
LOS BIENES HUMANOS BÁSICOS EN LA DOCTRINA DE TOMÁS DE AQUINO

Alejandro Miranda Montecinos

*Pontificia Universidad Católica de Chile**

En este artículo se pretende demostrar, frente a los trabajos de G. Grisez y J. Finnis, que la doctrina de los bienes humanos básicos es de profunda raíz tomista, y que se encuentra implícita en toda la enseñanza moral del Aquinate.

*Palabras Claves: Santo Tomás de Aquino - bienes humanos básicos – razón práctica
– voluntad – felicidad.*



BASIC HUMAN GOODS IN ST. THOMAS AQUINAS DOCTRINE

Considering the works of G. Grisez and J. Finnis, the intent of this article is to demonstrate that the doctrine of basic human goods is of profound thomists roots, and that its implicit in all the moral teaching of St. Thomas Aquinas.

*Key Words: St. Thomas Aquinas – basic human goods – practical reason
– will – happiness*

* Santiago, Chile. Correo electrónico: amiranno@uc.cl

«El juicio sobre los bienes humanos no debe
tomarse de los necios, sino de los sabios, así como
el juicio sobre los sabores debe tomarse de los que
tienen el gusto bien dispuesto»
(S. Th., I-II, q. 2, a. 1, ad 1).

I. Introducción

LA EXPRESIÓN «BIENES HUMANOS BÁSICOS» ha cobrado relevancia en el debate ético y ius-filosófico contemporáneo a partir de su uso por los profesores de la *Teoría Neoclásica de la Ley Natural*. Germain Grisez, el fundador de dicha escuela¹, ha elaborado su teoría ética sobre la base de una reflexión acerca de estos bienes, y otro tanto ha hecho John Mitchell Finnis en su filosofía del derecho². En este trabajo no se intenta defender que tales bienes sean los ocho enumerados por Grisez en sus diversas obras³, ni tampoco los siete que Finnis desarrolla en *Ley natural y derechos naturales*⁴. Sólo se pretende mostrar que la doctrina de los bienes humanos básicos es de profunda raíz tomista, y que está implícita en toda la enseñanza moral del Aquinate. En este sentido, la expresión «bienes humanos básicos» se usa para designar a aquellos bienes que son objeto de las inclinaciones naturales, es decir, a los *finés* a los que tienden las inclinaciones naturales, tal como lo señala santo Tomás en el celeberrimo pasaje de *S. Th.*, I-II, q. 94, a. 2, c. Santo Tomás los denomina allí bienes humanos (*bona humana*), y como no son cualquier tipo de bienes humanos, sino los fundamentales o básicos, nos parece que la denominación usada por la *Teoría Neoclásica de la Ley Natural*, y que se recoge en el título, no hace violencia al texto tomista. Sin embargo, el Aquinate también los denomina «finés de la vida humana» (*finés humanae vitae*)⁵, por lo que, si el lector lo prefiere, esta ponencia puede pasar a llamarse, desde ahora, «Los finés de la vida humana en la doctrina de Tomás de Aquino». *De nominibus non est disputandum*.

¹ Se reconoce como texto fundacional de la *Teoría Neoclásica de la Ley Natural* el artículo de GERMAIN GRISEZ «The First Principle of Practical Reason: A Commentary on the Summa Theologiae, 1-2, Question 94, Article 2», publicado en *Natural Law Forum* 10 (1965), pp. 168-201.

² Cfr. FINNIS, JOHN, *Ley natural y derechos naturales*, trad. de Cristóbal Orrego, Abeledo-Perrot, Buenos Aires, 2000, pp. 117-121. El original es: *Natural Law and Natural Rights*, Clarendon Press, Oxford, 1980.

³ Cfr. GRISEZ, GERMAIN, *El aborto. Mitos, realidades y argumentos*, trad. de Bittini, Luis, Sígueme, Salamanca, 1972, pp. 473-474. El original es: *Abortion. The Myths, the Realities and the Arguments*, Corpus Books, New York, 1970). GRISEZ, GERMAIN, Y SHAW, RUSSELL, *Ser persona. Curso de ética*, trad. de Alcázar, Manuel, Kialp, Madrid, 2000, pp. 81-84. Original: *Beyond the New Morality. The Responsibilities of Freedom*, University of Notre Dame Press, Indiana, 1974.

⁴ Cfr. FINNIS, JOHN, *op. cit.*, *loc. cit.* Como se lee en el estudio preliminar de Cristóbal Orrego a la traducción citada, Finnis no mantiene hoy en día su lista de bienes básicos en idénticos términos que en 1980. Conforme al estudio de Orrego, la lista actual sería: (i) vida, (ii) matrimonio, (iii) conocimiento (que incluye la experiencia estética), (iv) excelencia en la realización (que incluye juego y trabajo), (v) sociabilidad (amistad), (vi) razonabilidad práctica y (vii) religión (cfr. *ibid.*, pp. 27 y 117-121).

⁵ Cfr. *S. Th.*, I-II, q. 56, a. 1, c.

El trabajo se divide en dos partes. La primera tiene por objeto señalar el contexto en el que la doctrina de los bienes humanos básicos se inserta en el *corpus thomisticum*: Santo Tomás habla siempre de ellos a propósito de los actos naturales de la razón práctica y de la voluntad, que nosotros estudiaremos por separado. La segunda parte se ocupa de mostrar el modo en que dichos bienes se relacionan con el fin último. En ambos casos el método que seguiremos será el mismo: se expondrán sistemáticamente los textos de Santo Tomás y se hará un breve comentario sobre su contenido.

II. Bienes humanos básicos, razón natural y *voluntas ut natura*

Aunque Santo Tomás no dedica ningún artículo especial de sus obras a tratar explícitamente los bienes humanos básicos, sus enseñanzas al respecto aparecen en diversos contextos. Los pasajes más significativos se encuentran en aquellos lugares en que el Aquinate se refiere a los actos naturales de la razón práctica y de la voluntad, es decir, al conocimiento de los primeros principios de la ley natural y a la tendencia natural de la voluntad hacia ciertos bienes. Si, como hemos dicho, los bienes humanos básicos no son otra cosa que los fines de las inclinaciones naturales, constituirán también la materia o contenido de los primeros principios de la ley natural (*i. e.*, lo que éstos mandan perseguir) y coincidirán, por lo mismo, con aquellos objetos hacia los cuales la voluntad tiende por naturaleza.

Un postulado fundamental de la doctrina tomista es que tanto la razón como la voluntad de las criaturas son sujetos de actos naturales. Estos actos naturales son el principio y la condición de posibilidad de todos los actos posteriores. En un breve opúsculo, Santo Tomás expresa esta verdad con insuperable nitidez:

En los otros animales todo el proceso del movimiento es natural, pues no obran por un propósito, sino por naturaleza: de manera que naturalmente hace el nido la golondrina y su tela la araña. En cambio, sólo el hombre obra por un propósito, y no por naturaleza. Pero, no obstante, el principio de cualquiera de sus operaciones es natural. Pues, por más que no conoce naturalmente las conclusiones de las ciencias especulativas y prácticas, sino que las descubre mediante el raciocinio, sin embargo conoce naturalmente los primeros principios indemostrables, a partir de los cuales procede hacia los otros conocimientos. De modo semejante, por parte del apetito es natural al hombre apetecer el fin último, que es la felicidad, y huir de la miseria; pero no le es natural apetecer las otras cosas, sino que a partir del apetito del fin último procede a apetecer las otras cosas, pues, como se dice en el libro segundo de la Física, el fin es en lo apetecible como los principios indemostrables en lo inteligible⁶.

Así pues, toda operación de la razón —tanto en su uso especulativo como en su uso práctico— procede a partir de primeros principios naturalmente conocidos, que son el funda-

⁶ *De motu cordis ad magistrum Philippum de Castro Caeli*; cfr. *S. Th.*, I-II, q. 91, a. 2, ad 2.

mento de todos los demás juicios que dicha potencia formula, e, igualmente, toda operación de la voluntad procede de una apetición natural del fin último, que es el fundamento de la apetición de todos los demás bienes.

Los filósofos escolásticos usaron una terminología especial para referirse a los actos naturales de la razón y de la voluntad, o a las mismas potencias en cuanto sujetos de dichos actos. A la razón, en cuanto conoce ciertas verdades de modo natural e infalible, la denominaron *ratio ut natura* o *ratio naturalis*, y la distinguieron de la *ratio ut ratio*, que es la misma razón en cuanto raciocina y compara. Análogamente, a la voluntad, en cuanto apetece ciertos bienes de modo natural y necesario, dieron el nombre de *voluntas ut natura* o *voluntas naturalis*, y la distinguieron de la *voluntas ut ratio* o *ut deliberata*, que es la misma voluntad en cuanto apetece libremente (*i. e.*, clige) los bienes particulares⁷.

1. La razón natural y los bienes humanos básicos

La exposición más completa de la doctrina de los bienes humanos básicos se encuentra en el ya aludido pasaje de *S. Th.*, I-II, q. 94, a. 2, c. En este texto, Santo Tomás desarrolla su explicación sobre el modo en que el hombre accede al conocimiento de los primeros principios prácticos o primeros principios de la ley natural: aquellas verdades que, en el orden práctico, el hombre conoce de modo natural e infalible, en virtud del hábito de la *sindéresis*.

Luego de haber hablado sobre el paralelo entre los primeros principios especulativos y los prácticos, y de haber señalado cuál era el primerísimo de estos últimos (aquel sobre el cual se fundan todos los demás: *bonum est faciendum et prosequendum, et malum vitandum*⁸), el Aquinate escribe uno de los párrafos capitales de su teoría ética:

... puesto que el bien tiene razón de fin y el mal razón de lo contrario, se sigue que todo aquello a lo que el hombre tiene inclinación natural, la razón naturalmente lo aprehende como bueno, y, por consiguiente, como algo que ha de perseguirse mediante la acción (ut opere prosequenda), y lo contrario, como malo y digno de evitarse. Por tanto, según el orden de las inclinaciones naturales es el orden de los preceptos de la ley natural⁹.

