

sociedades heroicas de la antigüedad y culminado en la civilización cristiana. A un filósofo que supo recoger con fidelidad el pasado de la humanidad, en modo original y profundo, abriéndose a la vez al futuro.

La segunda parte de la obra de MacIntyre está dedicada, sobre todo, al *análisis de la virtud*, tema central de la ética aristotélica. Como en Santo Tomás, la ética de Aristóteles no es una ética del deber ni una ética legalista, sino una ética del bien y de la virtud: el bien es lo que perfecciona al hombre, y la virtud lo que le facilita conocer y obrar el bien. La objetividad del bien resulta, entonces, obvia: es lo que perfecciona efectivamente al hombre. Se ve ya «en el terreno de las prácticas u oficios, (donde) la autoridad misma de los bienes producidos —así como la de sus modelos— actúa en forma que excluye completamente un análisis subjetivista o emocionalista de nuestros juicios» (p. 137). No se puede decir de nadie que sea un buen carpintero, si los muebles que construye son defectuosos y no sirven. Más aún ocurre con la perfección del hombre, objeto de la virtud: sólo son buenas y virtuosas las obras que efectivamente encaminan al hombre hacia su fin o bien propio. La virtud se adquiere obrando el bien y enseña a conocerlo: la vida es un camino hacia el propio fin o bien, que se encarna en la virtud. La acción del hombre sólo se entiende como parte de una historia personal, de la cual cada uno es protagonista.

Parte de la incompreensión moderna sobre las virtudes se debe al hecho de que la facilidad que confieren para adquirir los bienes interiores y propiamente humanos, impone a veces renuncia o dificulta la adquisición de bienes externos. Una sociedad de consumo resulta poco sensible a la virtud, tiende a ser utilitarista y subjetivista. Sin embargo, concluye el autor, hay motivos para continuar siendo optimistas: la tradición ética de las virtudes ha superado ya otras crisis, y no hay motivo para pensar que no logrará superar también ésta.

RAMÓN GARCÍA DE HARO

Ralph MC INERNY, *Ethica Thomistica. The Moral Philosophy of Thomas Aquinas*, Washington, The Cath. Univ. of America Press, 1982, 129 pp., 14 × 21.

El autor es profesor de Filosofía Medieval y Director del «Medieval Institute» de la University of Notre Dame (Indiana); tiene en curso de publicación otra obra titulada: *Saint Thomas Aquinas*.

Comienza su *Ethica Thomistica*, delimitando el sentido de la *moralidad* en la vida humana, según Santo Tomás. Para él, la moralidad es la perspectiva propiamente humana de nuestra conducta; por eso, «ninguna acción humana escapa a esta amplia perspectiva, aun cuando cualquiera pueda ser también considerada desde una perspectiva no moral» (p. 4). De ahí que el orden moral comprenda no sólo las actividades

prácticas sino las teóricas (p. 6). Asimismo —aclara—, la moralidad alcanza no sólo a lo que intentamos sino a menudo también a otros acontecimientos, que son sus consecuencias. En sí, la «vida humana es una compleja combinación de lo intentado y lo no intentado, y no es posible separarlos, como si las acciones intentadas fueran completamente ajenas a lo ocurrido» (p. 7). De ahí la necesidad de distinguir entre la acción, y sus consecuencias; y, dentro de éstas, aquéllas de que somos responsables y de las que no. En esto radica la base para responder a algunos de los problemas planteados por el consecuencialismo.

El segundo capítulo trata del *bien* humano, en su razón de fin y en su relación al último fin de la vida humana, es decir aquel Bien en que el hombre encuentra su perfección y plenitud. Describe primero el pensamiento de Aristóteles, para señalar seguidamente cuánto Santo Tomás le debe en este punto, sin olvidar a la vez, «que añade una especial fragancia y claridad a la presentación de lo que toma del filósofo pagano. Y tiene todas las mejoras que eran de esperar de un cristiano, en su reflexión sobre la cuestión más importante de la vida humana» (p. 25). En definitiva, la reflexión cristiana aclara el sentido de la conducta moral, en todo su vigor, porque la pone en relación con el último fin verdadero de la vida humana. Y «el primer principio o punto de arranque de la conducta humana, el último fin», está presente «en toda acción humana (...). Esto sugiere que la filosofía moral es una vía para lograr claridad acerca de en qué verdaderamente consiste la noción formal de último fin y articular entonces los medios por los cuales puede ser alcanzado» (p. 35).

