

SEGUNDA PARTE

LA ETICA CRISTIANA MEDIEVAL DE TOMAS DE AQUINO

Ahora debemos descubrir lo que era obvio para los semitas, judíos, cristianos y árabes, en cuyo mundo emergerá el pensar de Tomás de Aquino. Lo obvio: todo aquello que de manera cotidiana constituía la estructura mundana que tenían "a la mano" cuando entre ellos nació la filosofía, ese pensar metódico acerca de lo que nos enfrenta de manera inmediata habitualmente. Ciertamente, la experiencia cultural de un semita era muy distinta a la de un indoeuropeo, la de un judío a la de un griego. Los pueblos semitas irrumpen en la historia, según el recuerdo de la humanidad, en el siglo XXV a. JC., cuando los acadios invaden la fértil región de la baja mesopotamia y dominan la civilización súmerica⁽⁵⁸⁾. Procedentes del desierto sirio-arábigo los semitas dominaron todas las regiones limítrofes a dicho desierto: la invasión cananea llega hasta el Egipto en el mismo siglo XXV a. JC.; los fenicios se instalan en las costas del Mediterráneo y florecen en el siglo XI a. JC., fundando Cártago al norte de Africa; los hebreos procedentes de Ur, en el siglo XIX a. JC. terminarán por instalarse en la alta Palestina, siendo los judíos una de las doce tribus; los asirios y babilónicos serán igualmente semitas; los arameos y amorreos ocuparán las regiones de la Siria actual; los árabes serán la última gran expansión semita, en este caso de religión mahometana. Los cristianos culturalmente hablando, comuni-

⁵⁸ Véase nuestra obra *El humanismo semita*, EUDEBA, Buenos Aires, 1969, en la que tratamos estas cuestiones con mayor detalle.

dad fundada por judíos, llevará en su éthos y en su comprensión del ser todos los signos de pertenecer a la tradición de los pueblos semitas.

§ 6. EL ÊTHOS DRAMÁTICO DE LA EX-SISTENCIA JUDEO-CRISTIANA

Como los indoeuropeos, los semitas adoraron originariamente a los dioses del cielo (dioses uránicos). Su éthos de beduinos o pastores del desierto poseía poca vinculación con el de los agricultores y con el de las civilizaciones urbanas. Entre todos los dioses semitas los que cobraron mayor importancia, después del *Marduk* de los mesopotánicos y los *Baales* de Fenicia, fueron *Yahveh* entre los hebreos y *Allah* entre los musulmanes. Aunque la aceptación de un enoteísmo creador es común en los pueblos primitivos (como lo ha mostrado W. Schmidt), sin embargo ningún pueblo llevó hasta sus últimas consecuencias los corolarios ético-ontológicos del enoteísmo (= un dios por pueblo). Los profetas de Israel (desde el siglo VII a. JC.) comprendieron que el enoteísmo creacionista sólo podía concebirse en el monoteísmo universalista⁽⁵⁹⁾. No se piense que lo que acabamos de exponer se trata de un primer capítulo de una teología o de la "revelación" dada a Israel. Por lo general se comete un grave error. Se toma el pensar griego como si fuera el de la "razón natural", y en cambio, el pensar israelita es considerado como si fuera de la "fe" o el pensamiento de la "revelación". Según nuestro método, los mitos edípico o prometeico son hechos culturales e históricos que configuraron efectivamente el mundo de la vida cotidiana del griego, mundo no-filosófico que tuvo "a la mano" el filósofo cuando se puso a pensar. Es simplemente lo obvio cultural o mundano. De igual modo, cuando un filósofo judío (por ejemplo Filón de Alejandría o Maimónides), cristiano (Tomás de

⁵⁹ *cf. op. cit.*, cap. IV, sec. 1: "La lógica del monoteísmo", pp. 107 ss.

Aquino o Descartes) o árabe (Averroes o Avicena) se pone a pensar, se enfrenta ya con un horizonte mundano, y las cosas que le hacen frente tienen ya un sentido. ¿Cuál? Esa M nuestra cuestión.

En el mundo judeo-cristiano (e igualmente árabe) tiene vigencia un *êthos*, todo un modo de vivir el mundo, que imprimió en la tradición que estudiaremos un sentido de la existencia, y, por ello, pudo igualmente manifestarse en las obras que los artistas supieron expresar. Así como los griegos produjeron las admirables tragedias, así los hebreos llegaron a la genial expresión ritual-artística de los mitos y relatos escritos en el libro de Israel (la llamada comúnmente Biblia). Entre todos estos mitos, relatos, que organizan com-prensivamente símbolos fundamentales acerca de cuestiones existenciales históricas y ontológicas, sobresale uno. Ante el mito trágico de Edipo y Prometeo, encadenados ante la divina, necesidad del destino inevitable, inocentes y culpables al mismo tiempo, que deben sufrir para com-prender lo ineluctable, se levanta la figura dramática (pero no trágica) del Adán *tentado*. "Sólo el mito adámico es propiamente antropológico; con ésto designamos dos dimensiones de dicho mito: en primer lugar, el mito etiológico refiere el origen del mal a un padre de la humanidad actual cuya condición es homogénea a la nuestra;... en segundo lugar el mito etiológico de Adán es la tentativa más extrema de desdoblar el origen del mal y del bien... (al hacer) del hombre el comienzo del mal en el seno de una creación que tiene ya su comienzo absoluto en el acto creador de Dios" ⁽⁶⁰⁾.

Quien considera los dos relatos del mito adámico en el *Génesis* (el del capítulo 2 es más antiguo que el del capítulo I) puede rápidamente descubrir que tras el ropaje simbólico (propio del medio babilónico donde fue escrito) se describe todo un *êthos*, muy distinto al de un Prometeo encadenado. Adán fue

⁶⁰ PAUL RIOOEUR, *La symboUque du mal*, pp. 218-219.

"tentado". La necesidad del Destino no tiene como interlocutor a la libertad sino a la resignación angustiosa de quien debe aceptar dicho Destino inevitable. En cambio, la "tentación" se dirige siempre a una libertad. Es justamente "tentación" porque, no habiendo todavía falta o pecado, el hombre puede o no aceptar el ofrecimiento de cumplir tal posibilidad inauténtica. *Adám* (término que en hebreo deriva de *adamá*, significa tierra, lodo) es un sujeto cuyo verbo está siempre en plural. *Adám* no es un hombre, es simplemente el hombre. Su falta o pecado es el pecado del hombre; del hombre de ayer, de hoy, de todos los tiempos. Se trata de un mito etiológico donde se describe simbólicamente la condición humana, pero tal como la veían los hebreos (muy diversa de como la contemplaban los griegos). El hombre, *en su libertad*, y no *Yahveh*, es el origen del mal en la tierra; es decir, el mallo obra el hombre y no es un *factum* divino inevitable.

"Y Yahveh vió que era inmenso el mal del hombre en la tierra; y (vió) que en todo tiempo sólo producen (*íetser*) mal los pensamientos del corazón (*libó*) del hombre" (*Génesis* 6, 5).

Tiempo después los poetas de Israel cantarán así la misericordia de su Dios que perdona:

"En tu infinita ternura, oh Dios, borra mi pecado...
Contra ti, solo contra ti he faltado, lo que era malo
ante tus ojos lo he hecho (*hâsiti*) ... ¡Dios, crea
(*bará*) en mi un corazón puro (*leb thahór*), restaura
en mi pecho un espíritu (*rúaj*) nuevo!" (*Salmo* 50,
3-12).

Los términos usados son estrictamente técnicos y no dejan lugar a dudas. El verbo *bará* tiene, en toda la Escritura, como único sujeto el Yo personal de Yahveh. Es decir, la falta, el pecado, el mal, es obra (yo hice = *hâsiti*) humana. Esa falta tiene como ámbito propio originario el corazón (así se expre-

sará Jesús en el *Nuevo Testamento* y Kant en el *Fundamento de la metafísica de los costumbres*), en la interioridad, en la facultad judicativa que llamaríamos hoy la conciencia moral. Pero el perdón del pecado es obra exclusiva de Dios, es una nueva creación (creación nueva expresada por la infusión del espíritu).