⁷ Santo Tomás argumenta expresamente para mostrar que ni la *ratio ut natura* ni la *voluntas ut natura* constituyen potencias especiales. Para él, las nociones de *voluntas ut natura* y *voluntas ut ratio* no designan dos potencias distintas, sino dos especies de actos voluntarios (cfr. *S. Th.*, III, q. 18, a. 3, c.). Esto equivale a decir que la *voluntas ut natura* es la misma potencia volitiva en cuanto tiende natural y necesariamente a ciertos bienes. En el caso de la *ratio ut natura* o *ratio naturalis*, la situación es un poco distinta, pues santo Tomás, aunque a veces se expresa en términos similares, cuando habla de modo estricto no la concibe como la misma potencia intelectual en cuanto conoce algo naturalmente, sino como el hábito natural que dispone a la razón para este conocimiento: la *sindéresis* (cfr. *De ver.*, q. 16, a. 1, c.; *S. Th.*, I, q. 79, a. 12, c.). No se debe perder de vista que la expresión *ratio naturalis*, además de referirse a la *sindéresis* (como en *S. Th.*, II-II, q. 47, a. 6, ad 1, donde se lee que «a las virtudes morales les establece el fin la razón natural, que denominamos *sindéresis*»), tiene también en santo Tomás otro sentido más lato: designa a la razón en cuanto que por sus propias fuerzas deriva conclusiones de los primeros principios (cfr. *De ver.*, q. 11, a. 1, c.).

⁸ La noción de «bien» se predica tanto del fin al cual tiende la acción como de la acción misma en cuanto se realiza *secundum rationis ordinem*. Lo que ha de perseguirse, pues, son los fines o bienes humanos, y lo que ha de hacerse son las acciones por las cuales y en las cuales esos bienes se alcanzan.

⁹ *S. Th.*, I-II, q. 94, a. 2, c.

Queda, pues, preguntarse cuáles son esos objetos a los que el hombre se encuentra naturalmente inclinado, y que la razón naturalmente aprehende como buenos; cuáles son los fines de las inclinaciones naturales, que constituyen la materia o contenido de los preceptos primarios de la ley natural.

Ésta es la tarea que, acto seguido, aborda el Doctor Angélico: en lo que resta del texto en comento, identifica las inclinaciones naturales humanas y los bienes humanos por ellas manifestados. En primer lugar, el hombre tiene una inclinación natural al bien según la naturaleza en que comunica con todas las substancias: es la inclinación natural a la conservación de su ser o, lo que es igual, de su vida, puesto que *vivere viventibus est esse*. En segundo lugar, el hombre tiene una inclinación natural al bien según la naturaleza en que comunica con los demás animales: es la inclinación natural a la conjunción de varón y mujer ordenada a la procreación, crianza y educación de la prole. En tercer lugar, el hombre tiene una inclinación natural al bien según la naturaleza racional, que es la suya propia: es la inclinación natural al conocimiento de la verdad y a vivir en sociedad¹⁰.

La conservación de la vida, la procreación, el conocimiento de la verdad¹¹ y la sociabilidad son, pues, bienes humanos básicos; es decir, realidades que el intelecto juzga naturalmente como buenas, en la medida en que son los fines perfectivos de las inclinaciones correlativas a las partes potenciales de la naturaleza humana¹². A estos juicios los llamamos

¹⁰ *Cfr. ibidem*. En este desarrollo de la doctrina de los bienes humanos básicos y de las inclinaciones que los develan como tales a nuestro intelecto, santo Tomás sigue dos fuentes. Primero y principalmente, el *De officiis* de Cicerón: la lista de Tomás es tan semejante a la propuesta por Tulio que un autor como Servais Pinckaers parece extrañarse de que el Aquinate no lo haya citado (*cf.* PINCKAERS, SERVAIS, *Las fuentes de la moral cristiana. Su método, su contenido, su historia*, trad. de García Norro, J. J., Eunsa, Pamplona, 1988, p. 516). La segunda fuente es el capítulo cuarto del *De divinis nominibus* del Pseudo-Dionisio Areopagita. Afirma allí el Pseudo-Dionisio, hablando de la obstinación de la voluntad de los demonios en el mal, que incluso la voluntad de éstos tiende naturalmente (y rectamente) a ciertos bienes, como el ser, el vivir y el entender. Santo Tomás repetirá muchas veces esta doctrina, que hace extensiva a la voluntad de los condenados.

¹¹ En el texto de *S. Th.*, I-II, q. 94, a. 2, c. el Aquinate dice que tenemos una «inclinación natural a conocer la verdad sobre Dios». En muchos otros lugares dice, simplemente, que es a conocer la verdad: *cf.* *S. Th.*, I-II, q. 10, a. 1, c.; *De ver.*, q. 22, a. 5, c.; *De pot.*, q. 9, a. 9, ad 24, etc. Sobre el sentido de la fórmula de *S. Th.*, I-II, q. 94, a. 2, c., *vid.* FINNIS, JOHN, *Aquinas. Moral, Political, and Legal Theory*, Oxford University Press, Oxford, 1998, pp. 82-83.

¹² Por esto Santo Tomás los llama también «fines de la vida humana»: «Principalmente corresponden al dictamen de la razón natural los fines de la vida humana, que se refieren a lo operativo así como los principios naturalmente conocidos se refieren a lo especulativo» (*S. Th.*, II-II, q. 56, a. 1, c.). Este texto, sin embargo, si se lee íntegramente, resulta extraño, pues parece vincular los fines de la vida humana con los preceptos del Decálogo, en circunstancias de que cuando el Aquinate trata detalladamente la cuestión de la clasificación de los preceptos morales, los del Decálogo son citados como ejemplo de preceptos secundarios (*secundaria praecepta*) de la ley natural (*cf.* *S. Th.*, I-II, q. 100, aa. 3 y 11). Con todo, el Aquinate también los ha señalado, ocasionalmente, como primarios, como puede verse en *S. Th.*, II-II, q. 122, a. 1, c.: «... los preceptos del Decálogo son los primeros principios de la ley, a los que la razón natural asiente inmediatamente como manifestísimos» (*vide*, también, *S. Th.*, II-II, q. 122, a. 4, c. y *S. Th.*, II-II, q. 140, a. 1, ad 3). Antonio Millán-Puelles se planteó expresamente esta dificultad, y propuso como solución distinguir entre, por un lado, preceptos primeros y comunes y, por otro, preceptos primeros pero no comunes. Además, el filósofo español sostuvo que el carácter de «manifestísimos» que se atribuye a los preceptos del Decálogo en aquel pasaje, no se les atribuye de un modo absoluto, sino en virtud de la máxima facilidad con que pueden inferirse de los absolutamente primeros (*cf.* MILLÁN-PUELLES, ANTONIO, *La libre afirmación de nuestro ser. Una fundamentación de la ética realista*, Rialp, Madrid, 1994, p. 157). Finnis, por su parte, agrega que los pasajes en los que el Aquinate habla de las normas del Decálogo como si fueran del más alto nivel «están en un contexto donde la distinción entre estas normas y los principios de los cuales ellas se derivan tiene menos importancia que la distinción entre (i) todas estas normas y (ii) las normas conocidas sólo por los sabios o (iii) las normas que obtienen validez con su promulgación positiva (FINNIS, JOHN, *Aquinas...*, *cit.*, p. 125).

primeros principios prácticos, pues son los puntos de partida y los fundamentos de todos los razonamientos ordenados a la acción. En otros términos, como toda actividad práctica del hombre está dirigida a algún bien, esto es, a algo que de algún modo conviene al agente, y por consiguiente puede comportarse como fin, lo que en el orden práctico tenga el carácter de primeros principios habrán de ser los fines o bienes fundamentales o básicos de la naturaleza humana. Aristóteles, en su análisis de la acción según la estructura del silogismo práctico, ya había sentado la idea de que «en las acciones el fin es el principio»¹³, y Santo Tomás insistirá en ella muchísimas veces a lo largo de su obra:

El fin de lo agible preexiste en nosotros de un doble modo: a saber, por el conocimiento natural del fin del hombre, conocimiento natural que pertenece al intelecto, según el Filósofo en el libro VI de la Ética, que es tanto de los principios prácticos como de los especulativos; y los principios prácticos son fines, como se dice en el mismo libro...¹⁴.

Sin embargo, como los bienes sólo se constituyen en principios de la acción en la medida en que son juzgados como tales por la razón, los primeros principios de la razón práctica, hablando propiamente, no son los bienes mismos, sino los juicios en los que la razón los entiende como tales¹⁵.

La enumeración de Santo Tomás no parece haber pretendido agotar la lista de los bienes humanos básicos. Más adelante veremos que ofrece otros ejemplos y que siempre termina su lista con la fórmula abierta «*et huiusmodi*»¹⁶.

¹³ *Et. Nic.*, VII, 8, 1151a15-16; *cf. Et. Nic.*, VI, 5, 1140b16; *Phys.*, II, 9, 200a22; *Et. Eud.*, II, 10, 1227a10 (sobre la *potesis*: *Et. Eud.*, II, 11, 1227b29). El Aquinate comenta estos tres primeros pasajes, respectivamente, en *In VII Ethic.*, lect. 8, n. 1431; *In VI Ethic.*, lect. 4, n. 1170; e *In II Phys.*, lect. 15, n. 187. En este último lugar dice lo siguiente: «Así pues, es claro que en aquello que se hace por un fin, el fin tiene el mismo orden que tiene el principio en lo demostrativo. Y esto es así porque también el fin es principio, no de la acción, sino del razonamiento, porque por el fin comenzamos a razonar sobre aquello que se ordena al fin (*his quae sunt ad finem*). En lo demostrativo, en cambio, no se atiende al principio del acto, sino del raciocinio, porque en lo demostrativo no existen acciones, sino sólo razonamientos. De donde se sigue que, en aquello que se hace por un fin, el fin convenientemente tiene el lugar del principio que existe en lo demostrativo. Por lo que la semejanza es recíproca, aunque a la inversa tenemos esto de que el fin es lo último en la acción, lo que no es así en la demostración».

¹⁴ *De ver.*, q. 5, a. 1, c. En algunas ocasiones el Aquinate, para ajustarse al lenguaje aristotélico, se refiere a la *sindéresis* con el nombre de su hábito hermano del orden especulativo, el «intelecto de los principios» (*intellectus principiorum*) o, simplemente, «intelecto» (*intellectus*), como aquí lo llama (*vid. S. Th.*, I-II, q. 58, a. 4, c.; I-II, q. 58, a. 5, c.; II-II, q. 49, a. 2, ad 1; *In II Sent.*, d. 33, q. 1, a. 1, c.). No queda claro, por lo demás, si la distinción entre ambos es real o meramente nominal.

¹⁵ Hablando con todo rigor, los principios ni siquiera son los mismos juicios (si se entiende el juicio como el acto de juzgar), sino el producto o resultado del acto de juzgar. Esto es lo que quiere decir Tomás cuando enseña que la ley (toda ley, y máxime la ley natural) es un *opus rationis*: *cf. S. Th.*, I-II, q. 90, a. 1, ad 2; q. 94, a. 1, c.

