

FERNANDO GABRIEL MARTÍN DE BLASSI

*Facultad de Filosofía y Letras
Universidad Nacional de Cuyo
Argentina
martindeblassi@hotmail.com*

ARISTÓTELES Y TOMÁS DE AQUINO EN TORNO AL TRATAMIENTO DE LA MATERIA MORAL

Resumen. El presente trabajo tiene por objeto puntualizar determinadas diferencias doctrinales que se advierten en el modo en que Aristóteles y, por su parte, Tomás de Aquino abordan el estudio relacionado con el tema específico del comportamiento moral. Por medio de un registro analítico y descriptivo y de una lectura a la vez interpretativa y crítica de las fuentes y la bibliografía especializada, se intenta precisar ciertas particularidades que distinguen los presupuestos sobre cuya base ambos filósofos elaboran sus respectivos discursos. Esto último permite observar en qué medida el Aquinate se hace cargo del saber aristotélico acerca del bien humano y resuelve, por lo demás, de un modo satisfactorio las diversas aporías a que conduce ese mismo planteo.

Palabras clave: Aristóteles - Tomás de Aquino - bien humano - virtud

Abstract. This paper aims to specify doctrinal differences between Aristotle and Thomas Aquinas on the topic of moral behaviour. It will study this matter through an analytical and descriptive search accompanied by an interpretative and critical reading of sources and specialized bibliography. This point allows to understand how Aquinas takes over the aristotelian knowledge about human good, and how He resolves various paradoxes that presents the same approach.

Keywords: Aristotle - Thomas Aquinas - human good - virtue

Artículo recibido el 14 de noviembre de 2014; aceptado el 3 de diciembre de 2014.

SAPIENTIA / AÑO 2014, VOL. LXX, FASC. 236 - PP 79 - 96

Consideraciones preliminares

El tema de la naturaleza de la Ética, a partir de la interpretación de *Ethica Nicomachea* (*EN*) de Aristóteles, suscitó una importante discusión entre los maestros parisinos del s. XIII al momento de clasificar y jerarquizar los conocimientos humanos¹. Pues no solo esta disciplina, sino que incluso el *corpus* filosófico en su totalidad, debieron amoldarse a los parámetros de una estructura racional y, en principio, coherente con el mensaje de la *sapientia christiana*. Esto no deja de ser problemático para el ejercicio intelectual y es por ello que algunos estudiosos destacan durante los decenios centrales del s. XIII la profusa producción bibliográfica y didascálica en forma de «divisiones de la ciencia», «introducciones a la filosofía» o bien «guías de estudio» en su intento por responder a ese interrogante².

En esta oportunidad, propongo esclarecer determinadas diferencias doctrinales que se advierten en el modo en que Aristóteles y, por su parte, Tomás de Aquino abordan el estudio relacionado con el tema específico del comportamiento moral. Por medio de un registro analítico y descriptivo y de una lectura a la vez interpretativa y crítica de las fuentes y la bibliografía especializada, ahondaré en la precisión de ciertas particularidades que manifiestan la distinción entre los presupuestos sobre cuya base ambos filósofos elaboran sus respectivos discursos. Esto último permite observar en qué medida el Aquinate se hace cargo del saber aristotélico acerca del bien humano y resuelve, por lo demás, de un modo satisfactorio las diversas aporías a que conduce ese mismo planteo.

¹ El año de 1248 es considerado *terminus ad quem* de la traducción latina completa de *EN*, elaborada por Roberto Grosseteste. Hasta esa fecha, sólo estaban disponibles en latín los libros I-III de *EN*, y es probable que hayan sido traducidos por Burgundio de Pisa hacia 1150. Tal traducción circulaba de forma fragmentaria en París. *Cfr.* BOSSIER, F., «L'élaboration du vocabulaire philosophique chez Burgundio de Pise», en HAMESSE, J. (ed.), *Aux origines du lexique philosophique européen*, Louvain-la-Neuve, FIDEM, 1997, p. 102 (Textes et études du Moyen Âge, 8).

² *Cfr.* BUFFÓN, V., «Discusiones metodológicas y epistemológicas en torno al estudio del bien supremo en algunos comentarios a la *Ética Nicomachea* durante el siglo XIII», en LÉRTORA MENDOZA, C. (Comp.), *Filosofía Medieval: continuidad y rupturas*, Tucumán, UNSTA-FEPAI, 2013, pp. 171-185.

1. Aristóteles y el saber correspondiente al bien específico del hombre

En líneas generales, la *EN* de Aristóteles se ocupa en el tema de la consecución de la felicidad como bien humano a raíz de la génesis y la práctica de la virtud moral³, que es un «hábito electivo consistente en un término medio relativo a nosotros, determinado por la razón y por aquello por lo que decidiría el hombre prudente»⁴. De acuerdo con el orden sistemático en que Aristóteles organiza las diversas ciencias⁵, la *Ética* no depende de las leyes de la naturaleza sino que su materia *sensu stricto* versa acerca de las acciones humanas que, en cuanto tales, admiten una variedad infinita de costumbres y hábitos toda vez que, de suyo, son particulares y contingentes⁶. Por ello mismo, el Estagirita apela al juico del *phrónimos* como la norma de un comportamiento capaz de ver el bien tanto para sí mismo cuanto para los otros, en la medida en que encarna una cualidad propia de los administradores y de los políticos⁷. Este

³ Cfr. *EN* 1098a 16-17.

⁴ *EN* 1106b 36-1107a 2: «Ἔστιν ἄρα ἡ ἀρετὴ ἕξις προαιρετικὴ, ἐν μεσότητι οὐσα τῇ πρὸς ἡμᾶς, ὠρισμένη λόγῳ καὶ ᾧ ἂν ὁ φρόνιμος ὀρίσειεν».

⁵ Cfr. *Met.* 1025b 3-1026a 32.

