

## SANTO TOMÁS Y EL DESAFÍO DE LA ÉTICA ANALÍTICA CONTEMPORÁNEA

CARLOS IGNACIO MASSINI CORREAS

### I. LOS RETOS FUNDAMENTALES DE LA ÉTICA CONTEMPORÁNEA.

Cuando se frecuenta más o menos asiduamente la literatura ética contemporánea de origen anglosajón –sin lugar a dudas la más abundante y tal vez la más influyente en nuestros días– el investigador queda sorprendido al ver la seguridad y aplomo con que sus autores dan por definitivamente superado todo el conjunto de la ética clásica, incluida en ella, por supuesto, la tomista. Para una buena mayoría de estos autores, a partir del momento en que Hume formuló su conocida "ley" acerca de la incomunicabilidad entre el ámbito del "ser" y el del "debe ser"<sup>1</sup> y de que George Edward Moore expuso su no menos conocido argumento de la "falacia naturalista"<sup>2</sup>, toda la ética "pre-analítica" quedó refutada de modo definitivo. Esto les permite exhibir un extraño aire de suficiencia cuando se trata de abordar temas tales como el de la objetividad de la ética, el de su fundamento en la ley natural, o el del conocimiento del "bien". Todos estos tópicos no plantearían sino pseudo-problemas y para su eliminación "terapéutica" bastaría con remitirse a la "ley" de Hume o a la "falacia" de Moore, sin que sea necesario recurrir a ningún argumento ulterior; y si alguien, inocentemente, se atreviera a hablar de ley natural o de acciones intrínsecamente malas, bastaría con responderle, con tono condes-

---

<sup>1</sup> HUME, David, *A Treatise of Human Nature*, en: *The Philosophical Writings of David Hume*, ed. T.H. Green y T.H. Grose, Vol. II, Darmstadt, Scientia Verlag, 1964, pp. 245-246.

<sup>2</sup> MOORE, George Edward, *Principia Ethica*, Cambridge, Cambridge U.P., 1968, passim.

endiente: ¿no ha oído hablar usted de la "ley" de Hume o de la "falacia naturalista"?<sup>3</sup>

En lo que sigue, vamos a intentar un cotejo entre estos dos desafíos fundamentales de la ética anglosajona contemporánea y las correspondientes afirmaciones de la ética tomista, con el propósito de establecer si éstas se encuentran efectivamente confutadas por los mencionados argumentos o si, por el contrario, esas afirmaciones fundamentales permanecen inalteradas por las impugnaciones de Hume, Moore y sus numerosos seguidores<sup>4</sup>. En este cotejo, comenzaremos con el análisis de la llamada "ley de Hume", seguiremos con la consideración de la "falacia naturalista" y concluiremos brevemente con una valoración final de la compulsión.

## II. LA CUESTION "SER-DEBER SER"<sup>5</sup>.

El argumento llamado, algo pomposamente, "ley de Hume", pretendiendo para él la demostrabilidad y certeza de las "leyes" naturales, puede ser resumido del siguiente modo, siguiendo el texto en que lo formulara el mismo Hume: todas las doctrinas éticas elaboradas hasta la aparición del *Treatise of Human Nature*, han incurrido en la pretensión de "deducir" de afirmaciones acerca de "los asuntos humanos" proposiciones acerca de lo que *debe* hacer el hombre; ahora bien, como no es posible que en la conclusión se encuentre una relación –en este caso la relación de *deber*– que no se halla en las premisas, el mencionado modo de razonamiento es una auténtica falacia y su puesta en evidencia por parte del escéptico escocés "subvertirá todos los sistemas morales corrientes"<sup>6</sup>, en especial aquéllos que remiten como a su fundamenta a la naturaleza humana.

---

<sup>3</sup> Vid. VEATCH, Henry B., *Ética del ser racional*, trad. J.M. García de la Mora, Barcelona, Labor, 1972, p. 158.

