas, Juan de Santo Tomás es tajante al sostener que es imposible que un acto reciba, de modo simultáneo, y desde distintas fuentes, bondad y malicia moral, como evidencia la formulación de su tesis:

Tesis: “El mismo acto no puede ser simultáneamente bueno y malo, de modo que sea bueno por su objeto y malo por una circunstancia”⁶¹.

Como ya se mencionó brevemente al hablar de ella como fuente de moralidad, la circunstancia puede permanecer como determinación accidental de bondad o malicia, o tornarse en condición objetiva. Pues bien, Juan de Santo Tomás afirma que toda circunstancia mala, sin excepción, cuando adviene a un objeto bueno por su objeto, se torna en condición objetiva del acto, haciendo al mismo malo en especie: “Cuya doctrina es universalmente aplicada a toda circunstancia mala: pues toda circunstancia mala trasmuta el acto de bueno en malo. Luego, el acto es malo absolutamente, si desde cualquier circunstancia es malo, pues para el mal basta cualquier defecto”⁶². “No es posible que una circunstancia cambie a condición de objeto, sin que destruya la bondad que era considerada por parte del objeto”⁶³.

Por lo tanto, la centralidad del argumento habrá de mostrar de qué modo, cada vez que un acto sea específicamente bueno considerado en su objeto, tal

⁶⁰ “Ergo quando finis disparate se habet ad obiectum, bene potest concurrere duplex species, bona et mala, in eodem actu”, J. de Santo Tomás, *Cursus Theologicus*, disp. IX, a. 4, n. 5. Cfr., también, B. H. Merkelbach, *Summa Theologiae Moralis*, n. 150: “Actus ut sit simpliciter bonus requirit bonitatem ex omni parte, ut simpliciter sit malus sufficit malitia ex quacumque parte. Et nihilominus, actus ex una parte malus, ideo non privatur omni bonitate ex aliis fontibus proveniente: ita actus secundum specie bonus potest esse malus propter circumstantiam, vel actus bonus secundum speciem et circumstantias potest ordinari in finem malum, quia, ait S. Thomas, “substracto posteriori, nihilominus remanet prius” I Sent., d. 41, q. 1, a. 2 (Cfr. Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, I-II, q. 18, a. 4, ad. 3)”.

⁶¹ “Eundem actum non posse simul esse bonum et malum moraliter, ita ut ex obiecto bonus remaneat, et ex circumstantia sit malis”, J. de Santo Tomás, *Cursus Theologicus*, disp. IX, a. 4, n. 11. (Se incluye dentro de las circunstancias al fin. El desarrollo de los argumentos lo dejará perfectamente claro).

⁶² “Quae doctrina D. Thomae universalis est pro omni circumstantia mala: omnis enim circumstantiam mala trasmutat actum de bono in malum. Absolute enim malus actus est, qui ex circumstantia est malus: quia ad malum sufficit quicumque defectus”, J. de Santo Tomás, *Cursus Theologicus*, disp. IX, a. 4, n. 14.

⁶³ “Non est autem possibile, quod circumstantia transeat in conditione obiecti, nisi destruat bonitatem quae est ex obiecto sumenda erat”, J. de Santo Tomás, *Cursus Theologicus*, disp. IX, a. 4, n. 14.

acto será totalmente malo, siendo tal especie destruida por el advenimiento de alguna circunstancia mala, especialmente si se trata del fin del agente.

Juan de Santo Tomás afirma que una circunstancia se torna en objeto moral cuando conlleva especial orden o referencia a la razón, sea a favor, sea en contra⁶⁴. Afirma además, que una circunstancia no tendrá especial orden de consonancia o disonancia a la razón, si solamente es inherente a modo de accidente en una sustancia, como consta en la circunstancia *cantidad* o *duración*⁶⁵; de este modo, tal circunstancia permanecerá en razón de circunstancia y sólo ofrecerá bondad y malicia accidental, no específica⁶⁶. Luego, para que una circunstancia se torne en condición objetiva, en el sentido en que lo afirma Santo Tomás⁶⁷, ella deberá decir especial conveniencia o disonancia al orden de la razón con independencia de la regulación considerada en el objeto.

Pero, si el acto pasa de bueno a malo por una circunstancia mala, se sigue que la especie anterior no permanece, pues de permanecer, implicaría que tal circunstancia ofrecería tan sólo una especie accidental, no esencial. Pero una circunstancia sólo ofrecerá especie accidental si supone ya constituida la especie del objeto, y ello sólo ocurre cuando una circunstancia buena adviene a un objeto bueno, o una circunstancia mala adviene a un objeto malo, como se demostrará en el siguiente apartado, al hablar de los actos que poseen dos especies buenas o dos malas⁶⁸. Luego, si tal circunstancia mala adviene a un objeto bueno, se tomará como primera diferencia específica del acto.

⁶⁴ Cfr. J. de Santo Tomás, *Cursus Theologicus*, disp. X, a. 1, n. 2.

⁶⁵ Cfr. J. de Santo Tomás, *Cursus Theologicus*, disp. X, a. 1, n. 3.

⁶⁶ Tal distinción es importante para descartar de plano aquellas circunstancias sólo agravantes de los actos morales malos. Ellas, por sí, al no guardar directa relación al orden de la razón, no pueden ser en sí malas, sino accidentalmente, como robar en gran cantidad. Para que una circunstancia sea mala, en un sentido estricto, deberá guardar directa relación, y sólo de esa manera deberá ser considerada para sostener la sentencia arriba expuesta.

⁶⁷ “Circumstantia secundum quod dat speciem actui, consideratur ut quaedam conditio obiecti, sicut dictum est, et quasi quaedam specifica differentia eius”, Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, I-II, q. 18, a. 10, ad. 1.

⁶⁸ Básicamente el argumento es este: cuando un acto es bueno o malo en especie por su objeto, y adviene una circunstancia del mismo “tono” moral, aunque esta diga especial relación al orden de la razón, presentará sólo especie accidental pues presupone la anterior. Y es especie accidental, pues a un acto no pueden serle asignadas inmediatamente dos especies esenciales y adecuadas. Salvo en el caso en que dos especies se subordinen a un tercer factor de unidad formal, o advengan dos especies concomitantes, el acto no podrá recibir dos especies esenciales: cfr. J. de Santo Tomás, *Cursus Theologicus*, disp. IX, a. 4, n. 15, a. 5, nn. 17 a 34. Como se ve, es un caso del todo distinto al de la especie buena y la circunstancia especialmente mala, pues en tal caso, la especie buena no se mantiene, sino que se destruye.

Juan de Santo Tomás apoya su tesis en la autoridad del Angélico, quien en un pasaje de su *Summa* sostiene explícitamente que una circunstancia se torna en condición esencial cada vez que transmute un acto de bueno en malo: “Una circunstancia se toma como *diferencia esencial* del objeto según que se compare con la razón. Y conviene que esto ocurra siempre que la circunstancia transmuta el acto de bueno en malo; pues la circunstancia no puede hacer al acto malo, sino en tanto que repugna a la razón”⁶⁹.

Juan de Santo Tomás abiertamente interpreta la palabra *quandomcumque*, conjunción latina cuyo significado es *siempre que*, como signo de la universalidad que Santo Tomás quiere imprimirle a su afirmación, y excluye totalmente la posibilidad que advenga una circunstancia mala que, afectando a un objeto bueno, no se torne en condición objetiva, dando especie esencial a tal acto:

“Esta doctrina de Tomás es universal para toda circunstancia mala (como en la siguiente disputación se hará claro): luego, toda circunstancia mala transmuta el acto de bueno en malo. Luego, es malo en sentido absoluto, el acto que es malo por las circunstancias, ya que para el mal basta cualquier defecto”⁷⁰

Luego, de parte de las circunstancias, en la medida en que estas guarden directa relación al orden de la razón, y advengan a un objeto bueno, hará ese acto malo en especie.

Pero además, un nuevo elemento es añadido por Juan de Santo Tomás con ocasión de un pasaje del Angélico: “No puede decirse buena a una voluntad, si la intención mala es causa del querer. Porque querer dar limosna en vistas de la vanagloria, es querer algo de suyo bueno, bajo la razón de mal, por ello, según que es querido por ello, es malo”⁷¹.

⁶⁹ “Circumstantia quandoque sumitur ut differentia essentialis obiecti secundum quod ad rationem comparatur. Et hoc oportet esse, quodcumque circumstantia transmutat actum de bonitate in malitiam: non enim circumstantia faceret actum malum, nisi per hoc quod rationi repugnat”, Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, I-II, q. 18, a. 5, ad. 4.

⁷⁰ “Quae doctrina D. Thomae universalis est pro omni circumstantia mala (ut sequenti disputatione expenditur): omnis enim circumstantia mala transmutat actum de bono in malum. Absolute enim malus actus est, qui ex circumstantia est malus; quia ad malum sufficit quicumque defectus”, J. de Santo Tomás, *Cursus Theologicus*, disp. IX, art. 4, n. 14.

⁷¹ “Voluntas non potest dici bona, si sit intentio mala causa volendi. Qui enim vult dare eleemosynam propter inanem gloriam consequendam, vult id quod de se est bonum, sub ratione mali, et ideo, prout est volitum ad ipso, est malum”, Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, I-II, q. 19, a. 7, ad. 2. Es claro por este último pasaje que el término “circunstancia” adquiere una significación más amplia que la recibida en la consideración de la circunstancia como la tercera fuente de la moralidad. En efecto, en este pasaje la circunstancia parece estar mentando, más bien, el fin del agente según el acto de intención. Luego, es preciso aclarar que en la tesis formulada

Como se ve en el pasaje, Santo Tomás abiertamente sostiene que cuando un acto bueno es dirigido a un mal fin, es querido bajo la razón de mal. Ello da pie a Juan de Santo Tomás para sostener que aquello primeramente querido (que abstractamente podría ser considerado bueno) es bueno sólo en un sentido material, pero ya no formal, por cuanto, en tanto que viciado, ya no ofrece al acto una diferencia específica conforme al orden de la razón, siendo así que tal volición se presta como ocasión material de un acto específicamente malo: “Y así la limosna, realizada por vanagloria, ya no es formalmente limosna; sino que es una materia sobre la que se ejerce un acto de vanagloria a título de limosna”⁷².

Pero además, Juan de Santo Tomás atribuye, entre el objeto, el fin y las circunstancias, determinadas relaciones de subordinación. En efecto, la circunstancia se subordina, en cierto modo, al objeto, pues es un accidente del mismo y en él es inherente; por otro lado, el objeto dice dependencia al fin, pues el acto se realiza en vistas del fin, y el acto de elección es aquel acto que apetece el medio en cuanto conducente al fin, que dice razón de causa; y finalmente, el fin incluye virtualmente al objeto mismo, por cuanto la intención es el acto que tiene por objeto el fin en cuanto asequible por los medios⁷³: “El fin siempre tiene influencia en aquello que le está subordinado, y que es apetecido por su causa”⁷⁴.

Y es justamente en estas mutuas razones de dependencia y subordinación en las que Juan de Santo Tomás pone el más fuerte acento, pues, por más que un objeto sea en sí bueno, se ve revestido por esta dependencia o subordinación a un fin malo, o se ve íntimamente conectado con una circunstancia mala que a él es inherente. Luego, en cuanto tal objeto permanece unido, ligado, o subordinado a una fuente mala, se ve destruida la virtual bondad que él poseía en abstracto, ya que es imposible considerar la moralidad de un acto en concreto, sin atender a estas mutuas relaciones presentes entre las distintas fuentes de moralidad, tal y como quedó patente más arriba, ya que el objeto se considera no en abstracto, sino *aquí y ahora*, en los casos concretos de acción, esto es, como circunstanciado y ordenado a un determinado fin:

por Juan de Santo Tomás, según la cual toda circunstancia que acaece al acto bueno por su objeto es mala, el término “circunstancia” debe ser entendido, en términos generales, como cualquier elemento que, ajeno al objeto del acto, guarda especial disonancia al orden de la razón, sin excluir el acto de intención, es decir, el fin del agente, como ya se dijo.

⁷² “Et sic eleemosyna, ut facta ex vana gloria, iam non est eleemosynam formaliter; sed est materia in qua exercetur vana gloria, titulo eleemosynae”, J. de Santo Tomás, *Cursus Theologicus*, disp. IX, a. 4, n. 19.

⁷³ Cfr. J. de Santo Tomás, *Cursus Theologicus*, disp. IX, a. 4, n. 22 y 23.

⁷⁴ “Finis autem semper habet influentiam in id quod subordinatur illi, et ex motivo eius appetitur”, J. de Santo Tomás, *Cursus Theologicus*, disp. IX, a. 4, n. 18.

“Pero el objeto, por más que en sí sea bueno, sin embargo, si reviste un motivo malo por el fin, e influencia y subordinación al fin malo, asimismo una conexión con malos accidentes o circunstancias, de las que permanece sujeto y por los cuales es denominado, por ello mismo permanece malo, y es destruida su bondad objetiva. Luego, no permanece simultáneamente bueno y malo”⁷⁵.

Una unidad de regulación, pues, no ha de considerar el objeto desnudo, sino revestido, y si tal revestimiento dice razón de mal, esa malicia le es igualmente inherente al objeto, por lo que este último se hace malo. En efecto, si bien el objeto abstractamente es bueno, la razón lo juzga tal y como se da en el caso concreto de acción, es decir, como íntimamente ligado a un mal accidente, o como íntimamente subordinado a un mal fin, luego, tal objeto, así considerado, no puede ser conforme a la razón.

Este argumento guarda cierta similitud con el argumento presentado por Santo Tomás al hablar de los actos indiferentes en especie. Tal y como se verá más adelante, un acto puede ser indiferente en razón de su objeto abstractamente considerado. Sin embargo, Santo Tomás es claro al afirmar que tal objeto, que de suyo no guarda consonancia o disonancia al orden de la razón, si es considerado en concreto, en cuanto aquí y ahora ejecutado por un individuo, se hace juzgable y regulable en consideración directa al fin y las demás circunstancias que a él advienen, ya que es también propio de la razón el ordenar una cosa a aquello a lo que tiene natural dependencia, siendo así que un objeto mal ordenado ya no puede ser bueno⁷⁶. La única diferencia a considerar entre este argumento y la cuestión ahora suscitada, es que el objeto a ordenar es, en el presente caso, no indiferente, sino bueno. Pero ello no hace sino confirmar con mayor fuerza la tesis, pues dada la natural bondad del objeto, este guarda mayor exigencia de ser bien ordenado que un objeto de suyo indiferente, pues el bien de suyo exige plenitud.

⁷⁵ “Sed obiectum quantumvis in se sit bonus, si tamen induit motivum malum ex fine, et influentiam atque subordinationem ad finem pravum, itemque connexionem cum malis accidentibus seu circumstantiis, quarum redditur subiectum et a quibus denominatur, hoc ipso redditur malum, et destruitur eius bonitas obiectiva. Ergo non manet simul bonum et malum”, J. de Santo Tomás, *Cursus Theologicus*, disp. IX, a. 4, n. 18.

⁷⁶ “Contingit quandoque aliquem actum esse indifferentem secundum speciem, qui tamen est bonus vel malus in individuo consideratus. Et hoc, quia actus moralis, sicut dictum est, non solum habet bonitatem ex obiecto, a quo habet speciem; sed etiam ex circumstantiis, quae sunt quasi quaedam accidentia [...]. Et oportet quod quilibet individualis actus habeat aliquam circumstantiam per quam trahatur ad bonum vel malum, ad minus ex parte intentionis finis. Cum enim rationis sit ordinare, actus a ratione deliberativa procedens, si non sit ad debitum finem ordinatus, ex hoc ipso repugnat rationi, et habet rationem mali”, Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, I-II, q. 18, a. 9, co.

Luego, la razón no sólo juzga del objeto en abstracto, sino en su intrínseca y actual ordenación, o en consideración a lo que a él es inherente aquí y ahora. Bajo tal punto de vista, del todo más completo, es posible entender el motivo que tiene Juan de Santo Tomás para afirmar que dicha bondad, abstractamente considerada, se transforma en materia u ocasión para ejercer un acto malo⁷⁷:

“El que lo bueno sea hecho por un motivo malo, no es hacer el bien, ni es conforme a la razón; y hacer el bien de mala manera, no es bueno, pues sólo presenta materia para algo malo. Y así, la limosna hecha por vanagloria, ya no es, formalmente, limosna, sino una materia sobre la cual se ejerce la vanagloria, a título de limosna, aunque tenga efecto de limosna en cuanto a la mitigación de la necesidad”⁷⁸.

“Lo que se toma como conducente al mal, ya no es hecho según la regla de la razón, ni como bueno, sino como pertinente al mal y ajeno a la regla del bien”⁷⁹.

Sólo resta, por parte del objeto, una cierta bondad material, pero no como aquella en la que recae la acción a modo de *materia circa quam*, que siempre conlleva ordenamiento y por ello carácter moral, sino que tan sólo una bondad física, como la que posee la limosna en tanto socorre al indigente, pues esta bondad escapa a la voluntariedad del acto, que desea tal limosna como una mera materia sobre la cual ejercer un acto del todo malo, como la vanagloria.

Y recordando aquel ejemplo de la confluencia de múltiples predicamentos buenos en el ente natural, o en el artificial, puede encontrarse, desglosando los argumentos presentados, una radical diferencia entre la consideración propia de la moralidad y la de tales ejemplos. En efecto, en el producto artístico pueden acaecer muchos predicamentos de bondad y malicia según la actual consideración que esté en juego. Así podemos considerar la excelencia de un auto en virtud de su calidad motriz, o en virtud de su comodidad, o en virtud de su be-

⁷⁷ Se acerca, por tanto, al argumento de Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, I-II, q. 19, a. 7, ad 2, donde Santo Tomás sostiene que querer el bien bajo la razón de mal, no es querer el bien: “qui enim vult dare eleemosynam propter inanem gloriam consequendam, vult id quod de se est bonum, sub ratione mali, et ideo, prout est volitum ab ipso, est malum”.

⁷⁸ “Quia bonum fieri ex motivo malo, non est bonum, nec conforme rationi; et bonum fieri male, non est bonum; est enim praebere material ipsi malo. Et sic eleemosyna, ut facta ex vana gloria, iam non est eleemosynam formaliter; sed est materia in qua exercetur vana gloria, titulo eleemosynam: licet habeat effectum eleemosynam, quantum ad sublevationem necessitatis”, J. de Santo Tomás, *Cursus Theologicus*, disp. IX, a. 4, n. 19.

⁷⁹ “Quod autem accipitur ut conducens ad malum, non iam sub regulis rationis fit, neque ut bonum, sed ut pertinet ad malum et extra regulam boni”, J. de Santo Tomás, *Cursus Theologicus*, disp. IX, a. 4, n. 19.

lleza; pudiendo ser un auto excelente motrizmente hablando, sin ser cómodo o sin ser bello. Incluso en el ente natural, por seguir los ejemplos en un principio propuestos, puede alguien ser considerado bello en virtud de sus ojos, y feo en virtud de su nariz. De este modo, según los ejemplos, una entidad natural o artificial puede conllevar distintos predicamentos de bondad y malicia pues entre los criterios de juicio no existe necesariamente una natural subordinación y unidad⁸⁰.