⁶ Cfr. *EN* 1137b 19; 1143a 32-33. En 1094b 14-16, el Estagirita afirma que las cosas nobles y justas que son objeto de la política presentan tantas diferencias y desviaciones que parecen existir sólo establecidas *por costumbre* y no por naturaleza (*τὰ δὲ καλὰ καὶ τὰ δίκαια, περὶ ὧν ἡ πολιτικὴ σκοπεῖται, πολλὴν ἔχει διαφορὰν καὶ πλάνην, ὥστε δοκεῖν νόμῳ μόνον εἶναι, φύσει δὲ μὴ*). Para la traducción de este y los demás pasajes de *EN* sigo la versión de PALLÍ BONET, J., Madrid, Gredos, 2007 (1982). Aquí, empero, opto por traducir la voz *νόμῳ* por la expresión «por costumbre» o bien «establecido por tradición», y no «por convención», «por convenio» o «por acuerdo» cuya trama de sentido presenta un cariz más bien ajeno a lo que intenta explicar Aristóteles en este pasaje. En lo sustancial, me atengo para ello al sentido etimológico que guarda el término *νόμος*, en su acepción fundamental de «lo que es conforme con la regla», «la usanza», «las leyes generales o escritas» que, precisamente, se distinguen de *τὰ ψηφίσματα* (Cfr. CHANTRAINE, P., *Dictionnaire étymologique de la langue grecque. Histoire des mots*, t. III, Paris, Éditions Klincksieck, 1974, pp. 742-743). Aunque también, en el plano de la notificación verbal, esta misma idea subyace a la oposición presentada en *De int.* 16a 26-28 a propósito del signo lingüístico que es, tal como lo propugna Aristóteles, *κατὰ συνθήκην* y no *φύσει*; cfr. la sugerente explicación que sobre esto último ofrece COSERIU, E., «L'arbitraire du signe. Sobre la historia tardía de un concepto aristotélico», en su *Tradicón y novedad en la ciencia del lenguaje. Estudios de historia de la lingüística*, Madrid, Gredos, 1977, pp. 23-24.

⁷ Cfr. *EN* 1140b 9-11.

juicio no depende de la arbitrariedad de los deseos del sujeto, ni tampoco de las convenciones sociales porque «la prudencia es normativa, pues su fin es lo que debe hacerse o no»⁸.

En este sentido, la norma ética es el *phrónimos* mismo o el sabio en el orden práctico. Sin embargo, ¿en virtud de qué principio el *phrónimos* es susceptible de ser establecido como norma de los comportamientos humanos? Precisamente, por la unidad que enviste la *phrónesis* en la medida en que es una virtud a la vez moral e intelectual, que permite a los seres humanos juzgar correctamente en los asuntos prácticos concernientes a todo orden moral⁹. El hombre prudente es, por tanto, capaz de juzgar correctamente sobre todos los términos de las acciones, así como de los medios adecuados para alcanzar tales fines¹⁰. En el ámbito político, Aristóteles piensa que las exhortaciones o *gnômai* de los ancianos son una cierta demostración, fruto de la sabiduría práctica, pues la experiencia les ha concedido a los sabios un ojo para ver con rectitud¹¹. De allí que, en el marco de la polis, las lecciones de vida sean confiadas a los *áristoi*, cuya tarea primordial es garantizar la transmisión exitosa de su experiencia y conducir a las generaciones sucesivas en orden a lo óptimo. Puesto que a los hombres experimentados les corresponde la excelencia en la deliberación, así deberán emplear la corrección de los medios que conducen al fin, cuya verdadera aprehensión depende de la sabiduría práctica. De esta manera, el *phrónimos* actúa como un modelo ético que reconoce los fines y deberes de la vida práctica, y toma decisiones que pueden contribuir al mejor desarrollo humano de sí y de los demás, respetando las costumbres y tradiciones de una comunidad autárquica¹².

⁸ EN 1143 a 8-9: «ἡ μὲν γὰρ φρόνησις ἐπιτακτικὴ ἐστίν· τί γὰρ δεῖ πράττειν ἢ μή, τὸ τέλος αὐτῆς ἐστίν».

⁹ Cfr. EN 1144a 6-9: «ἔτι τὸ ἔργον ἀποτελεῖται κατὰ τὴν φρόνησιν καὶ τὴν ἠθικὴν ἀρετὴν· ἡ μὲν γὰρ ἀρετὴ τὸν σκοπὸν ποιεῖ ὀρθόν, ἡ δὲ φρόνησις τὰ πρὸς τοῦτον (Además, la obra del hombre se lleva a cabo por la prudencia y la virtud moral, porque la virtud hace rectos el fin propuesto, y la prudencia los medios para este fin)».

¹⁰ Cfr. EN 1144b 1-1145a 11.

¹¹ Cfr. EN 1143b 1-14.

¹² Cfr. EN 1142 a 7-23; 1142b 9-33.

Ello no obstante, el planteo aristotélico trae aparejadas algunas dificultades vinculadas al ámbito de la validez de ciertas normas de conducta y eficacia en las enseñanzas morales. Precisamente, ¿cuál es el patrón para juzgar una norma como mejor que otra y, por tanto, más justa que otra en el plano de la interacción política si el criterio para dirimir la rectitud de un acto moral descansa, en definitiva, sobre la base de una apelación a lo que el *phrónimos* haría en circunstancias similares? El que así juzga, ha aceptado previa e inopinadamente el valor moral de las acciones del hombre prudente que se establece como norma de conducta pero que, en última instancia, depende de la práctica singular de un individuo más de la sociedad, por más experimentado que sea en relación con el resto. ¿Qué es lo que garantiza, entonces, el no yerro a la hora de escoger una acción por otra en términos de bondad o malicia? Aristóteles no va más allá de estos términos. A pesar de que las diferentes esferas de la vida entren en conflicto, el Estagirita es un convencido de que la persona sabia es capaz por sí misma de ordenar sus acciones y vivir de manera equilibrada. El Filósofo se muestra real y optimista al aceptar las acciones del *phrónimos* como medida de bondad, toda vez que se juzga la bondad moral de un acto por comparación con la conducta del sabio, aunque esto entraña ciertos interrogantes que no pasaron inadvertidos a la empresa de los comentaristas del s. XIII¹³.