El mito adámico, en consonancia con lo dicho, propone un Dios creador y justo, misericordioso (es en el judaísmo aquello de "Amarás a Yahveh tu Dios con todo tu corazón..."; *Deuteronomio* 6, 4) y trascendente al mundo y al cosmos: es el absolutamente otro. Este Dios se le aparece al relator del mito como un Dios providente de una historia que el hombre abre imprevisiblemente porque aunque se ocupa del quehacer de los hombres y los dirige, sin embargo, el hombre puede cambiar sus planes. No hay ninguna relación con un destino *necesario* como el del oráculo edípico o el castigo prometeico.

El hombre, *Adám*, es inocente (y no al mismo tiempo culpable); es originariamente bueno en tanto ente creado (como ante el calvinismo lo recordará Rousseau en Ginebra). El hombre es tentado en su libertad, a partir de la cual irrumpe la acción nadificante del mal, y, con ella, la historia de la ambigüedad de la ex-sistencia humana: el nivel ontológico. Al cometer la falta el hombre es ex-pulsado (no se trata de una caída, sino de un permanecer en el mismo horizonte), pero abriendo la temporalidad, claramente indicada en el hecho de la esperanza de una definitiva restauración. El mal no es entonces irremediable, y su peregrinar, el del hombre en la historia (nivel desconocido para el griego), tierra de sufrimiento, trabajo y muerte, tiene un *sentido*. El hombre pecador es, sin embargo, "señor" de la creación ("El hombre puso el nombre de las bestias, de los pájaros del cielo y de los animales salvajes"; *Génesis* 2, 20).

Los relatos míticos de Caín y Abel, de la torre de Babel y de Noé (desde el cap. IV al XI del *Génesis*), indican igualmente el origen del mal a partir de la libertad humana, y la esperanza siempre renovada de una liberación final en]a his-

ria futura. Con ello "el monoteísmo ético de los judíos arruinaba en su base todos los otros mitos, elaborando los motivos positivos de un mito propiamente antropológico sobre el origen del mal. El mito adámico -continúa Paul Ricoeur- es el fruto de la acusación profética dirigida contra el hombre: la misma teología que declara inocente a Dios acusa al hombre" ⁽⁶¹⁾. "El mito prepara la especulación que explota la ruptura de lo óntico y lo histórico (ontológico)... Desdoblado así el origen en un origen de la bondad de lo creado (lo real) y de un origen de la maldad de la historia (lo ontológico), el mito tiende a satisfacer la doble confesión del creyente judío: la perfección absoluta de Dios y la maldad (libre) del hombre: esta doble confesión es el fundamento mismo de la penitencia" ⁽⁸²⁾. Queda así descrito en su raíz el *êthos* judeo-cristiano.

El ritmo completo del mito adámico se juega entre un Dios creador y una libertad que se abre a la historia y en ella comienza igualmente la ambigua tensión entre la verdad y el error, la veracidad y la mentira, el bien y el mal. Así nació toda una moral hebrea, que se complica en tiempos del judaísmo ⁽⁶³⁾, en especial no debe olvidarse la moral de los profetas de Israel ⁽⁶⁴⁾.

Querriamos ahora detenernos, por último, en una cuestión fundamental, ontológica. La comprensión del ser (que, como hemos visto en Aristóteles, dicha comprensión es la del ser ad-viniente como *eudaimonia*) del judeo-cristianismo incluye, como último horizonte, el hecho primerísimo de una libertad creante -como tan claramente lo percibe Kant en la tercera

⁶¹ *Ibid.*, p. 225.

⁶² *Ibid.*, pp. 227-228. Sobre estas cuestiones véase algo más en nuestro artículo "Algunos aspectos de antropología cristiana hasta fines del siglo XIV", en *Eidos* (Univ. de Córdoba) II (1969).

⁶³ Sobre la inmensa bibliografía existente sobre el tema puede considerarse especialmente: P. VAN IMSCHOOT, *Théologie de l'Ancien Testament*, t. II pp. 83-338; J. BONSIRVEN, *Le Judaïsme palestinien*, t. II, enteramente; y, consultando cada tema en el vocabulario griego del Nuevo Testamento, el conocido *Theol. Wört. zum NT* de Kittel.

⁶⁴ C. TRESMONTANT tiene un escrito de circunstancia sobre este tema: *La moral de los profetas de Israel*.

autonomía de la *Dialéctica trascendental*. Tras el horizonte totalizante de la *fysis* griega se abre entonces otro ámbito com-prensivo y fundante: el de *Yahveh* creador. La filosofía cristiana latina le llamará el *Ipsum esse* (el Ser mismo), mientras que las creaturas solo tendrán un *esse* por participación. La noción de ex-sistencia (en el sentido medieval de "acto de ser" intensivo) tiene como origen (*ex-*) a Dios creador, y como *sistencia* (lo puesto en su consistencia) al ente. En el caso de ser hombre, un ente preminente, su facticidad entitativa es el origen (*ex-*) de su trascendencia (*sistencia*, en el sentido de la filosofía existencial) en el mundo. La novedad absoluta de la com-prensión del ser judeo-cristiano es la de haber descubierto la posibilidad y contingencia de todo lo cósmico (que para los griegos era, permanente y desde-siempre). "Ser, en el sentido pleno de esta palabra en el Antiguo Testamento, es en primer lugar ser-persona, que es un ser sui generis; es decir, designa... la vida y la actividad libre del hombre. En general, en el Antiguo Testamento, *ser* (= *esse* en latín, *hayá* en hebreo) designa... el devenir y el obrar libre y autónomo... que no es comprensible sino en el acto de ser una persona la que obra" ⁽⁶⁵⁾. Por ello para un hebreo "las montañas se derriban como manteca", "las rocas brincan", "las estrellas alaban al Señor". "Existe para ellos sólo un ser, lo que está en movimiento, lo que tiene conexión interna con algo activo, y en esto consiste su realidad. Se puede decir expresamente: sólo

⁶⁵ CORNELIO FABRO, *Participation et causalité*, pp. 217-218. La tesis de Fabro, abundantemente probada, es que Tomás tuvo una doctrina del ser (no como *ousía*, sentido o *essentia*, sino como *actus essendi*) en la que no confundió *esse* con *existentia*. La *existentia* es sólo una de las modalidades del *esse* y por ello Dios, que no es ente, no *ex-siste* sino *siste* simplemente. Fueron sus sucesores los que olvidaron su descubrimiento. Por ello las críticas de HEIDEGGER (por ejemplo en su interpretación de la *actualitas*, véase entre otros su obra *Nietzsche*, II, pp. 410 ss.) caerían en el vacío. En Heidegger la Edad Media es sólo Duns Scoto, al que hizo objeto de su habilitación. Pensamos que lo que hubo en la modernidad fue *un olvido del ser* descubierta por el siglo XIII, y cuya recuperación no se ha planteado todavía. (Por ello los intentos de conciliación como los de Bertrand Rioux o Raúl Echauri reposan sobre equívoca base). El *sein* heideggeriano y el *esse* tomista se mueven en planos diversos.

el movimiento tiene realidad" ⁽⁶⁶⁾. Es la inversión misma de la comprensión griega. Para los griegos el centro del universo eran los dioses cósmicos, que se mueven eternamente con movimiento necesario. Para el judeo-cristiano el centro del cosmos es el hombre (ya que el creador *no es parte* del cosmos) y el ser de todos los entes no es visto en su permanencia física, sino en su movilidad obrada libremente por un autor: las cosas son útiles; los artefactos culturales que rodean al hombre han sido hechos por el hombre para morar más hospitalariamente el mundo. El hebreo no da primacía, a la consideración teórica, reductiva o segunda ("ante los ojos" -*Vorhanden*) de los entes, sino exclusivamente a la consideración existencial, cotidiana, práctica ("a la mano" -*Zuhanden*). La filosofía que le conviene no es la griega y por ello tendrá graves problemas en su ejercicio.

