

## ESTUDIO PRELIMINAR

Celina A. Lértora Mendoza

### 1. La obra ética de Aristóteles

El Estagirita se interesó tempranamente por los problemas éticos y políticos. Una obra perdida, el diálogo *Sobre la justicia*, escrito en su época platónica, fue concebido como una réplica a la *República*. Establecía un paralelo entre el hombre individual y el Estado. En el desarrollo de sus ideas éticas ocupa un papel importante la meditación sobre el Estado<sup>1</sup>. Durante su estadía en Macedonia, Aristóteles escribió el *Tratado del reino*, destinado a Alejandro, del cual sólo poseemos dos cortos fragmentos, pero por Cicerón se sabe que tocaba temas de moral política<sup>2</sup>.

Un ensayo más completo de la sistemática se encuentra en la *Ética Eudemia*; sus resultados más significativos fueron incorporados a la *Nicomaquea*, cuya estructura será la definitiva. Un concepto central en esta obra es el de *felicidad*, por el cual se trata de explicar las tres especies de vida: activa, contemplativa y voluptuosa (como las llama Tomás de Aquino). Otra noción capital es la de *bien*, por el cual nos introducimos en la ciencia “arquitectónica” u ordenadora, es decir, la Política. Las virtudes son analizadas como componentes de la felicidad. Por eso comienza por las individuales y termina por la justicia, que es la virtud cívica por excelencia.

Queda así determinado en qué consiste la felicidad política. El final de la *Ética Nicomaquea* es una introducción a la Política, fuera del plan propio de la Ética. Pero, de hecho, muchas de las ideas vertidas en la *Política* se enuncian en la *Nicomaquea*, unidas a desarrollos propios de esta disciplina, especialmente la actividad política, la filosofía de Hipodamo y el sistema de Platón<sup>3</sup>.

---

<sup>1</sup> Cfr. P. Moraux, *A la recherche de l'Aristote perdu, Le dialogue 'Sur la Justice'*, Louvain-Paris, 1957.

<sup>2</sup> Cfr. J. Aubonnet, “Introduction”, en *Aristote-Politique*, Paris, 1960, pp. 25-57.

<sup>3</sup> J. Marías, “Introducción” a la edición bilingüe de la *Política*, Madrid, 1951, pp. 16-17.

## 2. Las traducciones latinas

La *Ethica* forma parte del gran *corpus* perdido para la latinidad con la separación de Bizancio. La historia del *Aristotelis latinus*, como se sabe, es ardua y compleja<sup>4</sup>. Para reducirnos a lo más importante en el presente trabajo, digamos que los libros segundo y tercero ya estaban traducidos anónimamente en el siglo XII y constituyen el primer documento de uso escolar de la obra. Los fragmentos conocidos a principios del siglo XIII fueron llamados *Ethica vetus*, y una traducción más amplia, que comprende otros libros como el primero, el séptimo y el octavo –en circulación los primeros decenios del siglo XIII–, recibió el nombre de *Ethica nova*<sup>5</sup>.

Posteriormente, Roberto Grosseteste, obispo de Lincoln, realizó una nueva versión, corrigiendo la más antigua, conocida con el nombre de *Translatio Lincolnensis*, compuesta entre los años 1246-1247<sup>6</sup>, a la cual añadió notas marginales (*notulae*) que son básicamente lexicográficas. Esta versión tuvo a su vez varias revisiones, cuya historia textual está ampliamente documentada<sup>7</sup>. Entre los años 1250-1260 se hicieron correcciones menores, que constituyen una segunda edición de la *Recensio pura*. Además se realizaron correcciones más importantes, dando origen a la *Recensio recognita*<sup>8</sup>. Después de Grosseteste, un erudito desconocido hizo nuevas correcciones resultando una especie de segunda edición de la *Recensio recognita*, mediante el usual expediente de las notas marginales.

