

PERSPECTIVAS EN LA ETICA TOMISTA

Durante los días 23 y 24 de abril de 1957 tuvo lugar en el Hotel Hilton, de Chicago, la XXXI Reunión Anual de la American Catholic Philosophical Association. Los discursos, ponencias, discusiones científicas, así como las informaciones pertinentes a la Asociación, han sido recogidos en el volumen XXXI de sus ya clásicas *Proceedings*. Las actas dan muestra del desarrollo de la filosofía tomista en Estados Unidos, con un vigor, una espontaneidad y un sentido crítico admirables. Seguramente, es difícil hallar en nuestros días una serie de estudios encardinados bajo la etiqueta de «filosofía tomista», que ofrezcan una tan grande impresión de auténtica «filosofía». Sin duda que el tomismo norteamericano está llegando a un punto de madurez que le permite compararse francamente con la actual escuela europea.

Las actas de las reuniones de la Asociación citada suelen estar dedicadas a temas muy determinados. El que ahora llega a nuestras manos, editado en la Universidad Católica de Washington el mismo año 1957, se dedica casi exclusivamente a la Etica. Hay temas orientados hacia la Psicología natural y la Metafísica. Pero nosotros vamos a referirnos aquí a los trabajos que versan especialmente sobre el tema ético, cuyo interés es preferente para nuestro ANUARIO (1).

Hace la presentación de los temas —acompañada siempre de agudas observaciones y de puntualizaciones muy precisas— el presidente

(1) Se trata de los estudios siguientes:

G. P. KLUBERTANZ: *The Empiricism of Thomistic Ethics*, págs. 1-24; I. T. ESCHMANN: *St. Thomas's Approach to Moral Philosophy*, págs. 25-36; J. J. DOYLE: *Ethics and the Faith*, págs. 36-49; J. O. RIEDL: *Ethics and Natural Theology*, págs. 66-86; E. G. SALMON: *Ethics and Epistemology*, págs. 66-86, y diversas Discusiones de las que se hará referencia mediante la cita del orador por su apellido y de la página donde figura la expresión aludida. Los autores de los estudios serán citados, una vez que consta ya el nombre de los estudios mismos, de igual manera.

de la Asociación, Klubertanz. Su hondo conocimiento de la problemática filosófica se condensa en una de las más acertadas exposiciones que le recordamos.

La filosofía tomista (2), tan importante en epistemología, metafísica y filosofía natural, no ha cuidado suficientemente la ética, aunque no puede decirse que en este aspecto sea insignificante. Además, tampoco suele ser demasiado acertada en sí misma (3).

Al repensar y describir la ética tomista, el único camino que no puede ser seguido es situarse ante una de sus obras y seguir nosotros fielmente sus pasos. Ello por dos razones: primera, porque los *Comentarios* a la *Ética* aristotélica son incompletos como doctrina ética, mientras que la parte segunda de la *Suma* presupone un conocimiento profundo de la *Ética*; segunda, que Santo Tomás escribía para estudiantes que ya conocían a fondo la tradición ascética del catolicismo, y a la que podía hacer continuas referencias sin mayores desarrollos. De aquí que los tomistas deben seguir los principios de su guía de escuela, pero no su sistema práctico (4).

En la investigación ética tomista, el punto de partida son los hechos de la vida humana, conocibles por experiencia, pero no por cualquier género de experiencias (5). Pues se ha atacado el sistema tomista diciendo que su idea básica de *virtus* es completamente *a priori* y *racionalista* (6), sin atender bien el significado de este término.

Santo Tomás halla la palabra *virtus* como «valor declarado» de uso común, y referible a acciones y cualidades humanas, pero también a cosas naturales; Santo Tomás se encuentra con que *virtus* significa ya algo así como «perfección de un poder», tanto considerada en el poder mismo como en su actuación y como mirando a su objeto. Esta referencia permite ordenarlo en la función hilemórfica. Pero ¿cuál entre estos elementos: poder, actividad, objeto, ha de ser considerado como analogado primordial? Santo Tomás se decide por el poder. La virtud reside primariamente en el poder. En el hombre, el poder puede ser cualificado como hábitud, y eso es la virtud ética.