§ 7. EL ÊTHOS DE LA LIBERTAD HASTA TOMÁS DE AQUINO

La moral griega era, una moral de virtudes, modos permanentes de morar en el mundo, eran como anclas que impedían al barco internarse en la mar bravía del caos o lo imprevisible. Por el contrario, la moral cristiana será una moral de la libertad que, sin anclas, se interna en lo imprevisible (que ya no se lo comprende como caos sino como *historia*) y la ética consistirá en saber "ir a la cabeza" dentro del movimiento progresivo. El ser no es lo permanente, sino las aguas mismas que fundan en su movilidad. Se trata de un *êthos* dinámico, del compromiso profético, y no de la permanencia aristocrática.

En el pensamiento del judaísmo la doctrina de la libertad (en hebreo *rschût*) fue ya muy elaborada, lo mismo la cuestión del proyecto o intención (*jaschob*), ya que esclarecían la cul-

⁶⁶ TUORLEIF BOMAN, *Das hebräische Denken im Vergleich mit dem griechischen*, p. 21. Este libro ha alcanzado cuatro ediciones en pocos años.

pabilidad del acto malo, que podía ser por error (*schagog*) o por "espíritu de rebelión" o malicia (*baid ramah*)⁽⁶⁷⁾.

El *Nuevo Testamento* profundizó y radicalizó aún más esta doctrina de la libertad. Un simple ejemplo sería la parábola enseñada por Jesucristo en torno a la cuestión de los talentos⁽⁶⁸⁾. En San Pablo puede verse igualmente la doctrina adámica de la libertad:

"He aquí por qué, así como por un solo hombre el pecado entró en el mundo y por el pecado la muerte, de este modo la muerte pasó a todos los hombres por el hecho que todos han pecado... La falta de uno solo ha arrastrado a todos los hombre a la condenación" (*Romanos* 5, 12-18).

El cristiano se apoya en el Antiguo y Nuevo Testamento para discernir la estructura de la libertad como fundamento de la ética, de la historia o del orden ontológico. Fue una cuestión central en la que el cristianismo veía claramente que se separaba del heleno :

"No es por la ley del Destino (necesario) -nos dice Justino en su *Apología*- que el hombre obra o sufre; cada uno opera libremente el bien o el mal... Esto no lo han comprendido los estoicos, cuando dicen que todo obedece a la fatalidad del Destino. Toda creatura (humana) es capaz del bien y del mal. No habría ningún mérito si no pudiera, elegirse entre ambas vías" (II, 7, 3-6).

⁶⁷ Cfr. BONSIRVEN, *op. cit.*, II, pp. 10-33.

⁶⁸ Mateo 25, 14-30. El tema de la libertad atravesará toda la cultura accidental, siendo el fundamento de la ética kantiana, hegeliana, marxista (la liberación), culminando en Nietzsche como "voluntad de poder", donde el querer es el *Ursein* (fórmula ya fraguada por Schelling "*Wollen ist Ursein*") (Cfr. M. HEIDEGGER, *Nietzsche*, II, p. 478). En Nietzsche la *téjne* ha reemplazado a la *fysis* ("Der höchste Wert ist im Unterschied zur Erkenntnis und Wahrheit -*die Kunst*"; *Ibid.*, I, 567). Es una posibilidad extrema del mito adámico. En nuestro trabajo sobre *El dualismo en la antropología cristiana* véase los §§ 35, 39-41.

Lo mismo expresa Taciano en su *Discurso contra los griegos* VII, al decir que al crear Dios al hombre "los ha hecho libres, no poseyendo por naturaleza el bien que es sólo esencial a Dios, mientras que los hombres lo realizan por su libre elección (*tê eleuthería tês proairéseos*)". Teófilo de Antioquía repite que "Dios ha creado al hombre libre (*eleútheron*) y dominador de sí mismo (*autexoúson*)" (*Ad Autolicum* II, 27).

Ningún padre del siglo II, sin embargo, tuvo tanta claridad en la exposición de la doctrina de la libertad como Ireneo, que luchaba contra los gnósticos:

"El hombre recibió el conocimiento del bien y del mal. El bien consiste en obedecer a Dios... El hombre ha conocido tanto el bien de la obediencia Como el mal de la desobediencia, a fin 'de que poseyendo inteligencia por experiencia de lo uno y lo otro, pudiera efectuar una elección de las cosas mejores con juicio" (*Adv. Haer.* IV, 39). Pues los hombres "han sido creados libre (*eleúthera*) y señores de sí mismos (*autexoúsia*) gracias a su Voluntad, por el conocimiento (*gnómen*)" (*Ibid.*).

Por su parte Orígenes, contra el neoplatónico Celso, argumenta que el origen del mal no puede ser la materia; de serlo, al crear Dios la materia sería el autor del mal. El Alejandrino muestra que Dios ha creado al hombre libre, y es en su indeterminación donde reside la posibilidad del mal (*Contra Celsum* IV, 62-65). Otro de los Padres Griegos, Metodio de Olimpia, que escribió un tratado *Del libre arbitrio*, nos dice:

"Sostengo que el primer hombre fue creado señor de sí mismo (*autexoúsion*), es decir libre (*eleútheron*), y por ello la sucesión de su descendencia ha heredado la misma libertad... Habiendo Dios decidido honrar al hombre y hacerlo conocer bienes superiores, le dio la facultad de hacer lo que le place y lo exhorta a dirigirse hacia lo mejor" (*XVI*, 2-7).

En el pensamiento latino, y occidental por lo tanto, Agustín -lo mismo que un Tertuliano por ejemplo-, muestra cómo el origen del mal no es un acto creador sino un acto libre del hombre:

"No es pues, como ya he dicho -contra los maniqueos-, el pecado un apetito de naturaleza mala, sino el abandono de una mejor. y por esto, el acto mismo es malo, no aquella naturaleza de la que usa mal el que peca. El mal, es un mal uso de lo bueno (*male uti bono*)" (*De natura boni XXXVI*). "(El mal) tiene su origen, según las razones aducidas en el libre albedrío de la voluntad (*ex libero voluntatis arbitrio*)" (*De libero arbitrio I, cap. 16*) .

En el siglo VI Boecio estudió nuevamente la doctrina de la libertad y, como los primitivos cristianos, comprendió que, para un griego (estoico) la libertad sólo podía ser la aceptación voluntaria del orden universal. Para Boecio, por su parte, no basta la espontaneidad del querer; para que una elección sea libre es necesario el conocimiento racional que la precede. Por ello -como explica Gilson- "al definir el libre albedrío como un *liberum nobis de voluntate iudicium* sienta como libre al juicio, y nuestra misma voluntad no lo es sino en cuanto es juzgada por la razón" ⁽⁶⁹⁾.

El voluntarismo de la Edad Media, en cambio, pensó que la libertad era la espontaneidad de la sola voluntad. En este

⁽⁶⁹⁾ ÉTIENNE GILSON, *L'esprit de la philosophie medievale*, ed. cast., p. 284. Los capítulos XIV-XVII de esta obra siguen siendo clásicos en la ética medieval. Cfr. REGIS JOLIVET, *Essai sur los rapports entre la pensée grécque et la pensée chrétienne*, París, Vrin, 1955, en especial sobre la cuestión del mal, pp. 85 ss.; ALOIS DEMPFF, *Ética de la Edad Media*, trad. Gredos, Madrid, 1958; sobre nuestro tema deben consultarse las obras de O. Lottin, M. Wittmann, Sertillanges, Gilson, etc. y las historias como las de O. Dittrich, la de Jodl (que acaba de ser reimpresa), y la de F. Ueberweg.

caso "la libertad se concentra, pues, en la indeterminación radical de la voluntad, cuyas decisiones imprevisibles surgen desde adentro, como de una fuente de determinaciones que nada determina" ⁽⁷⁰⁾.

Es decir, "siguiendo la vía que va del apetito a la voluntad, llegamos a colocar la indeterminación del querer en el origen del libre albedrío (Duns Scoto) ; entrando con Boecio en la vía que pasa por el entendimiento, llegamos a colocar el libre albedrío en la indeterminación que los juicios racionales abren a la voluntad. Santo Tomás, equilibrando como siempre las tendencias opuestas, se esfuerza por conservar para el entendimiento y la voluntad el lugar que su naturaleza les asigna en el acto libre" ⁽⁷¹⁾.