En cambio en moral, todos y cada uno de los elementos que el acto conlleva, guardan entre sí una natural subordinación a un único fin, que es el fin del agente, y están sometidos a una unidad de regulación, como ya se dijo, por lo que pueden ser reducidos todos los elementos presentes en un acto a una sola unidad formal:

“Porque en moral el hombre obra de tal manera, que todo aquello que en el acto acaece se subordina a un fin, por mucho que parcial e inadecuadamente se considere. Porque la moral se toma por orden al fin [...]. De modo que, como no puede operar desde dos fines puestos no subordinados, ni puede la integridad resultar si algo permanece deficiente, cuando obra por algún fin, a él debe ser subordinado todo lo que en tal acto se contiene. Y cuando este fin es en sí malo, o afecto a una circunstancia mala, de modo que por ello permanezca malo, todo lo presente en el acto se toma como conducente a tal fin; y así no puede la regla de la razón ordenar: porque es contrario a la regla de la razón que algo se haga, o lo quiera la voluntad, como conducente a un mal fin [...] De modo similar, si el fin es bueno, pero la materia o las circunstancias a él adyacentes sean malas, aquel fin, en oficio de fin, permanece malo: porque el fin no es sólo aquella entidad al que se ordena el medio, sino que también lo contiene virtualmente, y tiene fuerza de moverlo, así como todo aquello que se tiene en vistas del fin. Luego si mueve y ordena a sí aquello que es malo, virtualmente tal fin es malo, porque causa y mueve al mal, y es raíz del mismo. Luego, se reviste el fin, de otro modo

⁸⁰ “In rebus naturalibus aut artefactis, quae componuntur ex diversis partibus actualibus aut quantitativis, non repugnat in una esse defectum, et non in altera. Licet totum ex illis resultans non sit perfectum, sed partem defectuosam retineat, tamen defectus unius partis non semper vitiat aliam: quia istarum partium perfectio, aut vitium, non consistit in respectu aut tendentia et subordinatione earum circa unam regulam aut finem, ita quod id, quod est in una, conducat et subordinetur rationi alterius”; sed qualibet habet suam constitutionem absolutam, nec alius perfectio aut vitium consistit in ordine et respectu ad alteram, vel ad finem utriusque”, J. de Santo Tomás, *Cursus Theologicus*, disp. IX, a. 4, n. 35. Algo similar podría decirse también del acto humano físicamente considerado, el cual, como se vio, guarda bajo esta consideración un tipo de unidad distinta de la moral, por cuanto no se somete a una unidad de regulación.

bueno, si aquello que es malo se le subordina, porque permanece virtualmente conteniendo y causando lo malo, y como raíz del mismo⁸¹.

Luego, en cuanto todos los elementos guardan entre sí una intrínseca y natural dependencia y subordinación, ninguno de ellos puede ser juzgado en un acto concreto como una entidad parcial, o ser sujeto de juicios parciales de carácter moral, y defender así que los actos buenos, mal ordenados, guardan en sí una cierta razón parcial de bien, sólo que mal ordenada o mal circunstanciada. Queda aquí resuelto aquel problema suscitado al principio, que sostenía la mutua permanencia de elementos buenos y malos en una misma entidad.

Y recordando la afirmación del Angélico, según la cual, nada impedía que un acto tuviera un predicamento bueno y otro malo⁸², responde Juan de Santo Tomás afirmando que en tal sentencia, Santo Tomás, más que mostrar que un acto retiene o está compuesto de dos elementos, uno bueno y el otro malo, más bien quería decir que retiene una cierta bondad en abstracto, aislada del fin o de las circunstancias, o mentando que, de no mediar ellas, el acto sería bueno por su objeto; si bien, en tanto es considerado en concreto, no es compatible con un fin o una circunstancia mala, siendo tal bondad destruida, no retenida⁸³.

⁸¹ “Quod in moralibus homo ita operatur quod omnia quae in actu ineiuntur, subordinantur uni fini, quantumcumque partialiter et inadaequate consideretur. Eo quod moralia sumuntur per ordinem ad finem [...]. Unde cum non possit operari ex duobus finibus non subalternatim positis, nec possit integritas resultare si aliquid deficit, relinquatur quod, quando agit ex aliquo fine, illi subordinari debeant omnia quae in tali actu continentur. Et quando iste finis est malus in se, aut aliqua prava circumstantia afficitur, ita quod ex illa malus reddatur, omnia quae in actu sunt accipiuntur ut deservienta tali fini; et sic non possunt regula rationis ordinari: quia contra regulam rationis est, ut aliquid faciat aut velit voluntas ut deserviens aut conducens malo fini [...]. Similiter, si finis sit bonus, sed materia aut circumstantias ei deserviens sit mala, finis ille, in munere et officio finis, redditur malus: quia finis non solum est illa entitas ad quam ordinatur media, sed etiam virtualiter ipsa media continet, et vim habet movendi ad illa, et ad omnia quae ad finem se habent. Si ergo movet et ordinat ad se id quod malum est, virtualiter ille finis est malus, quia causat et movet ad malum, et ex radix illius. Inficitur ergo finis, alias bonus, si id quod malum est ei subordinatur; quia redditur virtualiter continens et causans malum, et quasi radix illius”, J. de Santo Tomás, *Cursus Theologicus*, disp. IX, a. 4, n. 22 y 23.

⁸² Cfr. Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, I-II, q. 18, a. 4.

⁸³ “Quando dicit quod “actioni habenti unam praedictarum bonitatum contingit deesse aliam”, ly habenti non importat sensum compositum, quasi velit dicere, quod simul retineat seu habeat bonitatem unam, et defectum alterius. Sed facit sensum divisum: quod habenti unam bonitatem quantum est ex se, contingit deesse aliam; sed taliter, quod iste defectus non compatiatur illam bonitatem, sed destruat: licet ex se illam deberet habere, si ille defectus non obstaret: Sicut si dicamus, quod habenti sanitatem contingit distemperari humores; sed hoc ipso quo distemperatur, destruitur sanitas”, J. de Santo Tomás, *Cursus Theologicus*, disp. IX, a. 4, n. 28.

Y cuando Santo Tomás afirma que cuando el objeto y el fin no guardan entre sí natural subordinación, como el caso de la limosna ordenada a la vanagloria, permaneciendo en tal acto dos especies diversas, Juan de Santo Tomás lo atribuye, como se verá con mayor detenimiento más adelante, a aquellos actos en los que hay doble bondad o malicia; cuando, por el contrario, media bondad por parte del objeto y malicia de parte del fin, tal afirmación no corre. En efecto, si bien Santo Tomás pone el ejemplo del robo ordenado a la limosna como ejemplo de subordinación accidental, no lo pone como un caso en el que sean retenidas dos especies morales. En primer lugar, por lo afirmado por el mismo Angélico en referencia al ejemplo: querer el bien bajo la razón de mal es un acto malo⁸⁴; y en segundo lugar, porque a la hora de ejemplificar un caso en el que son retenidas dos especies en un mismo acto, recurre, efectivamente, a casos donde media malicia tanto del objeto como del fin⁸⁵.

Y cuando se intenta mentar qué malicia retiene un fin concebido desde un medio malo, como la limosna nacida del robo, es preciso recordar la razón ya aducida, y según la cual, el fin contendría virtualmente la malicia de los medios⁸⁶. Juan de Santo Tomás desglosa tal argumento según el ejemplo aducido: la limosna, aun nacida del robo, no parece guardar ninguna relación directa con el precepto “no robar”; sin embargo, a juicio de Juan de Santo Tomás, se le atribuye la misma malicia del hurto, *sed reductive et ex consequenti (por reducción y por las consecuencias)*, es decir, como una consecuencia mala o viciada desde un acto malo en virtud de su objeto, desde la cual se extiende o hace partícipe a lo que de tal acto se sigue, aunque sea accidental⁸⁷. Luego tal fin no

⁸⁴ Cfr. Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, I-II, q. 19, a. 7, ad. 2.

⁸⁵ “Unde dicimus quod ille qui furatur ut moechetur, committit duas malitias in uno actu”, I-II, q. 18, a. 7, co. Cfr., también, J. de Santo Tomás, *Cursus Theologicus*, disp. IX, a. 4, n. 29: “Nam revera eleemosyna finis extraneus est respectu furti; sed tamen bonitas illius finis destruitur a malitia furti, quia talis finis fit principium et causa illius mali medii. Sicut e contra, etiam ex malo fine obiectum destruitur: quia transit in conditionem obiecti [...]. Si vero utrumque, tam finis quam obiectum, sit bonum, vel utrumque malum, licet unum sit alteri extraneum, seu disparatum [...] tunc actus ponetur in duplici specie: sed altera essentiali, scil. quae est ex obiecto, altera accidentali, quae est ex fine seu circumstantia”.

⁸⁶ “Si finis sit bonus, sed materia aut circumstantia ei deserviens sit mala, finis ille, in munere et officio finis, redditur malus: quia finis non solum est illa entitas ad quam ordinatur media, sed etiam virtualiter ipsa media continet, et vim habet movendi ad illam, et ad omnia quae ad finem se habent”, J. de Santo Tomás, *Cursus Theologicus*, disp. IX, a. 4, n. 23.

⁸⁷ “Dicitur autem illa largitio eleemosynae esse contra praeceptum furti, non directe et formaliter, sed reductive et ex consequenti: quia hoc ipso quod prohibetur furtum, prohibetur ex consequenti, ne propter aliud bonum faciamus furtum, aut a aliquid adiuvans et conducens ad furtum a nobis fiat; quia qui prohibet principale, prohibet et accessorium”, J. de Santo Tomás, *Cursus Theologicus*, disp. IX, a. 4, n. 31.

permanece bueno *secundum quid*, sino malo *simpliciter*, en tanto está contenido en la misma maldad del objeto de elección, que en tanto extendida al fin, lo vicia, aunque tal acto de limosna, en sí y abstractamente, no contraría en nada al precepto de no robar.

Y cuando se afirmaba que un acto era menos malo en virtud de su objeto o fin, como cuando se dice que es menos malo robar para dar a los pobres que robar para cometer adulterio, y se atribuía tal disminución de maldad al bien que tal fin retendría, y al que el mal del objeto se vería conjugado, Juan de Santo Tomás responde afirmando que efectivamente, en tales casos, opera una cierta reducción del mal, pero no *ex parte operis*, sino *ex parte operantis*, o extrínsecamente hablando, por cuanto el agente no obra con una voluntad tan depravada como cuando obra un acto malo en su objeto y, además, deliberadamente ordenado a un mal fin: “Por lo que permanece aquel acto con menos malicia, pero negativamente, porque no es afectado por aquella malicia, que pudiese serle añadida. Sin embargo, en sí misma y en relación a su propia especie intrínseca, la malicia del robo no es disminuida, ni tiene bondad moral positiva a él adjunta”⁸⁸.

Luego, si el mal del fin es una razón participada del mal del objeto, como se dijo en el argumento anterior, y dicho fin no conlleva maldad propia, es menos malo en un sentido negativo, o implica una menor inclinación al mal por parte de la voluntad, por cuanto es una razón de mal extendida tanto al objeto como al fin. En cambio, en tanto la maldad del objeto sea una, y la maldad del fin otra, es evidente la mayor inclinación de la voluntad al mal⁸⁹.

Y en atención a aquellos actos que por su misma naturaleza virtuosa parecieran excluir toda razón de mal, como quien, movido por atrición sobrenatural accede al sacramento de la confesión, de modo que verdaderamente tal sujeto quede justificado, Juan de Santo Tomás afirma que una cosa es que tal acto pueda estar motivado por un fin de vanagloria y, otra muy distinta, que a tal acto le acompañe, como acto concomitante, un motivo de vanagloria, que concorra simultáneamente en un sujeto. El primer caso queda de plano descartado, por la misma naturaleza del acto, proveniente de una atrición sobrenatu-

⁸⁸ “Unde manet illud opus minoris malitiae saltem negative: quia non afficitur illis malitiis, quae sibi possent adiungi. In se tamen et quantum ad speciem intrinsecam furti non diminuitur, nec habet positivam bonitatem moralem sibi adiunctam”, J. de Santo Tomás, *Cursus Theologicus*, disp. IX, a. 4, n. 32.

⁸⁹ Para ver en detalle cómo la malicia de la elección se ve disminuida por la “bondad” de la intención, cfr. J. de Santo Tomás, *Cursus Theologicus*, disp. XI, a. 3, nn. 2 a 33.

ral⁹⁰. Mientras que el segundo perfectamente puede concurrir, y significaría, en términos ya más teológicos, que a un acto bueno y sobrenatural, acompaña otro acto, que dice razón de pecado venial, si es cierto aquello dicho por San Agustín: que ni siquiera en las buenas acciones nos vemos libres de la asechanza de la soberbia⁹¹.

Por lo tanto, al considerar actos que por su misma naturaleza excluyen toda motivación mala por parte del acto, ello no resta que, de parte del operante, pueda ir añadido un acto malo o un motivo de vanagloria concomitante:

“Sin embargo, esto no es considerar al acto de virtud como nacido de la vanagloria, o considerar la vana gloria como originada o procedente de la virtud, de modo que el acto sea simultáneamente bueno y malo, sino que la vanagloria tiene por objeto y materia el acto de virtud, como observa Santo Tomás (I-II, q. 55, a. 4, ad 5). Y así, en el mismo agente habrá un acto de fe bueno, el que presentará la materia u ocasión para la vanagloria, como un acto distinto, que se tendrá únicamente como concomitante por parte del agente”⁹².

⁹⁰ “Hoc omnino impossibile est: quia illa attritio est supernaturalis, utpote dispositio sufficiens ad gratiam cum sacramento; ergo oritur ex gratia excitante et adiuvante speciali, et supernaturali Dei concursu”, J. de Santo Tomás, *Cursus Theologicus*, disp. IX, a. 4, n. 39.

⁹¹ “Quare, ex eo quod quis facit confessionem fidei propter vanam gloriam, non cogimur talem confessionem dicere quod procedat a fide, et sit verae confessio [...]. Quod si quis hanc fidem et assensum internum habeat supernaturales, et confessionem similiter ex ipso assensu fidei ortam, sed simul habeat affectum vanitatis aut adulationis ex tali susceptione et confessione fidei: dico quod illa concomitanter se habet, et ex parte operantis, neque ex parte ipsius operis et actu fidei: sicut de attritione supernaturali dictum est. Et hoc modo fatemur posse simul in eodem operante fieri confessionem fidei ex supernaturali fide ortam, et simul oriri motuum vanae gloriae de ostentatione talis confesiones: “Nam superbia etiam bonis operibus insidiatur, ut pereant” ut dicit Augustinus (in Regula, id est, epist. 109)”, J. de Santo Tomás, *Cursus Theologicus*, disp. IX, a. 4, n. 41, 42.

⁹² “Hoc tamen non est habere actum virtutis ortum ex vana gloria, aut vanam gloriam oriri et procedere a virtute, ita quod actus sit simul bonus et malus: sed vanam gloriam habere pro obiecto et materia actum virtutis: ut observat S. Thomas (infra I-II, q. 55, a. 4, ad 5). Et sic in eodem operante erit actus fidei bonus, et hic praebebit materiam et occasionem vanae gloriae, tamquam actui distincto, et concomitanter solum se habenti ex parte operantis”, J. de Santo Tomás, *Cursus Theologicus*, disp. IX, a. 4, n. 42. Puede verse también en los nn. 46 y 47 cómo tal acto concomitante de vanagloria debe ser considerado para poder ser o no concebido en el acto de confesión como una circunstancia: “Si ille, qui assentitur rebus fidei, ex solo motivo testimonii divini credit, non autem ex motivo vanitatis, liceo illud motivum concomitetur: Dico quod tunc credit fide supernaturali. Sed solum illud motivum vanitatis habet pro materia et obiecto actum virtutis [...]. Tunc enim illa virtus, aut ille bonus actus, non vitiatur a vanitate, nec habet illam pro circumstantia; sed solum virtus, aut bonus actus, est materia de qua iste superbit seu vanus est. Non est au-

Y todo lo anterior no hace sino confirmar lo que se evidencia cotidianamente, pues ocurre muchas veces en la vida humana que actos íntegramente buenos se ven acompañados de actos malos, si bien leves y puramente concomitantes. Ahora bien, ello no lleva a Juan de Santo Tomás a pensar que en tales casos media una excepción a la tesis más arriba expuesta, sino que, más bien, a presentar una aclaración a lo que a su juicio, o al menos desde sus argumentos, sería una mala interpretación de la doctrina tomista: es decir, sostener que a un sólo acto pueden serle atribuidas bondades parciales, aun teniendo alguna fuente de moralidad mala.

En efecto, es inviable la posibilidad de encontrar en un mismo acto, es decir, simultáneamente, “motivos parciales buenos” y “motivos parciales malos”, dada la unidad moral del acto, y la intrínseca subordinación entre sus mutuos elementos. Sin embargo, esa interpretación está presente en muchos y buenos tomistas, los que, quizás apoyados en pasajes especialmente significativos, como los de I-II, q. 18, a. 4, ad 3⁹³, sostienen que un acto puede ser en parte bueno, o en parte malo, especialmente cuando es bueno en especie y se ve acompañado de un mal fin⁹⁴.

tem vanitas finis vel circumstantia, vitians id quod solum se habet ut materia de qua superbit [...]. Solum ergo potest vana gloria, vel alius finis et circumstantia, vitiare actum, quando habet influentiam in illum, sive dando motivo sicut finis, sive ex parte obiecti voliti se tenendo ut circumstantia: ita quod feratur in totum illud voluntas, et tali actu attingatur”.

⁹³ “Nihil prohibet actioni habenti unam praedictarum bonitatum, deesse aliam. Et secundum hoc, contingit actionem quae est bona secundum speciem suam vel secundum circumstantias, ordinari ad finem malum, et e converso”.

⁹⁴ Entre tales autores puede ser considerado Fr. Francisco Barbado Viejo O.P., quien, haciendo el estudio introductorio a la q. 18 de la edición bilingüe de la Summa Theologiae, ed. BAC, Madrid, 1954, pág. 471, afirma: “El acto bueno por su objeto, parcialmente motivado por un fin extrínseco malo, o al que acompaña una circunstancia mala, permanece substancialmente bueno y sólo es parcial o accidentalmente malo”; M. Zalba, *Theologiae Moralis Compendium*, n. 244: “Certo, si finis malus est partialis, sive primario sive secundario intendatur, et sub levi prohibitus; nam voluntas intendit simul utrumque sub diverso respectu: et bonitate ex obiecto, et malitiam ex fine, quin tendentia in bonum destruat per tendentiam in malum leviter peccaminosa; v.gr. si detur eleemosynam ex misericordia et simul ob vanam gloriam”; A. Royo Marín, *Teología Moral para Seglares*, n. 93, 7º ppio: “El que ora exclusivamente para ser visto y alabado de los hombres comete un pecado venial de vanidad que corrompe totalmente la bondad de la oración, que pasa a ser una verdadera irreverencia ante Dios, puesto que se convierte en un puro medio para la vanidad, que es el fin único y exclusivo de aquella acción. Pero si el fin levemente malo es solamente incompleto o parcial (v.gr. ora para alabar a Dios y, al mismo tiempo, para ser estimado de los hombres), la buena acción queda empañada y deslucida por el pecado adjunto, pero no queda totalmente suprimida, ya que ha sido intentada por sí misma”; R. Garrigou Lagrange, *De beatitudine de actibus humanis et habitibus*, p. 334: “Actus specificus bonus ex eo quod principale est [...] manet simpliciter bonus et meritorius, etiamsi ei superveniat secundario aliquid venialiter

Tomistas defensores de tal doctrina parecen atender, o tener por criterio, la gravedad o levedad del fin adjunto a un objeto específicamente bueno, o el grado de influencia que tiene un elemento malo en la intención del agente (parcial o total). Todos ellos parecen concordar en que un acto única y exclusivamente realizado por un fin malo es un acto malo. En ello no parecen diferir de Juan de Santo Tomás. Sin embargo, al sostener que un acto bueno en su especie, puede ser también parcialmente motivado por un fin levemente malo, en la medida en que pongan a ese fin en el *mismo* acto (fin al cual se ordena el objeto) difieren abiertamente de la tesis arriba defendida. En efecto, ellos parecen decir que en la medida en que tal motivo es de carácter leve, o en la medida en que sólo signifique una motivación parcial, este no corrompería o destruiría la bondad específica del acto, acaecida por su objeto.

