

Angelo Campodonico – Universidad de Génova – Las valoraciones del deseo: felicidad, ley natural y virtudes en Tomás de Aquino

Abstract:

The article shows the interest of Aquinas' ethics today. Thanks to the unity of his Anthropology, there is a strict connection between inclinations, principles of natural law, virtues and happiness. Not every desire is object of natural law, natural law is the work of practical reason, there is no deduction from principles of law, but flourishing of virtues from the principles (seeds of virtues), the desire for happiness plays a synthetic role. The more the true goods and the true goal are known and loved, the more there is happiness (imperfect happiness), the more the order of reason (*ordo rationis*) informs life, inclinations and passions. The topic of the true object of happiness is important also for the ethics of a post-christian age.

Abstract:

El artículo muestra sintéticamente la actualidad de la ética de Tomás de Aquino. Su antropología unitaria permite una estrecha conexión entre inclinaciones, principios de la ley natural, virtudes y felicidad. No cualquier inclinación es objeto de la ley natural, la ley natural es obra de la razón práctica, no hay deducción desde los principios de la ley sino florecimiento de las virtudes a partir de los principios (“semillas de las virtudes”), el deseo de felicidad juega un papel sintético. La vida del hombre crece en virtud y felicidad - *beatitudo imperfecta* (es decir en el orden de la razón práctica) en la medida que se deja fascinar por los verdaderos bienes y últimamente por el Bien que es Dios. La discusión de Tomás sobre el objeto de la felicidad es importante también para la ética en un contexto postcristiano.

Premisa: objetivo de este artículo es el de presentar una interpretación sintética de la ética de Tomás con particular atención al tema de la ley. No se pretende aplicar el pensamiento ético de Tomás inmediatamente a los problemas del presente, pero se invita a comprender la lógica profunda de su pensamiento moral para enfrentar en la medida de lo posible esos problemas. Por eso es también importante verificar la parte general (*Suma teológica* I-II) con la parte más particular (*Suma teológica* II-II) de su pensamiento moral.

1) Por *ley natural* no se entiende solamente la existencia de normas morales con validez universal (esto es común a muchas concepciones éticas), sino también el hecho de que la dimensión normativa se arraiga en la dimensión natural psicocorpórea y deseante del hombre. En particular: voy a subrayar el nexo entre psíquico y físico, razón y deseo en la antropología unitaria de Tomás, que en esto se destaca respecto a la antropología moderna. El fundamental presupuesto antropológico de la ética de Tomás, que emerge sobre todo cuando se la confronta con la ética moderna en general (desde el empirismo a Kant) es la estrecha unidad y sinergia, también en la distinción de los planos, de alma y corporeidad, razón especulativa y razón práctica, razón y pasiones, razón y voluntad, razones y motivaciones, materia y fin de la acción, moralidad y felicidad, ley y virtud, etc. En síntesis: se interpreta correctamente la ética de Tomás de Aquino cuando se comprende cómo ella supera de hecho “*ab origine*” determinadas escisiones que distinguen la antropología, la teoría de la acción y la ética de los precedentes y de los sucesores.¹

2) ¿Por qué interesarse por el tema de la ley natural hoy?

Si queremos criticar las leyes positivas y fundar los derechos, podemos hacerlo de manera adecuada sobre la base de la ley natural, en cuanto se funda en lo que el hombre es (su naturaleza). - sobre todo porque no podemos fácilmente aceptar la existencia de una profunda división entre antropología y deseo por una parte, y normas por otra parte. La normatividad plantea problemas. Para saber “¿quién es el hombre?” tengo que responder a la pregunta: ¿cuál es su fin? La modernidad ha tenido que afirmar, a menudo y con dificultad, una normatividad sin antropología y sin naturaleza (Kant) por una parte, o una naturaleza sin normatividad (Hobbes) por otra parte, buscando, si posible, conciliarlas en un segundo momento. Además, sin nexo entre la ley moral y la naturaleza deseante del hombre, parece difícil justificar, por ejemplo, la bondad moral de la procreación y de la educación y, en general, dar razón, no sólo de la justificación, sino también de la motivación de la moral².