<sup>4</sup> FOOT, Philippa, "Introducción" y "Creencias Morales", en: AA.VV., *Teorías sobre la ética*, comp. Ph. Foot, México, F.C.E., 1974, pp. 9-30 y 126-150; p. 9 y 83.

<sup>5</sup> HUDSON (1969) *passim* y STRANZINGER, Rudolf, "On Natural Law and the Is-Ought Question", en: *Das Naturrechtsdenken heute und morgen. Gedächtnisschrift für René Marcic*, Berlin, Duncker & Humboldt, 1983, pp. 455-471, *passim*.

<sup>6</sup> HUME (1964) p. 246.

Esta argumentación, reformulada y difundida en este siglo a través, principalmente, de escritos de Sidgwick<sup>7</sup>, ha sido aplicada específicamente al pensamiento ético de Santo Tomás por el filósofo analítico inglés D.J. O'Connor. En su libro *Aquinas and Natural Law*<sup>8</sup>, este profesor de Exeter imputa al Aquinate el haber elaborado las bases de su doctrina moral en abierta violación de la "ley" de Hume, lo que la invalidaría como ética consistente y racionalmente justificada. "Como científico —escribe O'Connor— entiendo cómo la naturaleza (incluida la naturaleza humana) funciona; como agente moral comprendo cómo un ente racional *debe* actuar. La doctrina de las inclinaciones naturales —continúa— no borra esta distinción, sino que la transforma en otra: la de cómo podemos argumentar desde los *hechos* de la naturaleza humana hasta los *valores* incorporados a la conducta humana"<sup>9</sup>. Y más adelante argumenta que "toda teoría moral iusnaturalista supone la creencia de que las proposiciones acerca de los deberes y obligaciones del hombre pueden ser inferidas de proposiciones acerca de su naturaleza (...)", pero sucede —continúa— que "las palabras descriptivas y las palabras valorativas son significativas en sentidos completamente diferentes, y se sostiene que esas diferencias hacen imposible que cualquier afirmación sobre hechos tenga como consecuencia una afirmación de valor"<sup>10</sup>; esto invalida —según O'Connor— todo iusnaturalismo, incluido el de Tomás de Aquino, si bien —tiene la sinceridad de reconocer— "Santo Tomás está, quizás, mejor equipado para enfrentar ese problema que la mayoría de los filósofos"<sup>11</sup>.

Hemos escogido esta versión de la falacia humeana y de su atribución a Tomás de Aquino, en razón de que su autor es uno de los muy pocos moralistas analíticos contemporáneos que han leído la obra del Aquinate; él mismo reconoce que la mayoría de los que se oponen a Santo Tomás no se han tomado el trabajo de estudiarlo y que sus puntos de vista en materia ética tienen un especial interés en la época actual<sup>12</sup>. Pero si bien lo ha leído, la enorme carga de

<sup>7</sup> Cfr. FRANKENA, W.K., "La Falacia Naturalista", en: *Teorías sobre la Ética*, trad. M. Arbolí, México, FCE, 1974, pp. 80-90, p. 83.

<sup>8</sup> O'CONNOR, D.J., *Aquinas and Natural Law*, London, Macmillan, 1967.

<sup>9</sup> *Op. Cit.*, pp. 60-61.

<sup>10</sup> *Op. Cit.*, p. 69.

<sup>11</sup> *Op. Cit.*, p. 61.