Sin embargo, más que ver ahí una contradicción insalvable entre dos modos de interpretar a Santo Tomás, lo que está mediando es, más bien, dos modos diversos de salvar una cosa de experiencia diaria: las muchas motivaciones corruptas presentes en las buenas acciones de los hombres; razón por la que, por lo demás, nadie permanece del todo justo a los ojos de una perfectísima concordancia al bien de la razón. Por ello, Juan de Santo Tomás se ve en la obligación de adjuntar a un acto bueno actos concomitantes malos. Tales actos, en tanto sean sólo concomitantes y no influyan directamente en el acto, hacen permanecer en pie la tesis, mientras que, por otro lado, salvan la experiencia que parece afirmar que, incluso el justo, no se salva de cometer en sus actos, leves injusticias o malicias⁹⁵.

En consideración a las otras interpretaciones, sólo cabe mencionar que cometen el error de atribuir a un mismo acto, dos motivaciones inconciliables en la unidad propia del acto moral. Si bien, al mentar dichos autores que tal motivación sólo acompaña o se adhiere al objeto, no parecen ir, en el fondo, contra la doctrina de Juan de Santo Tomás, en la medida en que se ponga tal

malum; v.g. motus vanae gloriae vel impatientiae”; “Ex nihilominus, actus ex una parte malus, ideo non privatur omni bonitate ex aliis fontibus proveniente: ita actus secundum speciem bonus potest esse malus propter circumstantiam, vel actus bonus secundum speciem et circumstantias potest ordinari in finem malum, quia ait S. Thomas, “abstracto posteriori, nihilominus remanet prius” I Sent., d. 41, q. 1, a. 2 (cfr. I-II, q. 18, a. 4, ad 3)”, B. H. Merkelbach, *Summa Theologiae Moralis*, n. 150; “Bonitas moralis actionis ex obiecto bonae totaliter destruitur per finem, qui est causa adaequata et unica actionis, non autem per solum finem, qui est causa non adaequata et non totalis actionis”, D. Prümmer, *Manuale Theologiae Moralis secundum Principia S. Thomas Aquinatis*, p. 80.

⁹⁵ “Solum ergo potest vana gloria, vel alius finis et circumstantia, vitiare actum, quando habet influentiam in illum, sive dando motivum sicut finis, sive ex parte obiecti voliti se tenendo ut circumstantia: ita quod feratur in totum illud voluntas, et tali actu attingatur”, J. de Santo Tomás, *Cursus Theologicus*, disp. IX, a. 4, n. 47.

motivación por parte del agente en un acto concomitante, no en el mismo acto. Teniéndose presente tal salvedad, no hay razón alguna para ver, en ambos modos de interpretación, una diferencia insalvable.

b) Si un acto puede tener dos especies de bondad o dos de malicia

Se trata en la presente sección de averiguar si en un acto moral pueden acaecer dos especies de bondad o dos de malicia; es decir, se trata de buscar si en un acto pueden existir dos razones distintas de conveniencia o disonancia al orden de la razón, y cómo estas podrían conjugarse entre sí.

Según lo dicho en la sección anterior, queda descartada la posibilidad de que tal conjunción ocurra si, habiendo en el acto un predicamento bueno, este se vea destruido por un elemento malo de la acción (sea de parte del objeto, del fin o de las circunstancias), ya que en tal caso en el acto comparece una sola y única malicia. Tampoco dicha conjunción puede ocurrir cuando un predicamento bueno o malo se ve del todo subordinado a otro del mismo “tono” moral, pues en tal acto permanece una bondad o malicia contenida bajo la otra: como la bondad del buen combate y la bondad de la victoria⁹⁶.

Santo Tomás atendió expresamente a tal criterio de distinción al considerar un ordenamiento natural o puramente accidental entre el acto de elección y el acto de intención, entre el medio y el fin⁹⁷, y concluir desde él que, cuando hay ordenación puramente accidental entre el medio y el fin, o cuando en el medio comparece una razón de bondad o malicia fuera de su ordenación al fin, en tal acto comparecen dos especies morales diversas⁹⁸. Siguiendo los pasos del Angélico, es natural que Juan de Santo Tomás atendiera igualmente a tal distinción, y

⁹⁶ Cfr. Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, I-II, q. 18, a. 7, co.

⁹⁷ “Sic igitur quando obiectum non est per se ordinatum ad finem, differentia specifica quae est ex obiecto, non est per se determinativa eius quae est ex fine, nec e converso. Unde una istarum specierum non est sub alia, sed tunc actus moralis est sub duabus speciebus quasi disparatis. Unde dicimus quod ille qui furatur ut moechetur, committit duas malitias in uno actu. Si vero obiectum per se ordinetur ad finem, una dictarum differentiarum est per se determinativa alterius. Unde una istarum specierum continebitur sub altera”, Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, I-II, q. 18, a. 7, co.; “Quando autem actus exterior habet bonitatem vel malitiam secundum se, scilicet secundum materiam vel circumstantias, tunc bonitas exterioris actus est una, et bonitas voluntatis quae est ex fine, est alia, ita tamen quod et bonitas finis ex voluntate redundat in actum exteriorem, et bonitas materiae et circumstantiarum redundat in actum voluntatis, sicut iam dictum est”, *Summa Theologiae*, I-II, q. 20, a. 3, co.

⁹⁸ No ha de entenderse que en tales casos no hay subordinación del medio al fin, sino más bien ha de atenderse a los dos modos esenciales de subordinación que se están mentando.

se preguntará, con ocasión de los casos de subordinación accidental, si en ellos comparecen o no dos razones diversas de bondad o de malicia: “Nos preguntamos si acaso estas malicias y bondades diversas se conjugan en el mismo acto, cuando en efecto son diversas, y no son reductibles a una, y de qué modo entre sí se subordinen”⁹⁹.

Y a la hora de atribuir el modo de subordinación entre estos elementos, Juan de Santo Tomás se encuentra con varias sentencias que, sin embargo, pueden ser clasificadas en dos grandes grupos.

Unos sostendrían la presencia de dos o más elementos específicos igualmente fundamentales y esenciales en un mismo acto, sin subordinación entre ellos. Esta sentencia la atribuye a algunos discípulos de Escoto¹⁰⁰. Tal tesis no es atendida por Juan de Santo Tomás por no considerar posible que la voluntad, en un sólo y mismo acto, atienda a dos objetos formales diversos no subordinados o reducibles entre sí, como ya se evidenció¹⁰¹.

Por otro extremo, Juan de Santo Tomás considera aquellas sentencias que sí reconocen la presencia de varias especies morales en un acto con subordinación entre sí. De ellos, unos establecen la bondad del objeto o medio como puramente material, y fundando la bondad y malicia formal y específica sólo por parte del fin¹⁰².

Otros reconocen real y formal bondad y malicia en los medios, pero no todos estos concuerdan en el modo en que tal bondad se relaciona con el fin. En efecto, algunos sostienen que, pese a comparecer bondad o malicia en el objeto que dice razón de medio, toda ella viene dada por el fin, de modo que, acercándose a la primera postura, atribuyen toda la bondad o malicia formal de una acción al *finis operantis*¹⁰³. Otros, en cambio, atribuirían al objeto próximo o

⁹⁹ “Quaerimus ergo, an iste malitiae et bonitates, sic diversae, coniungantur in eodem actu, quando revera diversae sunt, et non reducuntur in unam; et quomodo inter se subordinentur”, J. de Santo Tomás, *Cursus Theologicus*, disp. IX, a. 5, n. 2.

¹⁰⁰ Cfr. J. de Santo Tomás, *Cursus Theologicus*, disp. IX, a. 5, n. 4.

¹⁰¹ “Uní actui non possit assignari nisi unum obiectum adaequatum; duo autem aeque immediata et adaequata non possent intelligi, nisi multiplicando actus”, J. de Santo Tomás, *Cursus Theologicus*, disp. IX, a. 4, n. 15.

¹⁰² Cfr. J. de Santo Tomás, *Cursus Theologicus*, disp. IX, a. 5, n. 9.

¹⁰³ Cfr. J. de Santo Tomás, *Cursus Theologicus*, disp. IX, a. 5, n. 10. Tal sentencia la atribuye a Conrado, quien parece apoyarse en aquel clásico pasaje en el que Aristóteles, en el ejemplo del ladrón adúltero, parece atribuir formalmente al sujeto malicia de parte del acto adúltero, y malicia accidental de parte del robo.

medio¹⁰⁴ especie primera y esencial, mientras que reconocerían, de parte del fin, sólo especie accidental, si bien ella es, dentro de los elementos del acto, el elemento principalísimo en cuanto motor; sin embargo, tal primacía no le sería atribuida al acto al momento de establecer la primera y fundamental especificación del mismo¹⁰⁵.

Tesis: En un sólo acto moral pueden concurrir dos especies buenas o dos malas subordinadas entre sí, de modo que aquella que proviene del objeto es primera, substancial, esencial y específica, y se ordena al fin, que da especie moral accidental. Por su parte, la circunstancia, cuando se torna en condición objetiva, dará especie primera y esencial; si se considera como fin que acaece, dará especie accidental¹⁰⁶.

Para la demostración de esta tesis, Juan de Santo Tomas efectúa cuatro pasos fundamentales. El primero de ellos consistirá en mostrar que en un sólo y mismo acto, no pueden acaecer dos bondades o malicias igualmente primeras y específicas, ya que por medio de un sólo acto y tendencia, no pueden comparecer dos objetos formales y esenciales, del mismo modo que un ente cualquiera no puede estar informado por dos formas sustanciales: “Luego digo, en primer lugar, que un acto no puede tener doble especie de bondad o de malicia, desde un doble objeto formal igualmente primero, adecuado y diverso. Bien, sin embargo, si ambos se tienen de modo inadecuado”¹⁰⁷.

En efecto, aunque muchas bondades o malicias concurren en el acto, no tan sólo de parte del objeto, sino también del fin y de las demás circunstancias, tales convienen al acto según un cierto orden, como ya se vio. Y la primera bondad o malicia específica de un acto viene dada por su objeto. Por ello, es preciso sostener que, desde el punto de vista de esa primera especificación, ningún otro elemento puede confluír en el acto, pues sería reconocer que por una única y misma tendencia se tendrían dos términos formales esenciales, lo cual contra-

¹⁰⁴ La equivalencia entre medio y objeto próximo o materia circa quam, y su distinción con el fin remoto o fin del agente, es explícitamente afirmada en J. de Santo Tomás, *Cursus Theologicus*, disp. IX, a. 5, n. 11.

¹⁰⁵ Cfr. J. de Santo Tomás, *Cursus Theologicus*, disp. IX, a. 5, n. 11. Tal sentencia la atribuye principalmente a Cayetano, y la considera la más afín a la doctrina del Angélico y a la propia. Ello, por lo demás, no hace sino confirmar la primacía puesta en el objeto en el momento de hablar de las fuentes de la moralidad en vistas a la primera especificación.

¹⁰⁶ Cfr. J. de Santo Tomás, *Cursus Theologicus*, disp. VIII, a. 1, n. 26: “idem actus liber non potest habere duas species essentielles in genere moris, sed una tantum est essentialis, alia accidentalis, quod nullum inconueniens est in eodem numero actu”.

¹⁰⁷ “Dico ergo primo: non potest idem actus habere duplicem speciem bonitatis, aut malitiae, ex duplici obiecto formali aequo primo adaequato, et diverso. Bene tamen si utrumque inadaequate se habeat”, J. de Santo Tomás, *Cursus Theologicus*, disp. IX, a. 5, n. 17.

dice la naturaleza de la voluntad como potencia la cual, al igual que el intelecto, no tiende formalmente sino a lo uno (formal y específico).

Luego, es preciso que, de mediar otra bondad o malicia específicamente diversa a la acaecida al acto por su objeto, se tenga como especie accidental, o un añadido fuera del orden de la primera y esencial especificación. Sin embargo, ello no debe conducir a un juicio apresurado y atribuir sin más, a cualquier diversidad de bondad o malicia, un elemento específico diverso. Así, por ejemplo, Juan de Santo Tomás reconoce que en ocasiones, considerando la bondad o la malicia que tiene un acto en virtud de su objeto, sin atentar contra su unidad específica, puede ser hallada una multitud de bondades o malicias materialmente consideradas. En efecto, ante el asesinato de un inocente, se tiene no sólo la maldad proveniente de la injusticia propia del acto, sino que también hay maldad en cuanto al daño a la prole y a la esposa (si tal hombre fuere casado), en lo relativo a su sustentación¹⁰⁸. A juicio del comentador, ambas malicias son conjugables en una sola razón formal, como evidencia el ejemplo, pues la segunda es del todo reducible a la malicia propia y específica del acto de homicidio¹⁰⁹. Luego, en la medida en que a la bondad o malicia proveniente del objeto, puedan serle añadidas bondades y malicias del todo consiguientes a la bondad y malicia del acto, se tendrán como reducibles a la primera formalidad de especificación, y no será necesario recurrir a un elemento específicamente diverso para dar razón de aquellas bondades o malicias derivadas¹¹⁰.

Y el primer punto de apoyo para la defensa de tal sentencia es la autoridad del Angélico, que si bien abiertamente reconoce la posibilidad de que la voluntad pueda tender a dos cosas entre sí no ordenadas¹¹¹, en la medida en que dicha tendencia acaezca por un sólo movimiento voluntario, ella se reduce, como en todo acto intencional, a una sola razón formal, en la que han de confluir una multiplicidad materialmente considerada, pero una en sentido formal, en la me-

¹⁰⁸ Cfr. J. de Santo Tomás, *Cursus Theologicus*, disp. IX, a. 5, n. 18. En el mismo número pone posteriormente el ejemplo de la sedición, de la cual se siguen innumerables males, reducibles todos a una sola razón formal: “Et in eo qui excitat seditionem, aut facit dissidium in regno, sunt infinitae fere malitiae toto damnorum quae inde oriuntur; tamen omnia illa per modum unius sunt volita in obiecto illo talis seditionis aut rebellionis”.

¹⁰⁹ “Non sunt istae malitiae adaequate diversae in illa specie actus, sed per modum unius rationis connectuntur in aliqua ratione formali complectente omnes illos effectus”, J. de Santo Tomás, *Cursus Theologicus*, disp. IX, a. 5, n. 18.

¹¹⁰ Así, por ejemplo, el acto fornicar en la vía pública no sólo conlleva desorden de la razón, sino que conlleva escándalo, pero tal escándalo es del todo reducible a la malicia específica que acaece en el acto por su objeto: la fornicación, y no se necesita acudir a otro elemento formalmente diverso para dar razón de ella.

¹¹¹ Cfr. Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, I-II, q. 12, a. 3, co: “Si autem accipiantur duo ad invicem non ordinata, sic etiam simul homo potest plura intendere”.

didada en que una cosa se considera en relación a otra, o ambas como unidas en un tercer elemento unificador¹¹². Por lo tanto, según la doctrina del Angélico, repugna a la razón el que muchos objetos formalmente considerados, en la medida en que no guarden interna subordinación, puedan ser objeto de un sólo y mismo acto, razón por la que Juan de Santo Tomás concluye: “Luego, repugna aquella sentencia que afirma puede, de modo simultáneo, ser manifestados muchos objetos formales diversos en el mismo acto”¹¹³.

En efecto, si se atiende a la naturaleza de las potencias, hábitos y actos del alma, estos toman su esencia por su intrínseca, esencial, especificativa y trascendental referencia a su objeto. Y es en virtud de la unidad de sus objetos por lo que es posible constituir tales actos bajo una unidad formal y específica. Así, por ejemplo, aunque un acto de visión toque muchísimos elementos materialmente diversos, todos ellos confluyen en una unidad formal que da razón específica a su acto: el objeto coloreado. Luego han de considerarse los actos en su unidad atendiendo a su objeto formalmente considerado. Pero si tal unidad no es posible, se tendrán dos objetos formales distintos, razón por la que se sostiene que este segundo objeto, en tanto que término intencional, no puede ser igualmente primero y esencial:

“Luego, si son objetos adecuada y formalmente diversos, encierran y circunscriben una diversidad formal del acto: porque se adecuan a ella, ya se tienen todos los requisitos para la diversificación: esto es ser adecuadamente diversas. Luego, no se dan objetos adecuada y formalmente diversos, y que no hagan en el acto una diversidad formal y específica”¹¹⁴.

¹¹² “Unius motus possunt ex una parte esse plures termini, si unus ad alium ordinetur, sed duo termini ad invicem non ordinati, ex una parte, unius motus esse non possunt. Sed tamen considerandum est quod id quod non est unum secundum rem, potest accipi ut unum secundum rationem. Intentio autem est motus voluntatis in aliquid praeordinatum in ratione, sicut dictum est. Et ideo ea quae sunt plura secundum rem, possunt accipi ut unus terminus intentionis, prout sunt unum secundum rationem, vel quia aliqua duo concurrunt ad integrandum aliquid unum, sicut ad sanitatem concurrunt calor et frigus commensurata; vel quia aliqua duo sub uno communi continentur, quod potest esse intentum. Puta acquisitio vini et vestis continentur sub lucro, sicut sub quodam communi, unde nihil prohibet quin ille qui intendit lucrum, simul haec duo intendat”, Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, I-II, q. 12, a. 3, ad. 2. Cfr., también, Juan de Santo Tomás, in q. 12, Notanda circa istas quaestiones, n. 22: “Itaque bene stat, quod aliqua inter se non sint subordinata, et tamen sint in aliquo coniuncta: ut color et dulcedo non sunt subordinata inter se, et tamen sunt coniuncta in eodem pomo. Et ideo possunt ea, quae inter se non sunt subordinata, attingi eodem motu: quia possunt attingi ut in aliquo tertio coniuncta”

¹¹³ “Repugnat ergo illi sententiae, quae dicit posse simul ferri in plura obiecta, adaequate diversa, eundem actum”, J. de Santo Tomás, *Cursus Theologicus*, disp. IX, a. 5, n. 19.

¹¹⁴ “Si sunt obiecta adaequate formaliter diversa, claudunt et terminant diversitatem formalem actus: quia adaequant illam, se habent quiddam requiritur ad diversificandum: hoc enim est adae-

Por otro lado, si se atiende a la naturaleza de los actos morales, estos generan hábitos o vicios, según sean buenos o malos en especie. Pero si determinados actos generan hábitos similares, y ellos a la vez generan determinadas virtudes o vicios, que se distinguen en especie de otros, como la justicia y la fortaleza, tales diferencias específicas deben ser reducidas, en última instancia, al objeto y al acto que las generan. Luego, si los actos que son específicamente diversos generan hábitos y virtudes o vicios diversos, se sigue que un sólo y mismo acto no podrá generar diversas virtudes morales, y ello no puede ser sino en virtud de la unidad específica y formal que los caracteriza en virtud de sus objetos moralmente considerados. Luego tales objetos, si bien puede presentar una diversidad material de bondad o malicia, tales se conjugan en una unidad formal o moral, y bajo tal unidad, generaran hábitos y virtudes determinadas, específicas, y esencialmente distintas de las demás¹¹⁵.

Por lo tanto, luego de los razonamientos presentados, es evidente que todas las bondades acaecidas en un acto, en tanto reducibles a una razón formal, constituirán una sola razón específica y una sola especie moral, sea buena, sea mala. Si un predicado no es reducible a tal unidad, se las verá con el primero según un cierto orden de subordinación, y el acto adquirirá dos razones específicas de bondad o malicia diversas, lo que generalmente ocurre en la mutua relación entre el *finis operis* y el *finis operantis*, como se ha venido sosteniendo hasta ahora. Sin embargo, y como deja mentado Juan de Santo Tomás, necesariamente un segundo objeto, en tanto que presente una diversidad específica en relación a la primera, ha de considerarse como accidental en relación con una primera especificación.