3) Es importante subrayar que hay una importante distinción entre la experiencia de la ley natural por un lado y su justificación en filosofía por otro. Puede haber acuerdo de hecho sobre el primer nivel, pero no sobre el segundo. A menudo hay diferentes justificaciones o también ninguna justificación del mismo juicio moral.

4) Hay, sin embargo, dificultades para admitir la ley natural: se puede afirmar demasiado o demasiado poco (riesgo de falta de realismo o de la violencia por una parte, riesgo de la irrelevancia por otra).

5) Objeciones a la ley natural: parece que hoy no haya consenso sobre la ley natural. Pero ésta no es para Tomás, en primer lugar, el mínimo común denominador entre los hombres (como a menudo lo es para los modernos, preocupados por la unidad del estado después de las “guerras de religión”) y fascinados por el ideal de la “nueva ciencia”). En cambio en Tomás hay la exigencia de fundar la moralidad sobre la naturaleza (sobre su ser psicocorpóreo).

Se piensa que hay oposición entre ley natural y libertad, pero

a) la libertad negativa (libertad en particular respecto al estado y a sus leyes positivas) implica una cierta concepción de la naturaleza humana y de su dignidad,

b) es verdad que no podemos actuar sin libertad o contra la libertad (Kant y el mismo Tomás³), sin embargo, no podemos actuar sin reconocer bienes humanos básicos y sin jerarquía entre ellos. De otro modo, la libertad sería una idea vacía (con el riesgo del nihilismo como éxito). Para elegir (libertad) tengo que reconocer bienes básicos entre los cuales elegir.

6) Recordemos el esquema de *Suma teológica* I-II dedicada a la moral: el verdadero fin del hombre (beatitud perfecta e imperfecta), los actos humanos (filosofía de la acción – el mismo acto puede tener diferentes significados desde el punto de vista moral), bondad y malicia de los actos humanos (el bien deriva de una causa integral: fin, objeto y circunstancias - el fin y las circunstancias no cambian necesariamente el objeto del acto)⁴, las pasiones, las virtudes (principios interiores de los actos humanos), la ley y la Gracia (principios exteriores). Como se puede apreciar ya en este esquema, la ética de Tomás es una ética de la virtud que arraiga en los preceptos de la ley y en las inclinaciones⁵. Lo que es común a la ley y a las virtudes es el orden de la razón práctica (*ordo rationis*).

7) Como se puede apreciar ya observando el esquema de la *Suma teológica*, la ley natural no es según Tomás una evidencia desde la cual partir en la reflexión moral. En cambio se asciende hacia ésta desde las acciones, las virtudes y los vicios del carácter, desde las leyes positivas, pidiendo el porqué, el fundamento de aquel comportamiento o de aquella norma. La ley natural tiene una acepción mínima /primeros principios prácticos de I-II, 94, 2 y una máxima (comprende de alguna manera toda la moral de Tomás).

8) La ley natural presupone en Tomás armonía entre la racionalidad práctica (*natura ut ratio*- que es la *única racionalidad* en cuanto finalizada al fin del hombre) y la fundamentales inclinaciones humanas (no cualquiera inclinación, sino la inclinación hacia bienes perfectos)⁶. El deseo humano (*simplex voluntas*) es unitario⁷; está informado por la razón (“tiene ojos”), reconoce el bien

ontológico y la racionalidad práctica es siempre también especulativa, pues conoce la realidad⁸. En el título “la valoración del deseo” el genitivo es subjetivo y objetivo. La bondad ontológica es una perfección, por ejemplo, la salud es una perfección (el placer sensible es un bien, pero no es suficiente bajo el criterio de la plenitud). Desde el momento en que el deseo humano está abierto al infinito, el deseo humano más importante e inclusivo es el deseo de felicidad, que por su apertura infinita, puede encontrar en Tomás plena satisfacción sólo en la relación con el Infinito.