(2) KLUBERTANZ, 1.

(3) KLUBERTANZ, especialmente págs. 3-8, a propósito de la severa crítica efectuada al libro de J. LECLERQ: *La Philosophie morale de Saint Thomas devant la pensée contemporaine*, Louvain-Paris, 1955.

(4) KLUBERTANZ, 11.

(5) KLUBERTANZ, 12.

(6) KLUBERTANZ, 13-18.

Pero siempre entendiendo que la serie poder-acto-objeto están estructurados en una ordenación teleológica bajo el primado del fin mismo (7).

Lo que nosotros entendemos como «virtud» concreta, era en Santo Tomás una o algunas de las *virtudes*. Pues *virtus* es concepto metafísico. Para aludir a lo que nosotros llamamos «virtud», añadía Santo Tomás al *virtus*, el adjetivo *moralis*.

Para Santo Tomás, la *virtus* es elementalmente un «poder habitual», o sea, la *dispositio operativa* que indica la posesión de un libre dominio eficaz de la propia conducta, o sea, «habitud dominante», distinta y opuesta a veces a los «hábitos espontáneos». En definitiva, para Santo Tomás la virtud humana es una habitud dominante (8).

El desarrollo de la noción de virtud lo efectúa Santo Tomás analizando progresivamente la noción general de habitud dominante. Pero no bajo el aspecto experimental, sino utilizando consideraciones metafísicas y argumentaciones procedentes de la filosofía natural, relacionando la virtud con el bien humano. Al contrastar luego esta teoría con la experiencia, va comprobando en cada área de habituaciones (cuerpo, sentido, apeticiones, intelecto, voluntad) en qué elemento y en qué aspecto puede ser hallado el fin de cada uno de aquéllos (9).

Santo Tomás no es un aristotélico a sabiendas. Lo que más le importa como filósofo es entender el ser, la conducta, el bien, pero no encuadrarse en una escuela determinada. Sin embargo, sus propios principios estaban ya excelentemente expresados en Aristóteles, así como los métodos filosóficos propiamente dichos. Pero además leía atentamente cuantos otros autores podía manejar, los analizaba pacientemente, y adoptaba muchas veces su terminología. Así podía después, al planear las cuestiones, determinar concretamente textos y autoridades, sometiéndolos a su propia perspectiva, y englobándolos en su propio análisis de hechos, principios y razonamientos (10).

Antes de escribir Santo Tomás la segunda parte de la *Suma* no existía una ordenación sistemática de la doctrina moral católica. El estudio de Aristóteles le proporcionó una estructura científica y unos principios realistas y aceptables, pero no un desarrollo terminado y

(7) KLUBERTANZ, 13-14.

(8) En expresión de KLUBERTANZ, *masteryhabit*, 14.

(9) KLUBERTANZ, 14-15.

(10) KLUBERTANZ, 19.

superador de creencias y opiniones demasiado endebles que recoge Aristóteles mismo. Lo decisivo fué la captación tomista de la metafísica hilemórfica. El dominio de esta técnica permitió a Santo Tomás llegar a resultados diversos de los del propio Aristóteles, sobre todo en el terreno de la ética. Las virtudes estéticas, por ejemplo, no le importaban tanto, y por ello es aquí notoria la parecida insuficiencia de ambos filósofos (11). Santo Tomás tampoco es un «intelectualista» en el sentido moderno de la palabra. Afirma que el estado de vida más perfecto es el contemplativo. Pero el alcance de esta frase, y sobre todo su idea de lo que es la «vida espiritual» es mucho más densa y completa —mirando a la integridad del hombre— de lo que expresamos con «intelecto» (12). Santo Tomás no es un «intelectualista», pero no porque sea voluntarista, sino porque no cuenta con el planteamiento de esta disyunción (13). No necesita recurrir a ello para poder discernir las *esencias* y las *formas* (14).