El segundo gran paso establecido por Juan de Santo Tomás para la demostración plena de la tesis es sostener que, al hilo de la última conclusión presentada, cuando confluyen razones formales diversas, sea del objeto, sea del fin y las demás circunstancias, según un cierto orden de subordinación, el acto se verá bajo dos especies morales diversas, y generará virtudes y vicios diversos, según la naturaleza de tales especies:

“Digo, en segundo lugar, que el acto que atiende al objeto moral, y que es subordinado al fin del agente y a las demás circunstancias, puede participar de diversas bondades o malicias de aquellos diversos principios. Y no sólo del fin del agente, o de la intención, tal acto tiene bondad, sino que también del objeto próximo, como en el mismo acto de elección, si versa sobre una virtud, como, por ejemplo, la temperancia, y es imperado por otra, y parti-

quate esse diversa. Non ergo stat, quod aliqua obiecta sint adaequate diversae formaliter, et in actu diversitatem non faciat formalem et specificam”, J. de Santo Tomás, *Cursus Theologicus*, disp. IX, a. 5, n. 21.

¹¹⁵ Cfr. J. de Santo Tomás, *Cursus Theologicus*, disp. IX, a. 4, n. 26.

cipa de la bondad de ambas. Y esto no sólo es entendido del acto exterior realizado, sino que también en el mismo acto interno y *elícito* de la voluntad”¹¹⁶.

En efecto, según lo que se ha establecido hasta ahora, un acto puede estar sometido a dos diferencias específicas, lo que generalmente ocurre cuando advienen al acto bondad o malicia de parte del objeto y de parte del fin. Pero como ambas no se pueden tener como especies en un mismo respecto, es necesario poner entre ellas una relación de subordinación; razón por la que Juan de Santo Tomás distingue, siguiendo a Santo Tomás, en el acto moral bueno sometido a una doble especificación, una virtud *eliciente* y otra imperante: “Nada impide que un acto, que es propio de una virtud por cuanto es elícito, sea atribuido a otra virtud como imperante, y que la ordene a su fin”¹¹⁷.

Y es justamente desde aquella sentencia del Angélico, en la que Juan de Santo Tomás se apoya primeramente para defender su tesis, ya que no puede un acto estar bajo dos especies de virtud distintas, si ambas no se distinguen en virtud de su objeto, por cuya diferencia específica se constituyen y distinguen tales especies y virtudes morales: “No puede un acto, de modo elícito, ser de

¹¹⁶ “Dico secundo: actus qui respicit obiectum morale, et subordinatur fini operantis aliisque circumstantiis, participare potest diversas honestates vel malitias ab istis diversis principiis. Nec solum a fine operantis, seu ab intentione, habet bonitatem, sed etiam ex obiecto próximo: ut in ipso actu electionis, si versatur circa unam virtutem, verbi gratiam temperantiam, et imperatur ab alia, utriusque bonitatem et honestatem parcticipat. Nec solum id intelligitur in actu exterius facto, sed etiam in actu ipso interno, et a voluntate elícito”, J. de Santo Tomás, *Cursus Theologicus*, disp. IX, a. 5, n. 35.

¹¹⁷ “Nihil impedit actum, qui est propie unius virtutis elicitive, atribui alteri virtuti sicut ordi-nanti, et imperante ad suum finem”, Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, II-II, q. 32, a. 1, ad 2. Juan de Santo Tomás también añade otro pasaje igualmente explícito: “quedad actum martyrii inclinam quidem caritas, sicut primum et principale motivum, per modum virtutis imperantes: fortitudo autem, sicut motivum proprium, per modum virtutis elicientis. Et inde est, quod martyrium est actus caritatis ut imperantes, fortitudinis autem ut elicientis; inde etiam est, quod utramque virtutem manifestat”, *Summa Theologiae*, II-II, q. 124, a. 2, ad. 2. Cfr., también, III, q. 85, a. 2, ad. 1: “Aliquis actus a caritate procedit quasi a caritate imperatus. Et sic, quia ipsa imperat omnibus virtutibus, utpote ordinans eas ad finem suum, actus a caritate procedens potest etiam ad aliam virtutem specialem pertinere”. Ni omite Santo Tomás un ejemplo similar referido a los actos viciosos: “Contingit, inquit, unum actum duorum vitiorum esse, dum actus unius vitii ad finem alterius vitii ordinatur: ut cum quis furatur ut fornicetur; actus quidem secundum speciem suam est avaritiae, secundum intentionem vero luxuriae”, *Contra Gentiles*, III, c. 138.

fortaleza, y, de modo imperado, de caridad, y manifestar ambas virtudes, sin que el acto participe de ambas virtudes y especies”¹¹⁸.

Y Santo Tomás es igualmente claro al sostener que la caridad es la forma, el fin y, metafóricamente hablando, la madre de todas las virtudes:

“Se dice que la caridad es el fin de las demás virtudes, porque todas las demás virtudes se ordenan a su fin. Y puesto que es madre quien concibe de otro, por esta razón se dice madre de las demás virtudes, ya que, desde el apetito del último fin, concibe los actos de las demás virtudes imperándolos”¹¹⁹.

Pero Juan de Santo Tomás no sostiene que los actos realizados por el fin de caridad no tengan su virtud propia, sino tan sólo que nacen de la virtud de la caridad que impera, lo que hace al acto más noble y bueno; pero la virtud propia del acto elícito tiene independencia de especificación: “Luego, desde el imperio de la caridad, no se destruye la honestidad de la propia virtud, sino que es aumentada”¹²⁰.

Y el fundamento de las sentencias de Santo Tomás es fácil de ver si se atiende a la naturaleza del bien. En efecto, a juicio de Juan de Santo Tomás, el bien (que consiste en la perfección y la plenitud de una cosa) de parte del objeto no puede ser destruido sino por su opuesto y por un defecto contrario¹²¹. Pero si

¹¹⁸ “Nec enim potest esse actus fortitudinis ut elicentis, et caritatis ut imperantes, et utrumque virtutem manifestare, nisi actus ille utriusque virtutis moralitatem speciemque participet”, J. de Santo Tomás, *Cursus Theologicus*, disp. IX, a. 5, n. 37.

¹¹⁹ “Caritas dicitur finis aliarum virtutum quia omnes alias virtutes ordinat ad finem suum. Et quia mater est quae in se concipit ex alio, ex hac ratione dicitur mater aliarum virtutum, quia ex appetitu finis ultimi concipit actus aliarum virtutum, imperando ipsos”, Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, II-II, q. 23, a. 8, ad. 3.

¹²⁰ “Ergo ex imperio caritatis non destruitur propria virtutum honestas, sed augetur”, J. de Santo Tomás, *Cursus Theologicus*, disp. IX, a. 5, n. 39. Santo Tomás, al comparar dos virtudes o dos vicios presentes en un acto, no subsume a uno bajo el otro, o aniquila una virtud bajo la que dice razón de imperante, sino que mienta entre ambos elementos una relación de participación: “quando actus unius virtutis ordinatur ad finem alterius virtutis, participat quodammodo speciem eius: sicut cum quis furatur ut fornicetur, ipsum furtum accipit quodammodo fornicationem deformitatem”, Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, II-II, q. 85, a. 3, co. Luego es evidente que ambas están presentes, y se comunican mutuamente bondad y malicia, luego se presuponen ambas, como advierte Juan de Santo Tomás atendiendo al pasaje: “Ubi eodem modo loquitur D. Thomas de actu vitioso et honesto, quantum ad participandam speciem ex obiecto et fine; et tamen dicit “quodammodo participare speciem” finis; nusquam autem dicit amittere speciem sui obiecti”, J. de Santo Tomás, *Cursus Theologicus*, disp. IX, a. 5, n. 40.

¹²¹ “Etenim bonitas, cum consistat in plenitudine et perfectione, non potest tolli nisi per defectum aliquem vel contrarietatem, quae semper aliquem defectu in altero externo supponit: nullo enim

el bien no es defectuoso, ni por parte del objeto, ni por parte de las demás condiciones requeridas, dentro de las cuales se incluye su buena ordenación al fin¹²², no hay motivo alguno para sostener que tal especie es destruida o necesariamente subsumida, en todos los casos, en la virtud imperante¹²³.

Y es evidente que referir algo de suyo bueno a un fin óptimo, de suyo, no es malo, ni dice razón de defecto, ni contradice en modo alguno al bien específico que tal ordenación supone, luego tal especie buena, y la virtud que genera, permanecen, por lo que el acto se halla bajo dos especies morales buenas¹²⁴.

Y tal y como una sola y misma materia no puede estar informada por dos formas substanciales, asimismo un acto, en una y misma materia no puede estar bajo dos especies primeras y fundamentales, pues ello repugna a la razón. Pero ello no ocurre si, dentro del acto moral, ambas especies se hallan subordinadas, una como elicente y naturalmente ordenada a la virtud imperante: “Por lo mismo que algo es primero en alguna cosa, no es compatible con que sea dado otra cosa primera. Lo que no ocurre en la doble especie moral, de las cuales una se subordina a la otra, o ambas a algo tercero”¹²⁵.

Finalmente, se prueba la tesis atendiendo a la naturaleza de las virtudes morales, que presentan en sí una conjunción de dos elementos que, a juicio de Juan de Santo Tomás, son perfectamente conjugables: que son queridas por sí mismas y que, al mismo tiempo, son ordenables al fin. En efecto, si la virtud que acaece en el acto no tuviera una bondad propia y específica, no podría afirmarse que, unida al fin, constituya, en el acto moral dos especies diversas. Pero si dicha virtud específica no estuviera igualmente ordenada, diría ella misma razón de fin, lo que contradice a la razón de virtud moral, que versa sobre los

defectu stante, bonitas seu perfectio integra est”, J. de Santo Tomás, *Cursus Theologicus*, disp. IX, a. 5, n. 42.

¹²² En efecto, como ya se demostró en la sección anterior, el bien integral del objeto incluye su correcta ordenación al fin, razón por la que se dice que un objeto bueno en especie ordenado a un fin malo no permanece bueno, sino que tal especie es destruida y tal acto es malo en virtud de su materia mala y en virtud de su fin malo: “unde id, quod alias esset bonum, fit non-bonum per hoc quod malo fini deserviat”, J. de Santo Tomás, *Cursus Theologicus*, disp. IX, a. 4, n. 22.

¹²³ “Et sic, si bonitas seu perfectio conveniens actui ex parte obiecti est integra, et sine defecto, non est cur illa negetur”, J. de Santo Tomás, *Cursus Theologicus*, disp. IX, a. 5, n. 42.

¹²⁴ “Referrí autem ad superiores virtutem et meliorem finem, non est malum, neque oppositum bonitati virtutis et finis inferiores. Nec bonum superius ex ratione bonitatis consumit et destruit inferius bonum: quia bonum bono non est contrarium, sicut nec verum vero”, J. de Santo Tomás, *Cursus Theologicus*, disp. IX, a. 5, n. 43.

¹²⁵ “Quia, hoc ipso quod aliquid est primum in aliqua re, non compatitur quod aliud primum detur. Quod non currit in duplici specie morali, quorum una subordinatur alteri, vel utraque uni tertio”, J. de Santo Tomás, *Cursus Theologicus*, disp. IX, a. 5, n. 44.

medios. Por esta razón, Juan de Santo Tomás sostiene firmemente que, por una parte, es propio del bien y la virtud acaecida por parte del objeto que sea querido por sí mismo, mientras que por la otra, sostiene que es propio de la virtud moral versar sobre los medios:

“Por lo mismo que se ordena a un fin ulterior, no son queridas por sí mismas, sino por amor de otra cosa: lo que es contra la razón de virtud, cuya nobleza debe ser querida por sí misma. Y se prueba ya que la bondad de la virtud no sólo se da en el fin que es causa, y motivo, sino también consta pues, por sí, y por su propio objeto y especie, las virtudes morales versan sobre el bien honesto, y tienen bondad desde su objeto, como la temperancia, la fortaleza y la justicia [...] Luego, en sí mismas, y por su objeto, tienen bondad moral, y versan sobre el objeto conforme al orden de la razón”¹²⁶.

“Pero las virtudes morales no versan sobre el fin, sino sobre los medios, pues son hábitos de elección, y la elección no es del fin, sino de los medios. Luego versan sobre algo ordenado al fin, luego sobre algo que no es querido por su propia honestidad, sino por el amor y la honestidad del fin, aunque en sí ellas sean honestas”¹²⁷.

Luego, y conjugando ambos argumentos, Juan de Santo Tomás no teme concluir que algo que dice razón de bien honesto¹²⁸, es compatible con su ordenación al fin, por ser justamente un mero medio: “Luego, bien puede ocurrir que

¹²⁶ “Quia, hoc ipso quod ordinatur ad ulteriorem finem, non est volita ratione sui, sed amore alterius: quod est contra ratione virtutis, cuius honestas propter seipsam debet diligi: probatur, quia honestas virtutis non solum invenitur in fine qui est causa, et gratia sui, sed etiam in his quae ordinatur ad finem. Quod manifeste patet. Quia de se, et ex proprio obiecto et specie, virtutes morales versantur circa bonum honestum, et bonitatem habent ex obiecto suo: ut temperantiam, fortitudo, et iustitia [...] ergo secundum se, et ab obiecto suo, habent bonitatem moralem: versantur enim circa obiectum conforme regulis rationis”, J. de Santo Tomás, *Cursus Theologicus*, disp. IX, a. 5, n. 45.

¹²⁷ “At virtutes morales non versantur circa finem, sed circa media: quia sunt habitus electivi, et electio non est finis, sed medii. Unde et a prudentia diriguntur, quae non praestituit virtutibus finem, sed médium. Ergo versantur circa aliquid ordinabile ad finem: ergo circa aliquid quod non appetitur propter honestatem propriam, sed gratia et amore finis et propter finis honestatem, et tamen etiam in se honestum est”, J. de Santo Tomás, *Cursus Theologicus*, disp. IX, a. 5, n. 45.

¹²⁸ Juan de Santo Tomás no parece hallar contradicción en afirmar que al acto de elección comparece un bien útil, por cuando se ordena al fin, a la vez que versa sobre el bien honesto: “Quia obiectum electionis est medium ordinatum ad finem, tamquam utile et conveniens. Ideo enim aliquid eligitur, quia utile et conveniens reputatur ad aliquem finem consequendum. Utile autem continentur sub ratione boni: quia bonum dividitur in delectabile, utile et honestum. Ergo formaliter obiectum electionis est bonum”, J. de Santo Tomás, *Cursus Theologicus*, disp. VI, a. 1, n. 4.

algo sea querido en orden al fin y, sin embargo, tenga la virtud suficiente para que tal acto sea bueno, también si implica elección del medio, y de tal objeto en cuanto ordenado al fin y querido en razón de otra cosa”¹²⁹.

Y es preciso recordar que, al hablar del acto humano en su ser natural, Juan de Santo Tomás había dejado por sentado que, si bien al objeto de la elección le compete ser un bien útil, en cuanto se ordena al fin de la intención o al fin del agente¹³⁰, afirma sin embargo que al medio le compete una bondad intrínseca y formal, distinta a la bondad del bien al que se ordena, ya que le es inherente al medio, si es bueno y óptimo, una intrínseca proporción al fin, en la que radica su interna y formal bondad, razón por la que el comentador sostiene que no le compete una bondad puramente extrínseca: “Luego, este orden de los medios al fin es intrínseco [...]. Luego, si los medios desde su intrínseca naturaleza dicen proporción al fin, ciertamente fundan tal respecto o relación; y así aquel orden al fin les es intrínseco y formal”¹³¹.

Luego, en esta conjunción entre una bondad intrínseca y formal, y una bondad relativa al fin, es también posible sostener, sin contradicción, que al medio le compete una cierta bondad propia sin desmedro de su natural ordenación al fin. Pues si tiene bondad intrínseca y formal, puede ser sujeto de un singular acto de la voluntad, y dar bondad específica, y generar virtudes morales diversas en razón de sus objetos. Misma conclusión que parece estar implícita en una breve afirmación del Angélico, quien afirma que al medio le puede convenir bondad, fuera de aquella que tiene en orden al fin:

“Ocurre, sin embargo, que lo que se ordena a otra cosa, tiene en sí alguna razón de bien, fuera del orden que tiene a otro bien, como la medicina dulce tiene razón de bien por ser deleitable, con independencia de que sane. Luego, es preciso decir que cuando el acto exterior es bueno o malo sólo en orden al fin, entonces la bondad o malicia del acto de la voluntad, que atiende per se al fin, es la misma que la del acto exterior, que atiende al fin mediante el acto de la voluntad. En cambio, cuando el acto exterior tiene bondad o malicia propia, es decir, según su propia materia y circunstancias, la bondad del acto exterior será una, y la bondad del acto exterior, que

¹²⁹ “Ergo bene stat, quod aliquid appetatur ut ordinatur ad finem, et gratia finis, et tamen in se honestatem habeat sufficientem ut actus bonus, etiam ut electivus est talis medii, et talis obiecti ut ordinati ad finem et voliti ratione alterius”, J. de Santo Tomás, *Cursus Theologicus*, disp. IX, a. 5, n. 45.

¹³⁰ Cfr. J. de Santo Tomás, *Cursus Theologicus*, disp. VI, a. 1, n. 4.

¹³¹ “Ergo iste ordo intrinsecus est in mediis ad finem [...]. Ergo, si media ex sua intrinseca natura fundant proportionem ad finem, utique et relationem seu respectum fundant; et sic ille ordo ad talem finem est sibi intrinsecus et formalis”, J. de Santo Tomás, *Cursus Theologicus*, disp. V, a. 2, n. 34.

atiende al fin, será otra, sin embargo, de modo tal, que la bondad del fin del acto de la voluntad redunde en el acto exterior, y la bondad de la materia y las circunstancias redunde en el acto de la voluntad, como ya quedó dicho”¹³².

Luego, si a un medio le puede convenir bondad intrínseca fuera de su ordenación al fin.

El tercer gran paso dado por Juan de Santo Tomás para demostrar plenamente su tesis, consiste en evidenciar que, acaeciéndose dos especies morales en un acto, aquella que viene del objeto es primera y fundamental, mientras que la que viene del fin, se tiene como especie accidental:

“Entre dos bondades, una proveniente del objeto, otra del fin del agente, la que proviene del objeto es esencial, primera, substancial y constitutiva, también en relación al acto interno de elección, o elícito de la voluntad. Mientras que la proveniente del fin del agente es circunstancia; sin embargo, de entre las circunstancias, es la primera, bajo la razón de motor principal, a la cual la bondad específica del acto se le subordina como a su fin”¹³³.

Y como ya es frecuente, el primer paso dado por Juan de Santo Tomás para defender tal tendencia, será recurrir a la autoridad del Angélico, en cuyos textos parece evidenciar la misma conclusión: “Los actos morales no tienen especie del fin último, sino del fin próximo”¹³⁴. “Un acto numéricamente uno, una vez emanado del agente, no se ordena sino a un fin próximo, del cual tiene espe-

¹³² “Quandoque vero illud quod ad aliud ordinatur, habet in se aliquam rationem boni, etiam praeter ordinem ad aliud bonum, sicut medicina saporosa habet rationem boni delectabilis, praeter hoc quod est sanativa. Sic ergo dicendum quod, quando actus exterior est bonus vel malus solum ex ordine ad finem, tunc est omnino eadem bonitas vel malitia actus voluntatis, qui per se respicit finem, et actus exterioris, qui respicit finem mediante actu voluntatis. Quando autem actus exterior habet bonitatem vel malitiam secundum se, scilicet secundum materiam vel circumstantias, tunc bonitas exterioris actus est una, et bonitas voluntatis quae est ex fine, est alia, ita tamen quod et bonitas finis ex voluntate redundat in actum exteriorem, et bonitas materiae et circumstantiarum redundat in actum voluntatis, sicut iam dictum est”, Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, I-II, q. 20, a. 3, co.