2. Tomás de Aquino y la consideración de la moral en el ámbito medieval

a. El marco histórico

Los teólogos medievales, interesados en la necesidad del conocimiento intelectual de verdades inmutables para el logro de la felicidad humana, identificaron la bondad humana en su totalidad con el objeto supremo de contemplación, *i. e.* con Dios, y relegaron el resto de las acciones humanas, entre las cuales se encuentra la virtud moral, como medios viables hacia

¹³ Cfr. CELANO, A. J., «The End of Practical Wisdom: Ethics as Science in the Thirteenth Century», *Journal of the History of Philosophy* 33-2 (1995) 225-243.

la unión con aquel bien sumo y perfecto¹⁴. En este sentido, al situar en el bien divino el principio unificador de la moral, los teólogos medievales juzgaron el resto de las acciones en función de su contribución —o no— a la consecución de tal fin, trascendente por cierto a los límites de la mera comunidad política¹⁵. Por consiguiente, las acciones morales fueron vistas como elementos necesarios para la búsqueda sistemática del fin universal, al par que la filosofía moral aristotélica quedó subsumida dentro de la teología moral por el interés primario que suscitó la reflexión acerca del conocimiento divino y de los medios más convenientes para acercarse a ello¹⁶.

Según la cronología al uso empleada por los especialistas cuando se trata de comprender mejor la teología moral de Tomás de Aquino, se afirma que el Aquinate escribe la *secunda pars* de *ST* durante el mismo período en que compone *Sententia libri Ethicorum (SLE)*¹⁷. Dentro de *ST*, la parte segun-

¹⁴ Cfr. TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae* I (*ST*), q. 6, a. 2, sol.: «*Deus est summum bonum simpliciter, et non solum in aliquo genere vel ordine rerum* (Dios es absolutamente el sumo bien, y no sólo en algún género o en algún orden de cosas)».

¹⁵ Sobre la primacía de las virtudes ejemplares frente a las virtudes políticas cfr. el pasaje de Macrobio, *Comentario al «sueño de Escipión» de Cicerón* (I 3-11), intr., trad. y notas de NAVARRO ANTOLÍN, F., Madrid, Gredos, 2006, pp. 196-201, que es una relectura del texto plotiniano sobre los grados de virtud (*En. I 2*) y que fue constituido como un documento de referencia importante entre los maestros medievales.

¹⁶ Cfr. *ST* I, q. 1, a. 4, sol.: «[...] *de quibus agit secundum quod per eos ordinatur homo ad perfectam Dei cognitionem, in qua aeterna beatitudo consistit* ([...] cuando trata de lo humano lo hace en cuanto que el hombre, por su obrar, se encamina al perfecto conocimiento de Dios, puesto que en ese conocer consiste la felicidad eterna)»; II, prol.: «*Quia sicut Damascenus dicit, homo factus ad imaginem Dei dicitur, secundum quod per imaginem significatur intellectuale et arbitrio liberum et per se potestativum; postquam praedictum est de exemplari, scilicet de Deo, et de his quae processerunt ex divina potestate secundum eius voluntatem, restat ut consideremus de eius imagine, idest de homine, secundum quod et ipse est suorum operum principium, quasi liberum arbitrium habens et suorum operum potestatem* (Cuando decimos que el hombre ha sido hecho a imagen de Dios, entendemos por imagen, como dice el Damasceno, *un ser dotado de inteligencia, libre albedrío y dominio de sus propios actos*. Por eso, después de haber tratado del ejemplar, de Dios, y de cuanto produjo el poder divino según su voluntad, nos queda estudiar su imagen, es decir, el hombre, como principio que es también de sus propias acciones por tener libre albedrío y dominio de sus actos)».

¹⁷ Me atengo aquí al parecer de TORRELL, J.-P., en *Magister Thomas: Leben und Werk des Thomas von Aquin*, Freiburg–Basel–Vienna, 1995, p. 357. Sin embargo, debe tenerse en cuenta que existen divergencias entre los especialistas en torno a

da se subdivide, a su vez, en dos grandes apartados: la *Prima secundae* (I-II) que versa acerca de la moral en general, donde son definidos conceptos integrales de la vida moral: felicidad, pasión, *habitus*, entre otros, y la *Secunda secundae* (II-II) dedicada a la moral en especial¹⁸. En el prólogo de *ST I-II*, q. 6, dentro del contexto de la introducción al tratado de los actos humanos, dice Tomás que la ciencia correspondiente a esta segunda parte será de índole práctica. En efecto, el objeto de consideración de esta ciencia es la consecución de la bienaventuranza de acuerdo con el movimiento de la voluntad del hombre quien, a imagen y semejanza de su Creador, tiende a Él como sumo bien¹⁹. Se trata en este caso de una ciencia operativa que, como

estos parámetros. Cfr. PERKAMS, M., «Aquinas's interpretation of the aristotelian virtue of justice and his doctrine of natural law», en BEJCZY, I. P. (ed.), *Virtue ethics in the Middle Ages. Commentaries on Aristotle's Nicomachean Ethics, 1200-1500*, Leiden-Boston, Brill, 2008, p. 135, n. 18. Para la cronología de las obras del Aquinate vid. WEISHEPL, J. A., *Tomás de Aquino. Vida, obras y doctrina*, trad. de F. HEVIA, Pamplona, EUNSA, 1994.