Tal es el tema del capítulo tercero, donde el autor aborda la *ley natural*, en su relación al último fin. Comenta que Santo Tomás, al tratar de la ley natural, hace una transición desde «el bien es lo que todos desean» a «el bien debe ser realizado e intentado y el mal evitado» (p. 38). Aquí, la palabra bien «no designa simplemente un objeto a perseguir; designa la formalidad con que es debido o intentado: como completo, como perfectivo» (p. 43). Así, el primer principio de la ley natural se corresponde con la formalidad según la cual debe ser intentado el último fin. «Todos los demás preceptos de la ley natural —prosigue, citando a Santo Tomás— están basados en éste; de modo que todo cuanto debe hacerse o evitarse pertenece a los preceptos de la ley natural, por los cuales la razón práctica aprehende cuáles sean los bienes del hombre». Tales bienes responden a las principales inclinaciones del ser humano (unas, comunes a otros seres, como la conservación de la propia vida, o la procreación; y otras propias sólo del hombre como criatura racional, es decir la inclinación a conocer a Dios y a vivir en sociedad). El autor nota dos puntos importantes: los bienes a que inclinan estas tendencias, son parte del bien humano, pero no para ser buscados instintivamente «sino como exigencias del fin de nuestra acción consciente. En tanto que humana, la búsqueda de estos concretos bienes debe de ser racional, deliberada, responsable. La ley natural no es simplemente el conocimiento de los imperativos físicos, ni un juicio sobre cómo debemos actuar, que prescindiera de la teología existente en lo físico. La ley natural relaciona las restantes inclinaciones, que no son de la razón y tienen sus propios

fines, prescribiendo cómo éstos deben ser perseguidos en modo humano» (p. 46). En segundo lugar, el autor advierte que los «preceptos de la ley natural, que siguen al primero, no expresan simplemente los medios por los cuales se puede alcanzar el bien que la ley impera, como si éstos le fueran instrumentales. Mas bien expresan esos medios, en el sentido de que son los constitutivos del último fin. Santo Tomás se sirve a veces, de las cuatro tradicionales virtudes cardinales para designarlos. Prudencia, justicia, templanza y fortaleza dirigen hacia los bienes que son los principales constitutivos del último fin del hombre. La rectitud de la razón se obtiene por la prudencia; la instauración del orden de la recta razón en los asuntos humanos, se logra por la justicia. La templanza y la fortaleza remueven los impedimentos que se oponen a una semejante rectitud en los negocios humanos» (p. 47). Destacaremos, por último, su comentario a la diferencia existente entre preceptos positivos y negativos. Estos son concretos y absolutos. Aquéllos —sé templado, sé justo, sé generoso—, en cambio, «nos llaman al ideal, pero su conocimiento no especifica o impone particulares modos de ser templado, justo o generoso. Podría parecer un defecto, pero es más bien el aspecto liberador del ideal moral. Hay una infinidad de maneras de ser generoso, justo, templado, etc. El ideal humano es rico y abierto a múltiples posibilidades» (p. 48).