¹³³ “Dico tertio: inter duas bonitates actus, altera proveniente ab objecto, altera a fine operantis, quae est ab objecto, est essentialis, et prima, substantialiter et constitutive, etiam in actu interno electionis, et elícito a voluntate. Quae vero est ex fine operantis, est circumstantia; sed tamen inter circumstantias prima est; et in ratione moventis principalior, quam bonitas specifica actus, quae illi subordinatur ut fini”, J. de Santo Tomás, *Cursus Theologicus*, disp. IX, a. 5, n. 53.

¹³⁴ “Moralia non habent speciem a fine ultimo sed a finibus proximis”, Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, I-II, q. 60, a. 1, ad. 3.

cie”¹³⁵. “El fin que da especie al acto no es circunstancia, sino otro fin adjunto. Así, por ejemplo, no es circunstancia que un hombre fuerte actúe con vigor por el bien de la fortaleza, pero sí lo será si lo hace por la liberación de la ciudad o del pueblo cristiano, o algo semejante”¹³⁶.

Luego, para Santo Tomás, el fin que da especie no es accidente, pero sí lo es el fin adjunto, como es claro en el último ejemplo. Y si bien ese mismo ejemplo deja en claro que tal circunstancia tiene razón de motivo último y motor de la acción, no especifica al acto; por ello, Juan de Santo Tomás no duda en atribuir su sentencia al pensamiento genuino del Angélico: “Luego, Santo Tomás cree que el acto toma especie desde su fin próximo, mientras que el fin adjunto permanece como circunstancia”¹³⁷.

Pero el argumento de fondo Juan de Santo Tomás lo remite a las razones ya aducidas a la hora de establecer la primacía del objeto moral, al hablar de las fuentes de la moralidad¹³⁸. En aquel lugar, el comentador ya se encargó de demostrar lo que ahora presenta como un argumento: que el objeto especifica, mientras que el fin mueve:

“Pues el objeto es el principio formal que especifica, pues ello se significa con el nombre de objeto. Mientras que el fin, en cuanto finaliza, no en cuanto objeto, sólo es una causa que mueve a obrar. Por lo que no le compete, finalizando, especificar, sino mover, o impulsar al agente al obrar. Así, su causalidad se refiere al ejercicio y la producción de la cosa, no a su especificación. Pues la producción compete a la existencia del efecto, pero no a su especificación y esencia, y así, de ese modo, se tiene como circunstancia, como el mismo agente o motor, pues el agente no obra sino movido por el fin”¹³⁹.

¹³⁵ “Idem actus numero, secundum quod semel egreditur ab agente, non ordinatur nisi ad unum finem proximum, a quo habet speciem”, Autor, obra, I-II, q. 1, a. 3, ad. 3.

¹³⁶ “Non enim finis qui dat speciem actus, est circumstantia; sed aliquis finis adiunctus. Sicut quod fortis fortiter agat propter bonum fortitudinis, non est circumstantia; sed si fortiter agat propter liberationem civitatis, vel populi Christiani, vel aliquid huiusmodi”, Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, I-II, q. 7, a. 3, ad. 3.

¹³⁷ “Ergo sentit D. Thomas a fine proximo sumi speciem essentialem actus, finem autem adiunctum esse circumstantiam”, J. de Santo Tomás, *Cursus Theologicus*, disp. IX, a. 5, n. 55.

¹³⁸ Cfr. J. de Santo Tomás, *Cursus Theologicus*, disp. VIII, a. 2, nn. 16 a 35.

¹³⁹ “Nam obiectum est principium formale specificans: id enim nomine obiecti appellamus. Finis autem in quantum finalizat, et non in quantum obiectum, solum est causa movens ad agendum. Unde non pertinet ad ipsum sub ratione finalizantis specificare, sed movere, seu allicere agens ad agendum. Et sic causalitas eius pertinet ad exercitium et productionem rei, non ad specificationem et constitutionem. Productio autem respicit in effectu existentia, seu esse, non specificationem et

Ahora bien, si se considera el objeto propio del acto interior de intención, si bien en relación al acto exterior (o interno de elección) es accidente, tal dará a su propio acto especie primera y esencial; y ello no va en modo alguno en contra de lo dicho más arriba, pues tan sólo se está mentando otro modo de consideración, es decir, el del fin aislado del objeto sobre el cual impera (razón por la cual también, en el capítulo referido a las fuentes de la moralidad, se estableció que puede existir una natural primacía del objeto o del fin según el tipo de consideración):

“En el acto de intención, que también es llamado acto imperante o interior, el fin se tiene como objeto (pues tal acto no atiende directamente a los medios, lo que compete al acto de elección, sino al mismo fin) por ello a tal acto el fin da especie esencial [...]. Por el contrario, respecto a los otros actos que se derivan del fin, sólo da especie accidental, porque en relación a ellos el acto sólo se tiene como circunstancia, y como el que causa o influye en la producción del efecto o del acto. Por lo que sólo de modo participado y accidental es comunicado al acto de elección, en cuanto la intención influye en la elección, y esta se reviste de una inclinación y orden al fin como a aquello que la impera, en cuya inclinación participa de su bondad o malicia. Tal y como los hijos heredan de sus padres la nobleza o la infamia”¹⁴⁰.

Este último texto, por lo demás muy resolutorio, obliga a atender a la distinción que Juan de Santo Tomás establece entre el término “especificación” y el término “formal”. Especificación mienta el acto de dar forma, es decir, de determinar algo en su especie. Formal, por su lado, mienta, al menos bajo una primera comprensión del término, un determinado tipo de consideración de aquello que es prioritario en relación a lo material, a lo cual reviste bajo un cierto orden. Pues bien, cuando Santo Tomás sostiene que el acto interior de la voluntad es formal en relación al acto exterior, no está mentando que tal acto sea la forma del acto exterior, es decir, aquello que lo especifica, al menos no primaria y fundamentalmente, sino que está mentando más bien por formal, aquello que es más íntimo al ámbito de la voluntad, aquello que, justamente por ser más íntimo, impera, y encauza todo hacia sí por ser el natural término de todo aque-

essentiam; sicque eodem *modo se* habet ut circumstantiam, sicut ipse agens seu efficiens: quia agens in agendo a fine movetur”, J. de Santo Tomás, *Cursus Theologicus*, disp. IX, a. 5, n. 56.

¹⁴⁰ “Respectu vero aliorum actuum, qui ex fine derivantur, solum dat speciem accidentalem, quia respectu illorum actuum solum se habet ut circumstantiam, et ut causans seu influens in productionem effectus seu actus. Unde solum participative communicatur actui electionis, et accidentaliter, bonitas et malitia intentionis, quatenus influit intentio in electionem; et haec induit habitudinem et ordinem ad ipsam ut ad imperantem, et per hanc habitudinem de eius bonitate participat aut malitia: sicut filius ex origine a parentibus trahit nobilitatem, vel infamiam”, J. de Santo Tomás, *Cursus Theologicus*, disp. IX, a. 5, n. 56.

llo que dice razón de medio, y que por lo mismo, se tiene como lo material, pues la materia se ordena de suyo a la forma.

Así, Juan de Santo Tomás sostiene que es posible determinar aquello que es material bajo un cierto orden de especificación, y conjugarlo al mismo tiempo con otro factor, que si bien no da forma específica, da forma imperando y encauzando:

“Cuando se sostiene que el martirio es materialmente un acto de fortaleza¹⁴¹ y formalmente un acto de caridad, el término material es lo mismo que substancial, esencial y elícito. Lo que consta desde el mismo contexto del artículo. Pues en tal lugar, Santo Tomás intentaba probar que el acto de elección es elícito de la voluntad, aunque en cuanto a la orientación, del intelecto o razón; pues el acto compete a la potencia de la cual brota substancialmente, aunque esta substancia del acto se tenga como lo material respecto a la potencia superior, o al hábito que ordena o impera a la misma [...]. Sin embargo, esto no quita que aquel acto, que substancial y elícitamente es de fortaleza, de esta tome su especie moral, tomada desde su objeto o fin próximo”¹⁴².

Luego, es evidente, a la luz del texto, que el término “especificar”, mienta el orden del acto al objeto que da forma o especie, mientras que por el término “formal” mienta aquello que tiene natural prioridad en cuanto al imperar, ordenar, mover a término o fin una cosa. Y dado que el objeto propio de la voluntad es el bien bajo la razón de fin, mientras más próximo sea tal fin, y más orden tenga a un fin superior y remoto, más material será en vistas de la formalidad de la voluntad: pues el bien que es medio, está más alejado a la formalidad del bien que dice razón de fin, pues está más lejano a saciar a la voluntad.

Así, a la luz de las distinciones ofrecidas por Juan de Santo Tomás, se facilita en gran manera la comprensión el clásico y paradigmático ejemplo pro-

¹⁴¹ Como es fácil de ver, Juan de Santo Tomás está retomando el ejemplo de actos que adquieren virtud propia en relación a sus objetos, como es la virtud de la fortaleza, y al mismo tiempo, guardan relación al fin, por ser medios, como en el caso presente, la virtud de la caridad: cfr. Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, I-II, q. 13, a. 1, co: “Quando martyrium imperatur a caritate, materialiter est actus fortitudinis, et formaliter est actus caritatis”.

¹⁴² “Cum dicit martyrium esse materialiter actum fortitudinis, et formaliter caritatis, ly materialiter est idem quod substantialiter, et essentialiter, atque elicitive. Quod manifeste patet es ipso contextu articuli. Intendebat enim D. Thomas ibi probare quod electio elicitive pertineat ad voluntatem, licet directive ad intellectum seu rationem: eo quod actus ad illam potentiam pertinet a qua substantialiter elicitor, licet haec substantia actus materialiter se habeat respectu superioris potentiae, vel habitus ordinantis aut imperantis illam [...]. Hoc tamen non tollit, quod ille actus, qui substantialiter et elicitive est a fortitudine, ab ea habeat speciem suam moralem, sumptam ex obiecto seu fine proximo illius”, J. de Santo Tomás, *Cursus Theologicus*, disp. IX, a. 5, n. 85.

puesto por Aristóteles según el cual, quien roba para cometer adulterio, es más adúltero que ladrón:

“Por lo tanto, según lo propuesto por Aristóteles, que uno es más lujurioso que ladrón, no habla considerando el acto, sino al agente, en cuyo interior reside más el adulterio que el robo, que es por lo cual se mueve. Y así es lo principal que es obrado y lo que más determina: porque según es la intención del operante, tal será denominado el operante mismo”¹⁴³.

Así, lo que mueve al agente a obrar, aquello que es su fin, aquello que reside más íntimamente en la voluntad, es lo que define más al agente. El robo en sí es sólo un mero medio, una vía de consecución del fin; es lo material en vistas de la forma última a la que la voluntad se adhiere. Pero ya Juan de Santo Tomás identificó explícitamente lo material del acto como lo substancial del mismo, pues el robo mismo se ve esencial y primariamente especificado por su objeto: la toma indebida de lo ajeno, y a cuya especificación el acto de adulterio no puede sino presentar una determinación accidental, como motor y motivo de acción, y como tal no específica, no al menos esencialmente.

Resta, finalmente, considerar el cuarto y último gran paso dado por Juan de Santo Tomás para una plena y completa demostración de la tesis referida a las dos especies morales. Y tal paso versa sobre las circunstancias, y sobre su rol a la hora de especificar un acto moral.

En efecto, luego de tratar la especificación del acto en su objeto y en su fin, es necesario atender a las restantes circunstancias que pueden tener un rol especificador en los actos cuando ellas guardan directa relación al orden de la razón, motivo por el que se constituyen en factores objetivos de los actos:

“Las circunstancias, sea por parte del fin, sea por parte de las demás circunstancias, algunas veces dan al acto especie accidental, que es distinta de la malicia o la bondad que en el acto es específica y esencial. Otras veces, por el contrario, no dan especie distinta, sino sólo aumentan la precedente¹⁴⁴. Sin embargo, si la circunstancia deriva a condición objetiva, deja de ser cir-

¹⁴³ “Igitur in verbis propositis recte dicit Aristoteles, quod unum magis est luxuriosus quam usurpator, non loquendo ex parte operis, sed ex parte operantis, in cuius animo principaliter residet iniustitia quam moechia: quia est finis eius intentus, ex quo movetur. Et sic principaliter operatur, et magis denominatur: quia qualis est intentio operantis, talis denominatur ipse operans”, J. de Santo Tomás, *Cursus Theologicus*, disp. IX, a. 5, n. 92.

¹⁴⁴ Entiéndase: aumenta o disminuye la bondad o la malicia específica: como el robo en gran o pequeña cantidad, hace un acto más o menos malo sin variar la especie.

cunstancia, y no presentará malicia o bondad accidental en el acto, sino esencial y específica”¹⁴⁵.

Si se recuerda que la especie esencial en un acto se da en virtud de su objeto, mientras que la especie accidental se da en razón del fin imperante y accidental, a la luz de tal esquema es posible considerar a las restantes circunstancias de tres modos¹⁴⁶.

De un primer modo, las circunstancias pueden acaecer al acto dando una bondad o malicia del todo distinta a la que tiene el acto en virtud de su objeto. Juan de Santo Tomás pone el ejemplo del robo ordenado al adulterio¹⁴⁷, pero también puede ser considerado el robo de una cosa sacra, especialmente cuando lo que se pretende es tan sólo un robo, pues de este modo se ejemplifica mejor, al considerar un accidente ajeno tanto al fin del acto, que es robar, como al fin del agente, que puede estar robando para procurarse alimento; así se salva que un accidente puede dar especie, aunque escape a la intención del agente, como ya se dijo más arriba. De un segundo modo, una circunstancia adviene al acto sólo aumentando la bondad y malicia procedente del objeto, como quien da más o menos limosna, o roba en pequeña o gran cantidad, pues el aumento y la disminución en virtud de tal circunstancia, en modo alguno podría hacer variar la bondad o malicia específica, sino sólo aumentarla o disminuirla, haciéndola más meritoria si es buena, y más grave si es mala. De un tercer modo, finalmente, puede ser considerada una circunstancia adviniendo al acto indiferente en su objeto, o una circunstancia mala adviniendo a un objeto bueno en especie, y en ambos casos, la circunstancia se tornará en condición objetiva, y dará especie primera y fundamental, por cuanto no presupone una especie previa, pues ella es destruida.

Luego, a la luz de los principios fijados y los posibles casos concretos de acción, es preciso dejar sentadas las dos sentencias fundamentales que Juan de Santo Tomás tiene en relación a las circunstancias:

“La primera es que cuando una circunstancia da bondad o malicia distinta por el primer modo, esto es, porque según su razón propia importa una especial conformidad o disonancia respecto de la regla de la razón, de modo que,

¹⁴⁵ “Dico cuarto: circumstantiae, sive ex parte finis se teneant, sive ad alias circumstantias pertineant, aliquando praebet actui speciem accidentalem, quae est distincta malitia vel bonitas ad ea quae essentialis et specifica est in actu. Aliquando vero non praebet speciem distinctam malitiae vel bonitas, sed solum auget praecedentem. Si tamen circumstantia transeat in conditionem obiecti, et desinat esse circumstantiam, non praebabit malitiam vel bonitatem accidentalem in tali actu, sed essentialem et specificam”, J. de Santo Tomás, *Cursus Theologicus*, disp. IX, a. 5, n. 59.

¹⁴⁶ Cfr. J. de Santo Tomás, *Cursus Theologicus*, disp. IX, a. 5, n. 61.

¹⁴⁷ Cfr. J. de Santo Tomás, *Cursus Theologicus*, disp. IX, a. 5, n. 61.

por sí misma, bastaría para dar especie, y si ella no acaeciera al objeto ya dado, la misma se tendría o consideraría como condición objetiva; pero como adviene al acto ya especificado por su objeto, no da especie esencial, sino accidental”¹⁴⁸.

Mientras que, en relación al tercer modo de concebir las circunstancias, Juan de Santo Tomás sostiene que sólo en dos ocasiones pueden ellas tornarse en condiciones objetivas:

“Sólo en dos ocasiones la circunstancia cambia a condición objetiva, de modo que puede presentar especie esencial en el género de la moralidad. De un modo, en cuanto las circunstancias morales y el fin acaecen al acto indiferente por su objeto; de otro, cuando la circunstancia o el fin malo, acaecen al objeto bueno: entonces, pues, su bondad es destruida”¹⁴⁹.

Los fundamentos de la primera sentencia quedarán claros en el siguiente capítulo sobre la indiferencia como especie moral. Mientras que en relación a la segunda, puede buscarse su fundamento en la tesis ya defendida, que sostiene que no es posible que una especie objetiva permanezca en tanto se subordine a un fin malo; luego, en tanto tal especie es destruida, necesariamente el mal que acaece como fin dará al acto especie primera y esencial:

“Consta que la bondad proveniente del objeto puede ser destruida por la malicia proveniente del fin o de las circunstancias; mientras que, por el contrario, la malicia, igualmente tomada del objeto, no puede ser destruida por la bondad proveniente desde las circunstancias. Ya que es más fácil destruir la bondad, que conformarla, ya que “el mal proviene desde cualquier defecto, mientras que el bien desde la integridad de las causas”¹⁵⁰.

¹⁴⁸ “Primum est, quod quando circumstantia dat distinctam malitiam vel bonitatem illo primo modo, ideo est, quia de se ex propria ratione importat specialem dissonantiam et deformitatem ad regulas rationis: ita quod ratione sui sufficeret dare speciem actui, si illam non inveniret ab obiecto datam, et ipsa haberet seu transire in conditione obiecti. Sed quia solum adiunctitur actui habenti iam speciem suam ex obiecto, non dat speciem essentialem, sed accidentalem”, J. de Santo Tomás, *Cursus Theologicus*, disp. IX, a. 5, n. 62.

¹⁴⁹ “Solum in duobus casibus circumstantiam transit in conditionem obiecti, ita quod praebere possit essentiali speciem in genere moris. Primo, quando circumstantiae istae morales et finis adveniunt actui ex obiecto suo indifferenti. Secundo, quando circumstantia, vel finis malus, advenit obiecto alio bono: tunc enim bonitatem eius destruit”, J. de Santo Tomás, *Cursus Theologicus*, disp. IX, a. 5, n. 63.

¹⁵⁰ “Constat autem posse bonitatem ex obiecto provenientem, destrui a fine vel circumstantia mala superviniente; e contra vero non posse malitiam, semel ab obiecto acceptam, destrui a bonitate circumstantiae superviniente. Et hoc ideo: quia facilius est destruere bonitatem, quam ad-

Luego, sólo en los dos casos establecidos, la circunstancia moral puede dar especie. Fuera de ellos, la circunstancia permanecerá como lo que es, es decir, como una determinación puramente circunstancial al acto moral en su especie, como se dijo arriba, según el segundo modo de interpretar las circunstancias dentro del acto humano.

4. La indiferencia como especie moral

Es preciso, una vez establecido qué son el bien y el mal como especies morales, considerar la indiferencia como especie moral imperfecta. Y consta por experiencia y natural estimación que hay actos que, aun siendo voluntarios y libres, no parecen guardar directa conformidad o disonancia respecto del orden de la razón, como ir al campo, y actos similares. Este hecho suscita dos grandes interrogantes que están directamente relacionadas con el asunto de la moralidad.