¹⁸ Por lo que respecta a la terminología empleada en estas páginas, utilizo los calificativos de «ético» y de «moral» como términos sinónimos en la obra de Tomás de Aquino y que son referidos tanto a la realidad y el conocimiento práctico, cuanto a los elementos constitutivos que les corresponden con propiedad. El Aquinate no realiza una distinción conceptual entre ambos vocablos, ni mucho menos sistemática. Cabe tener presente que, para Tomás, decir «humano» y decir «moral» es exactamente lo mismo, aun cuando desde la opinión corriente se tienda a identificar lo moral con lo moralmente bueno. La mentada identidad encuentra su origen en la unidad del acto mismo, si bien, en rigor, un acto moralmente malo pertenece de igual forma a la categoría de los actos morales (Cfr. *ST I-II*, q. 1, a. 3, sol.: «*actus morales proprie speciem sortiuntur ex fine, nam idem sunt actus morales et actus humani*»). A esto agrega MARTÍNEZ BARRERA, J., en «El bien común político según Santo Tomás de Aquino», *Thémata. Revista de Filosofía* 11 (1993) 73-75, que si todo acto humano se define como tal por su carácter moral, en la medida en que su obrar está dirigido por la voluntad, resulta un hecho palmario que toda ciencia del obrar será, por tanto, ciencia moral. Política y moral (bien podría decirse: «ética y moral») no se hallan entonces contrapuestas como si la primera fuese de lo plural o público y la segunda, de lo individual o privado. Entre las ciencias morales es viable —sostiene MARTÍNEZ BARRERA— otra clasificación conforme más con la realidad que tome en cuenta un orden real de finalidad natural y no la abstracción «individuo vs. sociedad» considerados cada uno de manera aislada y, cuando no, excluyente.

¹⁹ Cfr. *ST I-II*, q. 6, prol.: «*Quia igitur ad beatitudinem per actus aliquos necesse est pervenire [...] oportet consequenter de humanis actibus considerare, ut sciamus quibus actibus perveniatur ad beatitudinem, vel impediatur beatitudinis via [...] Sed quia operationes et actus circa singularia sunt, ideo omnis operativa scientia in particulari consideratione perficitur. Moralis igitur consideratio, quia est humanorum actuum, primo quidem tradenda est in universalis; secundo vero, in particulari*».

todo saber cuyo objeto es práctico, debe concluir en lo particular, porque la materia de las operaciones y de los actos versa sobre cosas singulares²⁰. Esto último, será el tratamiento que se muestra con una sorprendente exhaustividad en la II-II, donde el Doctor Angélico descuella como pocos en la ordenación arquitectónica de las virtudes en particular, sus partes, vicios, bienaventuranzas, dones y frutos respectivos del Espíritu Santo.

En ciertas sesiones de esta obra colosal se encuentran cuestiones cuya estructura y contenidos corresponden a la materia expuesta por Aristóteles en su *EN*. En relación con el contenido, conviene distinguir que en *SLE* Tomás explica el texto de Aristóteles poniendo en evidencia sus contenidos principales, mientras que en *ST* II desarrolla desde un punto de vista original e innovador los problemas teóricos más importantes impuestos por la tradición de la moral. Cuando Tomás integra el pensamiento de Aristóteles dentro de la teología cristiana, es de suponer que lo hace en virtud de la verdad que encierra ese pensamiento, aun en temas relacionados con la vida práctica. Esta base conceptual es completada luego por el Aquinate a partir de elementos y tradiciones ajenas a la visión aristotélica correspondientes, empero, a otro nivel de comprensión de lo real. Un ejemplo al canto de ello es el rol de las disposiciones infusas en la vida moral, asunto completamente ajeno a la doctrina aristotélica de la virtud²¹.

Sobre la base de este último interrogante, se ha mostrado que la *Secunda pars* de *ST* constituye un hecho histórico importante para la visión de la moral en la Edad Media y, en especial, para el conocimiento de esta porción del saber durante el período escolástico. S. Pinckaers, con la intención de superar la visión analítica que se presenta en los manuales de

²⁰ Cfr. *SLE* VI, l. 9, ad 1143a 25-34; ELDERS, L., «A Ética de Santo Tomás de Aquino», *Aquinate* 6 (2008) 61-80.

²¹ El aporte de Tomás en el plano ético, al incorporar la figura de Aristóteles dentro del escenario de la tradición y la teología cristianas, suscitó una problemática en la interpretación que hicieron determinados maestros de la Facultad de Artes de París en su pretensión por retomar un «aristotelismo radical». Para una revaloración de este conflicto en relación con las condenas parisinas de 1270-1277 cfr. COSTA, I., «La *Ética Nicomaquea* en París (1270-1300)», en LÉRTORA MENDOZA, C. (Comp.), *op. cit.*, pp. 113-126.

Teología Moral existentes hacia la segunda mitad del s. XX²², ha señalado que en *ST* se encuentra una organización completa de la materia teológica y, en especial, del objeto moral, en aras del cual se dispone el modo en que son establecidos los principios y elementos fundamentales acerca de la acción humana, así como también el análisis y coordinación de los factores que intervienen en el dinamismo de la acción. La obra del Aquinate goza de una unidad profunda a causa del saber teológico que en ella se dispone. Esto quiere decir que la parte moral de la *ST* no puede considerarse, ni temática ni estructuralmente, independiente de las otras dos. Conciérne, por cierto, al asunto moral, pero este asunto está integrado *ab initio* en un conjunto dinámico que para nada se presenta como un acoplamiento estático de temas. La *Secunda pars* desarrolla vitalmente el movimiento de la libertad y acción humanas en orden al fin que las plenifica, *i. e.*, la posesión del bien que, en el discurso teológico, se determina como sumo bien y que se refiere a la amistad con Dios llevada a cabo por la virtud de la caridad²³.

b. El marco doctrinal

Para Tomás, las virtudes son principios intrínsecos de las buenas acciones. Así como en la filosofía clásica la virtud es el componente esencial sobre cuya base se estructura arquitectónicamente toda la vida moral del hombre, en la ética tomista las virtudes tienen un papel preponderante. Para el Aquinate, las virtudes son hábitos permanentes en nuestras facultades que inclinan hacia la consecución de actos en conformidad con la recta razón y con nuestro fin último²⁴. Ellas dan uniformidad y coherencia a las acciones humanas para orientar la vida del hombre hacia la realización de su bien y plenitud. En la misma línea que la doctrina aristotélica, Tomás sostiene que las virtu-

²² Pueden mencionarse, entre otros, ZALBA, M., *Theologiae Moralis Compendium*, t. I, Madrid, BAC, 1958; VAN KOL, A., *Theologia Moralis*, t. I, Friburgo, Herder, 1968.