La tarea de Guillermo de Moerbeke como traductor aristotélico está bien establecida. Las relaciones entre éste y el Aquinate han sido objeto de nuevos análisis histórico críticos en los últimos tiempos. Si tomamos la cronología ita-

<sup>4</sup> Para una visión de las investigaciones sobre este tema en los últimos decenios, cuyo resultado es la magna compilación *Aristoteles latinus*, véase A. Mansion, “Quelques travaux récents sur les versions latines des Ethiques et d’autres ouvrages d’Aristote”, *Revue neoscholastique de philosophie*, 1936 (39), pp. 78-94.

<sup>5</sup> Los fragmentos de los libros VII y VIII se han conservado en un solo códice, de la Biblioteca Vaticana, el *Borghesiano 108*, por lo cual se la conoce y ha sido editada como *Ethica Borghesiana* (cfr. *Aristoteles Latinus*, Ed. Minio Paluello et alii, Brill, Leiden, véase XXVI, 1-3, 2, de R. A. Gauthier, 1972).

<sup>6</sup> Las anotaciones de Adam March permiten deducir que la traducción estaba terminada ya en 1250, cfr. A. Mansion, “Quelques travaux récents sur les versions latines des Ethiques”, 79. Esta obra se conserva en una veintena de códices, y fue editada en *Aristoteles Latinus*, véase XXVI, 1-3, 3, A. *Recensio pura*, Ed. R. A. Gauthier, 1972.

<sup>7</sup> Véase “Praefatio” a la edición Leonina, 204\* y ss.

<sup>8</sup> Editada por R. A. Gauthier, véase XXVI 1-3,4 del *Aristoteles Latinus*, 1973.

liana de Tomás de Aquino conforme hoy se la acepta comúnmente<sup>9</sup>, hay que fijar el encuentro en Roma o en Viterbo, es decir después de 1265. Una tradición que se remonta al siglo XIV, y que recoge también Guillermo de Tocco (c. 1320) dice que Fray Guillermo “a instancias de Fr. Tomás” tradujo la *Ethica* junto con otras obras de Aristóteles<sup>10</sup>. Se aduce la razón de que Tomás de Aquino quería tener traducciones correctas y seguras, de lo que se ha concluido, precipitadamente, que no las había; y, por tanto, que la diferencia entre la traducción de Moerbecke y las otras es importante. Pero se ha constatado que no es así. Es más, hasta puede dudarse de si las correcciones a la *Ethica* que se han detectado y constan en el texto usado por Tomás de Aquino, hayan sido realizadas por Moerbecke, y si es éste el corrector anónimo de la *Recensio recognita* de Grosseteste.

No sólo Guillermo no tradujo todas las obras de Aristóteles que se le atribuyen, sino que tampoco parece verdad que lo hiciera a pedido del Santo, para servirse de una traducción correcta, pues se constata que él usaba indistintamente las versiones más antiguas, incluso después de haber conocido las nuevas, lo que indicaría quizá, un cierto descuido por parte suya en cuanto a la traducción estricta del griego en su totalidad. Como se ha observado<sup>11</sup>, hubiera sido una actitud indigna del Santo haber tenido a su disposición una obra producto de un ímprobo trabajo de su compañero de Orden y no usarla. En síntesis, la crítica textual hoy considera que el Aquinate usó un texto colacionado de varias versiones, lo que explica que sólo en algunos casos se empleen las correcciones posteriores a la versión antigua.

### 3. Los comentarios

Desde los primeros tiempos del Liceo, los discípulos y estudiosos de Aristóteles realizaron variados comentarios a sus obras. En líneas generales, podemos

<sup>9</sup> Sería la siguiente: en Nápoles de 1259 a 1261, en Orvieto de 1261 a 1265, en Roma de 1267 a 1267 y en Viterbo, 1267 y 1268 (vfr. J. I. Saranyana, *Historia de la filosofía medieval*, Pamplona, 1989, p. 225).