La primera versa sobre el estatuto que tiene dicha indiferencia frente al bien y al mal como especies morales. En efecto, ya quedó patente que el acto moral supone el acto constituido en su ser natural, el que, justamente por no estar considerado bajo el orden de la razón, guarda una cierta indiferencia moral, por cuanto no es bueno o malo bajo tal género de consideración¹⁵¹. Pero la cuestión a considerar aquí es otra, y va más bien relacionada al género mismo de los actos regulados por la razón y la ley¹⁵²: ¿puede ser definida la indiferencia como especie moral? ¿No puede ser, más bien, definida como ausencia de regulación por parte de la ley? En efecto, si se define la moralidad como la regulación de los actos libres, voluntarios y deliberados, de modo que en ellos se dé bondad o malicia, la indiferencia podría interpretarse como ausencia de tal regulación, de modo que escaparía, también dentro de aquél género, a las nociones de bien y mal. En efecto, si es por la moralidad de los actos por lo que el hombre se encamina a la bienaventuranza o se desvía de ella, ¿no habrán de ser todos los actos morales necesariamente buenos o malos?

truere; cum “malum sit ex quocumque defectum, bonum ex integra causa”, J. de Santo Tomás, *Cursus Theologicus*, disp. IX, a. 5, n. 64.

¹⁵¹ “Omne obiectum vel finis habet aliquam bonitatem vel malitiam, saltem naturalem, non tamen semper importat bonitatem vel malitiam moralem, quae consideratur per comparisonem ad rationem, ut dictum est”, Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, I-II, q. 18, a. 8, co.

¹⁵² “An ultra istam indifferentiam, naturales et entitativam in ipso actu, detur indifferentia quae sit species quaedam moralis, condivisa contra specie mali et boni morali”, J. de Santo Tomás, *Cursus Theologicus*, disp. IX, a. 6, n. 2.

Una segunda cuestión a considerar es si, suponiendo que la indiferencia constituya especie dentro del género de los actos regulados por la razón, ¿puede ella ser considerada una especie perfecta y acabada, tal y como se ha definido tradicionalmente al bien y al mal, como especies en la moralidad?¹⁵³ En efecto, como se verá a continuación, especie moral perfecta es aquella que se da efectivamente en los casos concretos de acción, pero ello suscita, naturalmente, el interrogante sobre si acaso pueden darse actos indiferentes en el individuo y en concreto, de modo que su especie permanezca.

Si se atiende a los posibles modos en que la ley regula los actos humanos deliberados, resulta fácil dar respuesta al primer interrogante. En efecto, Juan de Santo Tomás, apoyándose en el *Tratado de la Ley* de la *Summa Theologiae*, establece tres modos posibles de regulación de los actos humanos, modos de regulación que permiten sostener la existencia de tres actos específicamente diversos:

“Son tres las diferencias de los actos humanos¹⁵⁴, pues, como ya está dicho, algunos son buenos en su género, que son los actos virtuosos, y respecto de ellos, la ley tiende a mandar o imperar tales actos; pues la ley manda cumplir todos los actos de las virtudes, como se dice en el libro V de la *Ética*. Otros, por el contrario, son actos malos en su género, como son los actos viciosos, y respecto de ellos, la ley los prohíbe. Por último, algunos actos son indiferentes en su género, y respecto a ellos, la ley los permite”¹⁵⁵.

Luego, si la ley no sólo regula mandando o prohibiendo, sino también permitiendo, los actos que caen bajo esta última modalidad no serían, al menos en especie, ni buenos, ni malos; pero en tanto caen bajo una efectiva regulación por parte de la ley, se sigue que tal indiferencia pertenece al género de los actos morales:

“Acerca de la indiferencia, se da un acto de ley, pues la ley es la regla de lo moral; luego también la indiferencia se somete a la ley, a saber, como acto

¹⁵³ “Dato quod ista indifferentia sit specie moralis, et non sit indifferentia pure entitativa et naturalis; an sit specie positiva, et sub positivo ordine constituta, an solum negativa, scil. status quidam capax boni vel mali, utroque tamen carens”, J. de Santo Tomás, *Cursus Theologicus*, disp. IX, a. 6, n. 3.

¹⁵⁴ Es decir, que agotan el género de los actos sometidos a la ley.

¹⁵⁵ “Sunt autem tres differentiae humanorum actuum. Nam sicut supra dictum est, quidam actus sunt boni ex genere, qui sunt actus virtutum, et respectu horum, ponitur legis actus praecipere vel imperare; praecipit enim lex omnes actus virtutum, ut dicitur in V Ethic. Quidam vero sunt actus mali ex genere, sicut actus vitiosi, et respectu horum, lex habet prohibere. Quidam vero ex genere suo sunt actus indifferentes, et respectu horum, lex habet permittere”, Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, I-II, q. 92, a. 2, co.

permitido. Luego tal indiferencia compete al orden moral, pues está bajo la regulación y ordenación de la ley”¹⁵⁶.

Además, tales actos cumplen con todos los requisitos para dicha regulación por parte de la ley, ya que son actos plenamente deliberados, que adquieren su indiferencia por trascendental relación a un objeto aprehendido: “Acerca del objeto indiferente, esto es, ni mandado ni prohibido por la ley, puede proceder de un acto de la razón deliberada, también en cuanto atiende a su objeto bajo tal indiferencia. Luego un acto tal tiene especie moral por su objeto indiferente”¹⁵⁷.

Es evidente, por tanto, que los actos indiferentes pertenecen al género de los actos moralmente considerados, y que generan especie.

Sin embargo, puesto que es propio de la razón ordenar los actos a un fin, es preciso preguntarse si dicha especie moral permanece una vez subsumida bajo un fin o alguna circunstancia que sí diga directa consonancia o disonancia al orden de la razón. Y como ya se vio más arriba, cuando un acto es en su especie bueno o indiferente, tales especies podían ser destruidas según el fin que a ellas adviene¹⁵⁸.

Y es justamente en el último de los dos casos en el que se requiere profundizar. En efecto, en la medida en que tal especie sólo permanezca de modo abstracto, es decir, aislada de las circunstancias y fines que naturalmente conlleva en su concreta realización, tal especie constituirá sólo una especie incompleta, imperfecta o negativa, según la definición que Juan de Santo Tomás da de las especies perfectas y completas: “Llamamos especie completa y perfecta a aquella que puede acaecer en el acto de hecho; luego el que sea capaz de existencia basta para que sea perfecta y completa en su género, aunque en comparación a otra, sea imperfecta”¹⁵⁹.

De la definición de especie perfecta se comprende la razón que permite a Juan de Santo Tomás sostener la existencia de dos especies morales en un acto, una esencial y otra accidental, ya que ambas son capaces de existir o permane-

¹⁵⁶ “Circa indifferentiam datur actus legis; lex autem est regula moralis; ergo etiam subicitur indifferentia legi permissive. Ergo talis indifferentia ad ordinem moralem pertinet: quia sub dispositione regulae et legis est”, J. de Santo Tomás, *Cursus Theologicus*, disp. IX, a. 6, n. 10.

¹⁵⁷ “Circa obiectum indifferentens, hoc est, non preceptum, neque prohibitum a lege, potest procedere actus deliberatus a ratione, etiam quatenus attingit tale obiectum sub illa indifferentia. Ergo talis actus habet ex illo indifferenti obiecto speciem moralem”, J. de Santo Tomás, *Cursus Theologicus*, disp. IX, a. 6, n. 11.

¹⁵⁸ Cfr. J. de Santo Tomás, *Cursus Theologicus*, disp. IX, a. 4.

¹⁵⁹ “Illam enim vocamus speciem completam et perfectam, quae talis est, ut in re et de facto inveniri possit: quod enim est capax existentiam, sufficienter completum est in suo genere aut perfectum: licet comparatione ad aliud, imperfectius sit”, J. de Santo Tomás, *Cursus Theologicus*, disp. IX, a. 6, n. 16.

cer en una consideración concreta del acto, en la medida en que, en cuanto a la especificación, la una no se ve subsumida bajo la otra, aunque exista natural subordinación de lo ilícito a lo superior imperante.

Si, por el contrario, el acto se halla bajo una sola razón formal de bien o mal, el acto será bueno o malo *simpliciter*, bajo una sola razón específica. Pero es justamente esto lo que parece ocurrir con las especies morales indiferentes, en la medida en que, en vistas a la especificación dada por el fin, se ven subsumidas bajo una especie ulterior:

“La indiferencia moral no es una especie perfecta y completa en los actos morales, de modo que la bondad y la malicia que en ella acaece se tenga como circunstancia o accidente de tal especie constituida en razón de la indiferencia. Sino que la indiferencia es un cierto orden tomado desde el objeto, pero en cuanto desde él no es capaz de dar una determinada especie de bondad o malicia, aunque otras por sí sean principios específicos, sino que sólo da capacidad e indiferencia para que, desde el fin adjunto, el acto permanezca bajo una determinada bondad o malicia; y esta es la especificación de aquel acto en razón de la indiferencia, por la que es determinada a una ulterior especie completa y perfecta según las razones de bien y mal”¹⁶⁰.

Por lo anterior, es evidente que la concepción de la indiferencia como especie incompleta, sólo tiene lugar en tanto ordenada al fin, del cual se establece la bondad o malicia primera del acto, ordenación que no es circunstancia, ya que es en virtud de ella que se da la primera bondad o malicia específica en el acto.

Sostener lo contrario, es decir, que la indiferencia permanece en especie, implicaría, a juicio de Juan de Santo Tomás, reconocer que el bien y el mal que acaecen desde el fin o las demás circunstancias permanecerían ofreciendo especie accidental, pues supondrían ya constituida la especie objetiva de indife-

¹⁶⁰ “Indifferentiam moralem non esse speciem aliquam perfectam et completam actus moralis, ita quod bonitas aut malitia illi adveniens se habeat ut circumstantia seu accidens talis specie constitutae in ratione indifferentiae. Sed indifferentiam est ordo quidam desumptus ex obiecto actus, quatenus tale obiectum non est sufficiens dare determinatam speciem boni vel mali, licet alias ex se sit principium specificans; sed solum dat capacitatem, et indifferentiam, ut ex fine adiuncto reddatur actus determinate bonus aut malus; et haec est specificatio illius actus in ratione indifferentis, quae determinatur ulterius ad speciem completam et perfectam per rationem boni vel mali”, J. de Santo Tomás, *Cursus Theologicus*, disp. IX, a. 6, n. 19. Cfr., también, Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, I-II, q. 18, a. 9, ad. 1: “Aliquem actum esse indifferentem secundum speciem suam, potest esse multipliciter. Uno modo sic, quod ex sua specie debeatur ei, quod sit indifferens. Sed tamen isto modo nullus actus ex sua specie est indifferens. Non est enim aliquod obiecti humani actus, quod non possit ordinari, vel ad malum, vel ad bonum, per finem vel circumstantiam. Alio modo potest dici indifferens ex sua specie, quia non habet ex sua specie quod sit bonus et malus: unde per aliquid aliud potest fieri bonus vel malus. Sicut homo habet ex specie sua quod sit albus vel niger; nec tamen habet ex specie sua, quod non sit albus vel niger”.

cia, la cual permanecería como especie esencial¹⁶¹, pero ello es imposible. En efecto, si se prueba que la bondad y malicia del fin no permanece accidental, sino esencial, se concluye que la especie objetiva se destruye, pues, como se mostró más arriba, sólo la primera especie objetiva puede dar al acto especie esencia, fundamental u objetiva.

Por ello, Juan de Santo Tomás pretende mostrar que, cuando media en el acto un objeto indiferente, el fin que inmediatamente le acaece se interpreta como virtud elicente, no como virtud imperante:

“Tal y como quien elige ir al campo en procesión o para orar, aquel acto brota de la religión; y quien elige ir al campo para matar o robar, tal acto brota de la injusticia. Luego, estos actos morales brotan de un principio ilícito. Y ninguna otra cosa puede serle asignado que aquella virtud o vicio desde el cual reciben primariamente alabanza o vituperio. Si ellos brotaran de otra virtud o vicio, tendrían por ella especie esencial, y no accidental, pues la especie accidental conviene al acto por la virtud imperante, no desde la elicente. Luego, el principio elicente da al acto su primera substancia o especie, pues se especifica por él, mientras que el principio imperante es circunstancia accidental”¹⁶².

¹⁶¹ Cfr. J. de Santo Tomás, *Cursus Theologicus*, disp. IX, a. 6, n. 22.

¹⁶² “Sicut qui eligit ire campum ad processionem, vel orationem, ille actus elicitur a religione; et qui eligit ire in campum propter homicidium, vel furtum, talis actus elicitur ab iniustitia. Sunt enim isti actus morales ab aliquo principio elicente. Nec aliud assignari potest, quam illud vitium, aut illa virtus, ex qua primo et per se se habent ad laudem, aut vituperium. Si autem elicitive procedunt ab illa virtute aut vitio, ergo habent ab illa speciem essentialem, et non accidentialem: quia species accidentalis convenit actui ex virtute imperante, non ex elicente. Principium enim elicens dat ipsam substantiam, seu speciem actus, quia specificatur ab illo, imperans autem dat circumstantiam accidentalis”, J. de Santo Tomás, *Cursus Theologicus*, disp. IX, a. 6, n. 25. Puede encontrarse un argumento similar cuando adviene un fin malo a un objeto bueno. Si se recuerda, Juan de Santo Tomás sostiene que cuando el acto de limosna se ordena única y exclusivamente a la vanagloria del agente, y no se tiene como acto concomitante; tal acto objetivo permanece únicamente como materia sobre la cual se ejerce un acto de vanagloria. Sin embargo, el término “material” ahí empleado, ya no mienta lo material como objeto próximo, pues ahí tal objeto es la vanagloria, no la limosna, pues ella tan sólo mienta una condición puramente material y natural, como un acto puramente físico, sobre la que se ejerce el primer acto ilícito, acto que es, a la vez, lo primero sobre lo cual recae el vituperio correspondiente a tal acción. Luego, si es lo primero intentado en el orden ilícito de la voluntad, es lo primero sobre lo que recae regulación y posterior vituperio, y por lo que el acto permanece primaria, esencial y substancialmente malo, se sigue de modo natural la misma conclusión que en el caso de la indiferencia: tal especie objetiva existe sólo en abstracto, pero no es capaz de existir de hecho. Por lo demás, el mismo Juan de Santo Tomás equipara ambos casos, es decir, el de la indiferencia, con el del mal que acaece al bien, y

Pero como ya quedó evidenciado al hablar del objeto y del fin en su mutua relación, el principio imperante no da especie primera y esencial, sino tan sólo el principio *eliciente*. Pero si este último se da en el caso de los actos indiferentes en especie por parte del fin, se concluye que la indiferencia cumple un rol puramente material; así, por ejemplo, ir al campo es puramente material en vistas del fin que primera e inmediatamente le acaece, y que le da su especie de bondad y malicia, como puede ser la sana recreación, el descanso corporal o la evasión del trabajo debido.

Una conclusión similar se desprende si se atiende a la naturaleza de los actos humanos, actos que, justamente por guardar virtual ordenación a la bienaventuranza, exigen una plena y acabada regulación, es decir, que implique aquellos elementos presentes en el acto que permitan establecer la positiva y real conducción o distanciamiento del tal fin. Luego, en tanto un acto, o se encamina al fin último o se desvía de él, una plena y perfecta regulación no puede prescindir de semejante consideración:

“Ninguna mensura puede ser completa y perfecta por la indiferencia, puesto que debe estar conforme a la regla y estar revestida de otra determinada regulación. Luego, en la medida en que la indiferencia se tiene en vistas a la conformidad o deformidad con la regla, aun no se la juzga una mensuración acabada y plena, sino como una tendencia a ella”¹⁶³.

Por lo tanto, si bien el acto indiferente está regulado por la razón por cuanto está permitido por la ley, permanece, sin embargo, en vías de una mensuración completa y perfecta, pues lo propio de la razón es también ordenar, incluso lo meramente permitido, al fin; de modo que nunca permanece un acto concreto de acción que no sea bueno o malo:

“Por lo que, como la moralidad no es otra cosa que el género de la regulación y la mensuración de los actos libres, [...] sólo serán simpliciter y completas en el género moral, las especies cuya regulación acabe en plena conformidad o deformidad de modo que sean buenas o malas”¹⁶⁴.

los pone como ejemplificadores del mismo principio. Cfr. J. de Santo Tomás, *Cursus Theologicus*, disp. IX, a. 6, n. 26.

¹⁶³ “Omnis autem mensuratio non potest compleri et perfecti per indifferentiam, ad hoc ut conformetur regulae vel differatur illi, atque aliam regulationem determinatam induat. Quamdiu enim indifferenter se habet ad conformitatem vel differatam cum regula, nondum censetur determinata et plena mensuratio, sed tendentia ad mensurationem”, J. de Santo Tomás, *Cursus Theologicus*, disp. IX, a. 6, n. 27.

¹⁶⁴ “Quare, cum moralitas non sit aliud quam genus quoddam regulationis et mensurationis in actibus liberis, [...] illae solum species in genere morali erunt simpliciter et complete moralis species, quae regulationem istam determinate et complete attingunt per conformitatem vel differ-

Luego, por natural conclusión extraída de la respuesta al segundo interrogante, se demuestra la no existencia de actos indiferentes en concreto o en el individuo, pues para que ello fuere, la especie indiferencia debería permanecer, pero quedó suficientemente claro que, al ser destruida, todo acto concreto, en cuanto moral, es bueno o malo, al menos en su ordenación al fin honesto, como quedó claro al hablar de la virtud del acto elícito:

“Es necesario que todos los actos humanos, que proceden de un modo deliberado, sean ordenados al fin debido y recto, o no lo sean. Luego es necesario que todos los actos del hombre que procedan de una razón deliberada, considerados en el individuo, sean buenos o malos. Y se prueba la consecuencia: porque si el acto es ordenado a su debido fin, es conforme al orden de la razón, y será bueno [...]. Si, por el contrario, no sea ordenado al debido fin, por ello mismo repugna a la razón, y tiene mal orden. Porque es necesario [...] que se ordene a su debido fin, pues de otro modo sería un acto ocioso, de lo que manifiestamente se sigue que si un acto no es ordenado a su debido fin, tiene razón de mal y repugna a la razón”¹⁶⁵.

En conclusión, y a raíz de los argumentos presentados, queda finalmente claro porque la bondad y la malicia son especies morales perfectas y acabadas, y porque el presente trabajo lleva por nombre *la bondad y la malicia de los actos humanos*, dado que, en definitivas cuentas todo acto voluntario y deliberado sin excepción es bueno o malo, según se ordene o no al orden de la razón y la ley.

mitatem, atque adeo per bonitatem et malitiam”, J. de Santo Tomás, *Cursus Theologicus*, disp. IX, a. 6, n. 27.

¹⁶⁵ “Necesse est omnes actum humanum, deliberate procedentem, ordinari ad finem debitum et rectum, vel non ordenari ad illum. Ergo necesse est omnem actus hominis a deliberativa ratione procedentem, in individuo consideratum, bonum vel malum. Consequentia probatur: quia, si actus ordinatur ad debitum finem, convenit cum ordine rationis, et est bonus [...]. Si vero non sit ad debitum finem ordinatus, ex ipso repugnat rationi, et habet ordinem mali. Quia si necesse est [...] quod ordinetur ad debitum finem, alias [...] otiosus erit, manifeste sequitur quod, si non sit ad debitum finem ordinatus, habet rationem mali, et repugnat rationi”, J. de Santo Tomás, *Cursus Theologicus*, disp. IX, a. 7, n. 16.

CONCLUSIÓN

En el despliegue de las temáticas relativas a la bondad y malicia de los actos humanos según Juan de Santo Tomás, hemos considerados dos grandes áreas de estudio: la del acto humano considerado en su ser natural, y la del mismo considerado en su ser moral.