§ 8. FENOMENOLOGÍA DE LA APERTURA LIBRE A LAS POSIBILIDADES

En el nivel ontológico de la ética de Tomás ("idem sunt actus morales et actus humani"; *I-II*, q.1, a.3, c) se tematiza explícita, y fenomenológicamente los momentos constructos de lo que los medievales llamaban el "acto humano", que no es sino el modo de ser del hombre en el mundo, el modo actual, presente. Ese "acto humano" es una estructura unitaria y sin embargo compleja ("quoddam totum est unum, sed est secundum partes multa"; *I-II*, q.17, a. 4, c). Esa totalidad estructural se juega cotidianamente no como algo que tenemos "ante los ojos", sino como algo que vivimos *prácticamente*. En este sentido las interpretaciones tradicionales han ocultado los mejores aportes de esta ética-ontológica) ya que se daba primacía a un entendimiento especulativo -temático (que en verdad es

⁷⁰ E. GILSON, *op. cit.*, p. 283; Cfr. idem, *Jean Duns Scot, introduction a ses positions fondamentales*, Vrin, Paris, 1952, pp. 574-624 (en especial el texto de Op. Oxon. II, 25, 1, 22-24).

⁷¹ E. GILSON, *L'esprit de la philosophie medievale*, ed. cast., p. 286.

sólo el entendimiento que se "reduce" o separa de la cotidianidad inmediata para ponerse a pensar, calcular) .En la inmediatez cotidiana el entendimiento especulativo está siempre en función práctica, es un momento -privilegiado y des-cubridor- del ser en el mundo, ser inevitable y primeramente integrado en la cotidianidad práctica. Por ello el despliegue originario del mundo en la comprensión existencial aunque es un momento que podríamos llamar teórico, está indisolublemente unido (constructamente diría un hebreo) a la totalidad existencial, práctica. Téngase en cuenta que en la descripción que sigue se irán discerniendo diversos momentos, pero debe tenerse siempre presente ante los ojos la totalidad de la estructura en su cotidianidad.

En un primerísimo momento de esta estructura debe considerarse la apertura misma al ámbito del ser, que es el acontecimiento (*Er-eignis*) co-participativo del hombre comprensor y el ser que se manifiesta. Des-cubrimiento del hombre ante la manifestación del ser es la verdad. Ser que, cuando es el del hombre, no es un simple ser ya-dado sino igualmente un ser ad-viniente (*télos* en griego, *finis* o *bonum* en latín). Por ello entonces, el primer momento de la descripción de la actualidad del hombre en el mundo (la "acción humana") es indicada de la siguiente manera por Tomás:

"El proyecto fundamental y ad-viniente (*bonum*) se aprehende (primerísimamente) según un modo particular de comprensión, es decir, como la verdad del ser (*veri*) " (*I-II* ; q.9, a.1, ad 3).

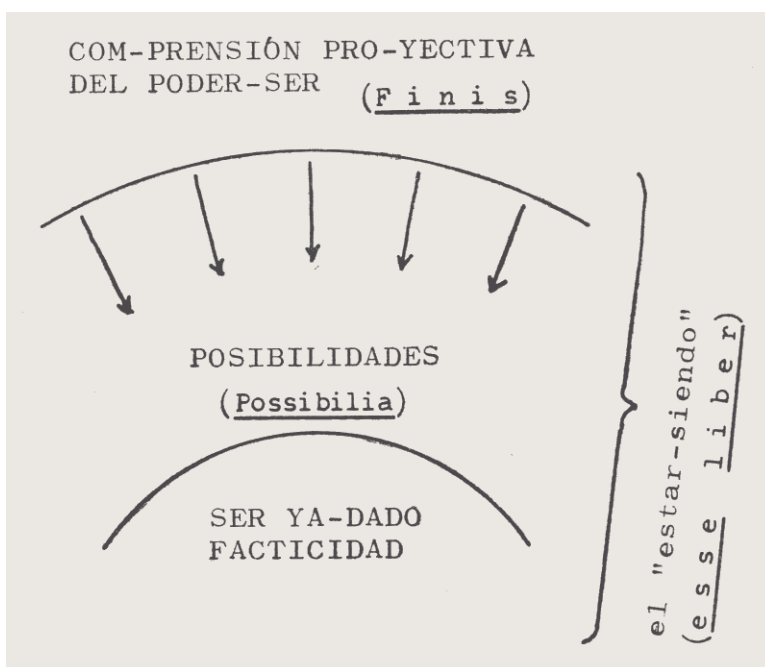
Idéntica es la manifestación o la verdad del ser del hombre que el des-cubrimiento de su proyecto auténtico fundamental. Ese des-cubrimiento del horizonte último ad-viniente no es sino la comprensión del ser, que en función práctica (lo primero inmediata y cotidianamente) es la comprensión "de los origina-

rios fundamentos" del quehacer ético-ontológico ("primorum principium universalium"; *De Veritate* q. 11, a.2, resp.). Lo que los medievales llamaban *syndéresis* no es sino una "luz que ilumina habitualmente nuestro ser en el mundo, y, por ello, es imposible que la *syndéresis* se extinga, porque es imposible que al ser del hombre se le prive de la luz del intelecto constituidor de mundo (*lumine intellectus agentis*) por el que descubrimos el hontanar de lo especulativo y lo operativo" (*Ibid.*, a 3, resp.).

Entre el ser fáctico o físicamente dado y el ser ad-veniente, es decir: futuro, que la comprensión pro-yectiva presenta ("sicut praesentans ei obiectum suum"; *I-II*, q.9, a.1, c), se produce una tensión, el hombre se abre pro-curando por sí mismo; esa apertura tendencial la llamó Tomás: *intentio*, que significa "tender-hacia-algo". No es un mero "querer" (*voluntas*), ni tampoco el gozo alcanzado en la tranquilidad de la plenitud (*fruitio*), sino que es la tensión propia del que está "en movimiento hacia su ser ad-veniente (*ad finem*)" (*I-II*, q.12, a. 1 c). Este pro-curar (*intentio* de Tomás, *boúlelsis* de Aristóteles), apertura tendencial o apetitiva, es en último término un pro-curar el propio ser y todo lo que se ordena a él como posibilidades ("intendit aliquis et finem proximum et ultimum"; *Ibid.*, a.3, c). Es decir, el hombre no es inmediatez de su propio ser; en la diferenciación de su ser la mediación de la pro-curación (*in-tentio*) *funda* el obrar-se del ser humano, del cual el hombre es responsable.

Este primer horizonte fundamental lo llamaban los medievales: *ordo intentionis*, que no es sino el horizonte que abre el mundo; en último término, es la comprensión y pro-cura que tenemos de nuestro mismo ser-dado y ad-veniente (*lo-dado*, *lo-ad-veniente* y *lo-estar-siendo* son las tres instancias de la temporalidad de nuestro indivisible ser hombres) .

Entre el horizonte que acabamos de describir, primero y fundante, el *a priori* desde el cual se abren las posibilidades (porque el ser ad-veniente no se elige sino que está siempre delante de nosotros como pro-yecto: "ultimus finis nullo modo sub electione cadit"; *I-II*, q, 13, a.3, c), y la realidad :fáctica de lo que Somos como acumulación del pasado (lo ya-dado), se abre un nuevo ámbito existencial: "todo aquello que es obrado por nosotros, es para nosotros lo posible (*possibilia*)" (*Ibid.*, a.5, c). Los "posibles" ("todo aquello que cae dentro de la elección existencial no es sino posible -*possibilium*-"; *Ibid.*) se abren y :fundan a partir del horizonte del ser-ad-veniente, como posibilidades nuestras. Se distinguen de los "imposibles" (*impossibile*), que no están fundados por el pro-yecto, y de las "veleidades" (*velleitas*), que es querer lo imposible (*Ibid.*, ad 1).



Es en este ámbito existencial, dentro del cual se abren las posibilidades a partir del poder-ser radical (=ser ad-viniente) del hombre, que plantea Tomás la cuestión de la libertad, y donde trata fenomenológicamente los otros momentos cotidianos de nuestro ser en el mundo.