¹⁶ Ocurre, en este caso, algo similar a lo que sucede con los primeros principios especulativos: ni Aristóteles ni Santo Tomás ofrecen un catálogo exhaustivo de estos últimos, y basta revisar unos pocos manuales de metafísica para constatar que las listas que proponen los autores son muy disímiles. Pensamos que la dificultad estriba en que cada uno tiende a ver como evidente para todos (*per se nota omnibus*) aquello que a él se le presenta como evidente.

2. La voluntas ut natura y los bienes humanos básicos

Un segundo grupo de pasajes donde Santo Tomás alude a los bienes humanos básicos está formado por aquellos en los que trata el tema del objeto de la *voluntas ut natura*. En una primera aproximación, puede decirse que el objeto de la *voluntas ut natura* está constituido siempre por bienes a los que les corresponde la bondad por sí mismos, es decir, bienes que tienen una bondad intrínseca, y no son queridos únicamente en orden a otra cosa o como medios para otros fines ulteriores. Santo Tomás lo enseña así:

La voluntad, como se dijo en la segunda parte, es del fin y de aquello que se ordena al fin: y de distinto modo tiende a uno y a otro. En efecto, al fin tiende simpliciter y absolutamente, como a lo que es bueno en sí mismo (secundum se bonum); en cambio, a lo que se ordena al fin, tiende con cierta comparación, en cuanto tiene bondad en orden a otro. Por lo mismo, el acto de la voluntad que tiende a algo querido por sí mismo, como la salud, que el Damasceno llama thelesis, esto es, simple voluntad, y los Maestros llaman voluntas ut natura, es de distinta razón que el acto de la voluntad que tiende a algo que es querido sólo por orden a otro, como es tomar una medicina, que el Damasceno llama bulesis, esto es, voluntad consiliativa, y los Maestros llaman voluntas ut ratio. Pero esta diversidad de actos no diversifica las potencias, porque ambos actos atienden a una razón común del objeto, que es la bondad¹⁷.

Pero no ha de pensarse que estamos en presencia de un acto de *voluntas ut natura* siempre que en un determinado orden se quiere algo como fin. Sólo se quiere por un acto de *voluntas ut natura* aquello que tiene una bondad intrínseca para el hombre; es decir, aquellos objetos que son, *secundum se, bona humana*. Se trata, por consiguiente, de objetos que presentan la bondad propia del fin, o sea, que son buenos en sí mismos y no sólo en la medida en que se ordenan a alcanzar otras cosas, aunque de hecho, en algunos casos, puedan ser ordenados a otros fines. En otras palabras, aquello a lo que la voluntad tiende *ut natura* es siempre algo que no es sólo medio, sino fin, aunque pueda también actuar como fin intermedio¹⁸. En el léxico propio de la *philosophia perennis*, el objeto de la *voluntas ut natura* es un *bonum honestum*¹⁹.

¹⁷ *S. Th.*, III, q. 18, a. 3, c. Y en el artículo siguiente añade: «Como dice el Filósofo en el libro III de la *Ética*, la elección difiere de la voluntad en esto: que la voluntad, hablando propiamente, es del fin mismo, mientras que la elección es de aquello que se ordena al fin. Y así la simple voluntad es lo mismo que la *voluntas ut natura*, y la elección es lo mismo que la *voluntas ut ratio*, y es el acto propio del libre albedrío, como se dijo en la primera parte» (*S. Th.*, III, q. 18, a. 4, c.).

¹⁸ También existe en la filosofía tomista una terminología precisa para la distinción entre el acto de la voluntad que, en cada caso, *intenta* el fin (aunque no sea en sí mismo bueno para el hombre) y el acto de la voluntad que *elige* los medios: es la distinción entre *voluntas intendens* y *voluntas eligens* (cfr. *In II Sent.*, d. 40, q. 1, a. 2, c.), o, simplemente, entre intención (*intentio*) y elección (*electio*), tomando estas expresiones *lato sensu*.

¹⁹ Bien honesto es aquel que es intrínsecamente bueno y, por tanto, se apetece o es buscado por sí mismo; útil, el que se apetece en la medida en que se ordena a alcanzar otro bien; y deleitable, el que se apetece por el placer que produce: «Se llama deleitable, propiamente, a aquello que no tiene más razón de ser apetecido que el placer, aunque a veces sea perjudicial e inhonesto. Se llama útil a lo que no tiene en sí el porqué de ser deseado, y se desea sólo en cuanto conduce a otra cosa, como tomar una medicina amarga. Se llama honesto a lo que en sí mismo (*in seipsis*) tiene el porqué de ser deseado» (*S. Th.*, I, q. 5, a. 6, ad 2; cfr. *S. Th.*, II-II, q. 145, a. 3, c.).

¿Cuáles son, entonces, los bienes que constituyen el objeto de la *voluntas ut natura*? Santo Tomás responde a esta pregunta en diversos pasajes, pero el más completo de ellos está en la *Summa Theologiae*: se trata de *S. Th.*, I-II, q. 10, a. 1, un texto relacionado íntimamente con *S. Th.*, I-II, q. 94, a. 2. El Aquinate se pregunta allí si la voluntad se mueve naturalmente a algo. En el *corpus* del artículo, y luego de precisar el significado del término naturaleza, afirma que la voluntad quiere naturalmente: 1.º, el bien en general²⁰, al que la voluntad tiende naturalmente, como cualquier potencia a su objeto; 2.º, el fin último²¹; y 3.º, en general –y esto es lo que directamente nos interesa–, todo aquello que conviene al sujeto volente según su naturaleza, pues por la voluntad apetecemos no sólo lo que pertenece a la misma voluntad, sino también lo que pertenece a cada una de las demás potencias y a todo el hombre. Y añade:

De donde se sigue que el hombre quiere naturalmente no sólo el objeto de la voluntad, sino también los objetos que convienen a las otras potencias: como el conocimiento de la verdad, que conviene al intelecto; y el ser, el vivir y otros semejantes (et alia huiusmodi), que se refieren a la consistencia natural, todos los cuales están comprendidos bajo el objeto de la voluntad como ciertos bienes particulares (quadam particularia bona)²².

Comparecen aquí nuevamente los bienes humanos básicos, en una lista semejante a la anterior, aunque más breve. La enumeración, que no es exhaustiva, termina con el clásico «*et huiusmodi*».

Son abundantes los pasajes donde Santo Tomás insiste en esta idea de que la voluntad tiende *ut natura* a estos bienes básicos de la naturaleza humana. Uno de los más luminosos está en su *Scriptum super Sententiarum*, donde enseña lo siguiente:

Hay en nosotros cierta voluntad natural (voluntas naturalis) por la que apetecemos aquello que es en sí mismo bueno (secundum se bonum) para el hombre en cuanto es hombre; y esto sigue a una aprehensión de la razón, en cuanto algo es absolutamente considerado: así como el hombre quiere el conocimiento (scientiam), la virtud (virtutem), la salud (sanitatem) y otras cosas semejantes (et huiusmodi)²³.

²⁰ La expresión que usa aquí es *bonum in communi*; en otros lugares lo llama *bonum in generali* (v. gr., *De ver.*, q. 24, a. 8, c.); en otros, *universale bonum* o *universalem rationem boni* (v. gr., *S. Th.*, I, q. 59, a. 1, c.), etc.

²¹ Considerado éste bajo la razón común de felicidad, es decir, como logro o consecución del bien perfecto que sacia totalmente la voluntad: «La felicidad se puede considerar bajo la razón de bien final y perfecto, que es la razón común de felicidad (*communis ratio beatitudinis*), y así la voluntad tiende a ella naturalmente y por necesidad, como se ha dicho. También puede considerarse según otras consideraciones especiales, ya por parte de la misma operación, ya por parte de la potencia operativa, ya por parte del objeto, y así la voluntad no tiende a ella por necesidad» (*S. Th.*, I-II, q. 5, a. 8, ad 2).

²² *S. Th.*, I-II, q. 10, a. 1, c. Un poco antes había dicho, en similares términos, que «los fines y perfecciones de todas las demás potencias están comprendidos bajo el objeto de la voluntad como ciertos bienes particulares» (*S. Th.*, I-II, q. 9, a. 1, c.).

²³ *In I Sent.*, d. 48, q. 1, a. 4, c.

Otra vez está presente aquí la idea de que la *voluntas ut natura* tiene por objeto bienes que poseen una bondad intrínseca para el hombre. Santo Tomás agrega ahora que estos bienes son identificados como tales por la razón según una «consideración absoluta». Con esto quiere decir que la bondad de los bienes humanos básicos no se conoce por una comparación de la *ratio* discursiva (*ratio ut ratio*), es decir, que no se conoce por un proceso mediato en que sea necesario conocer primero el orden de dichos bienes a otros superiores, orden del cual reciban su bondad²⁴. Como los bienes humanos básicos son intrínsecamente buenos —en sí mismos convenientes para la naturaleza humana— su bondad se aprehende de modo inmediato, por un acto simple de la *sindéresis* o *ratio ut natura*²⁵.

En el repertorio de bienes humanos básicos señalados en este pasaje aparecen dos nuevos bienes: el bien de la virtud, al que también hace referencia santo Tomás como contenido de uno de los primeros principios de la ley natural²⁶, y el bien de la salud, que puede considerarse como incluido en el bien de la conservación de la vida²⁷.

Por citar algunos ejemplos más, en la cuestión sexta de su *De malo*, hablando de la elección humana, el Aquinate, a propósito de aquellas disposiciones que condicionan la elección, afirma que «si esta disposición, por la que alguno ve algo bueno y conveniente, fuese natural y no estuviese sometida a la voluntad, la voluntad lo elegiría por necesidad natural, tal como todos los hombres quieren naturalmente ser, vivir y entender»²⁸. En la *secunda secundae*, preguntándose si es posible odiar a Dios, contesta el Aquinate que Dios puede ser aprehendido por el hombre de dos maneras: en sí mismo o por sus efectos. Si es aprehendido por sí mismo, resulta imposible que se lo odie. «Con respecto a sus efectos, hay algunos que de ningún modo pueden ser contrarios a la voluntad humana; como ser, vivir y entender, que son apetecibles y amables por todos»²⁹.

²⁴ La distinción entre los movimientos de la voluntad según si la aprehensión precedente es «*sine collatione, vel cum collatione*» está expuesta también en *In III Sent.*, d. 17, q. 1, a. 1, qc. 3, ad 1, y no es más que una aplicación del principio que dice que «como la voluntad sigue a la razón, el proceso de la voluntad es proporcionado al proceso de la razón» (*In III Sent.*, d. 17, q. 1, a. 2, qc. 1, c.).