<sup>12</sup> *Op. Cit.*, p. 1.

prejuicios empiristas y cientificistas que él mismo reconoce asumir<sup>13</sup>, le han impedido comprender el alcance y la sistemática de la ética tomista. Ante todo, O'Connor efectúa ciertas afirmaciones fundamentales acerca del pensamiento del Aquinate que suponen la incompreensión de puntos centrales de su filosofía; entre esas afirmaciones cabe destacar: i) su convicción acerca de que el conocimiento de las esencias es, para el Aquinate, meramente intuitivo y no, tal como lo reitera Santo Tomás, producto de una abstracción<sup>14</sup>; ii) su identificación, atribuida a Santo Tomás, entre certeza y evidencia, que lo lleva a concebir a ésta última como un estado del espíritu puramente subjetivo, y no como un estado objetivo de las cosas, que las hace percibibles inmediatamente por el intelecto<sup>15</sup>; iii) su asunción de los principios primeros como meramente tautológicos, atribuyendo indebidamente a Tomás de Aquino la "doctrina de los dos nombres", de clara filiación ockhamista<sup>16</sup>; y varias más, que sería tedioso e innecesario consignar en este escrito.

Y es en gran medida a raíz de esas incompreensiones que O'Connor puede imputar al Aquinate extraer proposiciones deónticas de premisas *meramente* enunciativas; recalco aquí la palabra "meramente", ya que ella falta en las lucubraciones de O'Connor y esta ausencia le impide comprender el razonamiento iusnaturalista de Tomás de Aquino. Es bien sabido, ante todo, que el Aquinate estaba por lo menos al tanto de los rudimentos de la lógica y que, por lo tanto, conocía seguramente que no es posible lógicamente que en la conclusión de una inferencia aparezca algo —en este caso el carácter prescriptivo o deóntico— que no esté contenido en las premisas. Lo que en realidad sucede en este punto es que el Aquinate, como por otra parte casi todos los filósofos, argumentaba a veces entimemáticamente, es decir, dando por supuesta una premisa<sup>17</sup>. Por ello, cuando Santo Tomás pasa de la afirmación de que

---

<sup>13</sup> *Op. Cit.*, p.2 y 80.

<sup>14</sup> Cfr. MONDIN, Battista, *Il sistema filosofico di Tommaso d'Aquino*, Milano, Massimo, 1985, pp. 31-50; MOREAU, Joseph, *De la connaissance selon S. Thomas d'Aquin*, Paris, Beauchesne, 1976, p. 59 ss.

<sup>15</sup> Vid. SANGUINETI, Juan José, *La filosofía de la ciencia según Santo Tomás*, Pamplona, EUNSA, 1977, p. 285 ss.

<sup>16</sup> Cfr. BEUCHOT, Mauricio, *La filosofía del lenguaje en la Edad Media*, México, UNAM, 1981, p. 98 ss.

<sup>17</sup> ARISTOTELES, *Retórica*, 10 a 10; DE ALEJANDRO, José María, *La Lógica y el Hombre*, Madrid, B.A.C., 1970, p. 281; REGNERI, Cypriani, *Demonstratio*

la vida social es conveniente (O'Connor utiliza la palabra inglesa "suitable") o "buena" para el hombre, a la prescripción de que esa vida *debe* ser resguardada, está dando por supuesto el primer principio del orden práctico, es decir, que el bien debe hacerse y su contrario, el mal, evitarse<sup>18</sup>.

Es entonces ese primer principio práctico, que está supuesto en todo razonamiento de carácter ético, el que sirve de fundamento lógico al carácter prescriptivo o deóntico de los razonamientos que incluyen proposiciones sobre la naturaleza humana, en general y en particular. Por lo tanto, y contra lo que piensa O'Connor, las proposiciones normativas de la ética iusnaturalista –que los filósofos analíticos prefieren llamar simplemente "naturalista"<sup>19</sup>– no se infieren de proposiciones meramente descriptivas, sino que incluyen una premisa de carácter normativo que justifica racionalmente la normatividad de la conclusión<sup>20</sup>. "El bien ha de hacerse y el mal evitarse –escribe Ross Armstrong– tiene el *status* de un principio directivo y de acuerdo con este principio todos los preceptos de la ley natural deben ser formulados (...); este principio –concluye– tiene un rol en la ley natural que lo hace distinto de todos los restantes preceptos: en él están fundadas todas las prescripciones de la ley natural"<sup>21</sup>. Por todo esto, resultan lógicamente válidas todas las argumentaciones –las haya efectuado o no Santo Tomás– que de la conveniencia o "descabildad" de una realidad (una cosa, una conducta o una abstención) para la perfección de la naturaleza hu-

*Logicoe Veroe Iuridica*, (ed. G. Kalinowski), Bologna, CLUEB, 1986, pp. 114-16.