Al deseo del bien y de la felicidad se conecta el precepto formal, general y comprensivo: “El bien ha de hacerse y buscarse; el mal ha de evitarse”. En el interior de esta fundamental “evidencia dinámica” se encuentran otras particulares evidencias dinámicas importantes por su contenido. Si bien cada tipo de inclinación esté informada por la razón y a veces la inclinación inferior podría ser sacrificada por una superior, ellas proceden a partir de la más general, común a cada cosa, hacia la más particular- Por ejemplo: 1) “Deseo conservar mi salud. Es moralmente bueno conservar mi salud” 2) “Deseo educar a mis hijos. Es moralmente bueno educar a mis hijos”. 3) “Deseo leer libros para conocer. Es moralmente bueno leer libros”. “Deseo ser feliz. Es moralmente bueno buscar la felicidad”. También el tema del deseo de felicidad (I-II, 1-5), la inclinación más inclusiva, pertenece a la ley natural. Esa se refiere al precepto general, a todos los tres preceptos y en particular a la tercera inclinación y al tercer precepto.

9) Como se puede apreciar, las inclinaciones particulares ofrecen un contenido a la moral, la racionalidad práctica ofrece la dimensión normativa. Las inclinaciones y sus objetos son conocidos en su bondad ontológica por parte de la racionalidad práctica en su dimensión especulativa y hechas normativas (principios –preceptos) por la racionalidad práctica en cuanto tal (Cf. *Suma teológica* I-II, 94, 2)⁹. Todas las inclinaciones (también aquellas comunes a los animales) son informadas por la racionalidad. Ellas proceden desde lo más general a lo más particular, de lo que es más fácil de respetar a lo que es menos fácil y encuentran su coronamiento en el decálogo y en los preceptos de justicia hacia Dios y el prójimo – nexos entre *lex* y *jus* (*Suma teológica* I-II, 100, 3; II-II, 122, 1). Una inclinación y una norma buenas en sí mismas pueden ser sacrificadas en nombre de una norma superior.

10) La dimensión normativa de la ley es, según Tomás, también finalista. El conveniente (*bonum-conveniens*) no coincide ni con la norma formal de tipo kantiano, ni con el útil del utilitarismo (éxito de un cálculo). De alguna manera se sitúa entre ambos extremos. Se trata del tema del *honestum* y del principio “bonum ex integra causa”¹⁰. Lo honesto y lo integro está relacionado con la belleza. Hay un nexo entre el bueno moral y la belleza. Tomás evidencia que la ética no puede renunciar a la dimensión de la medida-integridad, o de alguna forma de jerarquización, porque

contemplará juntos unidad y multiplicidad. El hombre, de hecho, es limitado. La integridad del obrar, que pone en acción el bien moral (*bonum honestum*), es también *bella*. La *integritas* es para Tomás un carácter de la belleza (junto con la *claritas* y con la *consonantia*). El bien moral es bello y puede fascinar, porque es medido por la razón práctica¹¹.

11) Los primeros preceptos de la ley natural, como la Gracia divina, constituyen una forma de posibilidad de continua renovación del vida moral también para el que no es virtuoso (esto no ha sido tematizado por Aristóteles). Sólo en el caso de una particular acción, aquéllos pueden ser momentáneamente extirpados del corazón del hombre. Pero pueden ser siempre de nuevo descubiertos. En cambio, en el ámbito de los preceptos secundarios (que derivan de ellos), se puede errar de manera estable por deducciones erróneas y malas costumbres - por ejemplo los vicios de una cierta cultura)¹².

12) Las virtudes constituyen el florecimiento (*flourishment*) de los principios de la ley natural (*semina virtutum*), los cuales deben ser interpretados como “esquemas dinámicos fundamentales” (Maritain), en los que racionalidad y afectividad son significativamente ambas presentes, y no en primer lugar como premisas de un silogismo práctico. Esto no significa que en un segundo momento no puedan ser explicitados en un silogismo práctico. Las virtudes no son meros factores que mueven a la acción buena, como en mucho pensamiento moderno y contemporáneo, sino excelencias del carácter que desarrollan las inclinaciones por medio de los preceptos fundamentales y que, a través de las opciones de la prudencia, se traducen en formas siempre nuevas “aquí y ahora”. La vida virtuosa es una particular manera de vivir felizmente las inclinaciones hacia los bienes. El deseo de felicidad y del bien unifican las virtudes.