²⁵ «... se dice *ratio ut natura* según que juzga de aquello que es en sí mismo bueno o malo, conveniente o nocivo para la naturaleza; *ratio ut ratio*, en cambio, según que juzga de aquello que es bueno o malo en orden a otro» (*In III Sent.*, d. 15, q. 2, a. 3, qc. 2, c.). Aquello que es en sí mismo bueno o conveniente para nuestra naturaleza se nos revela o manifiesta como tal, según ya hemos visto, porque se presenta como fin de las inclinaciones naturales humanas. A la inversa, lo que es contrario a las inclinaciones naturales se nos manifiesta a la razón como en sí mismo malo o nocivo para la naturaleza humana. Sobre la base de esta experiencia, la razón formula los juicios en los que consisten los primeros principios prácticos. Recordemos nuevamente ese pasaje tan decidor de santo Tomás: «... todo aquello a lo que el hombre tiene inclinación natural, la razón naturalmente lo aprehende como bueno, y, por consiguiente, como algo que ha de perseguirse mediante la acción (*ut opere prosequenda*), y lo contrario, como malo y digno de evitarse. Por tanto, según el orden de las inclinaciones naturales es el orden de los preceptos de la ley natural» (*S. Th.*, I-II, q. 94, a. 2, c.). Es importante aclarar aquí que las inclinaciones naturales de las que habla santo Tomás en este texto no se identifican con la *voluntas ut natura*. Dichas inclinaciones naturales son un conjunto de apetitos naturales previos a la intervención de la razón práctica, es decir, anteriores a los primeros juicios de la *sindéresis*. La *voluntas ut natura*, en cambio, aunque es también una especie de apetito natural (cfr. *De ver.*, q. 22, a. 5, ad 6), lo es en cuanto *voluntas*, y, por ende, sigue a un conocimiento intelectual del bien: al conocimiento intelectual natural del bien por parte de la *sindéresis* (vid. *infra*, nota 34).

²⁶ «... la propia razón dicta naturalmente a cada uno que obre virtuosamente» (*S. Th.*, I-II, q. 94, a. 3, c.).

²⁷ El bien de la salud aparece también citado como objeto de la *voluntas ut natura* en el pasaje de *S. Th.*, III, q. 18, a. 3, c., que transcribimos más arriba.

²⁸ *De malo*, q. 6, a. un., c.

²⁹ *S. Th.*, II-II, q. 34, a. 1, c.

3. Los bienes humanos básicos y la rectitud natural del conocimiento y del querer

Hemos visto que para Santo Tomás toda acción de la razón y de la voluntad presupone siempre una acción natural. Esta acción natural es, en el caso de la razón práctica, la intelección de los bienes humanos básicos precisamente como bienes (*i. e.*, el conocimiento de los primeros principios prácticos), y, en el caso de la voluntad, el necesario querer de dichos bienes. Leámoslo de su pluma: «... la voluntad de la criatura racional está determinada *ad unum* hacia lo que naturalmente se mueve, así como todo hombre quiere naturalmente el ser, el vivir y la felicidad. *Y son estas cosas hacia las que primero se mueve naturalmente la criatura, bien entendiéndolas, bien queriéndolas*, porque siempre la acción natural se presupone en las demás acciones»³⁰.

Y estas acciones naturales de la razón y de la voluntad son siempre rectas. Sobre la infalibilidad del conocimiento de los primeros principios prácticos por parte de la *sindéresis*, dice Santo Tomás: «... a la *sindéresis* pertenecen los principios universales del derecho natural, acerca de los cuales nadie puede errar»³¹. Y sobre la rectitud del acto natural de la voluntad, añade: «... la voluntad según su naturaleza es buena, de donde se sigue que su acto natural es siempre bueno. Y digo acto natural de la voluntad en cuanto el hombre quiere naturalmente el ser, el vivir y la felicidad. Pero si hablamos del bien moral, así la voluntad considerada en sí misma no es ni buena ni mala, sino que está en potencia con respecto al bien o al mal»³².

Ahora bien, puesto que la voluntad sigue a la razón, su natural rectitud se funda en la rectitud natural de la razón, es decir, en el conocimiento infalible de los primeros principios prácticos por virtud de la *sindéresis*: «... la voluntad no se mueve a un bien sino en cuanto es aprehendido, de donde se sigue que no puede fallar al apetecer el bien sino cuando también subyace algún defecto en relación con la aprehensión; no, por cierto, en cuanto a los principios universales a los que se refiere la *sindéresis*, sino en cuanto a lo particular elegible»³³.

Como se ve, la enseñanza del Aquinate goza de armonía: la razón o, más precisamente, el intelecto, perfeccionado por la *sindéresis*, conoce naturalmente como buenos ciertos objetos, a los que, consiguientemente, la voluntad tiende por naturaleza. Dicho de otro modo, los objetos que conocemos naturalmente como buenos por el intelecto práctico, y que constituyen la materia de los primeros principios de la ley natural, son también aquellos

³⁰ *De malo*, q. 16, a. 4, ad 5 (la cursiva es nuestra).

³¹ *De malo*, q. 3, a. 12, ad 13. En este caso los pasajes podrían llenar volúmenes. Sólo a modo de ejemplo: *Quaest. quodlib.*, III, q. 12, a. 1, c.; *S. Th.*, I-II, q. 99, a. 2, ad 2; *In III De au.*, lect. 15, n. 826; *S. Th.*, I, q. 79, a. 12, ad 3; I-II, q. 100, a. 11, c.; II-II, q. 180, a. 6, ad 2, y el tratamiento general del tema en *De ver.*, q. 16, a. 2, c. La tesis central de Tomás de Aquino sobre la infalibilidad del conocimiento de los primeros principios es la siguiente: el conocimiento de los primeros principios es siempre infalible en universal, pero la razón puede errar en la aplicación de dichos principios a los casos particulares (*cf.* *S. Th.*, I-II, q. 94, a. 6, c.; q. 99, a. 2, ad 2; q. 58, a. 5, c.; I, q. 113, a. 1, ad 1; *De ver.*, q. 16, a. 3; etc.).

³² *De malo*, q. 2, a. 3, ad 2.

³³ *De malo*, q. 16, a. 6, ad s. c. 6; *cf.* *De ver.*, q. 24, a. 8, c.

objetos o bienes a los que la voluntad tiende por naturaleza, como *voluntas ut natura*³⁴. Y, dado que la voluntad sigue a la razón, así como ésta conoce los primeros principios prácticos de modo infalible, así también aquélla tiende rectamente y de modo necesario a los bienes humanos básicos a los que se refieren los susodichos principios.

Pero parece suscitarse un problema: si la voluntad es naturalmente recta en su tendencia hacia los bienes humanos básicos, ¿cómo es posible que, por ejemplo, alguien elija directa y deliberadamente su propia muerte? La solución que ofrece Santo Tomás es sencilla:

*... la voluntas ut natura repudia aquellas realidades que son contrarias a la naturaleza y que son en sí mismas malas (secundum se mala), como la muerte y otras semejantes. Sin embargo, a veces la voluntad por modo de razón puede elegir estas realidades en orden a un fin, como también en algún hombre normal su sensualidad y también su voluntad absolutamente considerada, rehúyen del cauterio, el que la voluntad según razón elige por el fin de la salud*³⁵.

Y la misma idea expone en un pasaje que ya habíamos reproducido parcialmente:

³⁴ «... la voluntad, según que quiere algo naturalmente, responde más al intelecto natural de los principios que a la razón (*que es ad opposita*). De ahí que, según esto, es una potencia intelectual más que racional» (*S. Th.*, I, q. 82, a. 1, ad 2). Por lo mismo puede decir Tomás Alvira que la *voluntas ut natura* es la inclinación que naturalmente surge ante la captación inmediata del bien por parte del hábito de los primeros principios prácticos (cfr. ALVIRA, Tomás, *Naturaleza y libertad. Estudio de los conceptos tomistas de voluntas ut natura y voluntas ut ratio*, Eunsa, Pamplona, 1985, p. 52). Así pues, en lo que se refiere a los actos naturales de la voluntad, el conocimiento previo al que alude el axioma *nihil volitum nisi praecognitum* pertenece al mismo sujeto del querer. Es necesario recalcar esto porque podría pensarse que, dada la índole natural de la *voluntas ut natura*, sería ésta una suerte de apetito pre-racional o pre-intelectual. No es así. Santo Tomás repite muchísimas veces que la tendencia natural de la voluntad sigue al conocimiento natural por parte del intelecto. Aunque los pasajes ya citados son suficientes para constatar esta verdad, ella se consigna con especial claridad en el siguiente, que versa sobre la distinción entre *voluntas ut natura* y *voluntas ut deliberata*: «... la *voluntas ut deliberata* y *ut natura* no difieren según la esencia de la potencia, porque lo natural y lo deliberado no son diferencias de la voluntad en sí misma, sino en cuanto sigue el juicio de la razón. Porque en la razón existe algo naturalmente conocido a modo de principio indemostrable en lo operable, que cumple el papel de fin, porque en lo operable el fin ocupa el lugar del principio, como se dice en el libro VI de la *Ética*. De donde se sigue que lo que constituye el fin del hombre es naturalmente conocido por la razón como bueno y apetecible, y la voluntad que sigue a este conocimiento se llama *voluntas ut natura*. [Por otra parte], algo verdadero puede ser conocido por la razón a través de la inquisición (o investigación), tanto en lo operativo como en lo especulativo, y en ambos –a saber, tanto en lo especulativo como en lo operativo– puede suceder que la razón deliberativa erre; por tanto, la voluntad que sigue a tal conocimiento de la razón se llama *deliberata*, y puede tender al bien y al mal...» (*In II Sent.*, d. 39, q. 2, a. 2, ad 2). Pero, no obstante darse un paralelo entre la *sinéresis* o *ratio ut natura*, en el orden cognoscitivo, y la *voluntas ut natura*, en el orden apetitivo, existe, como indicamos más atrás, una importante diferencia: la primera es un hábito, mientras que la segunda no. El intelecto humano sólo puede ordenarse *ad unum* en virtud de un hábito, pues, como potencia racional que es, en sí mismo es *ad opposita*. Pero ¿por qué entonces la voluntad no exige ser perfeccionada por un hábito para tender *ad unum*? La respuesta, que muestra nuevamente que la *voluntas ut natura* es subsecuente al conocimiento de los primeros principios prácticos, la encontramos expresamente en Santo Tomás, cuando enseña que «no se requiere algún hábito natural en la voluntad para el deseo natural, y principalmente porque la voluntad se mueve a partir del hábito natural del intelecto, pues el bien del intelecto es el objeto de la voluntad» (*De virtutibus in communi*, q. un., a. 8, ad 13).