<sup>18</sup> TOMAS DE AQUINO, *S. Th.* I-II, q. 94, a. 2.

<sup>19</sup> STEVENSON, Charles, *Ética y Lenguaje*, trad. E. Rabossi, Barcelona, Paidós, 1984, pp. 31-55.

<sup>20</sup> Sobre la formulación de esa primer premisa normativa, vid. MASSINI CORREAS, Carlos I., "La cuestión del paso indebido de las proposiciones especulativas a las prácticas y la respuesta de Tomás de Aquino", en: *Sapientia*, n° 162, Buenos Aires, 1986, p. 258 y KALINOWSKI, Georges, "Métatheorie du système des règles de l'agir", en: *Revue de l'Université d'Ottawa*, n° 31, Ottawa, 1961, pp. 62 ss., p. 202.

<sup>21</sup> ARMSTRONG, R.A., *Primary and Secondary Precepts in Thomistic Natural Law Teaching*. The Hague, Martinus Nijhoff, 1966, p. 40; GRISEZ, Germain, "The First Principle of Practical Reason", en: *Aquinas: a Collection of Critical Essays*, ed. Anthony Kenny, London, MacMillan, 1969, pp. 340-382; y BROWN, Oscar James, *Natural Rectitude and Divine Law in Aquinas*, Institute of Medieval Studies, Toronto, 1981, *passim*.

mana, concluyen estableciendo el *deber* de realizarlas. La ética de Tomás de Aquino, en consecuencia, no puede ser impugnada en nombre de la "ley de Hume"; de proposiciones deónticas y descriptivas infiere preceptos más determinados y el carácter normativo de estas conclusiones se funda en la regla lógica según la cual la conclusión debe seguir a la parte más "débil": en este caso, las proposiciones normativas<sup>22</sup>. Además, no podría ser de otro modo, ya que, como lo ha mostrado bien el lógico y teórico del derecho austríaco Ota Weinberger, de meras proposiciones normativas no puede seguirse ningún precepto concreto<sup>23</sup>. De aquí el acierto del filósofo analítico P.H. Nowell-Smith al sostener que "las teorías morales que intentan excluir toda consideración de la naturaleza humana tal como realmente es, ni siquiera comienzan a ser teorías morales"<sup>24</sup>.

### III. LA "NATURALISTIC FALLACY".

La segunda de las objeciones centrales que la ética contemporánea de raíz anglosajona esgrime contra la filosofía moral clásica, es la que George Edward Moore llamó "falacia naturalista"<sup>25</sup>. En rigor, si bien el argumento fue elaborado por Moore, fueron sus seguidores, entre los que se cuentan los más notorios éticos anglosajones contemporáneos<sup>26</sup>, quienes extrajeron todas las consecuencias de las premisas sentadas por el profesor de Cambridge, dándole una amplitud y un alcance que Moore no alcanzó siquiera a entrever. Si quisiéramos exponer brevemente el núcleo del argumento "naturalista", podríamos decir –siguiendo en esto a Prior– que los moralistas que cometen la "naturalistic fallacy" son aquellos que no alcanzan a darse cuenta de que el término "bueno"

---

<sup>22</sup> HÖFFE, Otfried, *L'état et la justice*, París, Vrin, 1988, p. 134 ss.

<sup>23</sup> WEINBERGER, Ota, *Studien zur Normenlogik und Rechtsinformatik; EDV und Recht*, Band 7, Berlin, J. Sweitzer Verlag, 1974, pp. 253-263-296.