En relación a lo primero, si bien se ofreció tan sólo un breve esquema de las principales distinciones acerca del acto voluntario, ellas fueron de gran utilidad para que el despliegue de la segunda parte fuera más fluido, especialmente en lo concerniente a la interpretación del acto humano materialmente considerado en relación a la formalidad propia de la moralidad. En efecto, la primera parte ofreció un catastro de todos los elementos que materialmente han de suponerse en el acto antes de la consideración moral del mismo: que el acto opere según un voluntario perfecto, con plena noticia del fin y deliberación de los medios, con libertad tanto formal como de ejercicio, etc. Pero a la vez que se fijaba lo material o el terreno sobre el cual se erige la moralidad, se tuvo la precaución necesaria para evitar considerar a ese terreno como parte del constitutivo formal de ella. Lo concerniente al acto humano según su ser natural, sólo atiende al objeto bajo la formalidad de ontológicamente bueno y apetecible. Pero tal consideración en modo alguno basta para la adquisición de tales bienes sea conducente al fin último del hombre. Sin un criterio universal y filosóficamente sólido que establezca la licitud o ilicitud de los diversos bienes que se hacen presente al hombre, este no tendrá modo alguno de conducirlos al bien sumo y acabado: apetecerá mal los bienes, del mal modo y con un mal orden. Por ello, se hacía necesario la presentación de un nuevo criterio o formalidad: la del objeto en tanto regulado por la razón.

Y fue la segunda parte de la tesis la que ofreció en plenitud ese criterio universal y filosóficamente sólido para encauzar los bienes al fin último del hombre, ya que la natural tendencia de apetecer bienes no puede acabarse en la adquisición de bienes finitos y terrenos, sino que han de guardar todos, y sin excepción, una virtual referencia al fin último del hombre. Sin embargo, esa virtual referencia al fin último de la vida humana no impidió el desarrollo de un criterio que fuera particular, de modo que fuera afín a la ciencia moral, que tiene por objeto los actos particulares del hombre. Tal criterio se definió, a grandes rasgos, como una intrínseca y trascendental relación de la voluntad en sus actos elícitos al objeto en tanto sujeto a la regla de la razón. El recurso de Juan

de Santo Tomás de atribuir a la moralidad el término “trascendental”, más que añadir una innecesaria complejidad al texto del Angélico, hizo explícita una cosa que parece ser fiel al espíritu tomista: lo que especifica a un acto no puede ser extrínseco, sino que necesariamente ha de dar forma, y constituir la especie y la entidad misma del acto moral, especie que viene dada por su objeto en la medida en que este comparece como regulado según la norma de la razón natural, que es a su vez imagen de la ley eterna. Dios sella sobre nosotros la Luz de su Rostro, y hace de la razón y ley natural, en tanto que participa de la ley eterna, un criterio universal de juicio.

La utilización del término *relación trascendental* permitió, pues, fijar con mayor precisión lógica y filosófica, la naturaleza misma de las especies morales en los actos como algo entitativo en los mismos, intrínseco y formal; todo lo contrario a una determinación del todo extrínseca, como es la determinación del bien y del mal en virtud del placer que el acto conlleva en el agente, o en virtud de las buenas o malas consecuencias que de una acción devienen, con independencia de su estructura interna y especie. Por lo demás, la ampliación de aquella terminología al mal, permitió, también, hacer explícito un pensamiento del Angélico quizás difícil de captar a simple vista: que el mal también se constituye en especie por medio de una positiva y real tendencia al objeto. Así, la triple concepción del mal como tendencia al objeto malo, privación de bien consecuente, y disonancia o inconveniencia respecto de la razón y, por ende, de la creatura racional, junto con explicitar genialmente la doctrina Angélica, hizo posible distinguir las estructuras fundamentales de todo acto malo: aquello por medio de lo cual se constituye como especie, y aquello por lo cual se dice privado del bien debido.

Una vez fijada la esencia de la moralidad, era necesario atender a las fuentes de la misma, es decir, hacer un catastro completo de aquellos elementos que, confluyendo en el acto, permiten establecer su bondad y su malicia. En este punto, resulta especialmente interesante el despliegue de otro elemento muy brevemente considerado por el Angélico: la bondad natural del acto, y el esfuerzo de distinguirla, clara y nítidamente, de la bondad y malicia moral. En efecto, al mencionar, en I-II, q. 18, a. 4, la primera de aquellas cuatro bondades que acaecen en el acto humano, es decir, aquella bondad que le compete al acto según su género, se extrañó, por parte del Angélico, una explicitación de las notas que a tal bondad le competen; cosa que sí ofrece Juan de Santo Tomás, cuidándose, una vez más, de no atribuir tales predicados de bondad natural, al contexto de la formalidad del acto moral.

Y en relación directa con las fuentes clásicas de la moralidad, la explicitación de los diversos modos de concebir el acto exterior de la voluntad, y los modos de relación que este guarda con el acto interior, representan un magistral despliegue de originalidad por parte de Juan de Santo Tomás. En efecto, el tér-

mino intencional de un acto no dice mucho aun sobre su lugar exacto dentro de la compleja dinámica del acto humano. En efecto, un término intencional puede ser tan sólo un medio, y decir intrínseca ordenación a un fin ulterior, como es el fin del acto de intención. Además los actos pueden estar acompañados de una serie de elementos accidentales o circunstanciales que, sin embargo, es inherente a la sustancia misma de acto. Así, vemos que hay, por lo menos, tres elementos claves a la hora de evaluar moralmente una acción: el objeto, el fin, y las circunstancias.

El objeto, en tanto que primera fuente de moralidad, fue considerado por Juan de Santo Tomás como el primer elemento a considerar al momento de hablar de la primera bondad o malicia específica que acaece en el acto, por ser el objeto el primer término intencional al cual tiende el mismo. Así entendido, se puede definir como aquello a lo cual tiene el acto de la voluntad en orden a su producción [*sicut medicus facit sanitatem*] o en orden a su uso o gozo [*sicut avaro est finis pecunia, vel possessio pecuniae*], todo ello regulado según el orden de la recta razón.

Pero objeto también es, según un segundo punto de vista, el fin próximo o *materia circa quam* sobre la que recae el acto de elección, siendo así entendido en directa relación con los medios. Esta es la significación que explícitamente Juan de Santo Tomás le da a este término, en tanto que contrapuesto a circunstancia y fin, y que le permite sostener que es el primer elemento que constituye la especie esencial del acto moral. Todo elemento ajeno a esta primera especificación habrá de considerarse un elemento accidental al mismo acto, incluso si es el fin del agente, objeto del acto de intención, que ofrecerá de esta manera especie accidental en relación a la primera especificación (si bien primera y esencial en relación a su propio acto de intención). La razón última de la necesidad de usar la terminología “especie esencial” y “especie accidental” viene dada por la necesidad de no atentar con el principio de no contradicción. En efecto, cuando Santo Tomás menciona como ejemplo el robo ordenado al adulterio como un caso donde se presentan dos malicias específicas en un sólo acto, dado que Santo Tomás habla allí de un sólo acto, y dado que la voluntad como potencia no puede tener dos términos intencionales igualmente primeros y adecuados, se hace razonable mentar con el término “especie esencial” la especificación relacionada con el objeto en tanto que fin del acto de elección (fin próximo), acto que se subordina del todo al acto de intención (fin remoto), que es mentado con el término “especie accidental”, pero que, sin embargo, se comporta como formal en relación al acto de elección.

Y como se vio, ambos actos tienen una cierta primacía, y la misma habrá de considerarse según el punto de vista que se haga en cada caso. Por un lado, hay una natural prioridad en el acto de elección, pues es en él donde se constituyen las virtudes morales, como hábitos de la recta elección, y por ser él también,

generalmente, el término intencional primero en el orden temporal, y cuya especie no se subordina a la especie del fin ulterior. Así, por ejemplo, el robo ordenado a la limosna no pierde su forma de robo, y el acto de fortaleza realizado por caridad no adquiere la forma propia del acto de caridad, aunque a ella se encauce. De esta manera podemos sostener que los actos que tienen por fin los fines remotos son ciertamente causas de los actos de elección, y que estos son, a su vez, efectos de aquellos, pero no podemos sostener que tal determinación causal es siempre especificadora de los actos que tienen por fin los fines próximos. Mientras que, por otro lado, se puede sostener que existe una natural prioridad por parte del acto de intención, por ser su objeto un fin más íntimo y ciertamente más querido por parte de la voluntad. Quien roba para cometer adulterio es, así, más adultero que ladrón, pues su voluntad se ve más íntimamente inclinada al adulterio que al robo, que es, en este caso, un mero medio, una condición material, en vistas de la formalidad última de la voluntad: la delectación sexual con la mujer ajena.

Por último, el término circunstancia, en estricto sentido, pertenece a todas aquellas determinaciones accidentales que acaecen en la sustancia misma de los actos, como por ejemplo, la cantidad de lo robado. Tales elementos añaden bondad o malicia accidental a los actos, aunque en ciertas ocasiones pueden ser especificativos de los mismos, especialmente cuando consideramos el fin remoto de intención como una circunstancia. Ello ocurre cada vez que hay un elemento que, ajeno al primer orden de especificación por parte del objeto o fin próximo bueno o indiferente, diga directa conveniencia o disonancia al orden de la razón, así, asistir a Misa por vanagloria es malo, y salir a caminar al campo para recuperar la salud es bueno, y ambos en virtud de su fin.

Finalmente, en lo relativo a las especies morales, junto con permanecer del todo fiel a la doctrina Angélica en relación al bien y al mal (el bien se toma de lo perfecto, el mal desde cualquier defecto), Juan de Santo Tomás representa un enriquecimiento a la doctrina tomista en dos sentidos. Primeramente, por resolver una cuestión que no permaneció del todo clara en tomistas posteriores, esto es, lo relativo a la presencia de dos predicamentos, simultáneamente buenos y malos, en un sólo acto moral. En efecto, Juan de Santo Tomás, magistralmente, apoyado en la interna y mutua dependencia de los elementos constitutivos del acto humano, no dudó en sostener que cualquier malicia del acto vicia, como un veneno, todas las demás bondades del acto, haciéndolo malo *simpliciter* y *secundum quid*. Ofreció, además, una magistral solución a un hecho innegable de la vida humana: la constante comparecencia de leves malicias junto a nuestros actos buenos, poniendo tal maldad como concomitante al acto por parte del agente, aislando, así, dos elementos que le parecían contradictorios: que el bien se tome desde la integridad de las causas, y que dichas causas sean viciadas por cualquier malicia particular, aunque estas vengan desde las circunstancias.

En segundo lugar, por lograr integrar en la argumentación las nociones de especie-esencial, y especie-accidental. En efecto, ante el innegable hecho, reconocido por Santo Tomás, de la confluencia de dos especies buenas o dos malas en un acto, el manejo de tal terminología, junto con salvar la doctrina del Angélico, logró, además, hacer aun más claro que, de las dos bondades o malicias acaecidas en un mismo acto, una es esencial en el orden de la especificación, mientras que la otra lo es el orden de la causa final, causalidad que, moviendo e imperando, trae al ser los actos concernientes a los medios, pero que permanece como elemento accidental en el orden de la especificación primera del acto.

En resumen, la tesis fundamental y, a juicio de Juan de Santo Tomás, confirmada por el Angélico, es que para que un acto moral se considere bueno, habrá de serlo en virtud de los tres elementos que lo constituyen, es decir, del objeto, el fin y las circunstancias. Tal tesis no es posible apoyarla solamente desde una consideración meramente moral del bien, sino en su concepción dentro de la metafísica tomista del bien entendido como lo perfecto. En efecto, el bien, así como cualquier otra determinación trascendental del ente, y así como el ente mismo, se toman del ser, que dice razón de perfecto y actual. Así, un ente es apetecible porque es perfecto, pero es perfecto porque está en acto, y lo está en virtud del acto de ser. Bien y perfecto, así, se identifican, y así es recibido en la doctrina moral de Santo Tomás. Cualquier carencia de perfección habrá de considerarse un mal, mal que a su vez, no puede fundarse sino en el bien como en su sujeto. Así, un acto bueno en su objeto ordenado a un mal fin será totalmente malo, pues tal fin próximo se entiende como intrínsecamente dependiente de un fin malo, luego es querido en tanto que subordinado a un mal fin, lo que nunca puede ser recto según la razón, motivo por el que tal acto permanece bueno *secundum quid* y abstractamente, pero malo en la práctica, aquí y ahora. Del mismo modo, un acto malo en virtud de su objeto ordenado a un buen fin, viciará a tal fin, pues el fin, según Juan de Santo Tomás, “no es sólo aquella entidad al que se ordena el medio, sino que también incluye virtualmente los medios mismos”, así, un acto de intención tal, en tanto usa de un mal medio y es causativo del acto de elección malo, permanece malo.

Finalmente, la consideración de la especie moral indiferencia, y la explicitación de qué se entienda por especie moral perfecta o acabada, permitió definir esta como una especie moral real, si bien imperfecta en vías de una plena regulación, motivo por el cual se sostiene que una regulación acabada de los actos humanos nunca puede prescindir de las nociones de bien y mal.

Espero, por tanto, haber logrado el tan anhelado equilibrio intentado en el principio, haciendo, por una parte, transparente la doctrina angélica, y presen-

tando, a la vez, de modo introductorio, las tesis propias (y no carentes de un valor interno y originalidad) de Juan de Santo Tomás. Sirva, luego, este trabajo para un primer acercamiento a este genial comentador, en lo relativo a la bondad y malicia de los actos humanos.

CUADERNOS DE PENSAMIENTO ESPAÑOL

SERVICIO DE PUBLICACIONES DE LA UNIVERSIDAD DE NAVARRA

1. BENITO JERÓNIMO FEIJOO, *Ensayos psicológicos*. Introducción y selección de Juan Cruz Cruz (1997).
2. SALVADOR PIÁ TARAZONA, *Los primeros principios en Leonardo Polo. Un estudio introductorio de sus caracteres existenciales y su vigencia* (1997) (agotado)
3. MATÍAS NIETO SERRANO, *El sistema de la ciencia viviente. Antología filosófica*. Introducción y selección de Juan Arana (1997)
4. M^a CRISTINA REYES, *El ser en la metafísica de Carlos Cardona* (1997)
5. RAFAEL V. ORDEN JIMÉNEZ, *Sanz del Río, traductor y divulgador de la Analítica del Sistema de la Filosofía de Krause* (1998)
6. MIGUEL GARCÍA-VALDECASAS, *Límite e identidad. La culminación de la filosofía en Hegel y Polo* (1998)
7. JORGE E. GRACIA, *Filosofía hispánica. Concepto, origen y foco historiográfico* (1998)
8. AVERROES, *Sobre filosofía y religión*, Introducción y Selección de textos de Rafael Ramón Guerrero (1998)
9. RODRIGO SÁNCHEZ DE ARÉVALO, *Tratado sobre técnica, método y manera de criar a los hijos, niños y jóvenes (1453)*. Estudio y notas de Lorenzo Velázquez; Traducción de Pedro Arias (1999)
10. TOMÁS DE MERCADO (1523-1575), *Antología filosófica*. Introducción y selección de textos de Mauricio Beuchot (1999)
11. NELSON ORRINGER, *La filosofía de la corporalidad en Ortega y Gasset* (1999)
12. MAURICIO BEUCHOT, *Semiótica, filosofía del lenguaje y argumentación en Juan de Santo Tomás* (1999)
13. JOSÉ ÁNGEL GARCÍA CUADRADO, *Domingo Báñez (1528-1604): Introducción a su obra filosófica y teológica* (1999)
14. ALONSO LÓPEZ DE CORELLA, *Trescientas preguntas de cosas naturales 1546*, Estudio y edición de Juan Cruz Cruz (2000)
15. ALONSO FERNÁNDEZ DE MADRIGAL, "EL TOSTADO", *Breviloquio de amor e amición*, Introducción y selección de textos de Nuria Belloso Martín (2000).
16. MARCIN CZAJKOWSKI, *El tema de Dios en la filosofía de Julián Marías* (2001)
17. ALEXANDER FIDORA / JOSÉ G. HIGUERA (eds.), *Ramon Lull: Caballero de la fe. El arte lulina y su proyección en la Edad Media* (2001) (agotado)
18. PEDRO MARTÍNEZ DE OSMA, *Petri Osmensis In libros Aristotelis commentarii*, Introducción y selección de textos de Ana Cebeira (2002)
19. MAURICIO BEUCHOT, *Humanismo novohispano* (2003)
20. IDOYA ZORROZA, *La filosofía de lo real en Xavier Zubiri* (2003)
21. DOMINGO BÁÑEZ, *La imagen de Dios en el hombre. Comentario a la 'Suma Teológica', I, q. 93, Sobre el fin o término de la producción del hombre*, Introducción y notas de José Angel García Cuadrado, Traducción de Alfonso Chacón (2003)
22. JUAN JOSÉ RODRÍGUEZ ROSADO, *Obras filosóficas I* (2004)
23. JUAN JOSÉ RODRÍGUEZ ROSADO, *Obras filosóficas II* (2004)
24. JUAN JOSÉ RODRÍGUEZ ROSADO, *Obras filosóficas III* (2004)
25. CARLOS TORRES, *La ética de Jaime Balmes* (2004)
26. DIEGO PÉREZ DE VALDIVIA, *Tratado de la Inmaculada Concepción de Nuestra Señora (1582)*, Introducción y edición de Juan Cruz Cruz (2004)
27. BÁRBARA DÍAZ, *El internacionalismo de Vitoria en la era de la globalización* (2005)

28. JUAN JOSÉ GARCÍA, *Persona y contexto socio-histórico en María Zambrano* (2005)
29. SAVERIO DI LISO, *Domingo de Soto: ciencia y filosofía de la naturaleza* (2006)
30. JUAN JOSÉ GARCÍA, *Inteligencia sentiente, reidad, Dios. Nociones fundamentales en la filosofía de Zubiri* (2006)
31. ANTONIO PÉREZ, *Presciencia y posibilidad (Comentario a Suma Teológica, I, disp. V y VI, 1656)*, Introducción, selección de textos y traducción de Juan Cruz Cruz (2006)
32. FRANCISCO O'REILLY, *Duda y opinión. La conciencia moral en Soto y Medina* (2006)
33. ANTONIO PÉREZ, *Naturaleza y sobrenaturaleza (Comentario a la Segunda y Tercera parte de la Suma Teológica, tratado II: disputaciones II, III y IV, 1669)*, Estudio preliminar, selección de textos y traducción de Juan Cruz Cruz (2006)
34. WALTER REDMOND, *El albedrío. Proyección del tema de la libertad desde el Siglo de Oro español* (2007)
35. JOSÉ ÁNGEL GARCÍA CUADRADO, *Una lectura del diálogo sobre la dignidad del hombre de Pérez de Oliva* (2007)
36. M^a IDOYA ZORROZA (ed.), *Proyecciones sistemáticas e históricas de la teoría suareciana de la ley* (2009)
37. DAVID GONZÁLEZ GINOCCHIO / M^a IDOYA ZORROZA, *Metafísica y libertad. Hitos del pensamiento español* (2009)
38. VÍCTOR ZORRILLA, *El estado de naturaleza en Bartolomé de las Casas* (2010)
39. ARMANDO SAVIGNANO, *Ocho miradas al pensamiento español del s. XX* (2010)
40. IÑIGO GARCÍA ELTON, *La bondad y la malicia de los actos humanos según Juan Poinso (Juan de Santo Tomás)* (2010)

CUADERNOS DE PENSAMIENTO ESPAÑOL

A la att. de M^a Idoya Zorroza / Línea Especial de Pensamiento Clásico Español /Universidad de Navarra
31080 Pamplona España / Tel. 948 42 56 00 (ext. 2932) / Fax. 948 42 56 36 / e-mail: pelastico@unav.es

COLECCIÓN DE PENSAMIENTO MEDIEVAL Y RENACENTISTA
(EUNSA)