<sup>10</sup> Cfr. Un estudio pormenorizado del tema en “Praefatio” de la ed. Leonina, 232\* ss.

<sup>11</sup> “Praefatio” 233\*. Por la misma razón, además de otras estrictamente textuales, la edición crítica rechaza la idea de que las referencias a palabras griegas que cita Tomás de Aquino y de las cuales no consta la fuente, hayan sido recogidas por información verbal, de un experto en griego (supuestamente Moerbecke). En este caso, se aduce, no se entiende cómo es que –si Tomás de Aquino recibió información fidedigna de un entendido– cometiera algunos errores idiomáticos en esos mismos pasajes. (Cfr. “Praefatio”, 264\*-265\*).

distinguir varias épocas y estilos: en la antigüedad, los comentadores griegos (sobresaliendo los neoplatónicos) y los romanos; en el medioevo, los bizantinos, los árabes y los latinos. Por su forma, hay comentarios paso a paso, resúmenes, comentarios libres y perífrasis u obras más o menos originales inspiradas en el Estagirita.

Cada época y cada comunidad tuvo sus motivaciones para comentar a Aristóteles, y en general los comentadores presumían de ser fieles a la letra o al espíritu del maestro, aunque de hecho no siempre fue así. Entre los primeros comentadores del Estagirita, Alejandro de Afrodisia forjó una tradición interpretativa que pesó en los comentarios posteriores. De la larga serie de comentadores griegos hay algunos que interesan particularmente a nuestra historia, porque fueron traducidos y usados por los latinos del siglo XIII. Estos son los *Comentarios* de Eustracio a los Libros I y VI, el *Comentario anónimo antiguo*, sobre los Libros I-IV, el *Comentario anónimo nuevo* al Libro VII y el *Comentario* de Miguel de Efeso a los Libros V, IX y X<sup>12</sup>. Estos trabajos fueron traducidos por Roberto Grosseteste y su equipo y de ellos se han servido los comentadores latinos, tomando sobre todo las indicaciones léxicas y las informaciones de tipo histórico y cultural.

La asimilación de la filosofía aristotélica por parte de los latinos tiene una historia larga y compleja. Restringiéndonos al siglo XIII, entorno inmediato de Tomás de Aquino, podemos apreciar el siguiente panorama. La reintroducción de Aristóteles, de mano de los árabes, tarea cumplida ya por completo c. 1230, había puesto a disposición de los maestros latinos un acervo realmente importante de obras griegas, siríacas y árabes, entre ellas las obras éticas de Aristóteles con sus principales comentarios. Especialmente relevante fue la influencia de Averroes, llamado por el Aquinate “el Comentador”, por haber sido el más eximio de los intérpretes del Estagirita. A la sombra de las ideas histórico-críticas de Averroes –sin duda básicamente correctas– se había formado el grupo de los llamados “averroistas latinos”, cuyo interés en las obras del maestro estaba ligado a concepciones muy revolucionarias acerca de las relaciones entre fe y razón (teología y filosofía), que les llevaron a proclamar la independencia y hasta la supremacía de la razón natural en detrimento (así lo veían sus contrarios) de la fe.

Por otra parte la obra de Aristóteles presentaba numerosas teorías incompatibles con la Revelación, por lo cual nadie podía sostenerlas sin hacerse sospechoso de herejía. Las sucesivas prohibiciones de “leer” a Aristóteles desde

---

<sup>12</sup> Estos comentarios fueron editados por G. Heybult, *Commentaria in Aristotelis graeca*, t. XX: *Eustratii et Michaelis et Anonyma in Ethica Nicomachea commentaria*, Berolini, 1892, y por M. Hayduck, *Michaelis Ephesii in librum quintum Ethicorum Nicomacheorum commentarium*, Berolini, 1901.