<sup>24</sup> NOWELL-SMITH, P.H., *Ética*, trad. G. Gutiérrez López, Estella, Ed. Verbo Divino, 1977, p. 204.

<sup>25</sup> Vid. PRIOR, Arthur N., *Logic and the Basics of Ethics*, Oxford, Clarendon Press, 1968, p. 95 ss.

<sup>26</sup> Escribe a este respecto Charles Stevenson: "Casi todos los autores que acentúan hoy la importancia de los aspectos emotivos de la ética, incluido el presente autor, han estado influidos grandemente, en algún momento, por Moore". STEVENSON (1984), p. 250-251.

(good) y cualquier otro término descriptivo que se proponga como definición de aquél, denotan –o son aplicables– a las mismas realidades, pero no connotan –o significan– la misma cualidad<sup>27</sup>. En realidad, cuando atribuímos "bueno" a algo, queremos significar *algo más* –algo "sobreviniente" diría Hare<sup>28</sup>– de aquéllo que significamos al atribuirle la cualidad natural: placentero, más evolucionado, útil, etc., que consideramos erróneamente como su definición. Dicho de otro modo, definir "bueno" en términos de otra cualidad, física o metafísica<sup>29</sup>, significa desconocer la especial propiedad de ese atributo, según la cual no puede reducirse a ningún otro, resultando simple e indefinible; "bueno" significaría *algo más* que, v. gr., "útil" y ese *algo más* no podría ser conceptualizado del mismo modo que las restantes propiedades de las cosas.

Los continuadores de Moore en este punto, han intentado explicar ese *algo más* sobreviniente, que el analítico de Cambridge consideró inexplicable y perceptible sólo por una no muy precisada intuición: lo único que podría expresarse –según Moore– es que "bueno" es "bueno", sin agregar nada más<sup>30</sup>. Las explicaciones de esa sobreviniencia han sido varias: la expresión de una emoción personal, según Ayer<sup>31</sup>; el significado emotivo del lenguaje, conforme a la doctrina de Stevenson<sup>32</sup>; el carácter prescriptivo de las afirmaciones éticas, de acuerdo con Hare<sup>33</sup>. Pero, a pesar de sus diferencias, en estos intentos de comprensión aparece una nota común: todos ellos explican ese especial carácter *sobreviniente* de "bueno" –y de los términos y nociones a él vinculados– a través de un elemento irracional: la emoción, la significación emotiva, la prescripción. Por supuesto que ello conlleva la exclusión de las proposiciones prácticas –las que de algún modo se vinculan con la bondad– del ámbito de las proposiciones veritativas, es decir, de las que pueden resultar verdaderas o falsas<sup>34</sup>. Todo el campo de la

<sup>27</sup> Cfr. PRIOR (1968) p. 1-2.

<sup>28</sup> HARE, R.M., *The Language of Morals*, Oxford, Clarendon Press, 1986, p. 80.

<sup>29</sup> MOORE (1968) pp. 125.

<sup>30</sup> MOORE (1968) p. 144.

<sup>31</sup> AYER, Alfred Julius, *Lenguaje, verdad y lógica*, trad. M. Suárez, Madrid, Martínez Roca, 1971, pp. 125-126.

<sup>32</sup> STEVENSON (1984) pp. 46 ss.

<sup>33</sup> HARE, R.M., *Moral Thinking*, Oxford, Clarendon Press, 1984, pp. 20 ss.

<sup>34</sup> AYER (1971) p. 124 y *passim*.

ética queda, de este modo, desgajado del ámbito de la racionalidad y circunscripto a la mera expresión de sentimientos o imperativos; el bien no sería ya –a partir de estos autores– cuestión de conocimiento, raciocinio o explicación; la irracionalidad y la sensibilidad serían su lugar más propio<sup>35</sup>.