1. JUAN CRUZ CRUZ, *Intelecto y razón. Las coordenadas del pensamiento clásico* (1999)
2. JOSÉ ÁNGEL GARCÍA CUADRADO, *La luz del intelecto agente. Estudio desde la metafísica de Báñez* (1999)
3. TOMÁS DE AQUINO, *Cuestión disputada del alma*. Traducción y notas de Ezequiel Téllez. Estudio preliminar de Juan Cruz Cruz (1999, 2001)
4. PALOMA PÉREZ-ILZARBE, *El significado de las proposiciones. Jerónimo Pardo (†1502) y las teorías medievales de la proposición* (1999)
5. TOMÁS DE AQUINO, *Comentario al libro de Aristóteles sobre la interpretación*. Traducción e introducción de Mirko Skarica. Estudio preliminar, revisión y notas de Juan Cruz Cruz (1999)
6. VALLE LABRADA, *Filosofía jurídica y política de Jerónimo Castillo de Bobadilla* (1999)
7. MARÍA JESÚS SOTO BRUNA Y CONCEPCIÓN ALONSO DEL REAL, *De processione mundi. Estudio y edición crítica del tratado de Domingo Gundisalvo* (1999)
8. OLGA L. LARRE, *La filosofía natural de Ockham como fenomenología del individuo* (2000)
9. TOMÁS DE AQUINO, *Comentario a la Ética a Nicómaco de Aristóteles*. Estudio preliminar y notas de Celina A. Lértora Mendoza (2000, 22001)
10. TOMÁS DE AQUINO, *Exposición sobre el "Libro de las causas"*. Introducción, traducción y notas de Juan Cruz Cruz (2000)
11. JUAN DE SANTO TOMÁS, *El signo. Cuestiones 1/5, XXI, XXII y XXIII del 'Ars Logica'*. Introducción y traducción anotada de Juan Cruz Cruz (2000)
12. TOMÁS DE AQUINO, *Cuestión disputada sobre las virtudes en general*. Estudio preliminar, traducción y notas de Laura Corso de Estrada (2000)
13. JUAN CARAMUEL, *Gramática audaz*. Traducción de Pedro Arias. Estudio preliminar de Lorenzo Velázquez (2001)
14. JESÚS GARCÍA LÓPEZ, *Metafísica tomista: Ontología, Gnoseología y Teología natural* (2001, 22001)
15. TOMÁS DE AQUINO, *Comentario a los libros de Aristóteles Sobre el sentido y lo sensible y Sobre la memoria y la reminiscencia*. Introducción, traducción y notas de Juan Cruz Cruz (2001)
16. DIEGO DE AVENDAÑO, *Derecho, Consejo y Virreyes de Indias (Thesaurus Indicus, vol. I, tit. I-III)*. Introducción y traducción de Ángel Muñoz García (2001)
17. PEDRO DE LEDESMA, *Sobre la perfección del acto de ser creado (1596)*. Introducción y traducción de Santiago Orrego (2001)
18. LOUIS LACHANCE, *Humanismo político. Individuo y estado en Tomás de Aquino* (2001)
19. NICOLÁS DE CUSA, *Diálogos del idiota, El posset, La cumbre de la teoría*. Introducción, traducción y notas de Ángel Luis González (2001)
20. FRANCISCO UGARTE, *Metafísica de la esencia. Un estudio desde Tomás de Aquino* (2001)
21. TOMÁS DE AQUINO, *Comentario a la Física de Aristóteles*. Traducción y estudio preliminar de Celina A. Lértora Mendoza (2001)
22. TOMÁS DE AQUINO Y PEDRO DE ALVERNIA, *Comentario a la Política de Aristóteles*. Traducción de Ana Mallea (2001)
23. IGNACIO VERDÚ BERGANZA, *Thomas Bradwardine. El problema de la libertad* (2001)
24. JUAN POINSOT (JUAN DE SANTO TOMÁS), *Verdad trascendental y verdad formal*. Introducción y traducción anotada de Juan Cruz Cruz (2002)
25. TOMÁS DE AQUINO, *El ente y la esencia*. Traducción, estudio preliminar y notas de Eudaldo Forment (2002)
26. M.^a CARMEN DOLBY, *El hombre es imagen de Dios. Visión antropológica de San Agustín* (2002)

27. SAN ANSELMO, *Proslogion*. Introducción, traducción y notas de Miguel Pérez de Laborda (2002)
28. JOSÉ MIGUEL GAMBRA, *La analogía en general. Síntesis tomista de Santiago M. Ramírez* (2002)
29. GUILLERMO DE OCKHAM, *Pequeña suma de filosofía natural*. Introducción y traducción anotada de Olga Larre (2002)
30. SANTIAGO GELONCH, *Separatio y objeto de la metafísica. Una interpretación textual del Super Boetium de Trinitate, q5 a3, de Santo Tomás de Aquino* (2002)
31. PSEUDO JUSTINO, *Refutación de ciertas doctrinas aristotélicas*. Traducción, introducción y comentario de Marcelo D. Boeri (2002)
32. JEAN-PIERRE TORRELL, *Iniciación a Tomás de Aquino: su persona y su obra* (2002)
33. TOMÁS DE AQUINO, *Comentario a los Analíticos Posteriores de Aristóteles*. Traducción, estudio preliminar y notas de Ana Mallea y Marta Daneri-Rebok (2002)
34. TOMÁS DE AQUINO Y PEDRO DE ALVERNIA, *Comentario al libro de Aristóteles sobre El cielo y el mundo*. Introducción y traducción anotada de Juan Cruz Cruz (2002)
35. TOMÁS DE AQUINO, *Comentario a las Sentencias de Pedro Lombardo, I/1: El misterio de la Trinidad* (I, d1-21). Edición de Juan Cruz Cruz (2002)
36. TOMÁS DE AQUINO, *Comentario a las Sentencias de Pedro Lombardo, I/2: Nombre y Atributos de Dios* (I, d22-48). (2004)
37. TOMÁS DE AQUINO, *Comentario a las Sentencias de Pedro Lombardo, II/1: La creación. Ángeles, seres corpóreos, hombre* (II, d1-20). (2005)
38. TOMÁS DE AQUINO, *Comentario a las Sentencias de Pedro Lombardo, II/2: El libre arbitrio y el pecado* (II, d21-44). (En preparación)
39. TOMÁS DE AQUINO, *Comentario a las Sentencias de Pedro Lombardo, III/1: La encarnación del Verbo y la Redención* (III, d1-22). (En preparación)
40. TOMÁS DE AQUINO, *Comentario a las Sentencias de Pedro Lombardo, III/2: Las virtudes en Cristo y en los fieles. Los mandamientos* (III, d23-40). (En preparación)
41. TOMÁS DE AQUINO, *Comentario a las Sentencias de Pedro Lombardo, IV/1: Los sacramentos. Bautismo, Confirmación y Eucaristía*. (IV, d1-13). (En preparación)
42. TOMÁS DE AQUINO, *Comentario a las Sentencias de Pedro Lombardo, IV/2: Penitencia, Extremaunción* (IV, d14-23). (En preparación)
43. TOMÁS DE AQUINO, *Comentario a las Sentencias de Pedro Lombardo, IV/3: Orden, Matrimonio* (IV, d24-42). (En preparación)
44. TOMÁS DE AQUINO, *Comentario a las Sentencias de Pedro Lombardo, IV/4: Postrimerías* (IV, d43-50). (En preparación)
45. WALTER REDMOND, *La lógica del Siglo de Oro. Una introducción histórica a la lógica* (2002)
46. FRANCISCO GARCÍA, *Tratado utilísimo y muy general de todos los contratos (1583)*. Introducción de Horacio Rodríguez-Penelas / Transcripción de Idoya Zorroza y Horacio Rodríguez-Penelas (2003)
47. DIEGO MAS, *Disputación metafísica sobre el ente y sus propiedades trascendentales (1587)*. Edición de Juan Cruz Cruz y Santiago Orrego (2003)
48. JESÚS GARCÍA LÓPEZ, *Virtud y personalidad según Tomás de Aquino* (2003)
49. BARTOLOMÉ CARRANZA, *Tratado sobre la virtud de la justicia*, (Traducción castellana y texto latino), traducción y edición de Teodoro López, Ignacio Jericó y Rodrigo Muñoz (2003).
50. JUAN SÁNCHEZ SEDEÑO, *Las segundas intenciones y el universal (1600)*, Introducción y traducción anotada de Juan Cruz Cruz (2003).
51. JOSEP-IGNASI SARANYANA, *La filosofía medieval (Desde sus orígenes patristicos hasta la Escolástica Barroca)* (2003, 2007).
52. JAN A. AERTSEN, *La filosofía medieval y los trascendentales. Un estudio sobre Tomás de Aquino* (2003).
53. ALFONSO DE MADRIGAL, "EL TOSTADO", *El gobierno ideal*, Introducción, traducción y texto latino con aparato crítico y citas de Nuria Belloso Martín (2003).
54. DIEGO DE AVENDAÑO, *Oidores y Oficiales de Hacienda (Thesaurus Indicus, 1668, vol. I, tit. IV y V)*, Introducción y traducción de Angel Muñoz (2003).
55. ÉTIENNE GILSON, *Dante y la filosofía*, Traducción de M^a Lilián Mújica (2004).

56. SANTIAGO ORREGO, *La actualidad del ser en la "Primera Escuela" de Salamanca. Con lecciones inéditas de Vitoria, Soto y Cano* (2004).
57. ÉTIENNE GILSON, *Eloísa y Abelardo*, Prólogo de Juan Cruz Cruz, Traducción de Serafín González, Revisión y apéndice bibliográfico de M^a Idoya Zorroza (2004).
58. CARLOS LLANO, *Etiología del error*. Con apéndice de textos de Santo Tomás de Aquino sobre la falsedad y el error (2004).
59. RAMON LLULL, *Arte breve*, Introducción y traducción de Josep E. Rubio (2004).
60. ALCUINO DE YORK, *Obras morales (c. 739-804)*, Introducción y traducción de Rubén A. Peretó (2004)
61. JUAN SÁNCHEZ SEDEÑO, *La relación (1600)*, Introducción, traducción y notas de Juan Cruz Cruz (2005).
62. JUAN POINSOT (Juan de Santo Tomás), *Del alma (1635). I. El alma y sus potencias elementales*, Introducción, traducción y notas de Juan Cruz Cruz (2005).
63. JUAN POINSOT (Juan de Santo Tomás), *Del alma (1635). II. La sensibilidad y los sentidos externos e internos*, Introducción, traducción y notas de Juan Cruz Cruz (en preparación).
64. JUAN POINSOT (Juan de Santo Tomás), *Del alma (1635). III. El espíritu, el conocimiento y el querer*, Introducción, traducción y notas de Juan Cruz Cruz (en preparación).
65. LUIS VIVES, *Los diálogos (Lingvae latinae exercitatio)*, Estudio introductorio, edición crítica y comentario M^a Pilar García Ruíz (2005).
66. JUAN ENRIQUE BOLZÁN, *Física, Química y Filosofía natural en Aristóteles* (2005).
67. ALONSO DE SANTA CRUZ, *Sobre la melancolía. Diagnóstico y curación de los afectos melancólicos (ca. 1569)*, Traducción de Raúl Lavalle, Introducción, revisión y notas histórico-médicas de Juan Antonio Paniagua (2005)
68. TOMÁS DE AQUINO, *Comentario al libro de Aristóteles sobre la generación y la corrupción. Opúsculos cosmológicos*, Introducciones y traducciones de Ignacio Aguinalde Sáenz y Bienvenido Turiel; Epílogo de Celina A. Lértora (2005)
69. M^a JESÚS SOTO BRUNA (ED.), *Metafísica y antropología en el siglo XII* (2005)
70. TOMÁS DE AQUINO, *Sobre la unidad del intelecto contra los averroístas*. SIGER DE BRABANTE, *Tratado acerca del alma intelectualiva*, Introducción y traducción de Ignacio Pérez Constanzó e Ignacio Alberto Silva (2005)
71. ÉTIENNE GILSON, *Las constantes filosóficas del ser*, traducción de Roberto Courreges (2005)
72. WERNER BEIERWALTES, *Cusanus. Reflexión metafísica y espiritualidad*, Traducción de Alberto Ciria (2005)
73. TOMÁS DE AQUINO, *Sobre el verbo. Comentario al Prólogo del Evangelio de San Juan*, Introducción, traducción y notas de Juan Fernando Sellés (2005)
74. CARLOS I. MASSINI CORREAS, *La ley natural y su interpretación contemporánea* (2006)
75. CRUZ GONZÁLEZ AYESTA (ed.), *El alma humana: esencia y destino. IV Centenario de Domingo Báñez (1528-1604)* (2006)
76. FRANCISCO DE VITORIA, *Contratos y usura*, Introducción, traducción, verificación de fuentes y notas de M^a Idoya Zorroza (2006)
77. JUAN FERNANDO SELLÉS (ed.), *El intelecto agente en la Escolástica renacentista* (2006)
78. SAN AGUSTÍN, *Interpretación literal del Génesis*, Introducción, traducción y notas de Claudio Calabrese (2006)
79. JUAN CRUZ CRUZ / M.^a JESÚS SOTO-BRUNA (Eds.), *Metafísica y dialéctica en los periodos carolingio y franco (ss. IX-XI)* (2006)
80. PEDRO FERNÁNDEZ, *La justicia en los contratos. Comentario a 'Suma Teológica', II-II, q77-q78*, Introducción, transcripción, traducción, verificación de fuentes y notas de Teodoro López y M.^a Idoya Zorroza (2007)
81. JUAN CRUZ CRUZ, *¿Inmortalidad del alma o inmortalidad del hombre? Introducción a la antropología de Tomás de Aquino* (2006)
82. HORACIO RODRÍGUEZ PENELAS, *Ética y sistemática del contrato en el Siglo de Oro. La obra de Francisco García en su contexto jurídico-moral* (2007)
83. DOMINGO BÁÑEZ, *Tratado sobre el hombre (I), Comentario a 'Suma Teológica', I, q75-q77*, edición de José Ángel García Cuadrado, traducción de José Ángel

- García Cuadrado, Alfonso Chacón y M.^a Idoya Zorroza (2007)
84. DOMINGO BÁÑEZ, *Tratado sobre el hombre (II), Comentario a 'Suma Teológica', I, q78-q79*, edición de José Ángel García Cuadrado (en preparación).
 85. DOMINGO BÁÑEZ, *Tratado sobre el hombre (III), Comentario a 'Suma Teológica', I, q80-q84*, edición de José Ángel García Cuadrado (en preparación).
 86. DOMINGO BÁÑEZ, *Tratado sobre el hombre (IV), Comentario a 'Suma Teológica', I, q85-q89*, edición de José Ángel García Cuadrado (en preparación).
 87. DOMINGO BÁÑEZ, *Tratado sobre el hombre (V), Comentario a 'Suma Teológica', I, q90-q102*, edición de José Ángel García Cuadrado (en preparación).
 88. JUAN ESCOTO ERÍGENA, *Sobre la naturaleza (Periphyseon) (c. 860)*, Traducción de P. Arias y L. Velázquez, Estudio y notas de Lorenzo Velázquez (2007)
 89. CARLOS LLANO, *Sobre la idea práctica* (2007)
 90. JUAN CRUZ CRUZ (ed.), *Ley natural como fundamento moral y jurídico* (2007)
 91. ÉTIENNE GILSON, *Juan Duns Escoto. Introducción a sus posiciones fundamentales* (2007)
 92. THIERRY DE CHARTRES, *Tratado de la obra de los seis días (Tractatus de sex dierum operibus)*, Estudio Preliminar de Elisabeth Reinhardt, Preámbulo filológico, traducción y notas de M^a Pilar García Ruiz (2007).
 93. DIEGO DE AVENDAÑO, *Corregidores, encomenderos, cabildos y mercaderes (Thesaurus Indicus, vol. I, tit. VI-IX)*. Introducción y traducción de Ángel Muñoz García (2007).
 94. JUAN CARAMUEL, *Leptotatos. Metalógica, (1681)*, Traducción de Pedro Arias, Estudio preliminar de Lorenzo Velázquez (2008).
 95. DOMINGO BÁÑEZ: *El derecho y la justicia (Decisiones de iure et iustitia, Salamanca, 1594, Venecia, 1595)*, Introducción, traducción y notas de Juan Cruz Cruz (2008).
 96. DIEGO DE ZÚÑIGA: *Metafísica (1597)*, introducción, traducción y notas de Gerardo Bolado, n^o 94 (2008).
 97. JUAN F. SELLÉS, *Los hábitos intelectuales según Tomás de Aquino* (2008).
 98. HÉCTOR DELBOSCO, *El humanismo platónico del Cardenal Bessarión* (2008).
 99. FRAY LUIS DE LEÓN, *Dios y su imagen en el hombre. Lecciones inéditas sobre el libro I de las Sentencias (1570)*, Introducción, transcripción, traducción, verificación de fuentes y notas de Santiago Orrego (2008).
 100. JUAN CRUZ CRUZ (ed.), *Ley y dominio en Francisco de Vitoria* (2008).
 101. LAURA E. CORSO DE ESTRADA, *Naturaleza y vida moral. Marco Tulio Cicerón y Tomás de Aquino* (2008).
 102. RUBÉN PERETÓ RIVAS (ED.), *La antropología cisterciense del siglo XII. Guillermo de Saint-Thierry, 'De natura corporis et animae'; Isaac de Stella, 'De anima'* (2008).
 103. DIEGO DE AVENDAÑO, *Mineros de Indias y protectores de indios (Thesaurus Indicus, vol. I, tit. X-XI y complementos)*. Introducción y traducción de Ángel Muñoz García (2009).
 104. WERNER BEIERWALTES, *Eriúgena. Rasgos fundamentales de su pensamiento*, traducción de Alberto Ciria (2009).
 105. CORNELIO FABRO, *Participación y causalidad según Tomás de Aquino*, traducción de M^a Lilián Mújica Rivas (2009).
 106. HERIBERT BOEDER, *Topología de la metafísica. La época media*, traducción de Martín Zubiría (2009).
 107. CONCEPCIÓN ALONSO DEL REAL Y MARÍA JESÚS SOTO-BRUNA, *El 'Tractatus de anima' atribuido a Dominicus Gundi[s]salinus. Estudio y edición crítica* (2009).
 108. ALEXANDER FIDORA, *Domingo Gundisalvo y la teoría de la ciencia arábigo-aristotélica* (2009).
 109. JUAN CRUZ CRUZ (ed.), *La gravitación moral de la ley según Francisco Suárez* (2009).
 110. DIEGO DE ZÚÑIGA, *Física*, edición de Gerardo Bolado (2009).
 111. JUAN CRUZ CRUZ, *Fragilidad humana y ley natural* (2009).
 112. JAVIER VERGARA, *La educación política en la Edad Media: el Tractatus de morali principis institutione de Vicente de Beauvais (1262/63). Una apuesta prehumanista de la política* (2010).
 113. FRANCISCO DE ARAÚJO, *Las leyes (1638)*, Introducción, traducción y notas de Juan Cruz Cruz (2010).

114. MARIANO ITURBE / KALA ACHARYA (eds.), *Dios en la filosofía medieval de la India. Un estudio de Śaṅkara, Rāmānuja, Madhva, Nimbārka y Vallabha* (2010).
115. CARLOS LLANO, *Examen filosófico del acto de la decisión* (2010).
116. MEISTER ECKHART, *Sermones y lecciones sobre el Eclesiástico (24, 23-31)*, Edición de Andrés Quero Sánchez (2010).

LIBROS EN PREPARACIÓN

- JUAN CRUZ CRUZ (ed.), *Delito y pena en el Siglo de Oro*.
- SEBASTIÁN FOX MORCILLO, *Comentario al diálogo de Platón Fedón o la inmortalidad del alma*, Introducción y notas de Juan Cruz Cruz.
- BARTOLOMÉ DE ALBORNOZ, *Arte de los contratos (1573)*, Introducción y edición de Horacio Rodríguez Penelas; Presentación, revisión y notas de M^a Idoia Zorroza.
- CARMEN SÁNCHEZ MAÍLLO, *El pensamiento jurídico-político de Juan de Solórzano Pereira*.