1210, muestran por una parte la preocupación de las autoridades eclesiásticas ante el avance de ideas consideradas disolventes, y por otra, la efectiva fortaleza de las mismas, que sobrepasaba el peso de la prohibición. A mediados de siglo se hacía evidente la imposibilidad de prescindir de Aristóteles y de allí que tomara cuerpo definitivamente una idea ya pensada con anterioridad: la expurgación de sus escritos.

De acuerdo con esta situación, los comentarios a Aristóteles que se elaboraron durante el siglo XIII pueden presentar todos o algunos de estos objetivos: 1°. Didácticos. Este fue el objetivo inicial y, desde luego en la Universidad medieval, con rígidos esquemas de trabajo docente, esta finalidad estuvo casi siempre presente en los autores de la época; 2°. Expurgativos. Los maestros latinos que querían mantenerse fieles a la Iglesia, pero al mismo tiempo deseaban aprovechar los recursos de la ciencia aristotélica, acogieron de buena gana la idea de “expurgar” o “concordar” a Aristóteles con las verdades de fe. En mayor o menor medida, salvo los averroistas, todos los comentadores de esta época presentan alguna variante concordista, aunque no todos (más bien pocos) son capaces de hacerlo sin tergiversar, a veces profundamente, el contenido teórico original; 3°. Filosóficos. Podríamos también denominarlos objetivos propios o específicos, ya que se proponen explicitar y exhibir las conexiones y las consecuencias internas de las teorías aristotélicas. En este trabajo vale mucho la capacidad intelectual y la sagacidad del comentador y, por eso, podemos apreciar muy diferentes niveles de interés filosófico en las obras producidas.

Entre los comentarios estrictamente filosóficos que son antecedente inmediato de la labor del Aquinate debemos mencionar la *Lectura* de Alberto Magno. Según una afirmación de Guillermo de Tocco<sup>13</sup>, repetida por otros historiadores posteriores, Tomás de Aquino tomó nota y redactó el escrito de la *Lectura* de Alberto, lo que parece contradecir al propio el Aquinate, que dice citar a Alberto de memoria. En todo caso, lo importante para nosotros es destacar que el Santo se ha servido ampliamente de las notas de Alberto, como puede apreciarse por los paralelos en numerosos pasos de su obra, cuidadosamente señalados en la edición crítica Leonina, donde se ve que incluso a veces el Aquinate cita a Aristóteles según Alberto.

Es claro que la dependencia no es absoluta. El Aquinate corrige alguna lectura albertiana de Aristóteles conforme a su propio texto, y organiza el material teórico de modo personal. Por eso, parece acertada la conclusión de los editores de la Leonina<sup>14</sup>, que afirma que el Aquinate no se sirvió, salvo excepcionalmente, de alguna redacción propia anterior de la *Lectura* de Alberto, sino que la usó de memoria, estando incluidos en ella muchos de los datos eruditos que él mis-

<sup>13</sup> *Vita S. Thomae Aquinatis*, en *Fontis vitae S. Thomas Aquinatis*, fasc. 11, 79.

<sup>14</sup> “Praefatio”, 256\*.

mo menciona en su comentario. Además de esta *Lectura* a la que asistió el Aquinate como alumno, Alberto redactó un *Commentarium*, cuyo conocimiento y uso –por parte del Aquinate– es dudoso. En síntesis, sobre la influencia de Alberto, podemos fijar los siguientes puntos: 1. El criterio de interpretar “rectamente” a Aristóteles, buscando su concordancia con la ortodoxia cristiana; 2. La técnica de análisis hermenéutico mediante la dilucidación puntual del sentido de frases y palabras, tal como Alberto lo hizo a partir de las traducciones y notas de Grosseteste a los comentadores griegos; 3. El criterio supremo de “buscar la verdad” en las frases de Aristóteles para que su doctrina pueda ser incorporada a la filosofía y la teología cristianas.