De todos modos, opina Klubertanz (15) que el pensamiento moderno está ya bastante elaborado como para querer problematizar y sintetizar los principios de su propia actividad. Esta dedicación nos traerá efectivamente una renovación del interés por la teorización ética, tanto por parte de los filósofos profesionales como por parte de nuestros estudiantes.

Santo Tomás comienza su estudio ético en la *Suma* de este modo: el objeto a considerar es el hombre, en cuanto imagen de Dios, o sea: en cuanto que es, como Dios mismo, principio de sus acciones, por tener poder de libre elección y autoridad para gobernarse a sí mismo.

Esta afirmación no es contradictoria con la existencia objetiva del orden moral, del orden de principios y fines existentes objetivamente (16).

La «autenticidad» humana, como nivel de la atención ética, es un

(11) KLUBERTANZ, 19-20.

(12) KLUBERTANZ, 20.

(13) Aunque en algún momento parece contar y resolverla precisamente en sentido intelectualista técnicamente precisado. Tal sucede al definir la ley como ordenación de razón, resolviendo lo que, desde esta interpretación intelectualista, pudiera definirse como antítesis razón-voluntad en la definición agustiniana de Ley Eterna. Pero KLUBERTANZ parece referirse al tema ético en su centralidad más nuclear.

(14) KLUBERTANZ, 20.

(15) Página 24.

(16) ESCHMANN, 25.

orden que el hombre descubre, pero sin inventarlo. Santo Tomás piensa que el hombre debe conformar sus actos a ese orden. El punto inferior de ese nivel es la conformidad como simple imitación de los otros; el más alto, la previa adquisición de hábitos bajo una constante deliberación de la prudencia. La «autenticidad» podría ser expresada en la mentalidad tomista, como aquella condición de un hombre virtuoso que se ha formado a sí mismo de tal modo que las buenas acciones fluyan connaturalmente de él. El sentido existencialista de «autenticidad», como valor absoluto, parecería a Santo Tomás, sobre immoral, estúpido (17).

La ética de Santo Tomás es tan empírica como una filosofía moral lo puede ser. Depende de la psicología y de la metafísica y de elementos tales como postulados y prejuicios, cultura concreta, ideología social. Por ello la ética tomista no es *a priori* ni racionalista. Aunque sí lo son los sedicentes tomistas que presentan como axiomas ciertas afirmaciones de la Escuela de que no han tenido cuenta ni comprobar ni explicar. A ellos se refiere también Leclercq al lamentar que muchos católicos incurran en tan profunda separación de su propia tradición (18). Pues el intelectualismo de Santo Tomás no implicaba desprecio de los otros poderes. No supervalora al mero pensar, ya que el amor de Dios es el más perfecto de los actos, y toda perfección se mide por la intensidad de la caridad. Santo Tomás estudia muy comprensivamente al hombre concreto. No le importa dejar sentadas posiciones doctrinales, sino comprender lo humano, sin acarrear más elementos técnicos que los imprescindibles (19).

El pensamiento tomista ha sido desfigurado también en la antítesis doctrinal entre «moralismo» y «autonomía» del arte, de la ciencia, de la política, etc.

Santo Tomás hace una separación tajante: el fin último humano, y todos los demás. El bien ético consiste en aquél. Por tanto, no es necesario admitir compromisos ni referir, por ejemplo, los valores estéticos a los morales (20).

Muchos tomistas destruyen las nociones exactas acerca del hombre bueno y la vida virtuosa. Santo Tomás ve al hombre en integridad armoniosa, no en simplificación abstracta. El hombre es complicado en

(17) KLUBERTANZ, 17.

(18) KLUBERTANZ, 17-18.

(19) KLUBERTANZ, 18.

(20) KLUBERTANZ, 20-21.

su entidad y en su conducta. Por tanto, también han de ser diversos los principios perfectivos de su actividad. Santo Tomás no declara que alguna parte del hombre sea evidentemente superior a otras. Al revés, los principios operantes de la vida perfecta son las virtudes cardinales, de las que las conductas mismas «participan» en cuanto las realizan en potencia y acto. Todo esquema formalista sobreañadido se sale de los fundamentos tomistas (21).