En primer lugar, el hombre en situación, y ante la incertidumbre de lo a obrar ("in rebus autem agendis multa incertitudo invenitur"; *I-II*, q.14, a.1, c), que se trata de posibilidades imprevisibles y contingentes ("singularia contingentia"), afronta, una hermeneútica ("inquisitio"; *II-II*, q.49, a.5, c) "resolutoria (resolutiva), ya que comienza por comprender la situación desde lo que procura en el futuro (ab eo quod in futuro), el ser ad-viniente, ya partir del cual llega a resolver (elegir) lo que ha de obrar" (que es todavía una posibilidad) (*I-II*, q.14, a.5, c). La deliberación (*consilium*) es entonces como un "silogismo acerca de posibilidades" (syllogismo *operabilium*, *Ibid.*, q.13, a.3, c). Este proceso resolutivo (*processus resolutarius*) va "desde la comprensión del ser a su posterior efectuación en la existencia" ⁽⁷²⁾.

En segundo lugar, y concomitantemente al momento interpretativo y compulsador de las posibilidades por parte de la deliberación a partir del horizonte fundamental, la apertura de diferenciación apetitiva o el procurar por el propio ser (fin) pre-ocupándose por ciertas posibilidades, viene a consentir (*consensus*) (*I-II*, q.15) con lo deliberado. Lo que por último es concluído en la función interpretadora de la deliberación existencial y de la pre-ocupación sobre una posibilidad es "algo a, obrarse", algo apetecido y compulsado interpretativamente (es un *intelletus appetitivus* o un *appetitus inquisitivus*, es decir, es la *hypólepsis* de Aristóteles u "opinión" acerca de cuál de las posibilidades es la mejor *hic et nunc*).

⁷² El texto latino dice: "Prius in cognitione sit posterius in esse" (*I, II, q. 14, a.5, c.*) .En este sentido, en el "posterior" *en el ser* (por ello le llamamos ser ad-viniente) se deja ver la clara tematización de la cuestión de la temporalidad. Tomás dice repetidas veces "...modum futura (= *Zu-kunft*, ad-viniente), prout apprehenduntur, sunt entia" (*I-II, q. 8, a.1, ad.3*).

En todo este proceso, desde la comprensión u horizonte fundamental hasta la elección existencial, está presente la libertad de libre arbitrio. Desde su juventud describió Tomás la cuestión de la libertad ⁽⁷⁸⁾.

La libertad es un dejar ser a las posibilidades (que como su nombre lo indica son muchas y además no exigen que se las elija necesariamente) dentro del horizonte absoluto del ser ad-viniente ("finis appetitur absolute"; *De Veritate* q.24, a.6, resp.). Las posibilidades no se imponen necesariamente debido a la finitud de la; comprensión y el pro-curar del hombre. Ninguna posibilidad se nos manifiesta como la absolutamente mejor, con referencia ineludible a nuestro ser. Por ello es necesario, gracias al "todavía no" de la voluntad, deliberar sobre la posibilidad existencial que mejor convenga con el proyecto. No hay entonces una inmediata comprensión (*intelligere*) ni un inmediato pro-curar (*velle*) acerca de las posibilidades (la hay en cambio del ser proyectado); sino que acerca de las posibilidades, y gracias a la libertad, hay como un compulsar (*ratiocinari*) las posibilidades, un deliberar electivo (*eligere*) (*I*, q.83, a.4, c), ¿Por qué esta como indecisión? Porque estamos en el nivel existencial, en el de la situación incommunicable e irreplicable: única. El libre arbitrio en su ejercicio de la libertad permite por su "todavía no" efectuar la deliberación y el consentimiento del apetito, para después, sólo después, desencadenar definitivamente el proceso en el momento existencial propio de la finitud: la elección.

La elección de una posibilidad es un cerrar el camino a todas las demás, y, por ello, la elección se diferencia del mero consentimiento. "El consentimiento (del apetito) se dice sólo en cuanto a una posibilidad que place ser obrada; la elección

⁷³ Además de los textos que citamos a continuación, caben indicarse los siguientes lugares donde la libertad es tratada: *Summa contra gentiles* III, 73; *De Malo* q. 6, a. un, resp.; "Si enim non sit liberum aliquid in nobis, sed ex necessitate movemur ad volendum, tollitur deliberatio, exhortatio, praeceptum et punitio, et laus et vituperium, circa quae moralis Philosophia, consistit". Sin libertad no hay ontología fundamental.

existencial, en cambio, en cuanto a la posibilidad que elegida es preferida sobre todas las demás que no placen" (*I-II*, q.1, a.3, ad 3). La posibilidad elegida a partir del horizonte comprensivo del ser como pro-yecto es un querer juzgado (*appetitus inquisitivus*) o un juzgar querido (*inquisitio appetitivus*) (Es una traducción latina del texto aristotélico que hemos comentado más arriba; *I*, q.83, a.c; *In VI Ethic.* lect. 2, n. 1137). Con ello Tomás supera el voluntarismo de Scoto (aunque admite que la raíz de la libertad es la voluntad) y el intelectualismo de Boecio (aunque propone al entendimiento deliberativo como el constituyente formal de la elección existencial) .

Habiendo elegido una posibilidad el hombre irrumpe en el mundo, se expresa, al esgrimir resuelta o cobardemente dicha posibilidad, la que cumplida *es-ya-un-ser-dado*. Toda posibilidad cumplida es ya-mi-ser y, además, parte del ser del que soy responsable. Pero antes de ver las relaciones éticas-ontológicas que tengo con el ser que me ha sido dado a cargo, debemos analizar otras cuestiones previas.

§ 9. OB-LIGACIÓN AL SER Y LA MORALIDAD DEL SER EN EL MUNDO

Al quedar fijada en una posibilidad, por la elección, la apertura (*Erschlossenheit*) al mundo, el hombre debe empuñar resueltamente (*Entschlossenheit*) dicha posibilidad como presencia en el mundo. Este empuñar resueltamente lo elegido en orden a la acción práctica es lo que llamaba Tomás el *imperio* (*I-II*, q. 17), por el que efectivamente el ser ad-veniente adviene. El hombre es así el autor (*imperator*) de su ser, no del ser físico originario, sino de aquel ser que es su *êthos*, y que Sartre llamará esencia.

Para el Aquinate el último horizonte contingente de comprensión no es el que pudiera serlo para un idealista moderno. Como hemos indicado en el § 6 de este trabajo, en el pensamiento cristiano, y en el de Tomás con gran segu-

ridad, el orden físico-real ⁽⁷⁴⁾ tiene como una doble vertiente: en primer lugar (*ratio cognoscendi*) la trama esencial de la cosa *se manifiesta* a la com-prensión; se trata entonces de la verdad del ser, del horizonte del mundo (Welt). En segundo lugar (primero sin embargo *ratio essendi*), esa misma trama esencial se manifiesta en el mundo, concomitantemente, como constituyente de la cosa, constitución real que se manifiesta en la com-prensión como ya-dada-antes (de este *prius* nos habla Tomás repetidas veces) ⁽⁷⁵⁾. El orden constitutivo físico es la última referencia fundante (concomitante en el orden del des-cubrimiento) del orden del sentido. Ambos órdenes pueden tener dos vertientes: el de las cosas como instrumento (lo "a la mano") ⁽⁷⁶⁾, por las que podemos pre-ocuparnos (*Sorge*); o el del modo de ser del hombre, ser inacabado y que ad-viene a sí mismo según hemos descripto anteriormente (el "ser mí mismo" o "ser-con") ⁽⁷⁷⁾, y del que puedo "pro-curar por"

⁷⁴ "Ordo quem ratio non facit, sed solum considerat, sicut est ordo rerum naturalium... Ad philosophiam naturalem pertinet considerare ordinem rerum... et metaphysicam" (*In I Ethic.* lect. 1, n.I-2). La noción de *ordo* medieval *recorta*, en uno de sus sentidos, la de mundo de la filosofía existencial.