²³ Cfr. PINCKAERS, S., *Las fuentes de la moral cristiana*, trad. de GARCÍA NORRO, J. J., Pamplona, EUNSA, 1988, pp. 289-312.

²⁴ Cfr. PINCKAERS, S., «Redécouvrir la vertu», *Sapientia* LI-199 (1996) 151-163.

des morales son adquiridas, de allí su denominación de «éticas»²⁵, y este hecho no es un acto aislado de cada ciudadano en particular. El orden correcto y adecuado de la sociedad política es posible, por lo menos hasta cierto punto, cuando la comunidad civil se encuentra formada por individuos virtuosos²⁶. Además, el Aquinate designa al hábito como una «inclinación», es decir, como una fuerza general para alcanzar un fin. La palabra «inclinación» remite a lecturas familiares respecto de las «inclinaciones naturales» y de sus niveles tendenciales²⁷.

En conformidad con las afirmaciones presentadas, Tomás de Aquino se vale de la enseñanza aristotélica para comprender mejor el fenómeno ético. Sin embargo, su explicación es muy distinta de la que presenta el Maestro del Liceo²⁸. El Aquinate manifiesta que la determinación del fin propiamente humano corresponde, siempre y en cada caso, al dictado infalible de la ley natural. La posición de Tomás acerca de los primeros principios naturalmente conocidos de la ciencia ética, establecida en el orden de lo justo natural, expresa un cambio con respecto a la filosofía aristotélica acerca de la moralidad del hombre bueno y sabio. Ello implica que la prudencia, en sí misma, depende primero de una comprensión intelectual de tales principios prácticos, en vista de la ulterior determinación de las acciones que mejor se adapten al fin de la voluntad²⁹. De esta manera, así como la aprehensión de los principios especulativos y las deducciones válidas a partir de ellos produce la verdad en el ámbito teórico, así también la aprehensión de los principios de la justicia natural, por medio del hábito de la *sindéresis*, y su aplicación a un juicio prudente cuyo fin responde al dictamen mismo de la ley natural, resultará un acto moralmente bueno³⁰.

²⁵ Cfr. *ST* I-II, q. 60.

²⁶ Cfr. *Politica* 1278 b 6 ss.

²⁷ Cfr. CRUZ CRUZ, J., «Amor y tensión ontológica», en su *Ontología del amor en Tomás de Aquino*, Cuadernos de Anuario Filosófico (31), Pamplona, EUNSA, 1996, pp. 19-36.

²⁸ Para una compulsa entre las posiciones aristotélicas y tomasianas en torno a la acción humana *vid.* CRESPO, R., «El acto humano: Aristóteles y Tomás de Aquino», *Sapientia* LI-199 (1996) 7-28.

²⁹ Cfr. *ST* II-II, q. 47, a. 6, sol. y a. 15, sol.

³⁰ El principio práctico universalísimo concebido por la *sindéresis* es: «*bonum faciendum est, malum vitandum est*». Sobre la base de este principio, se fundan

Asimismo, Tomás asevera que las acciones humanas pueden ser calificadas buenas o malas si se tiene en cuenta determinados elementos que concurren en todo acto moral³¹. En este mismo orden, pondera tres factores posibles para determinar el criterio de moralidad de una acción. En primera instancia, manifiesta que toda acción se especifica por su objeto que es principio del obrar. Su importancia es decisiva, toda vez que el objeto designa la determinación próxima hacia la que se ordena el acto como tal³². Tomás identifica este principio con la materia de la acción y lo denomina técnicamente *materia circa quam*³³. Más allá de la ordenación de la acción hacia su objeto correspondiente, hay algunos factores que pueden ejercer sobre ella una influencia en lo concerniente a su bondad o malicia. El Aquinate designa a este conjunto de factores accidentales con el término «circunstancia», puesto que se trata de condiciones extrínsecas a la sustancia del acto humano, pero que lo afectan de algún modo³⁴. Por último, el tercer elemento consignado por el Aquinate se refiere al fin de la acción misma, que no debe identificarse con el objetivo del agente³⁵. Las acciones humanas tienen razón de bondad según el fin del que dependen, pues el bien tiene razón de causa final³⁶.

Un claro ejemplo de la distancia que media entre Aristóteles y Tomás es el comentario que el Aquinate realiza al libro V de *EN*, cuyo tema versa sobre la virtud de la justicia. Aunque no es el único caso en la obra del Aquinate, ni mucho menos, conviene traerlo a colación porque en él se advierte de manera pal-

todos los demás fines o bienes que perfeccionan al hombre y que son aprehendidos a partir de las rectas inclinaciones de la naturaleza humana: conservar la vida, mantener la especie, conocer la verdad, gozar en el amor y así hasta la unión plena con el Bien Supremo. *Cfr. ST I-II, q. 94, a. 2, sol.: «Hoc est ergo primum praeceptum legis, quod bonum est faciendum et prosequendum, et malum vitandum. Et super hoc fundantur omnia alia praecepta legis naturae, ut scilicet omnia illa facienda vel vitanda pertineant ad praecepta legis naturae, quae ratio practica naturaliter apprehendit esse bona humana».*

³¹ *Cfr. L. ELDERS, op. cit.*, pp. 69-72.