Para Santo Tomás el mal es privación de bien. Pero ¿cuáles son las funciones del mal en la vida concreta? Las consecuencias de esta cuestión importan a la personalidad individual, pero también a las estructuras sociales (22). De ahí que el tema de la libertad moral deba ser repensado. Considerar aquélla como propiedad humana es una perspectiva naturista (o metafísica tal vez) insuficiente por ser puramente especulativa. Pues la libertad ejerce también una función moral. La conducta libre, estudiada en sí, no suple la idea de que la libertad es también uno de los principios básicamente originadores del orden moral (23).

Santo Tomás conjuga la libertad humana y la objetividad del orden moral en estos datos:

1. La libertad de la voluntad juega dentro de una naturaleza intelectual, y por ello no se identifica con «arbitrariedad».

2. La inordinación humana dentro del orden objetivo se estructura mediante la propia razón del hombre, y por ello mediante la actividad humana misma, y no en una sumisión pasiva y prefabricada (24).

Comentando a Pedro Lombardo, dice Santo Tomás que el problema ético surge precisamente en el momento en que nos hallamos por primera vez con que dominamos nuestro propio querer, o sea cuando hay posibilidad de elegir libremente (25).

Las acciones humanas se diversifican de manera infinita. La ciencia ética viene a reducirlas a unidad en su diversidad, considerándolas en el encuadramiento de las virtudes cardinales, que permiten establecer una estructura teórica mantenida principalmente por la pruden-

(21) KLUBERTANZ, 21-22.

(22) KLUBERTANZ, 22-23.

(23) KLUBERTANZ, 23.

(24) ESCHMANN, 26.

(25) ESCHMANN, 26-27.

cia y la justicia (26). Pero, además, hay unidad estructural. Hay una norma suprema y absolutamente permanente para la conducta humana. Esta norma son los principios morales primeros, cuya evidencia es inmediatamente captada por intuición. Su evidencia carece de error, en cuanto que unos de estos conceptos están concertados con otros bajo necesidad lógica absoluta (27). Santo Tomás declara que el intelecto capta los principios morales más evidentes por un acto intuitivo, puesto que todas las operaciones espirituales se basan últimamente en la simple contemplación de la verdad inteligible, y en este extremo no hay lugar a error sobre la certeza de la realidad intuitiva (28), ya que esta potencia espiritual sirve tanto a las realidades lógicas como a las morales (29).

Para Santo Tomás la intuición es la *plenitud actual del intelecto*. La intuición penetra en la esencia íntima de las cosas. La mente humana intuye las esencias reales en las realidades existentes (30). Por ello el «bien» esculpido en el ser revela al ético un orden analógico de bienes y su radical dependencia del «más alto bien», que en su esencia es verdaderamente bondad, bien *summe et summum* (31).

En otro grado de conocimiento del bien, el punto de encuentro entre la racionalidad del bien y la ordenación de la razón es la *lex* (32).

Sin embargo, existe la prevalencia epistemológica de la intuición. La valoración ética se basa en la bondad de la cosa, conocida por evidencia. Por tanto, no es una cualidad artificialmente engendrada por el lenguaje humano. Los principios morales están conectados con la bondad real, la cual es una noción original que el intelecto capta intuitivamente. La bondad es una cualidad inherente a la realidad misma (33).

El bien que el hombre persigue en sus acciones morales o en su conducta es el último fin o la perfección de la naturaleza humana, su felicidad o beatitud. La felicidad o perfección de la naturaleza huma-

(26) RIEDL, 80.

(27) ESSER, 169.

(28) ESSER, 167.

(29) ESSER, 168.

(30) ESSER, 166-7.

(31) ESCHMANN, 33.

(32) REILLY, 36.