⁷⁵ "Quod quidem si, sicut est prius in cognitione, ita etiam sit prius in esse, non est processus resolutorius, sed magis *compositivus*" (*I-II*, q. 14, a.5, c). X. ZUBIRI dice esto mismo de la siguiente manera: " (La realidad) no sólo está presente, sino que lo está formalmente como un *prius* a su presentación misma... El *prius* es la positiva y formal remisión a lo que es la cosa antes de su presentación... La cosa me es presente como algo de suyo. Independencia no es sino mera extra-animidad. La realidad, en cambio, es la cosa como algo de suyo. La cosa se actualiza en la inteligencia, se nos presenta intelectivamente, como siendo de suyo antes de estarnos presente" (*Sobre la esencia*, pp. 394-395). Esta es una crítica a la noción de realidad tal como la presenta M. HEIDEGGER, *Sein und Zeit*, § 43. Esta cuestión ontológica es fundamental para la ética, sin embargo no podemos discutirla en detalle aquí.

⁷⁶ "Ordo quem ratio considerando facit in exterioribus rebus... pertinet ad artes mechanicas" (*In I Ethic.*, lect. 1, n.I-2). El *Zuhanden* en sentido estricto es el útil, cosa-sentido, incom-prensible sin el mundo (*mundo* es para nosotros, siempre, el horizonte del ser que se abre al hombre; cosmos en cambio la totalidad real de lo que está dado efectivamente).

⁷⁷ "Ordo quem ratio considerando facit in operationibus voluntatis... Sic ergo moralis philosophiae, circa quam versatur praesens intentio, proprium est considerare operationes humanas, secundum quod sunt ordinatae adinvicem et ad finem" (*Ibid.*).

(*Fürsorge*)⁽⁷⁸⁾. De tal manera que el hombre no es una pura trascendencia (ex-sistencia) que en su vida gane su esencia: un incondicionado que puede ser un árbol, una piedra, una nube o un militar. El hombre, irremediamente, es desde el vamos: un hombre (es el *prius* factual físico). A él se le abre un orden de trascendencia (ex-sistencia) donde habita, pero condicionado, primeramente, por su propio ser: sólo es un hombre. De allí entonces que su libertad, siendo una nota física de su esencia, tendrá igualmente en su facticidad física su propia regla, su condicionamiento.

En toda situación existencial el hombre es cotidianamente "testificado, ligado o instigado, al igual que acusado, remordido o reprendido"⁽⁷⁹⁾ por una voz que no es sino la del ser ad-viniente, y que Tomás llamó: la *conscientia* (conciencia moral). ¿Cuál es la función ontológica de la conciencia moral? La ética-ontológica de Tomás le asigna un valor existencial insustituible. El hombre, en cada situación irrepetible, no tiene ninguna norma moral universal adecuada para orientar su compromiso mundano concreto.

¿Está entonces librado al absurdo, a la contradicción o a la inmoralidad (es decir, a su aniquilación ontológica)? La conciencia (moral u ontológica, no meramente psicológica o cognoscitiva) es el órgano ontológico que *liga*⁽⁸⁰⁾ el ser ya-dado del hombre en situación al horizonte del ser ad-viniente con respecto a las posibilidades que se le abren. En efecto. "Por la conciencia (moral-ontológica) se comprende dialécticamente (*applicatur ad examinandum*), desde el horizonte del ser en el nivel existencial o práctico (*notitia synderesis*), el sentido de

⁷⁸ Cfr. M. HEIDEGGER, *Sein und Zeit*, § 26. A la "in-tentio" la hemos traducido como "Für-sorge", porque, existencialmente, el hombre tiende como a un fin solo en el caso del fin del hombre, de tal modo que es siempre un pro-curar por sí mismo o por algún otro, o por el mismo Dios (que es igualmente persona). No se "intenta" entonces una posibilidad o medio, sino sólo el pro-yecto.

⁷⁹ I, q. 79, a.13. Cfr. *In II Sent.* 24, q. 2, a.4; *De Veritate*, q. 17, a.1.

⁸⁰ Tomás muestra el sentido de la palabra ligare y lo refiere a *obligare* en *De Veritate*, q. 17, a.3, y en los otros lugares donde trata la cuestión de la conciencia y la ley.

las posibilidades que la situación le brinda (*actum particularem*)" (*De Veritate*, q. 17, a.2, resp.). Decimos que el acto de la conciencia es com-prensivo, porque capta el sentido de lo particular (la posibilidad en situación) desde la universalidad del ser proyectivo; y es dialéctica dicha com-prensión, porque lo particular (mi posibilidad indeterminada) es iluminada en su sentido por lo universal (mi proyecto) para ser determinada como una conclusión existencial y única en situación ("conscientia perficitur quasi quodam syllogismo particulari"; *Ibid.*) que eleva o sume ("fiat assumptio alicuius particularis"; *Ibid.*) lo particular en el horizonte del sentido⁽⁸¹⁾. La posibilidad que se abre ante el hombre en situación queda así ligada, por círculos concéntricos de comprensión, hasta el ser ad-viniente. Por ejemplo: para ser justo (com-prensión pro-yectiva de mí mismo), una posibilidad existencial (compartir mis bienes) se me impone, queda ligada de manera "necesaria" a mi pro-yecto. Esta ligazón (*ligatio*)⁽⁸²⁾ no es una necesidad de coacción física, sino es una necesidad condicionada (*necessitas conditionata*), de tal modo que "se me impone algo como necesario de tal manera que si no hago esto (la posibilidad), no consigo la meta" (*De Veritate*, q.17 a 3, resp.). Se trata, exactamente, de un imperativo hipotético, siendo el ser ad-viniente (*ex finis suppositione*) lo que liga la posibilidad. Por ello "la conciencia ob-liga" (*Ibid.*, a 4, resp. : "obligatoria est"). *Ob* en latín significa "con respecto a", "a causa de". Es decir, la conciencia, discierne interpretativamente cuál es la posibilidad que cumple con las ex-igencias (*ex-agere* = desde) del pro-yec-

⁸¹ Cuando hablamos de dialéctica, lo hacemos en el sentido redescubierto por J. P. SARTRE, *Critique de la raison dialectique*, Gallimard, Paris, 1960; J. Y. JOLIF, *Comprendre l'homme*, I, pp. 208-270, cuando dice: "(La dialéctica es la comprensión que va) de los todos parciales a todos de más en más amplios y comprensivos... Estos conjuntos sucesivos que se engloban unos en otros y se sostienen en el ser... El pensamiento dialéctico va de lo concreto a lo concreto pasando por lo abstracto de la síntesis a la síntesis, pasando por el análisis de las determinaciones, de todos globales hacia todos globales, pasando por todos parciales" (pp. 229-231).

⁸² *Cfr. De Veritate*, q.17, a.3, resp.

to o ser ad-veniente. La posibilidad que es juzgada como la que concuerda con el pro-yecto, queda "ligada con respecto" al ser, y por eso *ésa* es la posibilidad que ontológicamente puede *constituir* mi ser, mientras que si cumplo otra posibilidad (la que mi conciencia me prohíbe) me *de-stituyo*, me aniquilo en dicha posibilidad, el posible ser adveniente (el auténtico poder-ser) no adviene, queda reducido a una imposibilidad. El *poder-ser* ob-liga a la posibilidad existencial que le permite *ser*.

Por su parte, la com-prensión pro-yectiva del poder-ser propio, en cuanto se presenta como ex-igencia que ob-liga es la ley:

"La leyes una regla o medida de la posibilidad, en cuanto que induce a alguien a obrarla o se lo impide; la palabra ley viene de ligar (*a ligando*), porque ob-liga a obrar" (I-II, q.90, aJ, c.).

La ley entonces no es sino el *ser mismo*, constitutivo y manifestado, en la diferenciación finita del ser humano⁽⁸³⁾, como ex-igencia ob-ligante a la apertura com-prensora e interpretativa del hombre. Tantas leyes hay como horizontes de comprensión. Al primer horizonte del ser físico o factual le toca la ley natural, ley constituyente del ser mismo y manifestada como su ex-igencia, cuya ob-ligación es des-cubierta por toda interpretación existencial auténtica, con respecto a las posibilidades. Al horizonte del mundo cultural le tocan las normas usuales del *êthos*; al horizonte de la convivencia política, las leyes positivas; etc. Las leyes no son sino momentos del ser del hombre que ligan el ser ya,-dado al ser ad-veniente. Dicho

⁸³ Hemos usado a veces la palabra "diferenciación" (Véase su sentido en J. Y. JOLIF, *op. cit.*, pp. 81 ss.) .El hombre no es un ser inmediatamente dado a sí mismo; el alcanzarse a sí mismo a través de la mediación no es tampoco por un solo modo de acceso o apertura; el hombre en su progreso meditativo avanza por distintas vertientes (se dice: diversos sentidos, ex-sistenciales, facultades, etc.) que sin embargo constituyen un todo, finito. (Cfr. M. HEIDEGGER, *Brief über den Humanismus*, p. 191).

ser ad-viniente, dentro del *êthos* cristiano es un *a priori* indiscutido, es siempre comunitario, es siempre un ser-con otros. Por ello:

"Toda ley conduce al ser-adviniente con-otros (*ad bonum commune*)" (*I-II*, q.90, a.2, c).