La ley natural es creíble por medio de la vida virtuosa (ley natural en sentido amplio como florecimiento - *flourishment*). De las virtudes cardinales, templanza y coraje (que regulan las pasiones) se conectan mayormente a los dos primeros preceptos de la ley natural, mientras la justicia (que regula la voluntad y se abre intencionalmente a los otros hombres y a Dios) al tercero, mientras la prudencia juega un papel sintético.

Virtud y ley, que están frecuentemente dissociadas en la historia de la ética moderna, en la ética de Tomás están armonizadas entre sí gracias a la raíz común en la razón práctica que las informa a las dos. Si no se radicase en los primeros principios de la razón práctica y de la ley natural, la moral (y con ella la virtud) parecería una estructura extrínseca y no el acabamiento del hombre. Bajo el perfil axiológico (o del valor de la persona) y genético-existencial (de la comunicación de la experiencia moral) la virtud precede a la ley, pero bajo otro punto de vista (conceptual y constitutivo), los primeros principios de la razón práctica, que son el fundamento de la ley natural, constituyen el

origen de las virtudes¹³. Estas requieren una educación de las pasiones y permiten identificarse con espontaneidad en los casos particulares de la vida concreta.

13) Dada la concepción tomasiana de *naturaleza* y de *naturaleza humana*, parece forzado oponer unos contra otros la naturaleza y el caso, la naturaleza y la historia. Esto puede acontecer cuando se asume una noción demasiado estática y esencialista de la naturaleza y de Dios. Pero en el Aquinate constatamos en cambio la presencia de una noción *disposicional* y *dinámica* de naturaleza. Así, en su pensamiento podemos encontrar un sentido profundo de la historia y del rol de las causas segundas en la naturaleza y en la historia, aunque él por lo general no trate este tema de un modo explícito y en extenso¹⁴. Pero la lógica interna de su metafísica de la creación parece profundamente abierta al respeto de la novedad (*novitas*) de los acontecimientos históricos y, por eso, al conjunto de los acontecimientos. Esto podría significar también que los acontecimientos de la historia permiten explicitar progresivamente la virtualidad presente en la naturaleza humana y la ley natural en sus articulaciones (también por vía de negaciones, según una modalidad de tipo dialéctico) en la medida en que la libertad del hombre se hace disponible. Así se podría explicar, por ejemplo, el hecho de que los derechos humanos, o los derechos subjetivos implícitos en la ley natural, se vuelven manifiestos, como enseña la historia, sobre todo después que han sido violentamente negados. En esta perspectiva naturaleza e historia, naturaleza y temporalidad no pueden considerarse como dimensiones contradictorias una respecto a la otra, sino más bien como polaridades vivientes y complementarias, que se enriquecen recíprocamente¹⁵.

14) El problema moral o del sentido de la vida no consiste para Tomás, ante todo, en responder a la pregunta típica de la casuística: “¿qué debo hacer?” y mucho menos “¿qué debo hacer en esta circunstancia determinada?”, sino más bien es en primer lugar responder a la pregunta: “¿Cuál es el verdadero bien para mí?”, “¿Qué cosa es verdaderamente capaz de perfeccionarme?”, “¿A qué cosa aficionarme?”. El hombre, de hecho, no está nunca aislado en sí mismo, sino está siempre intencionalmente relacionado con la realidad y con los bienes que lo atraen¹⁶. No se trata jamás de renegar totalmente de aquellos interrogantes, sino de profundizar el sentido, para comprender, en ellos y a través de ellos, el verdadero bien del cual participamos y que sacia el deseo de felicidad. En esta perspectiva la *beatitud* o *felicidad perfecta* (para no entender esto en una acepción empírico-psicológica, sino como “resultado integral de la vida”), noción de procedencia hebraico-cristiana, asumida por la filosofía medieval y moderna y conexas al “descubrimiento” de la infinitud trascendental del deseo humano, es convertida en una perspectiva de cumplimiento que la filosofía no está más en condiciones de ignorar. Ella no representa para Tomás una meta extrínseca respecto a la vida moral concreta, sino es propiamente ella el factor que la anima desde lo interior.