El cuarto capítulo versa sobre la *estructura del acto humano*, por el cual el hombre se dirige libremente al último fin, como corresponde a su naturaleza. «Las acciones humanas son acciones conscientes y queridas, voluntarias. Por eso, implican tanto el conocimiento como el querer, de modo que son menos humanas o voluntarias, en la medida en que media algún defecto en cualquiera de ambas componentes» (p. 63). Santo Tomás es consciente de los múltiples influjos sobre la libertad, y por eso atribuye tanta importancia a la educación moral de la persona. Pero, a la vez, observa que «una de las funciones de la ley natural es precisamente asegurar que toda persona humana, con independencia de su educación moral, puede conocer al menos los principios más generales de la ley natural» (p. 69). Esto salva siempre su libertad y es prueba de su dignidad. Santo Tomás sabe igualmente que «el hombre se encuentra en un estado de pecado, original y actual. Esto no significa simplemente que, fuera de la acción redentora de Cristo, el hombre no puede salvarse. Su habilidad para lograr su fin natural se encuentra también afectada, con respecto al conocimiento del bien y, todavía más, en relación a la orientación de su apetito hacia él» (p. 70). Sin olvidar, que ese desorden de la voluntad repercute en el conocimiento moral, porque la voluntad mueve todo nuestro obrar. De ahí, el papel esencial de las virtudes en la moral tomista, sobre lo que volverá luego.

En el quinto capítulo se ocupa de cómo nuestras *acciones* son *buenas o malas*; o sea, de cómo se delimita el bien real del aparente. Son muchos los elementos que intervienen en la moralidad de una acción, y para entender cómo influyen es necesario distinguir entre «la bondad y maldad del acto interior y la bondad o maldad de la acción exterior o imperada» (p. 80). Es la distinción entre las intenciones y las obras, el tipo de acto y el fin con que se hace, cada uno con su influjo propio en la morali-

dad (p. 83). El fin o intención es la primera fuente de la moralidad, pero no la única: hay acciones que la razón juzga ser siempre inmorales, y éstas no pueden servir a una buena intención (p. 85). De otra parte, no basta la buena intención para la rectitud moral: se requieren las obras, como muy bien «capta el proverbio: el camino del infierno está empedrado de buenas intenciones» (p. 88). En fin, las intenciones y las obras vienen matizadas por las circunstancias. El autor subraya, al respecto, que para entender bien esta doctrina se ha de tener presente que algunos elementos que, en el plano físico, son accidentales —y, por tanto, circunstancias— en el moral pueden ser aspectos esenciales de la acción (p. 87).

El capítulo sexto, sobre *el carácter y la decisión*, está dedicado al tema de las virtudes. El análisis del acto humano no puede desvincularse de lo que el hombre es por su propia conducta. «Tomás, guiado por Aristóteles, considera las disposiciones habituales —virtudes y vicios— como fuentes de las acciones que realizamos. Una vida humana es una historia, y nosotros nos disponemos, por los actos que efectuamos, a obrar acciones semejantes en el futuro» (p. 92). «La vida moral es un continuo, no algo episódico (...) Es el yo así constituido quien entra en las situaciones donde serán tomadas las decisiones verdaderamente importantes, quien mira e interpreta la situación, en base a cómo él mismo ha llegado a ser por virtud de todas sus anteriores acciones, significativas o insignificantes. *Qualis unusquisque est, talis finis ei videtur*: según es la persona, así le parece cómo es el fin» (p. 95). Por eso, si queremos que «la empresa del estudio de la filosofía moral obtenga éxito, es decir, conduzca a las buenas acciones, las virtudes han de jugar un papel esencial. La doctrina de las virtudes es pieza central en la visión tomista de la vida moral. Pero no es el conocimiento de la virtud lo que buscamos, sino la adquisición de la virtud, y las virtudes no se adquieren por el estudio de la filosofía moral, sino por la reiteración de buenas obras» (p. 102).