(33) ESSER, 169-170.

na es cierto «bien común», que consiste en las adquisiciones a que todos los hombres están titulados con igual derecho sobre la base de su común naturaleza humana. El bien común es el primer elemento constitutivo del orden moral y la última razón que hace inteligibles las leyes. Este elemento es también captable intuitivamente, percibiendo los detalles en una perspectiva unitaria, por lo cual la intuición origina la estructura epistemológica del bien común. El fin propio de la conducta humana es la plenitud del bien común (34).

Este último fin del hombre no es, por tanto, un fin particular, sino un fin —y bien— universal. El objeto de la voluntad es el bien universal, tanto como el objeto de la voluntad es la verdad universal. Es la verdad total la que prende en sí el aliento del poder intelectual, y esa misma verdad es la que la voluntad quiere ofrecer como bien al intelecto para conseguir así la plenitud vital humana. Consiguientemente, intuición es el acto mediante el cual el hombre percibe que el objeto de la voluntad es el bien universal (35).

La introspección halla que ciertos bienes pertenecen al hombre en cuanto hombre —bienes corporales, bienes de la convivencia sexual, bienes de la amistad, bienes religiosos—. En cuanto nuestra norma está basada en la propia conciencia racional del existir personal, y precisamente en cuanto esa persona sea humana, entonces la propia conciencia personal exigirá semejante consistencia en aquellos objetos. Aquí surge la Ley Natural (36).

Para Santo Tomás la norma de la acción moral práctica es una concordancia con el apetito recto. Así, en el vocablo «recto» se abre la puerta a toda noción especulativa acerca de la rectitud. El problema planteado es el de la *verdad* de la acción humana, o sea de un ser existente que ama y piensa, situado dentro de su universo constantemente cuajado en torno (37).

El hombre individualmente considerado puede pensar y dirigirse a sí mismo hacia la contemplación de la verdad y hacia la fruición del bien. Por su naturaleza puede oponerse a la falsedad y a la maldad, pero también puede llamarse a engaño e incurrir en ambas (38).

La regulación de la acción peculiar de los individuos viene signifi-

(34) ESSER, 170-171.

(35) ESSER, 172.

(36) DOYLE, 42.

(37) SALMON, 64-65.

(38) RIEDL, 79.

cada por las «virtudes». Tanto más significativas son las virtudes en cuanto logren la coordinación necesaria para el bien del cuerpo social. Están precisamente en su más alto desarrollo cuando extienden cada vez a mayor amplitud los confines de la amistad (39).

El hombre ha llegado a ser como un Dios, concededor del bien y del mal, contemplando así lo que no puede ver y escuchando lo que no logra entender completamente. Por ello, sin Dios, el hombre puede llegar a aniquilarse a sí mismo y ser su propia frustración (40). De este modo la religión y la fe trascendente significan la culminación de la filosofía ética.

Una preocupación de los autores americanos es el excesivo influjo que el «legalismo» tiene en la ética europea. Ellos mismos dan sincera primacía a la intuición ética y al personalismo, sin posteriores restricciones de las que luego dan vuelta al planteamiento total en cuanto se trata de solucionar cada problema concreto.

«Guardémonos —dice Eschmann— de la ilusión de que nuestra moral, tal como la enseñamos en nuestras escuelas y tal como muchas veces la vivimos también, está libre de nominalismo.» Tal sucede con las doctrinas legalistas en sus múltiples manifestaciones: éticas, jurídicas y hasta iusnaturalistas (en contradicción patente) (41).

Legalismo no es una doctrina que simplemente nos dice que hay leyes y que mientras existan debemos observarlas estricta, pronta y completamente. Esto no es el problema que pudiera preocuparnos ahora. Pero sí la esencial cuestión de que una ética puramente legalista dice que todas (absolutamente todas) nuestras acciones morales reciben su naturaleza y su estructura propiamente moral por su conformidad a la ley o a las leyes. Entonces todas nuestras acciones morales (vuelve a insistir que «todas» como «morales») están en un sistema legalista, signadas fuera de nosotros y no por nosotros, sino por otro personaje, o sea por el legislador (42).

Cada acto voluntario implica un conocimiento del valor de aquello que se escoge. Obviamente, una explicación *voluntarista* de la libertad es resultado de un escepticismo característico: la desconfianza en la habilidad humana para hallar objetivamente en el mundo un orden

(39) RIEDL, 80.