De más está decir que, desde esta perspectiva, la ética tomista debería ser arrumbada "junto a la ruca y al hacha de bronce", en el museo de las ideas superadas por la ciencia y el análisis terapéutico del lenguaje. Su intelectualismo y su reiterada afirmación de la existencia de una verdad práctica<sup>36</sup>, lo conducirían a la incompreensión de la sobrevivencia de la noción de bien, no aprehensible por medio del conocimiento racional. Pero ¿es esto realmente así? ¿puede imputarse a Tomás de Aquino el incurrir en la falacia naturalista e intentar definir el bien por referencia a una realidad natural? ¿tiene el Aquinate alguna explicación propia a ese carácter sobreviviente de "bueno"?

Antes de responder a esas preguntas es necesario precisar que, para Tomás de Aquino, como para su maestro de lógica, Aristóteles, la noción de "bueno" o "bien" no es definible en sentido estricto; cabe recordar aquí el texto Aristotélico de *Tópicos* 105 b 19-29 en el que se afirma la dificultad de definir estrictamente el carácter ético de las proposiciones<sup>37</sup>. Y el bien no es propiamente definible en razón de que se trata de una propiedad trascendental del ente, es decir, que tiene su misma extensión, no existiendo, por lo tanto, ningún género más universal bajo el cual pueda ser considerado y definido a través de la contracción de una diferencia específica<sup>38</sup>.

Pero este carácter trascendental del bien –así como de la unidad, la belleza o la verdad– no sólo explica la imposibilidad de definirlo rigurosamente, sino que también proporciona una explicación –y una explicación más satisfactoria que la de Moore y sus seguidores– de esa especial propiedad con que el bien aparece y

---

<sup>35</sup> BOURKE, Vernon: "Right Reason in Contemporary Ethics", en: *The Thomist*, Nº 38, Washington, 1974, pp. 116-117.

<sup>36</sup> Vd. MASSINI CORREAS, Carlos I., "Reflexiones sobre un texto de Santo Tomás acerca de la verdad práctica"; en: *Philosophica*, nº 7, Valparaíso (Chile), EDEVAL, 1984, pp. 147-156.

<sup>37</sup> CARDONA, Carlos, *Metafísica del bien común*, Madrid, Rialp, 1966, p. 13.

<sup>38</sup> MILLAN PUELLES, Antonio, *Léxico Filosófico*, Madrid, Rialp, 1984, pp. 23-32.

según la cual trasciende a las restantes propiedades de las cosas buenas, no pudiendo reducirse a ninguna de ellas, ni a todas ellas en su conjunto. Es evidente, para Tomás de Aquino, que la "bondad" –como la "unidad", la "belleza" o la "verdad"– de una cosa no puede identificarse con las meras cualidades accidentales de ese ente: la belleza de un diamante no se identifica con su brillo, ni la unidad de una piedra con su peso, ni la verdad de un hombre con su estatura, ni la bondad de una frutilla –para tomar prestado el ejemplo de Hare– con su rojez o dulzura. Estas propiedades trascienden –podríamos decir "sobrevienen"– a las cualidades "categoriales" de las cosas; en el caso especial de la bondad, ella consiste en la radical ordenabilidad de todo ente al apetito o tendencia: "El término 'bueno' –escribe el Aquinate– significa la conformidad del ente con la facultad apetitiva"<sup>39</sup>. Dicho de otro modo, lo que la noción de bien connota es la fundamental ordenabilidad del ente hacia el apetito, la relación existente entre lo que tiene ser –el ente– y la apetencia de ser –el apetito–. La apetencia de ser se ordena naturalmente hacia aquello que lo posee: el ente, y es a esa relación del ente con lo que lo apestece, a su deseabilidad radical, a lo que Tomás de Aquino llama "bien"<sup>40</sup>. Pero el bien –la calidad de "bueno"– no es algo diferente aunque del mismo orden que los caracteres accidentales de las cosas: la frutilla no es roja, dulce y jugosa y "además" buena: es buena pura y simplemente porque es roja, dulce y jugosa y al ser así es el cumplimiento de nuestro apetito de ella. La bondad trasciende todas esas cualidades particulares y las engloba en una raigal ordenabilidad al deseo<sup>41</sup>.