La vida del hombre crece en virtud y felicidad en la medida que se deja fascinar por el bien y últimamente por el Bien que es Dios. La perspectiva tiene su legitimidad también hoy en un contexto postcristiano si se entiende como abertura al infinito y abertura a la posibilidad.

¹ Cf., por ejemplo, *De veritate*, q. 10 a. 9 ad s. c. 3.

² Este es un problema importante hoy en filosofía moral. Cf., por ejemplo, R. AUDI, *Moral Knowledge and Ethical Character*, New York: Oxford University Press 1997.

³ Cf. el tema de la conciencia en ST. I-II, 19, 5; 19, 6.

⁴ Las acciones (*los actos humanos*) poseen una unidad bajo el perfil moral, determinada por la pureza y por la intensidad de la intención del fin por parte de la voluntad (*amor*) y, juntos, por la relación de ésta con la razón práctica, la cual tiene en cuenta todos los factores en juego (fin, materia u objeto y circunstancias) en base al principio segundo que “el bien deriva de una causa íntegra, el mal de cada defecto”. La expresión sin embargo no debe entenderse a la luz de una perspectiva destacada o “externalista” que, calculando, valora “desde afuera” (“en tercera persona”) los diversos factores en juego (como sucede en el caso del utilitarismo), sino desde la perspectiva de quien, obrando, entra “en primera persona”, alma y cuerpo, en el mérito de los diversos factores que determinan la moralidad de la acción. Ella significa en concreto que “el bien moral de un comportamiento es, en último análisis, una propiedad de una persona que obra aquí y ahora”. No basta cumplir con las acciones que son *conformes* con la ley moral; necesitan ser íntimamente buenas, *hacer el bien en nombre del bien aquí y ahora*. Sólo la bondad *verdadera* de la persona se difunde alrededor de ella, produciendo frutos buenos.

⁵ Cf. G. ABBÁ, *Lex et virtus, Studi sull'evoluzione della dottrina morale di S. Tommaso d'Aquino*, Roma: LAS 1983, pg. 173.

⁶ Cf. S. BROCK, “Natural inclination and the intelligibility of the good in Thomistic natural Law”, *Vera Lex*, VI.1-2 (Winter 2005); LAWRENCE DEWAN, “Jacques Maritain and the Philosophy of Co-operation,” in M. Gourgues and G.-D. Mailhiot (ed.), *Alterité. Vivre ensemble differents* (Montréal and Paris: Bellarmin/Cerf, 1986), pag. 109-117; “*St. Thomas, Our Natural Lights, and the Moral Order*”, *Angelicum* LXVII (1990), pagg. 285-307.

⁷ Cf. ST. I-II, 9, 1: “Ahora bien, el objeto de la voluntad es el bien común, que tiene razón de fin. Por eso, desde él, la voluntad mueve las otras potencias del alma a sus actos, pues las usamos cuando queremos; porque los fines y las perfecciones de todas las otras potencias están incluidos en el objeto de la voluntad como bienes particulares, y siempre el arte o la potencia a la que pertenece el fin universal mueve a obrar al arte o a la potencia a la que pertenece un fin particular incluido en el universal. Por ejemplo: el caudillo de un ejército, que pretende el bien común, es decir, el orden de todo el ejército, mueve con sus órdenes a alguno de los tribunos, que pretende el orden de una sección. Por su parte, el objeto mueve determinando el acto, como un principio formal, que especifica la acción en las cosas naturales, igual que el calor al calentar. Ahora bien, el primer principio formal es el ente y lo verdadero universal, que es el objeto del entendimiento. Luego, con este tipo de moción, el entendimiento mueve a la voluntad, presentándole su objeto”.