(40) RIEDL, 81.

(41) ESCHMANN, 28.

(42) ESCHMANN, 28.

objetivo de la verdad en que vivir y a cuya luz ver lo que es bueno y malo. Toda ética legalista participa de este escepticismo (43).

El legalismo ético no tiene fundamentación religioso-católica en el estricto sentido de la palabra. El legalismo ético no está inspirado en el Nuevo Testamento, sino en el Antiguo (44). Jesucristo no dijo: «Yo soy la ley», sino «Yo soy la verdad». Pensar que la ética cristiana es legalista es contradecir al punto de partida de Santo Tomás en la segunda parte de la *Suma*: el hombre como ser libre y dueño de su elección (45).

Además, el legalismo tiene otros inconvenientes de orden metodológico. Existe el grave peligro de forzar los fenómenos de la vida moral al encajarlos en una sistematización abstracta y prematura, con daño para dos cosas: para la riqueza dinámica de la vida moral y para la filosofía moral (46).

En definitiva, el tomismo está, en realidad, empezando a entender la doctrina de Santo Tomás. Este comienzo consiste en restaurar la dignidad de la naturaleza humana, dignidad que los legalistas no comprenden ni aprecian. Su Dios es un legislador divino, mientras que el Dios de Santo Tomás es, ante todo, un Dios de amor, un amante que procura ante todo darse al hombre (47).

La legalidad es necesaria como habituación, la cual asegura al hombre la existencia continuada de su consistencia en la elección entre avanzar y retroceder en valor moral. Hay, por ello, una cierta antinomia entre habitud y virtud, pues la virtud parece presuponer aquélla (48). De ahí el papel protagonista que la conciencia representa en la vida moral. *Conciencia* es la renovada aplicación al caso concreto de una norma que ha sido descubierta en un acto de consciente racionalización. Es un acto de aplicación referido a una acción que voy a realizar aquí y ahora (49).

El juicio de conciencia se determina en aprobación cuando el hombre cumple el mandato de la conciencia y practica el bien común que

(43) ESCHMANN, 30.

(44) Esto ha sido advertido ya por otros pensadores, y a propósito de la ética de H. COHEN, por H. NOHL.

(45) ESCHMANN, 32.

(46) BOELEN, 86.

(47) ESCHMANN, 33.

(48) DOYLE, 42-43.

(49) DOYLE, 43.

es debido a la naturaleza humana. Se pronuncia en culpa cuando se ha opuesto a aquéllos (50).

Los sentidos de la relación moral, de aprobación o de condena, se captan por intuición (51). Pues el conocimiento más familiar al hombre no es el tipo de saber científico (52), sino el conocimiento de lo singular. Así, en el conocimiento de la persona el más originario es la distinción entre el yo y el tú (53). El conocimiento intuitivo de la alteridad cobra forma bajo la consideración del «amor». El amor tiene varias fases, que se desplazan desde el mero conocimiento de la otra persona hacia el conocimiento de la relación permanente con la misma. Luego aparece el conocimiento de lo que dicha persona representa para la primera, de lo que se produce la comunidad de vida entre ambas (54).

También se trata acerca de la coexistencia entre raciocinio y creencia.

Los problemas acerca de la *luz divina* participada intelectualmente a los hombres se plantean (55) en un doble sustrato su existencia y la modalidad de esa existencia.

Algunos teólogos parten de que sólo el orden sobrenatural es «bueno» y, por tanto, casi eliminan el orden natural, ya que los principios de toda acción buena han de ser sobrenaturales. Las virtudes sobrenaturales sustituyen a las naturales, a las cuales sólo conceden valor hipotético y falsario. Pero ello es incurrir en apriorismo, y hundan los propios fundamentos analíticos y empíricos de Santo Tomás, que construía su teoría desde los hechos y no desde un principio hipotético-deductivo para manejar dogmáticamente los datos experimentales (56).