³² *Cfr. ST I-II, q. 18, a. 2, sol; q. 1, a. 3, sol.*

³³ *Cfr. ST I-II, q. 18, a. 2, sol., ad 2.*

³⁴ *Cfr. ST I-II, q. 7, a. 1, sol; q. 18, a. 3, ad 2.*

³⁵ *Cfr. ST I-II, q. 18, a. 4, ad 3.*

³⁶ *Cfr. ST I, q. 5, a. 4.*

maria la diferencia doctrinal que separa al Aquinate del Estagirita y, todavía más, la superioridad de aquel en la solución de los mismos problemas a que conduce un planteo aristotélico seguido a ultranza³⁷.

En primer lugar, la explicación de Tomás a *EN V* es significativa toda vez que pone a discusión puntos fundamentales y, por tanto, ineludibles de la ética aristotélica; así, v. g., la consideración de la primacía de la justicia frente al resto de las virtudes morales y también el estudio del individuo que practica la justicia quien, poseyendo inclinaciones que le son inherentes a su naturaleza, vive de manera justa en sus relaciones políticas con el resto de los ciudadanos que integran la sociedad. Por otra parte, se destaca la originalidad de la noción tomásiana de «bien común político», cuya precisión y riqueza analógica supera la vaguedad de la similar noción aristotélica. Tales asuntos son temas de especial tratamiento desde la indagación del Aquinate y ofrecen de su parte soluciones únicas a los problemas que se plantean sobre la base de la lectura aristotélica³⁸.

Otro tanto ocurre con la comprensión tomásica del «derecho» en cuanto objeto de la virtud de la justicia, según la acepción de «conducta jurídica rectificadora». Este dato es considerable al momento de evaluar *SLE V* como un documento relevante para la filosofía de la justicia en la Edad Media, por el hecho mismo de que el Aquinate y su maestro Alberto Magno recibieron la intelección aristotélica de la virtud de *marras* en una coyuntura histórica en la cual el Medioevo contenía diversas interpretaciones sobre la justicia, mientras que no contaba con la palabra del Estagirita en lo referente a esa temática³⁹.

³⁷ Para una consideración detenida de este asunto *vid.* MARTÍN DE BLASSI, F., *Consideraciones sobre la justicia en Tomás de Aquino*, pról. de MASSINI CORREAS, C. I., Cuadernos Medievales de Cuyo 7, Mendoza, CEFIM-SS&CC Ediciones, 2013.

³⁸ *Cfr.* PERKAMS, M., *op. cit.*, pp. 131-150; PINCKAERS, S., «Las inclinaciones naturales en el origen de la libertad y de la moral», *op. cit.*, 1988, cp. XVII, pp. 509-577.

³⁹ *Cfr.* LOTTIN, O., «Notes sur la vertu de justice et deux devoirs connexes», en *Psychologie et morale aux XII^e et XIII^e siècles*, t. III-2, Ed. Abbaye du Mont César-Duculot J., Louvain-Gembloux, 1949, art. I, p. 283 ss; TARABOCHIA CANAVERO, A., «La giustizia dopo la lettura dell'*Etica Nicomachea*», *Medioevo* 12 (1986) 111-130.

Entre las diversas posiciones medievales que tematizaron el concepto de justicia con anterioridad a la aparición de *ENV* en el Occidente latino, pueden mencionarse los nombres de Pedro Lombardo y de Agustín de Hipona⁴⁰. En relación con los aportes de este último en materia de virtud vale recordar que, deudor siempre de una comprensión de la virtud cardinal desde su índole ejemplar, el Hiponense llega a identificarla con el mismo amor de Dios y no como un hábito operativo en el sentido de una *héxis*⁴¹. La centralidad y el interés que despiertan las tesis mencionadas forman parte de una corriente de interpretación de la doctrina del Aquinate en general, susceptible de ser denominada «existencial», cuyos representantes —autores tales como Gilson, Mondin, Fabro, entre otros— propugnan un retorno al espíritu y a los textos originales de Tomás, abandonando así la manualística escolar originaria del s. XVII⁴².

⁴⁰ Pedro Lombardo define qué es la virtud en general en *Sent.* II, d. 27, 1. Allí el Maestro Sentenciario se propone examinar: *De virtute, quid sit? et, Quid sit actus ejus*. Se trata de una definición de virtud que el Lombardo confecciona sobre la base de algunos pasajes del *corpus* agustiniano. Dice que «la virtud es una buena cualidad de la mente por la que se vive con rectitud, de la cual nadie usa mal y que Dios solo opera en el hombre [*Virtus est (ut ait Augustinus) bona qualitas mentis qua recte vivitur, et qua nullus male utitur, quam Deus solus in homine operatur*]» (Cfr. San Agustín, *Contra Iulianum* IV, 3, 17 y 19; *De libero arbitrio* II, 19, 50; *Epistola* 194, textos disponibles en internet: <http://www.augustinus.it/>). Esta definición permanecerá vigente en el s. XIII y será reinterpretada en el contexto de la predicación respecto de las especies de virtud. Tomás de Aquino precisa que la última parte de la proposición, donde se designa a Dios como causa eficiente de la virtud, circunscribe a la misma dentro del ámbito de la virtud infusa (Cfr. *ST* I-II, q. 55, a. 4, sol y ad. 6; CORSO DE ESTRADA, L., «Recepción tomista de la doctrina aristotélica de la virtud como *héxis*», en PADRÓN, H. J. (comp.), *Aristóteles*, Mendoza, Editorial de la Facultad de Filosofía y Letras, UN Cuyo, 1997, pp. 188-195).