La tradición de la lectura universitaria de la *Ethica*, sin embargo, no se reduce a San Alberto. Consta que ya antes de 1250 en la Universidad de París se leían la *Ethica vetus* y la *Ethica nova*. Fruto de esta enseñanza universitaria son un conjunto de comentarios cuya autoría es difícil de establecer. Por su relación con las fuentes o posibles lecturas suplementarias de Tomás de Aquino debemos mencionar un anónimo, redactado en París entre 1240 y 1250, antes atribuido a Juan Peckham<sup>15</sup>, y otro de la misma época, atribuido con bastante verosimilitud a Roberto Kilwardby<sup>16</sup>. Sin duda estos u otros comentarios contemporáneos han sido conocidos por el Aquinate y serían los mencionados elípticamente en su obra, algunas de cuyas interpretaciones ha adoptado, omitiendo lecturas de Eustracio o el Anónimo que ya conocía Alberto<sup>17</sup>. De acuerdo con estas constataciones de la crítica actual, hay que corregir la versión de Tolomeo de Luca que secularmente se repite<sup>18</sup>.

#### 4. Los comentarios de Tomás de Aquino a Aristóteles

Dentro de este panorama debemos ubicar la tarea realizada por el Aquinate. En el reducido lapso de ocho años (de 1266 a 1273, según las cronologías más

<sup>15</sup> Cfr. O. Lottin, “A propos du Commentaire sur l’Éthique attribué à Jean Peckham”, *Recherches de théologie ancienne et médiévale*, 1938 (10), pp. 79-83.

<sup>16</sup> Cfr. R. A. Gauthier, “Arnoul de Provence et la doctrine de la ‘Fronesis’, vertu mystique suprême”, *Revue du Moyen Âge latin*, 1963 (19), 155.

<sup>17</sup> Véanse ejemplos de esto en “Praefatio” a la edición Leonina, 236\* ss.

<sup>18</sup> Los errores de la *Historia ecclesiastica nova* al respecto han sido señalados por A. Dondaine en “Les ‘Opuscula fratris Thomae’ chez Ptolémée de Lucques”, *Archivum Fratrum Praedicatorum*, 1961 (31), p. 151, tanto sobre el carácter de la traducción como sobre la época, pues Tolomeo afirma que los comentarios fueron redactados durante el pontificado de Urbano IV, es decir entre 1261 y 1264.

aceptadas) comentó total o parcialmente doce obras de Aristóteles<sup>19</sup>. El conocimiento de los textos del Estagirita juega un papel esencial en la doctrina del Aquinate, como es bien conocido. Sin duda, su estudio de dichos textos es muy anterior a la redacción de los comentarios –que se sitúan en la etapa madura y final de su vida– como lo prueban las frecuentes citas desde las primeras obras propias. Pero la utilización de estas fuentes, en esos casos, está en función de sus intereses teóricos, que sin duda están condicionados por su propia etapa histórica. De algún modo este condicionamiento se atenúa cuando se propone hacer una exégesis literal del Estagirita; es decir, explicar de modo claro y conciso su doctrina. Sin embargo, no podemos decir que dicho condicionamiento haya desaparecido. Tomás de Aquino ha leído a Aristóteles –y lo ha interpretado– desde su propio horizonte teórico; si no tenemos en cuenta este hecho obvio, resultan inexplicables algunas de sus versiones.