³⁵ *S. Th.*, III, q. 18, a. 5. c.

... se dice *ratio ut natura* según que juzga de aquello que es en sí mismo bueno o malo, conveniente o nocivo para la naturaleza; *ratio ut ratio*, en cambio, según que juzga de aquello que es bueno o malo en orden a otro. Sucede a veces, en efecto, que algo, considerado en sí mismo, es nocivo para la naturaleza, y no obstante es elegido por alguien en orden al fin, así como el cauterio es elegido en vista de la salud³⁶.

Y por último:

... la razón como naturaleza se entiende según que la razón se refiere a aquello que naturalmente conoce o apetece; en cambio, la razón como razón según que por cierta comparación se ordena a conocer o apeteecer algo, por aquello de que es propio de la razón comparar. En efecto, hay ciertas cosas que consideradas en sí mismas son dignas de rehuirse, pero que se apeteecen en cuanto se ordenan a otras, así como el hambre y la sed consideradas en sí mismas son dignas de rehuirse, pero en cuanto se consideran como útiles para la salud del alma o del cuerpo así se apeteecen. Y así la *ratio ut ratio* se goza de ellas, pero la *ratio ut natura* de ellas se entristece³⁷.

Conforme a la doctrina contenida en estos textos, la clave para entender la enseñanza de Santo Tomás está, a nuestro juicio, en la distinción entre la «consideración absoluta» y la «consideración en orden a otro». Todas aquellas realidades que son en sí mismas contrarias a los fines de las inclinaciones naturales, la razón naturalmente las juzga como malas, como inconvenientes o nocivas para la naturaleza, y, por consiguiente, como dignas de evitarse o rehuirse. Sin embargo, al margen de esta consideración absoluta de la *ratio ut natura*, en la consideración comparativa de la *ratio ut ratio* estos males contrarios a los bienes humanos básicos —como la muerte, un daño a la salud corporal, el autoengaño o la ignorancia, etc.— pueden aparecer, de algún modo, como ordenados a un fin y, en esa medida, la *voluntas ut ratio* puede elegirlos. El pasaje del *Scriptum super Sententiarum*, que comentábamos unas páginas atrás, luego de hablar de que existe en nosotros una *voluntas naturalis* por la que apeteecemos aquello que es en sí mismo bueno para nuestra naturaleza, continúa con una distinción fundamental para nuestro análisis: «También hay en nosotros cierta *voluntas deliberata* consiguiente al acto de la razón que delibera en atención al fin y a las diversas circunstancias; y según esto tendemos a aquello que tiene razón de bondad por su orden al fin o por alguna circunstancia»³⁸. En síntesis, el orden a un fin o la relación con determinadas circunstancias pueden conducir a que aparezca como bueno algo que es en sí mismo malo para el hombre, o a que no se juzgue como bueno algo que de suyo lo es. Santo Tomás precisa, por último, que no existe contradicción en los términos de su

³⁶ *In III Sent.*, d. 15, q. 2, a. 3, qc. 2, c.

³⁷ *De ver.*, q. 26, a. 9, ad 7.

³⁸ *In I Sent.*, d. 48, q. 1, a. 4, c.

afirmación: «No existe inconveniente en que, al mismo tiempo, la misma potencia quiera en orden a otro lo que no quiere en sí mismo, porque puede ser que aquello que no es en sí bueno reciba cierta bondad del orden a otro»³⁹.

La explicación precedente guarda, así, plena coherencia con la tesis tomista de que la infalibilidad en el conocimiento de los primeros principios prácticos se da sólo *in universali*. Esto, en efecto, sólo quiere decir que cualquier hombre que haya alcanzado el uso de razón entiende que cosas como la vida, la procreación y educación de los hijos o el conocimiento de la verdad son, en sí mismas –i. e., según una consideración absoluta, sin referencia a algún fin y sin atención a circunstancias particulares–, convenientes a su naturaleza, es decir, buenas, y, en consecuencia, dignas de ser obradas o perseguidas, y que entiende, asimismo, que las realidades contrarias a éstas son, en sí mismas, inconvenientes a su naturaleza, es decir, malas, y, en consecuencia, dignas de ser evitadas. Pero, aunque todos entiendan que, *u. gr.*, la vida es en sí misma un bien para el hombre, puede suceder, de hecho, que en determinadas circunstancias particulares alguien llegue a juzgar su vida (ligada al conjunto de circunstancias) como un mal, y juzgue, por tanto, que no vale la pena vivirla porque lo conduce a la miseria. Esto es lo que quiere decir el Aquinate cuando afirma que el conocimiento de los primeros principios prácticos puede borrarse *in particulari operabili* por causa de las pasiones⁴⁰. La voluntad, por su parte, secundando este juicio erróneo de la razón, puede elegir la propia muerte, que se presenta al sujeto con apariencia de bien por el orden que en ella ve respecto de un bien superior: huir de la miseria, que no es sino la faz negativa del deseo natural de felicidad⁴¹.

Por otro lado, los primeros principios prácticos no son más que el producto de aquellos actos intelectuales por los cuales se conoce que ciertos objetos son en sí mismos buenos o en sí mismos malos para el hombre. Pero entender, por ejemplo, que la muerte, en sí misma o absolutamente considerada, es un mal para el hombre (y que por ello debe evitarse), no es lo mismo que entender que estamos moralmente obligados a no suicidarnos o a no cometer homicidio. Del mismo modo, entender que el conocimiento de la verdad, en sí mismo o absolutamente considerado, es un bien para el hombre (y que por ello debe procurarse), no es lo mismo que entender que estamos moralmente obligados a no mentir. Los precep-

³⁹ *De ver.*, q. 26, a. 9, ad 7. La *voluntas ut ratio* presupone una consideración del objeto según todos sus aspectos: la bondad o malicia que pueda tener a) en sí mismo, b) por su orden a un fin o c) en relación con las diversas circunstancias que lo rodean. Luego, el querer que efectivamente da origen a la acción (siempre concreta) es el de la *voluntas ut ratio*, que sigue a la deliberación de la razón. De esto se deriva que, si bien la *voluntas ut natura* se mueve siguiendo una consideración «absoluta» de la bondad del objeto, la que ha de llamarse propiamente voluntad en sentido «absoluto» es la *voluntas ut ratio*. Así lo dice Tomás expresamente: «La voluntad absoluta (*simpliciter*) del hombre es la *voluntas rationis*. En efecto, queremos absolutamente lo que queremos según la deliberación de la razón. En cambio, aquello que queremos según un movimiento de la sensibilidad, o también según un movimiento de la voluntad simple (*voluntatis simplicis*), la considerada como naturaleza (*ut natura*), no lo queremos *simpliciter*, sino *secundum quid*, a saber, si no se encuentra ningún inconveniente por parte de la deliberación de la razón. De donde se sigue que tal voluntad se ha de llamar mejor veleidad (*velleitas*) que voluntad absoluta, porque, a saber, el hombre querría tal cosa si no se opusiese tal otra» (*S. Th.*, III, q. 21, a. 4, c.; *cfr. In III Sent.*, d. 17, q. 1, a. 2, qc. 1, c. En otras ocasiones, el Aquinate usa el término «veleidad» para referirse a la voluntad que quiere lo imposible: *cfr. De malo*, q. 16, a. 3, ad 9).

⁴⁰ *Cfr. S. Th.*, I-II, q. 94, a. 6, c.; q. 99, a. 2, ad 2; q. 58, a. 5, c.; I, q. 113, a. 1, ad 1; *De ver.*, q. 16, a. 3; etc. También ha dicho que el conocimiento de los preceptos «comúnísimos» de la ley natural (*communissima praecepta legis naturae*) puede oscurecerse en las obras particulares por la «costumbre de pecar» (*consuetudinem peccandi*), es decir, por los hábitos viciosos: *vid. S. Th.*, I-II, q. 99, a. 2, ad 2.

⁴¹ *Cfr. De motu cordis*; *De pot.*, q. 1, a. 5, c.; *In II Sent.*, d. 25, q. 1, a. 2, c.; *De ver.*, q. 23, a. 4, c.

tos morales de la forma de los del Decálogo (v. gr., no se debe cometer homicidio, no se debe mentir), son, ciertamente, conclusiones derivadas de los primeros principios, pero no se identifican con ellos⁴². Los primeros principios prácticos son proposiciones *per se nota omnibus*⁴³, esto es, todos las conocen inmediatamente como verdaderas, y nadie, por tanto, si entiende bien lo que quieren decir, podría negarlas de buena fe. Las conclusiones –incluso las próximas– que se extraen de los primeros principios no gozan, en cambio, de esta misma evidencia, por lo que podrían ser desconocidas y negadas en algunos casos. Aunque cualquier persona entiende que la muerte, en sí misma –nuevamente: sin considerarla en orden a otros fines o en relación con determinadas circunstancias–, es un mal para el hombre y debe evitarse, no cualquiera estaría dispuesto a aceptar con la misma facilidad la intrínseca malicia moral del suicidio. Como Séneca, que no parece haber estado de mala fe (o sea, mintiendo) cuando defendía con tanta vehemencia la licitud de quitarse la vida como escapatoria de la servidumbre⁴⁴.

Aunque la muerte (nuestra o del prójimo) y la falsedad sean de suyo malas y, por ende, dignas de evitarse, la afirmación de la malicia moral del suicidio, del homicidio o de la mentira implica mostrar que, además, no es lícito elegirlos por ningún fin ni en ninguna circunstancia; es decir, que son malas en toda consideración: absoluta y relativa. Esta idea está implícita en la explicación que propone Santo Tomás para justificar la no inclusión en el Decálogo de los pecados de pensamiento contra la vida y la verdad:

El deleite del adulterio y la utilidad de las riquezas son por sí mismos apetecibles, en cuanto tienen razón de bien delectable o útil. Y por esto fue conveniente que se prohibiera no sólo la obra, sino también el deseo (concupiscentiam). Pero el homicidio y la falsedad son en sí mismos horribles (secundum seipsa horribilia) –porque naturalmente amamos al prójimo y a la verdad– y no se desean sino por otra cosa. Y por lo mismo no fue preciso, respecto de los pecados de homicidio y falso testimonio, prohibir el pecado del corazón, sino sólo el de obra⁴⁵.