Los dos últimos capítulos, más breves, versan sobre las relaciones entre *prudencia y conciencia*, y entre *religión y moralidad*. Respecto al primer punto, el autor comienza por resaltar que, mientras la conciencia es un acto —el juicio de la conciencia—, la prudencia es una virtud; ya sólo por eso no se confunden (p. 107). Continúa, a partir de un pasaje donde Santo Tomás distingue entre el juicio de la conciencia y el del libre arbitrio, señalando que la «conciencia es aquella apreciación puramente cognoscitiva de lo particular, a la luz de los principios generales, que tiene lugar antes o después de una acción, mientras el juicio e imperio de la voluntad envuelve una elección libre y revela la condición del agente» (p. 111). Seguidamente, señala que la pretensión de «la primacía de la conciencia parece tener un efecto devastador para la reivindicación de la objetividad en moral (...) Sin duda, si la conciencia es la suprema corte de apelación en cuestiones morales, parece como si estuviésemos diciendo que un precepto moral y su opuesto pueden obligar, al mismo tiempo, a diversos agentes» (p. 111). Se trata de algo que el mero sentido común impide aceptar. «Si el vecino pretende que su conciencia le da derecho a tomar las cosas de nuestro garaje, sin contar con nuestro permiso, no consideramos que su juicio rija sin más» (p. 113). No toda

ignorancia excusa del pecado, ni toda conciencia obliga igualmente. Sólo la conciencia recta —donde el error no es debido a culpa ni a negligencia—, obliga. Podríamos añadir que el juicio de conciencia se hace habitualmente recto, gracias a la prudencia y a las demás virtudes morales.

Del último capítulo, sobre las relaciones entre filosofía y teología, por ende, entre religión y moral, merece resaltarse el juicio del autor acerca de las muchas dificultades que, en «la actual situación de la filosofía», nacen del hecho que «la experiencia de los filósofos dificulta explicar con precisión lo que ellos hacen»; se tiene casi la impresión de que la «filosofía no posee una materia propia, antes es más bien, una disciplina de segundo orden, cuya tarea consiste en reflexionar críticamente sobre cuanto están haciendo las restantes disciplinas. De aquí, quizá, la proliferación de actividades como la filosofía de la ciencia, filosofía de la historia, filosofía del arte, etc.» (p. 117). La filosofía fue designada por los clásicos no sólo como sabiduría, sino también como teología, pues le es propio conocer las cosas por sus últimas causas, y así termina en Dios. Por otra parte, no sólo la filosofía termina en la teología natural, sino que hay, además, una teología —y una moral— sobrenaturales, que dependen de la Revelación. Viene a complicar las cosas el hecho de que la Revelación se ha ocupado no sólo de los *mysteria fidei* sino de los *praeambula fidei*. Esta complejidad de estatuto, se aplica también a las relaciones entre la ética y la moral, con la posterior complicación de que no sólo es difícil conocer la ética natural sin la gracia, sino que es imposible vivirla en su integridad. «Tomás sostiene que hemos quedado más debilitados por el pecado en el orden moral que en el intelectual» (p. 122). Sin la gracia el hombre es incapaz de evitar todos los pecados graves; las virtudes naturales no son virtudes en sentido pleno. «El problema moral es a la vez cognoscitivo y existencial. Es decir, debemos conocer lo que debemos hacer y actuar de acuerdo con ese conocimiento. El tema se muestra en su dura complejidad cuando se admite que algunos saben que el hombre puede conocer lo que debe hacer y todavía ser incapaz de obrar según conoce que debe obrar. Es algo que el filósofo moral no acepta fácilmente» (p. 123). El conocimiento moral tiende a hacernos mejores, pero sólo se mejora obrando el bien. «La filosofía moral tiene una utilidad limitada. Pero una de sus lecciones más útiles es enseñar que el saber propio de la filosofía moral no se identifica con la virtud» (p. 125); y sólo la virtud hace perfecto nuestro conocimiento del bien moral. Como ya dijo Aristóteles, «en las cuestiones sobre el bien humano, o sobre lo que ha de hacerse, el hombre bueno es la medida» (p. 126).

Esta obra ofrece un indudable interés para los lectores que quieran adquirir un primer —mas no por eso superficial— conocimiento de la concepción tomista de la Ética. Buena parte de los grandes problemas actuales en este campo aparecen tratados de manera exacta, aunque sucinta, y recogen, la luz de los grandes principios de la síntesis llevada a cabo por Santo Tomás de Aquino.

RAMÓN GARCÍA DE HARO