⁴¹ Dice CORSO DE ESTRADA, L., en su «Teleología y virtud desde la perspectiva agustiniana del L. XIX del *De Civitate Dei*», *Diadoché* 1 (1998) 108: «San Agustín sostiene con respecto a la *vera virtus* investida de la ordenación a la verdadera felicidad, en el ya citado *De moribus Ecclesiae*, que si '*ad beatam vitam nos ducit*', la virtud no es otra cosa que *summus amor Dei*. Y por ello la índole de las virtudes cardinales es reelaborada desde la perspectiva agustiniana conforme a una cuádruple división que no expresa sino aspectos del *amor Dei*, esto es: 1) la *temperantia* es *amor* que de un modo integral se entrega al objeto que es amado, 2) la *fortitudo* es *amor* que todo lo sobrelleva por el objeto amado, 3) la *iustitia* es *amor* que sólo sirve a lo amado y que arbitra con rectitud, la *prudentia* es *amor* que escoge con sagacidad aquello que es de ayuda ante lo que constituye un obstáculo».

⁴² Para una recopilación de los aportes de esta línea de estudiosos del pensamiento de Tomás *vid.* la tesis doctoral de KELZ KINDWEILER, C. R., *La doctrina del ser*

A modo de conclusión

Para finalizar, en referencia a la clasificación ofrecida y por lo que respecta concretamente a lo que se ha intentado exponer en este escrito, estimo que los pormenores presentados pueden contribuir a la determinación y, en consecuencia, el encuadre sistemático entre ciertas diferencias, tanto teóricas cuanto metodológicas, que ofrecen la comprensión de Aristóteles y Tomás de Aquino con respecto a la materia moral. A pesar de que ambos autores se ocupen en temas semejantes, difieren en el modo de abordarlos y de dar respuestas a los interrogantes planteados.

Bibliografía

- AGUSTÍN (San), *Cartas*, en: *Obras de San Agustín*, t. XI-b, ed. bilingüe preparada por CILLERUELO, L., Madrid, BAC, 1972.
- , *El libre albedrío*, en: *Obras de San Agustín*, t. III, ed. bilingüe preparada por SEIJAS, E., Madrid, BAC, 1945.
- , «Contra Iulianum» en: *Sancti Aurelii Augustinii Opera Omnia*, t. X (PL 44, 641-874, Paris, 1865).
- ARISTOTLE, *Éthique a Nicomaque*, trad., intr., notes et index par TRICOT, J., Paris, Librairie Philosophique Vrin, 1967.
- , *L'Éthique à Nicomaque*, t. II (Comentaire: livres I-V), intr., trad. et comment. par GAUTHIER, R.-A., et JOLIF, J.-Y., Louvain-la-Neuve, Éd. Peeters-Éd. Nauwelaerts, 2002.
- ARISTÓTELES, *Ética (Ética Nicomáquea, Ética Eudemia, Acerca del Alma)*, intr. de MARTÍNEZ MANZANO T. y CALVO MARTÍNEZ, T., trad. y notas de PALLÍ BONET, J. y CALVO MARTÍNEZ, T., Madrid, Gredos, 1982 (Reimpr. 2007).
- , *Metafísica*, introd., trad. y notas de CALVO MARTÍNEZ, T., Madrid, Gredos, 1982 (Reimpr. 2007).
- , *Metafísica de Aristóteles*, ed. trilingüe por GARCÍA YEBRA, V., Madrid, Gredos, 1998.
- , *Política*, trad. y notas de VALDÉS, M. G., Madrid, Gredos, 2000.
- , *Tratados de Lógica*, trad. de CANDEL SAN MARTÍN, M., Madrid, Gredos, 1982 (Reimpr. 2007).

(*esse*) en el pensamiento tomista contemporáneo. *El tránsito de la existencia al ser*, Roma, Pontificia Universidad Lateranense, 1987.

- Aristotelis *politica*, ed. ROSS, W. D., Oxford, Clarendon Press, 1957 (repr. 1964).
- , *categoriae et liber de interpretatione*, ed. MINIO-PALUELLO, L., Oxford, Clarendon Press, 1949 (repr. 1966).
- , *ethica Nicomachea*, ed. BYWATER, I., Oxford, Clarendon Press, 1894 (repr. 1962).
- 's *metaphysics*, ed. ROSS, W. D., 2 vols., Oxford, Clarendon Press, 1924 (repr. 1970).
- BAILLY, A., *Dictionnaire Grec-Français*, Paris, Librairie Hachette, 1950.
- BLAISE, A., *Dictionnaire latin-français des auteurs chrétiens*, 2 vols., Paris, Librairie des Méridiens, 1954.
- BOSSIER, F., «L'élaboration du vocabulaire philosophique chez Burgundio de Pise», en HAMESSE, J. (ed.), *Aux origines du lexique philosophique européen*, Louvain-la-Neuve, FIDEM, 1997, pp. 81-116 (Textes et études du Moyen Âge, 8).
- BUFFÓN, V., «Discusiones metodológicas y epistemológicas en torno al estudio del bien supremo en algunos comentarios a la *Ética Nicomachea* durante el siglo XIII», en LÉRTORA MENDOZA, C. (Comp.), *Filosofía Medieval: continuidad y rupturas*, Tucumán, UNSTA-FEPAI, 2013, pp. 171-185.
- CELANO, A. J., «The End of Practical Wisdom: Ethics as Science in the Thirteenth Century», *Journal of the History of Philosophy* 33-2 (1995) 225-243.
- CHANTRAINE, P., *Dictionnaire étymologique de la langue grecque. Histoire des mots*, t. III, Paris, Klincksieck, 1974.
- CORSO DE ESTRADA, L., «Teleología y virtud desde la perspectiva agustiniana del L. XIX del *De Civitate Dei*», *Diadoché* 1 (1998) 95-109.
- , «Recepción tomista de la doctrina aristotélica de la virtud como *héxis*», en PADRÓN, H. J. (comp.), *Aristóteles*, Mendoza, Editorial de la Facultad de Filosofía y Letras, UN Cuyo, 1997, pp. 188-195.
- COSERIU, E., *Tradición y novedad en la ciencia del lenguaje. Estudios de historia de la lingüística*, Madrid, Gredos, 1977.
- COSTA, I., «La *Ética Nicomachea* en París (1270-1300)», en LÉRTORA MENDOZA, C. (Comp.), *Filosofía Medieval: continuidad y rupturas*, Tucumán, UNSTA-FEPAI, 2013, pp. 113-126.
- CRESPO, R., «El acto humano: Aristóteles y Tomás de Aquino», *Sapientia* LI-199 (1996) 7-28.
- CRUZ CRUZ, J., *Ontología del amor en Tomás de Aquino*, Cuadernos de Anuario Filosófico (31), Pamplona, EUNSA, 1996.