⁴² Santo Tomás, cuando trata detalladamente la cuestión, considera que los preceptos del Decálogo son preceptos secundarios de la ley natural (cfr. *S. Th.*, I-II, q. 100, aa. 3 y 11, c.), es decir, conclusiones próximas de los primeros principios (cfr. *S. Th.*, I-II, q. 94, aa. 5 y 6, c.), que se deducen de éstos con una pequeña consideración (*modica consideratione*). Los preceptos secundarios, así, son conocidos por todos los hombres en la mayoría de los casos (*ut in pluribus*), pero su conocimiento puede fallar en algunos casos minoritarios (*ut in paucioribus*), y esto puede suceder no sólo respecto de su conocimiento *in particulari operabili*, sino también *in universali*. El oscurecimiento o la ignorancia son causados, según la enseñanza tomista, por (i) las pasiones, (ii) las malas persuasiones, (iii) las malas costumbres y los hábitos corruptos o (iv) por una mala disposición natural (cfr. *S. Th.*, I-II, q. 94, aa. 4 y 6, c.). Ahora bien, ¿cómo logramos concluir, por ejemplo, que no debemos cometer homicidio a partir del conocimiento de que la vida, en sí misma, es un bien humano? Según Finnis, este punto no fue suficientemente desarrollado por Tomás de Aquino, y ese vacío es el que él busca llenar con el recurso a las «exigencias básicas de la razonabilidad práctica», que se inspiran en lo que Grisez denominó «modos de responsabilidad» (cfr. FINNIS, JOHN, *Ley natural...*, cit., pp. 131-163). Así, por ejemplo, señala Finnis que el precepto que prohíbe el homicidio «se deriva del principio básico según el cual la vida humana es un bien, en combinación con la séptima de las nueve exigencias básicas de la razón práctica» (*ibid.*, p. 309), exigencia que puede formularse diciendo que «uno no debiera elegir realizar ningún acto que *de suyo no hace más que dañar o impedir la realización de o participación en una o más de las formas básicas de bien humano*» (*ibid.*, p. 148).

⁴³ Cfr. *S. Th.*, I-II, q. 94, a. 2, c.

⁴⁴ Cfr. *Sobre la ira*, III, 15; *Epístolas morales a Lucilio*, 69-70.

⁴⁵ *S. Th.*, I-II, q. 100, a. 5, ad 5 (la cursiva es nuestra). Cuando Santo Tomás escribe que la utilidad de las riquezas es por sí misma apetecible, no ha de entenderse, naturalmente, que lo útil sea apetecible *per se et propter se* –lo que iría en abierta contradicción con los pasajes ya vistos y con la noción misma de lo útil–, sino sólo que lo útil, en cuanto tal, puede ser apetecido.



En atención a consideraciones análogas a las precedentes, se ha sostenido que los primeros principios prácticos no son, propiamente hablando, principios morales⁴⁶. Esta afirmación podría verse favorecida también por la distinción que hace Santo Tomás entre los bienes humanos básicos, objeto del acto natural y siempre recto de la voluntad, y el bien moral, que es el bien propio de la libre elección, y respecto del cual la voluntad puede fallar (es decir: «está en potencia con respecto al bien o al mal» o «puede tender al bien y al mal...»⁴⁷). Esta constatación, por lo demás, es la misma que estaba presente en la mente de San Buenaventura cuando afirmaba la imposibilidad de sostener que la *syndéresis* fuese una virtud, debido a que su acción se encuentra fuera del campo de la voluntad deliberada y del libre albedrío⁴⁸. Pensamos, con todo, que se puede afirmar que los primeros principios prácticos son principios morales en la medida en que se refieren a verdaderos *bona humana*, es decir, a bienes reales y no meramente aparentes. Los bienes humanos básicos son, en sí mismos, siempre perfectivos de la naturaleza humana, siempre proporcionados a ella, y por eso los principios que los expresan pueden constituir, como gusta de repetir santo Tomás, las semillas de las virtudes morales:

Nada puede ordenarse a algún fin a menos que preexista en ello cierta proporción al fin, desde la cual provenga el deseo del fin; y esto es según que alguna incoación del fin se realiza en ello, porque nada apetece un bien sino en cuanto tiene alguna semejanza de ese bien. Y de ahí que en la misma naturaleza humana hay cierta incoación del bien que es proporcionado a la naturaleza: pues preexisten naturalmente en ella los principios de las demostraciones conocidos por sí mismos, que son ciertas semillas (semina) de la contemplación de la sabiduría, y los principios del derecho natural, que son semillas de las virtudes morales⁴⁹.

Así pues, no hay verdadero problema en decir que los primeros principios prácticos son principios morales⁵⁰, pues la razón de tal denominación se toma de la función de dichos principios, que es servir de primera orientación del acto humano (i. e., moral), y, por tanto, de fundamento de las virtudes, y no del objeto de esos principios, que es el bien humano natural, es decir, en este sentido, no todavía moral⁵¹. Pero al margen de esta cuestión —que es más bien *de nominibus*—, pensamos que Finnis tiene razón cuando afirma que es un error

⁴⁶ Cfr. FINNIS, JOHN, *Ley natural...*, op. cit., pp. 83-84.

⁴⁷ Vide, nuevamente, *De malo*, q. 2, a. 3, ad 2; *In II Sent.*, d. 39, q. 2, a. 2, ad 2, ya transcritos.

⁴⁸ El Doctor Seráfico, que identificaba a la *syndéresis* con el movimiento natural de la voluntad hacia el bien honesto, escribe sobre ella: «Puede, con todo, también llamarse hábito, pero no virtud ni vicio, porque la virtud y el vicio propiamente conciernen al libre albedrío y a la voluntad en cuanto deliberativa, no en cuanto natural» (SAN BUENAVENTURA [Juan de Fidenza], *In II Sent.*, d. 29, q. 2, a. 1, ad 4).

⁴⁹ *De ver.*, q. 14, a. 2, c. Y en otro lugar: «... en la razón del hombre existen naturalmente ciertos principios naturalmente conocidos, tanto del orden especulativo (*scibilium*) como del práctico (*agendorum*), que son ciertas semillas (*seminalia*) de las virtudes intelectuales y morales» (*S. Th.*, I-II, q. 63, a. 1, c.).

⁵⁰ Santo Tomás, de hecho, los considera preceptos morales: cfr. *S. Th.*, I-II, q. 100, a. 11. c.

⁵¹ La distinción está explícita en la obra de TOMÁS DE AQUINO: vide, por ejemplo, *De malo*, q. 2, a. 3, ad 2; *In II Sent.*, d. 39, q. 2, a. 2, ad 2; y, en alguna medida, *S. Th.*, I-II, q. 19, a. 1, 3 a.

entender los primeros principios de la ley natural como principios morales ya cristalizados, en la forma, v. gr., de los seis últimos preceptos del Decálogo⁵². Los primeros principios de *S. Th.*, I-II, q. 94, a. 2, c. no son preceptos que manden o prohíban acciones concretas y determinadas⁵³, sino las proposiciones (*opus rationis*) en las que entendemos que ciertos objetos son, en sí mismos, bienes humanos (*bona humana*) de carácter fundamental.

III. Los bienes humanos básicos y el fin último

Todo lo que hemos venido diciendo en los últimos párrafos nos lleva a plantearnos el siguiente interrogante: ¿qué relación existe entre los bienes humanos básicos y el fin último?

Para abordar esta pregunta nos parece que hay que detenerse en el análisis de un texto de la *Summa Theologiae*: I, q. 82, a. 2. Se pregunta allí el Aquinate si la voluntad quiere

⁵² Cfr. FINNIS, JOHN, *Ley natural...*, cit., p. 83. Pensamos que a esta comprensión de los primeros principios de la ley natural como preceptos morales ya cristalizados pueden inducir no sólo los pasajes que el mismo Finnis refiere (v. gr., *S. Th.*, I-II, q. 122, a. 1, c.), sino, sobre todo, algunos textos del *Comentario a las Sentencias de Pedro Lombardo* donde el Aquinate intenta resolver el problema de la dispensa conferida por Dios respecto de algunos actos normalmente prohibidos por la ley natural: *In IV Sent.*, d. 33, q. 1, a. 1, c. e *In IV Sent.*, d. 33, q. 2, a. 2, qc. 1, c. En este último lugar, por ejemplo, se lee: «... puede existir dispensa divina también contra los primeros preceptos de la ley de la naturaleza, por razón de significar o manifestar algún misterio divino, como consta por la dispensa hecha a Abraham en la orden de matar a su hijo inocente». Ahora bien, buena parte de estas explicaciones, que parecen haber sido dadas *ad hoc* (cfr. ARMSTRONG, ROSS, *Primary and Secondary Precepts in Thomistic Natural Law Teaching*, Martinus Nijhoff, La Haya, 1966, pp. 81-83), fueron abandonadas posteriormente por Tomás de Aquino. En efecto, en la *Summa Theologiae* enseña que el precepto que prohíbe el homicidio es un precepto secundario de la ley natural (cfr. *S. Th.*, I-II, q. 95, a. 2, c.) —como lo son, por lo demás, todos los mandamientos de la segunda tabla del Decálogo (cfr. *S. Th.*, I-II, q. 100, aa. 3, 11 y 8)—, y enseña, también, no sólo que no cabe dispensa sobre los preceptos primarios de la ley natural, sino incluso que no procede sobre ninguno de los preceptos del Decálogo (cfr. *S. Th.*, I-II, q. 100, a. 8). (La orden de matar a Isaac ya no será explicada, por consiguiente, como un caso de dispensa, sino como un caso de lo que luego se ha llamado «mutación material de la ley natural»: cfr. *S. Th.*, I-II, q. 94, a. 5, ad 2; q. 100, a. 8, ad 3).