La conciencia moral es la voz del ser, que nos manifiesta la posibilidad auténtica, pero que nos remuerde cuando no la hemos cumplido. La función ontológica de la conciencia es iluminar el camino hacia el ser. Lo mismo puede decirse de la ley (justa). Es una: ex-igencia del ser que ob-liga, aunque de otra manera que la conciencia.

Ahora estamos preparados para preguntarnos ontológicamente qué es el bien o el mal en el obrar las posibilidades humanas. Es decir: ¿Qué es la moralidad o la consistencia ontológica del acto humano? Es la conveniencia de la posibilidad obrada con el proyecto intentado; es decir, es la coincidencia del acto con el auténtico poder-ser-ad-viniente. Un acto es bueno simplemente cuando constituye al hombre como tal, cuando en la línea de su esencia ex-sistente en el mundo le permite crecer a mejores posibilidades. "Tanto tiene de bondad una acción en cuanto tiene de ser (*esse*); en cuanto defecciona el hombre de alguna plenitud de ser que debiera cumplir la acción, defecciona en ello mismo su bondad, y en este caso acontece el mal" (*I-II*, q. 18, a. 1, c) ⁽⁸⁴⁾. Para la filosofía medieval ésta es una conclusión segura: la posibilidad obrada es buena tanto cuanto es; ser que viene a acrecentar al ser ya-dado; poder-ser cumplido; pro-yecto ahora in-yectado en la facticidad como *êthos*.

El hombre es un ser siempre in-acabado. Pero hay dos modos de in-acabamiento. El auténtico poder ser abierto a nuevas posibilidades, según el crecimiento adecuado de la propia existencia; o la privación (*privatio*) de ser algo más de lo que podría serse por el hecho de haberse negado libremente una po-

⁸⁴ Cfr. *De Malo* q.1, ~.3, e.; I, q.49, a.1, ad. 3; *CG III*, 10.

sibilidad auténtica. A la negación (*negatio*) por defecto (*defectus*) adviene la privación del mal que, ontológicamente, es aniquilamiento, nihilización, de-stitución. La causa del mal es el "silencio y oscurecimiento" (*silentio et tenebris* dice metafóricamente Tomás; *De Malo*, q. 1, a.3 resp.) del ser. Este ocultamiento o corrupción del propio ser- ad-veniente lo estudia Tomás por las diversas vertientes de la estructura ontológica del hombre. Como "el bien exige integridad de origen" (*integra causa*), cualquier defecto es hontanar de mal, que en el hombre es inevitable por su finitud⁽⁸⁵⁾.

Como en Aristóteles el origen del mal depende, en unos de sus momentos, de la obnubilación del ser. "La comprensión es origen (*principium*) de los actos humanos o morales" (I-II, q. 19, a. 1, ad 3), y por ello en la in-comprensión hay ya un fundamento del mal. Tomás habla aquí de ratio que con el tiempo será la *Vernunft* de Kant -aunque en este último caso sólo será representativa pero no ya com-prensiva⁽⁸⁶⁾.

Al igual que el Estagirita, pero profundizando la doctrina e interiorizándola, la bondad o maldad del acto "depende necesariamente del pro-curar el propio ser (*ex intentione finis*)" (*Ibid.*, a.7, c.) La "recta intención" o "buena voluntad" no es sino la tensión o in-tensión ontológicamente adecuada que se dispara, hacia el poder-ser. Si esa tendencia se desquicia la ex-sistencia se vuelca como un torrente aluvional sin cauce por lo que destituye (no se con-stituye) su ser.

Puede darse una com-prensión y un pro-curar adecuado del ser propio, pero, en el ámbito de la ejecución de las posibi-

⁸⁵ Cfr. PAUL RICOEUR, *Finitude et culpabilité*, magnífico análisis de la finitud humana a través de una fenomenología de la voluntad. La cuestión de la "moralidad del acto" véase en TOMAS, *I-II*, q. 19-21. Los medievales decían: "Bonum causatur ex integra causa, malum autem ex singularibus defectibus" (Cita de TOMAS *en I-II*, q.19, a.6, ad.1, precedente del *Div. Nom.* IV del pseudo Dionisio).

⁸⁶ Un texto capital dice: "Bonum et malum in actibus voluntatibus proprie attenditur secundum obiecta" (I-II, q.19, a.1, c.) ; "bonitas voluntatis (la buena voluntad) dependet a ratione, eo modo quo dependet ab obiecto" (*Ibid.*, a.3, c.). *Ob-iectum* tradúzcase como "com-prensión proyectiva adecuada" o "ser ad-veniente".

lidades, puede haber todavía ocasiones de aniquilarse (por el mal) .La decisión existencial que es donde se juega la responsabilidad de la ex-sistencia, tiene como último tribunal a la conciencia. Por ello "el dictamen de la conciencia (moral u ontológica) sea recta o errante, ob-liga" (*I-II*, q.19, a 5-6). La ética cristiana defiende entonces como irreductible a la conciencia personal. Es verdad que la conciencia, que debería ser la voz del ser, puede haber sido responsablemente enceguecida, pero tal como se encuentra en el momento de la decisión, ella es el criterio de la consistencia ontológica o ética del acto. "Todo a:cto que no concuerde (*discordans*) con la conciencia, sea recta o errante, siempre es malo" (*Ibid.*, a.5, c) .

Pero si se dice que puede haber una "conciencia errante" se indica con ello que la misma conciencia tiene un fundamento o medida (no así en Sartre) ; en efecto, es el *ser*. El principio o fundamento de la conciencia es la com-prensión del proyecto en sus exigencias (principios que capta la llamada *syndéresis*): las leyes. Todas las leyes, nos dice Tomás, se reducen al fin a una sola: "Obra lo que com-prendes como tu auténtico poder-ser (*bonum*), y pro-cúralo, evita en cambio su aniquilación (*malum*)" (*III*, q.94, a.2, e) ⁸⁷. Y agrega: "sobre esta ley se fundan todos los demás preceptos naturales" (*Ibid.*) .Como puede verse estamos lejos de una ética formalista o material, de los valores; se trata de una ética existencial en el sentido estricto de la palabra.

Podríamos ir recorriendo uno a uno los momentos estructurales del ser en el mundo (libertad, deliberación, elección, imperio...) para en cada uno de ellos encontrar primero una negación a su función propia y con ello un defecto, lo que llevará después a una privación (*privatio*) de ser, en lo que consiste el mal. Pero con lo dicho es suficiente-

⁸⁷ En latín dice: "Hoc est ergo primum proceptum legis, quod bonum est faciendum et prosequendum, et malum vitandum. Et super hoc fundatur omnia alia praecepta legis naturae".