Es bien claro que este carácter "trascendente" del bien respecto de las cualidades "naturales" de las cosas, esa referencia al deseo en que radicalmente consiste, no escapa a la posibilidad de conocimiento intelectual; antes bien, pareciera que el conocimiento de esa "sobreviniencia" no requiere ni de una intuición especial, ni de una emoción subjetiva, ni de una apelación al uso emotivo o prescriptivo del lenguaje. No aparece ningún obstáculo que impida a la razón tomar cuenta de esa relación de apetibilidad y comprenderla en cada uno de los casos en que se presenta. "Esta explica-

<sup>39</sup> TOMÁS DE AQUINO, *De Veritate*, q. 1, a. 1.

<sup>40</sup> CARDONA, Carlos, *Metafísica del bien y del mal*, Pamplona, EUNSA, 1987, *passim*.

<sup>41</sup> SIMPSON, Peter, "St. Thomas on the Naturalistic Fallacy", en: *The Thomist*, nº 51, Washington, 1987, pp. 61-62.

ción de la superviniencia de la bondad –escribe Peter Simpson– es, evidentemente, una explicación cognitiva. Decir que el bien es considerado con la referencia al deseo es decir que el bien es, en cuanto tal, un objeto de conocimiento (...). El modo como conocemos el bien –concluye– es el mismo como conocemos cualquier otro ente o realidad, es decir, a través del entendimiento"<sup>42</sup>. Dicho de otro modo: sea por la vía de la autoevidencia o de la inferencia, es posible reconocer intelectualmente ese aspecto de lo real –su ordenación a la tendencia o el apetito– que es lo propio del bien; por supuesto que no se trata, en este caso, de un entendimiento apriorísticamente mutilado y reducido a la captación de las tautologías o a la ordenación de los datos empíricos, tal como lo proponen los seguidores, próximos o remotos, del Círculo de Viena<sup>43</sup>.

No hay, por lo tanto, en la doctrina tomista acerca del conocimiento del bien, falacia de ninguna naturaleza: la bondad es una dimensión o aspecto de la realidad y, en cuanto tal, es susceptible de conocimiento del mismo modo que las restantes dimensiones o aspectos de la realidad: a través de la inteligencia mediada por los sentidos<sup>44</sup>. Y que se trate en este caso de una propiedad de carácter trascendental no cambia en nada las cosas, así como tampoco las cambia el que su verdad se exprese a través de juicios de estructura estimativa. Los juicios estimativos son –como todos los juicios– actos de la razón y a través de ellos se designa una relación realmente existente en la objetividad de las cosas: en este caso la relación que existe entre un ente y el apetito que lo tiene por objeto en razón de su perfección entitativa<sup>45</sup>.

#### IV. CONCLUSION.

Llegado el momento de extraer las conclusiones de los desarrollos que hemos realizado, vamos a ser extremadamente breves, re-

---

<sup>42</sup> SIMPSON, pp. 62-63.

<sup>43</sup> Vid. AA.VV., *Manifeste du Cercle de Vienne*, ed. Antonia Soulez, Paris, PUF, 1985; pp. 118 y passim.

<sup>44</sup> Vid. CRUZ CRUZ, Juan, *Intelecto y Razón*, Pamplona, EUNSA, 1982, p. 63.