⁵³ Concebirlos así ha implicado a menudo para sus comentadores una gran dificultad a la hora de distinguirlos de los preceptos derivados. Es frecuente leer, por ejemplo, que un primer principio relativo a la inclinación natural a conservar la vida es el que prohíbe el suicidio, o incluso el que prohíbe el homicidio. Pero habría que explicar cómo puede afirmarse que estos principios —sobre todo el que prohíbe el suicidio— son evidentes para todos (*per se nota omnibus*), y cómo es posible que respecto de ellos se dé la rectitud natural de la voluntad paralela al conocimiento natural del intelecto. Estas dificultades están presentes, por ejemplo, en la magnífica obra que Santiago María Ramírez dedicó al estudio del derecho natural. Se lee allí que entre los primeros principios de la ley natural se cuentan, entre otros, los siguientes: «se debe hacer el bien y evitar el mal; no se debe hacer a los demás lo que no queremos que ellos hagan a nosotros; se debe obrar siempre conforme a la recta razón; *no se debe atentar contra la vida*» (RAMÍREZ, SANTIAGO, *El derecho de gentes*, Studium, Madrid, 1955, p. 64. La cursiva es nuestra). Pero un poco más adelante, en las páginas 75, 79, 95 (en este caso citando textualmente *S. Th.*, I-II, q. 95, a. 2, c.) y 111, se enseña, conforme a los textos de la *Summa Theologiae*, que el precepto que prohíbe el homicidio pertenece a las conclusiones próximas de los primeros principios, *i. e.*, a los preceptos secundarios. Y aunque la amplitud de la fórmula empleada por Ramírez permitiría interpretar el precepto de un modo cercano al que en este trabajo proponemos como correcto, es claro que las dificultades surgen cuando se enuncian los primeros principios como mandando o prohibiendo acciones determinadas (suicidio, homicidio, mentira, etc.). Por otra parte, Ramírez escribe —consciente de la correspondencia entre la *sindéresis* y la *voluntas ut natura* (cfr. *ibid.*, pp. 89-93)— que en los primeros principios de la ley natural «no cabe error ni ignorancia, como tampoco cabe pecado o desviación alguna en los actos de la voluntad a ellos correspondientes» (*ibid.*, p. 110. La cursiva es nuestra). Pero la impecabilidad de la voluntad a que se refiere esta afirmación, que es exacta en el sentido que ya hemos explicado, sería difícilmente aplicable al acto de la voluntad correspondiente al precepto que prohíbe atentar contra la vida.

necesariamente todo lo que quiere; y responde que no. El argumento es el siguiente. Así como el intelecto adhiere natural y necesariamente a los primeros principios, así también la voluntad adhiere natural y necesariamente al fin último, que es la felicidad. Pero hay proposiciones que no tienen necesaria conexión con los primeros principios, como las proposiciones contingentes, de cuya negación no se sigue la negación de los primeros principios: a tales proposiciones el intelecto no asiente por necesidad. Por su parte, hay otras proposiciones que tienen necesaria conexión con los primeros principios, como las conclusiones demostrables, de cuya negación se sigue la negación de los primeros principios: a tales proposiciones el intelecto asiente por necesidad cuando por la demostración conoce la conexión necesaria que existe entre las conclusiones y los primeros principios; pero no asiente a ellas por necesidad antes de conocer por demostración dicha conexión necesaria. Lo mismo ocurre por parte de la voluntad. Pues hay bienes particulares que no tienen necesaria conexión con la felicidad, porque sin ellos alguien puede ser feliz: a tales bienes la voluntad no adhiere por necesidad. En cambio, hay otros bienes que tienen necesaria conexión con la felicidad, porque sin ellos alguien no puede ser feliz: a tales bienes la voluntad adhiere por necesidad cuando se ha conocido la conexión necesaria que existe entre ellos y la felicidad; pero no adhiere a ellos por necesidad antes de conocer dicha conexión necesaria.

¿Cuáles son estos bienes? O, mejor dicho, ¿dónde deben incluirse nuestros bienes humanos básicos? ¿Forman parte del fin último o están entre aquellos bienes que tienen necesaria conexión con el fin último? (que son análogos a las conclusiones del orden especulativo y, por lo tanto, tienen el carácter de medios respecto del fin último⁵⁴). O, por último, formulando la pregunta según los términos usados por el Aquinate en *S. Th.*, I, q. 82, a. 1: ¿la voluntad tiende a los bienes humanos básicos con necesidad natural o con necesidad del fin?⁵⁵. En este lugar no lo dice, pero en un pasaje paralelo, la *lectio* 14 de su *Comentario* al primer libro del *Peri hermeneias* de Aristóteles, y refutando a quienes sostienen que la voluntad al elegir se mueve por lo apetecible necesariamente, el Aquinate desarrolla el mismo argumento y esta vez es explícito en el punto que a nosotros nos interesa. Luego de realizar la misma comparación entre los órdenes del intelecto y la voluntad o, como lo plantea aquí, entre lo verdadero y lo bueno, afirma el santo que hay cierto bien que es apetecible por sí mismo, como la felicidad, que tiene razón de fin último, y a tal bien se adhiere la voluntad por necesidad: pues, por cierta necesidad natural, todos desean ser felices. Y hay ciertos bienes que no son apetecibles por sí, sino que son apetecibles por un fin, los que se comparan con el fin como las conclusiones con los principios. Y añade: «Pero, si hubiera algún bien que si no existiera no pudiera alguien ser feliz, éste sería también apetecible por necesidad, y mayormente (*et maxime*) por parte de aquel que perciba tal orden; y tal es en cierto modo [lo que ocurre con] el ser, el vivir, el entender y otros semejantes»⁵⁶. Éstos, entonces, son

⁵⁴ Recuérdese la recurrente sentencia de Santo Tomás: «... en lo apetecible, como muchas veces se ha dicho, los fines son como los principios, y aquello que se ordena al fin [i. e., los medios], como las conclusiones» (*S. Th.*, I-II, q. 89, a. 4, c.; *cfr.* II-II, q. 47, a. 6, c.).

⁵⁵ La necesidad natural es aquella con la que se tiende al fin; la necesidad del fin es aquella con la que se tiende a todas las cosas sin las cuales no se puede alcanzar el fin.

⁵⁶ *In I Peri hermeneias*, *lectio* 14.

los bienes que tienen necesaria conexión con la felicidad, sin los cuales alguien no puede ser feliz.

Pues bien, Santo Tomás nos ha dicho que los bienes humanos básicos son medios respecto del fin último (en efecto: ha dicho que son apetecibles *propter finem*, que se ordenan al fin último, que se comparan con el fin último como las conclusiones con los primeros principios). Son medios, pero medios necesarios, pues sin ellos no puede alcanzarse la felicidad. En otro lugar expresa este aserto en forma clara y sucinta:

El fin último mueve a la voluntad por necesidad, porque es el bien perfecto. Y de modo similar aquello que se ordena a este fin, sin lo cual el fin no puede alcanzarse, como el ser, el vivir y semejantes. Otras cosas, sin las cuales el fin puede alcanzarse, no las quiere por necesidad el que quiere el fin, como las conclusiones sin las cuales los principios pueden ser verdaderos no las acepta por necesidad el que acepta los principios⁵⁷.

Pero esto plantea un nuevo problema. Si los bienes humanos básicos son bienes que se ordenan a la felicidad –y por lo tanto se comparan con ella, según la analogía de Santo Tomás, como las conclusiones con los principios– pareciera que se pone en entredicho precisamente el carácter de «primeros» de los primeros principios prácticos relativos a tales bienes. Estos principios estarían, más bien, subordinados a otro anterior, a saber, a aquel que se refiere a la consecución de la felicidad. Habría, así, un primer principio práctico que prescribiría alcanzar la felicidad (esto es, la propia perfección o plena actualización de las potencialidades) y huir de la miseria, y a continuación, en un «segundo nivel», estarían los primeros principios prácticos relativos a los bienes humanos básicos, que ya señalarían de modo concreto aquellos bienes que tienen intrínseca y necesaria conexión con la felicidad, *i. e.*, aquellos bienes sin los cuales no se puede ser feliz.

Pensamos que no hay inconvenientes en aceptar esto dentro de la filosofía de Santo Tomás, pues no es otra la relación que se establece entre los primeros principios prácticos referidos a los bienes humanos básicos y aquel que el Aquinate menciona como primer principio de la ley natural (*bonum est faciendum et prosequendum, et malum vitandum*). En efecto, luego de ofrecer la formulación de dicho primer principio, el Aquinate señala que «sobre éste se fundan (*fundantur*) todos los demás preceptos de la ley natural»⁵⁸, de lo que puede colegirse que, en algún sentido, goza de cierta prioridad que lo hace «primerísimo» entre los primeros. Por otra parte, la prescripción de hacer y perseguir el bien y evitar el mal coincide y es convertible con la de alcanzar la felicidad y huir de la miseria, que no significa sino buscar el bien que nos perfecciona y huir de lo que nos priva de él⁵⁹.

⁵⁷ *S. Th.*, I-II, q. 10, a. 2, ad 3.

⁵⁸ *S. Th.*, I-II, q. 94, a. 2, c.

⁵⁹ Nuestra interpretación se acerca, en este punto, a la que propone Ralph McInerny, quien, en su discusión con Grisez y Finnis, sostiene que el primer principio de la razón práctica es una directiva hacia el fin último: «El destinatario es el agente humano y la directiva es: la perfección, la completitud, el bien en el sentido de fin último, ha de ser perseguido, y lo que sea incompatible con este fin ha de ser evitado. Cualquier otra directiva, cualquier otro precepto que sea un precepto de la ley natural, será, en efecto, una particularización de éste. Esto es, habrá una multiplicidad

La cuestión que quedaría por saber es, entonces, si los primeros principios prácticos relativos a los bienes básicos pueden o no considerarse como conclusiones del primer principio. Dicho de otro modo, faltaría determinar la naturaleza de aquel *fundantur* al que alude Santo Tomás. A nuestro entender, los referidos principios no son, propiamente hablando, conclusiones del primer principio práctico, sino sus primeras *concreciones* o aplicaciones, en la medida en que en ellos ya se *determinan* los básicos o fundamentales de aquellos bienes humanos que el primer principio prescribe perseguir, y lo contrario a estos *bona humana*, que el primer principio manda evitar. El primer principio sería así como la estructura a la que responden todos los demás, pues como dice el santo doctor, «todo aquello que ha de hacerse o evitarse pertenece a los preceptos de la ley natural en cuanto la razón práctica naturalmente aprehende que son bienes humanos»⁶⁰. Otro tanto cabe decir del principio referido a la búsqueda de la felicidad y huida de la miseria: los bienes humanos básicos son