§ 10. EL REINO DE DIOS FUNDAMENTO DE LA ÉTICA OCCIDENTAL

Cuando un acto cumple una posibilidad (*obiectum*) que se funda con el proyecto fundamental (*finis*), y por ello concuerda con sus exigencias (*lex*), se dice que es un acto bueno, recto, laudable y meritorio⁽⁸⁸⁾. Por el contrario, si se ha negado al ser por defecto, se comete su de-stitución (*privatio*), es decir, se trata de un acto malo, un pecado, culpable, y reo de pena⁽⁸⁹⁾. Pero al fin, el fundamento último de la bondad o maldad de un acto es la convergencia o divergencia que la posibilidad tenga con el proyecto, y el proyecto personal particular con el "bien común" (*bonum commune*, Dios mismo trascendente, en la visión creacionista de la ontología cristiana). Como círculos menores comprendidos por círculos mayores, progresivamente, el hombre debe saber interpretar la subordinación de sus posibilidades particulares, con las del ser-con-otros (comunidades próximas y de más en más amplias) hasta llegar al proyecto último de la historia humana misma. "El que quiere algo, la quiere en razón de proyecto fundamental común (*boni communis*), porque es su propio ser proyectado (*sua bonitas*), ya que es el proyecto final de todo el universo (*bonum totius universi*)" (*I-II*, q.19, a.10, c). Tomás se encuentra muchos siglos antes de la irrupción del individualismo burgués. Para Tomás no hay un proyecto individual (*bonum individuale*) que es una pura abstracción o reducción irreal. Sólo hay proyectos existenciales particulares, es decir, la comprensión proyectiva propia es siempre en función del todo comunitario: soy siempre parte, soy irremediamente un ser-con otros, la vida

⁸⁸ *I-II*, q.21, a.1-3. La rectitud es plenitud ontológica, en cuanto se imputa al agente es laudable, en tanto el ser-con retribuye es meritorio.

⁸⁹ *Ibid.*, "Respondeo dicendum quod malum in plus est quam peccatum, sicut et bonum in plus est quam rectum. Quaelibet enim privatio boni in quocumque constituit rationem mali: sed peccatum proprie consistit in actu qui agitur propter finem aliquem, cum non habet debitum ordinem ad finem illum" (*Ibid.*, u.1, c.).

moral, la ex-sistencia, la estructura ontológica tiene como modo de ser esencial la *parti-cularidad* finita. La perfección ontológica o moral del hombre en el ethos judeo-cristiano no se logra en la *solitaria bonitas* del romano o del griego ⁽⁹⁰⁾, sino en el compromiso histórico y social del profeta que alcanza la plenitud humana en el sacrificio de su vida, por sus hermanos. Esta idea de solidaridad ontológica se encuentra en la doctrina de la Alianza en Israel y en la noción de *Reino de Dios* en el Judaísmo tardío y en el Cristianismo ⁽⁹¹⁾, que es en una comprensión ético-ontológica de la ex-sistencia.

El principio del ser-con otro se enuncia así: "Es imposible que algún hombre realice su poder-ser auténtico (bonum) , si ese su pro-yecto no conviene con el pro-yecto auténtico solidario con- otros" (*bene proportionatus bono communi*) (I-II, q. 92, a.1, ad 3) ⁽⁹²⁾. Pero estos pro-yectos solidarios comienzan por ser los de la familia, de las comunidades de base, los de los pueblos y culturas, para terminar en los de la humanidad. Como puede verse se produce entonces un movimiento dialéctico, ya que un horizonte comprende a los otros, hasta llegar al último y fundante:

⁹⁰ Véase esta cuestión en nuestro artículo sobre "La ética definitiva de Aristóteles", *Cuadernos de Filosofía* (Univ. de Buenos Aires) IX, 11 (1969).

⁹¹ Sobre el "Reino de Dios" véase una mínima bibliografía en nuestro artículo sobre "Universalismo y misión", en *Stromatra* (Buenos Aires) XX (1963) p. 459, n. 121. Sobre esta cuestión está la obra de E. GILSON, *Les métamorphoses de la cité de Dieu*, donde dibuja con mano magistral la evolución de la noción del "Reino de Dios" desde el Nuevo Testamento, pasando por apologistas, Agustín, Bacon, Dante, el Cusano, etc., hasta llegar a Comte. En su descripción habla de Leibniz, pero deja en cambio de lado a Kant, Hegel y Marx, en ellos el tema del Reino de Dios, de la ciudad de los espíritus (como en Rousseau) o reino de fines es esencial (el "comunismo" no es sino la utópica posición límite del Reino de Dios secularizado). Cfr. KURT HILDEBRAND, *Leibniz und das .Ileich der Gnade*, Nijhoff, La Haya, 1953).

⁹² En nuestra tesis, aún inédita, defendida en Madrid (1957: *La problemática del bien común*, t. III, pp. 84-160), hemos estudiado la cuestión en Tomás en detalle y cronológicamente. Véanse algunos textos paralelos al citado en II-II, q.161, a.2, ad.3; *Ibid.*, q.162, ad.1, ad 3.

"Aquella plenitud (*bonum*) que es la actualidad final de todo el universo (*finis totius universi*) es manifiesto que es trascendente a todo el universo" (*I*, q. 103, a.2, c.) .

"No debe dejar de considerarse que el pro-yecto común (*bonum commune*) según la adecuada comprensión es preferible al mero pro-yecto propio: ya que cualquier *parte* física se ordena por instinto al bien del todo (*bonum totius*). Es un signo, por ejemplo, que la mano se exponga para parar el golpe, conservando así el corazón y la cabeza, de los cuales cada hombre debe ser considerado como parte (*ut pars*),... (tienen) como último pro-yecto común (*bonum commune*) del todo al mismo Dios, en el que toda beatitudo (= perfección) consiste" (*De perfectione vitae spiritualis*, XIII, n. 634).

Siendo el creador el último horizonte de comprensión, el Ser mismo (no un ente), y, por ello, el que planifica el ser adveniente humano (como éste hombre y como *humanidad*), aquel precepto de "Ama a Dios y al prójimo" no son dos mandamientos sino uno solo: al tender o pro-curar el bien *particular* (propio) en Dios (el bien común o el efectuator de *todo* bien), se procura, al mismo tiempo, el bien de los otros hombres, *partes* de la misma comunidad histórica (la humanidad) que se realiza en Dios. "Tal es la caridad (pro-curar tendencialmente el ad-venimiento del Ser), un amar a Dios por sí (como bien común) y al prójimo, como poder-ser acabadamente en Dios (*capaces beatitudinis*)" (*De Caritate*, a.2). No hay entonces en esta ética-ontológica un pro-yecto individual, abstraído de la realidad; no hay tampoco una ética individual (o como le llaman los escolásticos monástica) .Sólo hay una ética-ontológica solidaria, en función del ser-con otro (particular), de tal manera que ningún hombre puede ser perfecto este hombre a secas, sino este *padre, ciudadano, profesional*, etc.: en función del otro.

Esta es muy diversa de la ética-política de Aristóteles, donde las virtudes políticas eran "secundarias" con respecto a

la contemplación de las cosas divinas (*EN X*, 8; 1178 a 8-9) , o a la de Platón, ya que el sabio está por sobre la República y sólo por sacrificio -y sin ganar en ello nada- vuelve a la ciudad para conducirla a las Ideas eternas y desconocidas por el vulgo. En cambio, en esta ética-ontológica, en la tradición de los profetas de Israel que se inmolan por la historia, el hombre alcanza la perfección sólo en el pro-yecto común (bien común) y no meramente por una contemplación teórica, reductiva o temática, sino por un compromiso existencial, apremiante, mortal, inmediato:

"Por esto le atribuiré la multitud,
y entre los príncipes recibirá el trofeo ;
porque se ha conducido a sí mismo
entregando su vida hasta la muerte,
y siendo contado entre los pecadores
ha cargado las faltas de la multitud
e intercedido por los delincuentes" (*Isaías*, 53, 11-12) .

"El hijo del hombre no ha venido para ser servido sino para entregar su vida como rescate de la multitud" (*Marcos* 10,45).

Este *êthos* es una innovación absoluta y de una solidaridad también radical. Tanto el sentido del *esse* (del cual la existencia es sólo una de sus modalidades) como el sentido ético-ontológico del bien común, serán olvidados en los siglos venideros⁽⁹³⁾.

⁹³ En Tomás se da una difícil conciliación entre la tradición del *êthos* griego, donde se da primacía a la contemplación teórica, temática o reductiva, y el *êthos* cristiano con primacía del plano existencial del compromiso comunitario por el amor. En algunos textos (*CG III*, 63 ; *I-II* q. 4, a. 8) pareciera darse primacía a la teoría; en otros textos al compromiso cristiano (*CG III*, *II-II*, q.23, a.6). El *êthos* cristiano ha sido mejor tematizado por Tomás en sus tratados teológicos que en sus comentarios filosóficos, lo cual es muy natural pero exigiría análisis adecuado.