(50) De este modo la teoría puede hacer frente a ciertas tendencias modernas, representadas, entre otros, por G. E. M. ANSCOMBE, cfr. «Modern Moral Philosophy», *Philosophy*, 124, (1958), 1-19, que postulan, en nombre de diversas doctrinas —psicologismo, utilitarismo, etc.—, la renuncia a los conceptos de lo bueno y de lo malo, así como los de obligación y deber, en cuanto la técnica psicológica lo permita, u otras motivaciones doctrinales lo aconsejen.

(51) ESSER, 176. Aquí parece actualizarse la teoría de la syndéresis.

(52) Siempre bajo el entendido de que la característica de la ciencia es la «generalidad» y como aparece del positivismo legalista.

(53) LANIGAN, 179.

(54) LANIGAN, 180.

(55) DOYLE, 36.

(56) KLUBERTANZ, 21.

Por ello se niega (57) la tesis mariteniana acerca de las relaciones entre Ética y Teología Moral, y se afirma que puede haber una verdadera ciencia ética sin «subalternación» teológico-moral (58).

En una posición que restituye su importancia a la ética, afirma Riedl (59) que el hombre que carece de virtualidad personal no puede conocer su fin último, pero mucho menos si carece de las virtudes teologales. Por ello no puede dirigir al fin último sus acciones explícitamente a no conocerlo mediante la fe, la esperanza y la caridad. Pero, aún sin advertirlo conscientemente, puede dirigir a él sus acciones, en cuanto que el fin por él adoptado como final sirva verdaderamente como medio para el fin realmente último. Por otra parte, el bien universal no es contenido en ningún objeto limitado, sino en la ilimitación divina. El objeto de las tendencias intelectivas y volitivas es un objeto universal. Por ello el fin del hombre se entiende como un acto de integral intuición de que el infinito es, en sí mismo, fin para el hombre (60).

El dictado de los primeros principios morales es también, por ello, el dictado de conciencia como una percepción impuesta sobre nosotros, aun cuando no nos expliquemos claramente su fuente de vigor. Este primer principio no se deduce de ningún otro si no resulta directamente en la comparación de los datos de «bondad» y «deber ser realizada» y de «malicia» y «deber ser evitada». La esencia de la obligación moral es la conciencia que directamente intuye la realidad existencial de un bien que debe ser necesariamente (61). La conciencia, como base de un juicio «sintético» de tal naturaleza, parece así indicar que no es un fenómeno estrictamente individual en todas sus partes, sino que participa también de existencialidad, que no puede ser explicada sólo desde ese punto de vista del sujeto singular e individual.

El dictado mismo de la conciencia moral puede ser entendido también como precepto de la razón humana, impuesto sobre la voluntad del hombre. El contenido de esta percepción es que nuestra naturaleza humana, por sus actos de intelecto y de voluntad, es el legislador próximo para la persona humana individual (62).

(57) DOYLE, 39-41.

(58) Hay una buena selección de bibliografía referente al tema de la filosofía cristiana, págs. 67 y 68, nota.

(59) Pág. 79.

(60) ESSER, 172.

(61) ESSER, 173.

(62) ESSER, 174.

Pero tampoco la naturaleza humana es «supremo» legislador o imperador de la persona humana individual. Pues la persona humana es un ser contingente. De ahí que la obligación moral, que es una propiedad suya, toma en este aspecto su origen en el Creador, que ha dado existencia al hombre (63).

De este modo busca el tomismo una concepción plenamente equilibrada y pendiente de todos los datos a considerar. En el ulterior desarrollo y en la aplicación concreta de la doctrina tomista hay que recordar también la fertilidad que puede llegar a alcanzar la distinción tomista entre virtud *adquirida* y virtud *natural*. Llama Santo Tomás virtud adquirida a las virtudes políticas o humanas en sentido propio —incubadas en el ámbito social—, y virtud natural, a la tendencia a la virtud, que no es más que una inclinación hacia el bien moral (64).

A. SÁNCHEZ DE LA TORRE.

(63) ESSER, 175.

(64) LINDON, 104.