<sup>45</sup> Cfr. KALINOWSKI, Georges, *El problema de la verdad en la moral y en el derecho*, trad. E. Mari, Buenos Aires, EUDEBA, 1979, pp. 109 ss.

duciéndolas a dos principales: la primera, que las dos impugnaciones principales de la ética contemporánea a los sistemas clásicos de moralidad, no alcanzan a la ética tomista; es más, pareciera que quienes elaboraron originalmente esos argumentos desconocían por completo la filosofía moral de Santo Tomás: de hecho, ni Hume ni Moore lo citan nunca y cuando hablan de los "metafísicos" es evidente que no se refieren a él<sup>46</sup>. Por lo tanto, si se pretende descalificar a la ética de raíz tomista, será necesario buscar otros argumentos más consistentes y más específicos; a esta altura de las investigaciones no resulta serio continuar repitiendo unas objeciones que marran evidentemente el blanco.

La segunda conclusión es que estas impugnaciones ponen en evidencia la violenta repulsa de la mayoría de los éticos contemporáneos a cualquier filosofía que suponga una cierta objetividad en los fundamentos de la normatividad ética<sup>47</sup>. Toda una amplia gama de pensadores, que va desde la posición recalcitrante de Ayer a la muy moderada de Toulmin<sup>48</sup>, insiste en recluir la moral en los límites de la sensibilidad, los usos del lenguaje o la razón instrumental<sup>49</sup>, rechazando toda referencia a la realidad del hombre y de las cosas; esto último les aparece como un factor de "heteronomía" en la ética, intolerable para la mentalidad contemporánea desde los días de Kant. Pero sucede que, como lo ha expresado bien Spaemann<sup>50</sup>, la razón moral sólo puede serlo en la medida en que se trasciende a sí misma o, dicho de otro modo, sólo puede haber moral allí donde se reconoce una instancia de apelación que no es el sujeto mismo; de lo contrario, resultará in-

<sup>46</sup> BOURKE, Vernon, "El principio de la sindéresis: fuentes y función en la ética de Tomás de Aquino", en *Sapientia*, n° 137-138, Buenos Aires, 1980, p. 623.

<sup>47</sup> MASSINI CORREAS, Carlos I., "Inmanencia, trascendencia y derechos humanos", en: *Persona y Derecho*, n° 21, Pamplona, 1989, pp. 173-184, GARCIA DE HARO, Ramón, *La conciencia moral*, Madrid, Rialp, 1978, p. 150 ss. y FINNIS, John, *Fundamentals of Ethics*, Oxford, Clarendon Press, 1983, pp. 56 ss.

<sup>48</sup> TOULMIN, Stephen, *El puesto de la razón en la ética*, trad. I. Ariza, Madrid, Rialp, 1979, p. 166 ss.

<sup>49</sup> HABERMAS, Jürgen, "Dogmatismo, razón y decisión", en: *Teoría y Praxis*, trad. D.J. Vogelmann, Buenos Aires, Sur, 1966, pp. 127-161; y INNERARITY, Daniel, *Praxis e intersubjetividad. La teoría crítica de Jürgen Habermas*, Pamplona, EUNSA, 1985, p. 15-70.

<sup>50</sup> SPAEMANN, Robert, *Ética: cuestiones fundamentales*, trad. J.M. Yanguas, Pamplona, EUNSA, 1987, p. 113 ss. y *Lo natural y lo racional*, trad. D. Innerarity y J. Olmo, Madrid, Rialp, 1989, p. 127 ss.

discernible la diferencia entre lo querido y lo debido y la ética terminará disolviéndose en una expresión de sentimientos –algo así como la poesía–o en la búsqueda de "buenas razones" que justifiquen el obrar conforme a las preferencias personales.

La rehabilitación de la ética pasa, por lo tanto, por una conversión de la inteligencia hacia las estructuras de la realidad, por una apertura hacia lo que es "otro" respecto al hombre, en especial hacia lo que es "absolutamente Otro" y subsiste por sí mismo. Y en esa conversión y apertura muy pocos pueden prestarnos mejor ayuda que la que nos proporciona, desde sus textos siempre vivos, el bondadoso, profundo y distraído Tomás de Aquino.