- DU CANGE, D., *Glossarium Mediae et Infimae Latinitatis* (10 vols.), Paris, Ed. L. Favre, Librairie des Sciences et des Arts, 1883-1938.
- ELDERS, L., «A Ética de Santo Tomas de Aquino», *Aquinate* 6 (2008) 61-80.
- GLARE, P. G. W., *Oxford Latin Dictionary*, London, Oxford University Press, 1968.
- KELZ KINDWEILER, C. R., *La doctrina del ser (esse) en el pensamiento tomista contemporáneo. El tránsito de la existencia al ser*, Roma, Pontificia Universidad Lateranense, 1987.
- VAN KOL, A., *Theologia Moralis*, t. I, Friburgo, Herder, 1968.
- LIDDELL, H. G. & SCOTT, R. (eds.), *Greek-English Lexicon*, Oxford, Clarendon Press, 1966.
- LOTTIN, O., *Psychologie et morale aux XII^e et XIII^e siècles*, t. III/1 y 2, Louvain-Gembloux, Ed. Abbaye du Mont César-J. Duculot, 1949.
- MACROBIO, *Comentario al «sueño de Escipión» de Cicerón*, intr., trad. y notas de NAVARRO ANTOLÍN, F., Madrid, Gredos, 2006.
- MACROBIUS, A. Th., *Commentariorum in Somnium Scipionis*, Recognovit EYSENHARDT, F., Lipsiae, 1868.
- MAGISTRI PETRI LOMBARDI *Sententiae in IV libri distinctae*, t. II (liber III et IV), Romae, Ed. Colegii S. Bonaventurae ad Claras Aquas, 1981.
- MARTIN DE BLASSI, F., *Consideraciones sobre la justicia en Tomás de Aquino*, pról. de MASSINI-CORREAS, C. I., Cuadernos Medievales de Cuyo 7, Mendoza, SS&CC Ediciones-CEFIM, 2013.
- MARTÍNEZ BARRERA, J., «El bien común político según Santo Tomás de Aquino», *Thémata. Revista de Filosofía* 11 (1993) 71-99.
- NIERMEYER, J. F.—VAN DE KIEFT, C., *Mediae latinitatis lexicon minus*, 2 vols., Leiden, Wissenschaftliche Buchgesellschaft Brill, 2002.
- PERKAMS, M., «Aquinas's interpretation of the aristotelian virtue of justice and his doctrine of natural law», en BEJCZY, I. P. (ed.), *Virtue ethics in the Middle Ages. Commentaries on Aristotle's Nicomachean Ethics, 1200-1500*, Leiden-Boston, Brill, 2008, pp. 131-150.
- PINCKAERS, S., «Redécouvrir la vertu», *Sapientia* LI-199 (1996) 151-163.
 ———, *Las fuentes de la moral cristiana*, trad. de GARCÍA NORRO, J. J., Pamplona, EUNSA, 1988.
- Plotini *opera*, ed. HENRY, P. et SCHWYZER, H.-R., 3 vols., Paris-Bruselas-Leiden, Brill, 1951-1973 (*editio maior*).
- Porfirio, *Vida de Plotino-Plotino, Enéadas I-II, II-IV, V-VI*, intr., trad. y notas de IGAL ALFARO, J., Gredos, Madrid, 1982-1998.

- TARABOCHIA CANAVERO, A., «La giustizia dopo la lettura dell'*Ética Nicomachea*», *Medioevo* 12 (1986) 111-130.
- THOMAE AQUINATIS *Summa Theologiae* I, Madrid, BAC, 1994.
- , *Summa Theologiae* I-II, Madrid, BAC, 1985.
- , *Sententia libri Ethicorum*, ed. R.-A. GAUTHIER: Santi Thomae de Aquino *Opera Omnia*, t. 47, 2 vols., Romae, Ad Sanctae Sabinae, 1969 (Texto disponible en internet: <http://www.corpusthomisticum.org/ctc0314.html#73589> y <http://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k94992.r=.langEN.swf>).
- TOMÁS DE AQUINO (Santo), *Suma de Teología* I, t. I, Madrid, BAC, 2001.
- , *Suma de Teología* I-II, t. II, Madrid, BAC, 1989.
- , *La Ética a Nicómaco comentada por Tomás de Aquino*, trad. del original latino por MALLEA, A., Buenos Aires, Agape (En prensa).
- , *Comentario a la Ética a Nicómaco de Aristóteles*, trad. de MALLEA, A., est. prel. y notas de LÉRTORA MENDOZA, C. A., Pamplona, EUNSA, 2001.
- , *Comentario de la Ética a Nicómaco*, trad. y nota preliminar de MALLEA, A. M., Buenos Aires, Ediciones CIAFIC, 1983.
- TORRELL, J.-P., *Magister Thomas: Leben und Werk des Thomas von Aquin*, Freiburg–Basel–Vienna, 1995.
- WEISHEIPL, J. A., *Tomás de Aquino. Vida, obras y doctrina*, trad. de F. HEVIA, Pamplona, EUNSA, 1994.
- ZALBA, M., *Theologiae Moralis Compendium*, t. I, Madrid, BAC, 1958.