de aprehensiones, cada una de las cuales será expresiva de algún constituyente del fin o bien del hombre» (McINERNEY, RALPH, «The Principles of Natural Law», en *The American Journal of Jurisprudence* 25 (1980), pp. 1-15 [4]). Grisez y Finnis le replican con el ejemplo de Don Juan: Don Juan considera que la fornicación es un bien que ha de ser perseguido, y en su razonamiento es guiado por el primer principio de la razón práctica; pero él está actuando en contra, no hacia, el fin último del hombre (cfr. FINNIS, JOHN Y GRISEZ, GERMAIN, «The Basic Principles of Natural Law: A Reply to Ralph McInerney», en *The American Journal of Jurisprudence* 26 (1981), pp. 21-31 [27]). Nosotros pensamos que el primer principio sí se refiere a la felicidad, pero a la «razón común de felicidad», con lo que se salva, a nuestro juicio, la objeción del ejemplo de Don Juan. Es preciso recordar, en efecto, que cuando Santo Tomás se pregunta si todos los hombres quieren ser felices, responde haciendo una distinción que es frecuente en su doctrina sobre el fin último. Es la distinción entre «razón común de felicidad» y «razón especial de felicidad». La primera se refiere a la idea o significado general de lo que es la felicidad: la consecución del bien perfecto y suficiente, es decir, de aquel bien que excluye todo mal y sacia todo deseo. Esta «razón común de felicidad» no alude, pues, explícitamente a ningún contenido determinado. La segunda se refiere a aquello en lo que especialmente consiste la felicidad, esto es, a aquel objeto concreto en cuya consecución se encuentra la felicidad. Así, lo que todos los hombres conocen, y por tanto lo que todos quieren, es sólo la «razón común de felicidad», que se identifica con la búsqueda de la perfección. Tratándose, en cambio, de la «razón especial de felicidad», no todos la conocen —o sea, no todos coinciden en la identificación del bien en que verdaderamente se encuentra la felicidad—, y, por lo mismo, no todos la quieren. Santo Tomás lo enseña con estas palabras: «... la felicidad puede considerarse de dos modos. De un modo, según la razón común de felicidad (*communem rationem beatitudinis*). Y, así, es necesario que todo hombre quiera la felicidad, pues la razón común de felicidad está en ser un bien perfecto, como se ha dicho; y como el bien es el objeto de la voluntad, el bien perfecto de alguien es lo que satisface totalmente su voluntad. De donde se sigue que apetecer la felicidad no es otra cosa que apetecer que se sacie la voluntad, lo que todos quieren. De otro modo, se puede hablar de la felicidad según su razón especial (*specialem rationem*), en cuanto a aquello en lo que la felicidad consiste. Y así no todos conocen la felicidad, porque no conocen a qué cosa conviene la razón común de felicidad, y, por consiguiente, en cuanto a esto, no todos la quieren» (*S. Th.*, I-II, q. 5, a. 8, c.). Y un poco antes, contestando la pregunta acerca de si el fin último de todos los hombres es el mismo, escribe lo siguiente: «... del fin último puede hablarse de dos modos: uno, según la razón de fin último, todos convienen en apetecer el fin último, porque todos apetecen alcanzar su perfección, que es la razón de fin último, como se dijo. Pero en cuanto a aquello en lo que esa razón se encuentra, no todos los hombres convienen en el fin último, pues algunos apetecen el dinero como bien consumado, otros, en cambio, los placeres, y otros, cualquier otra cosa. Tal como lo dulce es deleitable a todos los gustos, pero para algunos es más deleitable el dulzor del vino, para otros, el dulzor de la miel, etc.» (*S. Th.*, I-II, q. 1, a. 7, c.). El Aquinate piensa que la definición de felicidad propuesta por Boecio corresponde a la «razón común de felicidad»: «Boecio, al definir la felicidad, consideró la misma razón común de felicidad (*communem beatitudinis rationem*). Pues es razón común de felicidad que sea un bien común perfecto (*bonum commune perfectum*); y esto significó al decir que «es el estado perfecto por reunión (*aggregatione*) de todos los bienes», por lo cual no significó sino que quien es feliz está en estado de bien perfecto» (*S. Th.*, I-II, q. 3, a. 2, ad 2).

⁶⁰ *S. Th.*, I-II, q. 94, a. 2, c.

bienes sin los cuales el hombre no puede ser feliz, en el sentido de que dichos bienes son modos en que el hombre participa de la perfección propia de su naturaleza⁶¹.

Esta interpretación supone, empero, que los bienes humanos básicos no son tanto medios para alcanzar la felicidad, como sí partes constitutivas o concreciones de ella. Ahora bien, sucede que, efectivamente, el Doctor Angélico habla, en su tratado del fin último, de ciertos bienes que son partes de la felicidad, por los cuales el hombre participa de ella⁶², y, aunque en ese lugar no los identifica, estimamos que sólo puede tratarse de los bienes humanos básicos. Y es que esta lectura resulta confirmada por los términos con que se expresa el propio Santo Tomás en otro lugar, *sc.*, en el artículo de las cuestiones disputadas *De veritate* que dedica a la *voluntas ut natura*, donde dice que los bienes humanos básicos se encuentran incluidos en la felicidad, esto es, son partes integrantes o constitutivas de ella: «... aquello que la voluntad quiere por necesidad, como determinada a ello por inclinación natural, es el fin último, como la felicidad y esas cosas que se incluyen (*includuntur*) en ella, como el ser, el conocimiento de la verdad y alguna otra semejante (*et aliqua huiusmodi*)»⁶³.

Los bienes humanos básicos son, por lo tanto, las partes integrantes o constitutivas de aquel *bonum commune perfectum* en que consiste la felicidad. Por lo mismo, tales bienes, individualmente considerados, se ordenan a la felicidad del mismo modo como las partes se ordenan al todo. Pero como ninguno de los bienes humanos básicos es la misma felicidad⁶⁴, es posible que alguien deje de percibir la conexión necesaria que existe entre aquéllos y ésta, y elija, por consiguiente, los males que son negaciones de dichos bienes. En definitiva, aunque los bienes humanos básicos son bienes honestos —*i. e.*, tienen en sí mismos el porqué de su apetibilidad—, sólo el bien absoluto es un bien absolutamente honesto. Los demás bienes honestos lo son sólo por participación del bien perfecto. Son, por lo mismo, bienes particulares⁶⁵, que, a fuer de tales, pueden presentarse como bienes útiles.*

⁶¹ Esto, por cierto, ha de entenderse referido a la felicidad imperfecta (*beatitudo imperfecta*) que puede alcanzarse en la vida presente, pero no a la felicidad perfecta, pues para ésta sólo se requiere la contemplación de Dios. Santo Tomás afirma, por ejemplo, que si bien la *societas amicorum* es necesaria para la felicidad imperfecta, no lo es para la felicidad perfecta: «... si hablamos de la felicidad en la vida presente, como dice el Filósofo en el libro IX de la *Ética*, el hombre feliz necesita amigos [...] por la buena operación, a saber, para hacerles bien, y para deleitarse viendo cómo les hace el bien, y también para que le ayuden a hacer el bien. Porque el hombre necesita el auxilio de los amigos para obrar bien, tanto en las obras de la vida activa como en las obras de la vida contemplativa. Pero si hablamos de la felicidad perfecta que habrá en la patria, no se requiere necesariamente la sociedad de los amigos para la felicidad, porque el hombre tiene toda la plenitud de su perfección en Dios» (*S. Th.*, I-II, q. 4, a. 8, c.). También señala el Aquinate, en esta misma *quaestio*, que para la felicidad imperfecta se requiere la salud o buena disposición del cuerpo (*S. Th.*, I-II, q. 4, a. 6, c.), la rectitud de la voluntad (*S. Th.*, I-II, q. 4, a. 4, c.) y las virtudes del intelecto especulativo y del intelecto práctico (*S. Th.*, I-II, q. 4, *passim*). Además, se requieren bienes exteriores, pero en este caso el Aquinate precisa que se requieren «no como de la esencia de la felicidad, sino como instrumentalmente sirvientes a la felicidad» (*S. Th.*, I-II, q. 4, a. 7, c.).

⁶² «La excelencia del hombre se aprecia sobre todo según la felicidad, que es el bien perfecto del hombre, y según sus partes, esto es, según aquellos bienes por los cuales alguien participa de la felicidad» (*S. Th.*, I-II, q. 2, a. 2, c.).

⁶³ *De ver.*, q. 22, a. 5, c.

⁶⁴ Ninguno la agota o constituye por completo. Tomás de Aquino muestra, en efecto, que la conservación en el ser no puede constituir el fin último del hombre (*cf.* *S. Th.*, I-II, q. 2, a. 5, c.), y señala también que el bien de la virtud, aunque es un bien honesto, se ordena a la consecución de la felicidad: «También la misma virtud, que es en sí misma honesta, se refiere a otro como a su fin, a saber, a la felicidad» (*S. Th.*, II-II, q. 145, a. 3, c.).

⁶⁵ Pues todo bien participado es un bien particularizado: *cf.* *S. Th.*, I-II, q. 2, a. 7, c.

* Recepción del artículo: 24 de enero de 2007. Aceptación del artículo: 19 de marzo de 2007.

Bibliografía

ALVIRA, TOMÁS, *Naturaleza y libertad. Estudio de los conceptos tomistas de voluntas ut natura y voluntas ut ratio*, Eunsa, Pamplona, 1985.

ARMSTRONG, ROSS, *Primary and Secondary Precepts in Thomistic Natural Law teaching*, Martinus Nijhoff, La Haya, 1966.

GRISEZ, GERMAIN, *El aborto. Mitos, realidades y argumentos*, trad. de Bittini, Luis, Sígueme, Salamanca, 1972, pp. 473-474. El original es: *Abortion. The Myths, the Realities and the Arguments*, Corpus Books, New York, 1970.

GRISEZ, GERMAIN, y SHAW, RUSSELL, *Ser persona. Curso de ética*, trad. de Alcázar, Manuel, Rialp, Madrid, 2000, pp. 81-84. Original: *Beyond the New Moraliry. The Responsibilities of Freedom*, University of Notre Dame Press, Indiana, 1974.

FINNIS, JOHN, *Ley natural y derechos naturales*, trad. de Orrego, Cristóbal, Abeledo-Perrot, Buenos Aires, 2000, pp. 117-121. El original es: *Natural Law and Natural Rights*, Clarendon Press, Oxford, 1980.

FINNIS, JOHN Y GRISEZ, GERMAIN, «The Basic Principles of Natural Law: A Reply to Ralph McInerny», en *The American Journal of Jurisprudence* 26 (1981), pp. 21-31.

FINNIS, JOHN, *Aquinas. Moral, Political, and Legal Theory*, Oxford University Press, Oxford, 1998.

MCINERNY, RALPH, «The Principles of Natural Law», en *The American Journal of Jurisprudence* 25 (1980), pp. 1-15.

MILLÁN-PUELLES, ANTONIO, *La libre afirmación de nuestro ser. Una fundamentación de la ética realista*, Rialp, Madrid, 1994.

PINCKAERS, SERVAIS, *Las fuentes de la moral cristiana. Su método, su contenido, su historia*, trad. de García Norro, J. J., Eunsa, Pamplona, 1988.

RAMÍREZ, SANTIAGO, *El derecho de gentes*, Studium, Madrid, 1955.