⁸ Cf. L. DEWAN, *Wisdom, Law and Virtue, Essays in Thomistic Ethics*, New York: Fordham University Press 2008.

⁹ Cf. ST. I-II q. 94 a. 2 co.

¹⁰ ST. II-II, q. 145 a. 3 co.: “Lo honesto tiene el mismo objeto que lo útil y lo deleitable, de los cuales se distingue, sin embargo, por la razón. En efecto, se dice que una cosa es honesta, como dijimos antes (a.2), en cuanto que posee cierto esplendor por estar de acuerdo con los principios de la razón, y lo que está ordenado por la razón es conveniente al hombre en el orden natural. Ahora bien: todo se deleita naturalmente en aquello que le es conveniente. Por eso lo honesto es deleitable para el hombre en el orden natural, como demuestra el Filósofo en I *Ethic.* a propósito del obrar virtuoso. Pero no todo lo deleitable es honesto, porque una cosa puede ser conveniente para los sentidos y no para la razón; pero así es deleitable en contra del orden de la razón, la cual perfecciona a la naturaleza humana. También la virtud misma, que es esencialmente honesta, tiene como fin algo distinto de ella misma, a saber: la felicidad. Según esto, lo honesto y lo útil coinciden en el objeto, pero se distinguen por la razón, ya que una cosa se considera honesta en cuanto que posee una excelencia digna de honor debido a su belleza espiritual; se considera deleitable en cuanto que satisface el apetito, y útil, en cuanto que dice relación a otra cosa. Pero lo deleitable es un concepto más extenso que lo útil y lo honesto, porque todo lo útil y honesto es en cierto modo deleitable, pero no viceversa, como leemos en II *Ethic.*”

¹¹ Cf. ST. II-II, 145, 2 y 3.

¹² Cf. ST. I-II q. 94 a. 6 co.: “a la ley natural pertenecen, en primer lugar, ciertos preceptos comunísimos que son conocidos de todos, y luego, ciertos preceptos secundarios y menos comunes que son como conclusiones muy próximas a aquellos principios. Pues bien, en cuanto a los principios más comunes, la ley natural no puede en modo alguno ser borrada de los corazones de los hombres si se la considera en universal. Puede ser abolida, sin embargo, en algún caso concreto cuando, por efecto de la concupiscencia o de otra pasión, la razón se encuentra impedida para aplicar el principio general a un asunto particular, según ya expusimos (q.77 a.2). Mas en lo que toca a los preceptos secundarios, la ley natural puede ser borrada del corazón de los hombres o por malas persuasiones, a la manera en que también ocurren errores en las conclusiones necesarias del orden especulativo, o por costumbres depravadas y hábitos corrompidos, como en el caso de aquellos que no consideraban pecado el robo (a.4) ni siquiera los vicios contra la naturaleza, como también dice el Apóstol en *Rom.* 1,24s.”

¹³ Cf. R. AUDI, *Moral Knowledge and Ethical Character...* cap. VIII.

¹⁴ Sobre sentido de la historia en el Aquinate véase su atención a la etimología de las palabras. Cf., por ejemplo, In I Sent., d. 23, q. 1, a. 1.

¹⁵ Los acontecimientos históricos, el caso, la fortuna, en último análisis la misma Gracia divina, en cuanto aportan de novedad, son por eso importantes en nuestra vida. Pero esta novedad supone siempre la naturaleza y la necesidad de su fundamento. Tomás, en efecto, afirma que podemos saber qué hay del caso, porque sabemos – al menos de un modo implícito - qué hay de la naturaleza, del orden, de la necesidad en nosotros mismos y en el mundo en general. Si es verdad que se debe hablar del caso y, por eso, también del obrar humano, desde el punto de vista de la causa segunda – el rol autónomo de la causa segunda está por Tomás muy acentuado, desde el punto de vista de Dios, en cambio, no es así en absoluto. Cf. ST, I, 22, 4, ad 1.

¹⁶ Cf. P. J. WADELL, *The Primacy of Love. An Introduction to the Ethics of Thomas Aquinas*, New York: Paulist Press 2002.