La lectura y el estudio de las fuentes era esencial a la formación intelectual de un hombre del siglo XIII en un sentido distinto al actual. Y esto por varias razones. En primer lugar, la vida universitaria de entonces giraba más decisivamente que ahora sobre la lectura de un grupo escogido de textos, cuya doctrina y su autoridad eran casi absolutas. La *lectio* era el núcleo de la enseñanza<sup>20</sup>, aun cuando la *disputatio* ganaba terreno e interés cada vez mayores. A lo largo del medioevo convivieron tres tipos de lectura: la del maestro, la del discípulo y la lectura privada de cualquiera que lo deseara. La segunda y la tercera subsisten hasta la actualidad con similares funciones. La primera, en cambio, presentaba peculiaridades: para los medievales, enseñar era leer; “lector” es el profesor que enseña. El profesor leía un texto previamente seleccionado. Por lo tanto, cuando una normativa manda o prohíbe la “lectura” de un determinado texto, significa lisa y llanamente que se ordena o condena su enseñanza. Tal fue el proceso

---

<sup>19</sup> Son éstas: 1. *In libros Posteriorum Anaticorum expositio* (1269-1272); 2. *In libros de Anima lectura (in lib. I) et expositio (in lib. II et III)*, 1268 y 1269 respectivamente; 3. *In libros de Caelo et Mundo expositio* (1272); 4. *In decem libros Ethicorum expositio* (1270-1272); 5. *In libros de Generatione et Corruptione expositio* (1272-1273); 6. *In libros Peri hermeneias expositio* (1269-1272); 7. *In libros de Memoria et Reminscentia expositio* (1271); 8. *In XII libros Metaphysicorum expositio* (1268-1272); 9. *In IV libros Meteorologicorum expositio* (1269-1272); 10. *In VIII libros Physicorum expositio* (después de 1268); 11. *In libros Politicorum expositio* (1269-1272); 12. *In libros de Sensu et Sensato expositio* (1266-1272).

<sup>20</sup> Esta preeminencia de la *lectio* es de larga tradición, y se remonta a las primeras organizaciones escolares en la etapa de las escuelas monacales. La lectura (sobre todo de la Biblia) era el paso previo y necesario a la formación doctrinal. Juan de Salisbury, en el siglo XII, recoge y sistematiza esta metodología (cfr. *Metalogicon*, I, c. 24, ed. Webb, 53) en tres pasos: lectura, doctrina y meditación, idea que será recogida por Hugo de San Víctor (*Didascalicon*, Y, 1; PL, 176, 741).

arduo y complejo que sufrieron los textos de Aristóteles<sup>21</sup> en las universidades latinas durante casi todo el siglo XIII.

Tomás de Aquino había comenzado un estudio profundizado de Aristóteles durante su primera estadía en Nápoles. La dirección posterior de su maestro Alberto Magno lo reafirmó en esa línea. Fue precisamente Alberto quien comenzó a redactar comentarios a Aristóteles en una línea concordista, por lo menos doce años antes que Tomás de Aquino comenzara los suyos. Además de Aristóteles, sus lecturas más profundas, de las que quedan muchas e importantes huellas en sus obras las dedicó a San Agustín, el Pseudo Dionisio y Boecio, citados o aludidos también en su comentario a la *Ethica*, que es gráficamente escaso de “autoridades”. Entre sus lecturas, de las que quedan huellas en el comentario, debemos mencionar también el *De vita et conversatione dogmateque philosophorum* de Diógenes Laercio, del que tomaron los escolásticos de los siglos XIII y XIV buena parte de la información histórica que ellos conocieron acerca de los filósofos antiguos<sup>22</sup>.

Si debiéramos indicar sumariamente cuáles son los puntos de identidad y las diferencias más salientes entre uno y otro pensador<sup>23</sup>, podemos decir lo siguiente: el Aquinate ha recogido y usado en forma estrictamente aristotélica su lógica formal, los conceptos de acto, potencia, materia, forma, causas, la división de las ciencias y su concepción del conocimiento científico. Comparte con el griego el intelectualismo psicológico y moral, el indeterminismo moral (doctrina del libre albedrío), la doctrina de la abstracción y del conocimiento sensible, la teoría del conocimiento y del lenguaje, las pruebas de la existencia de Dios y sus atributos. Este elenco justifica sobradamente la denominación de filosofía “aristotélico-tomista”, que suele dársele al conjunto doctrinario fundamentalmente escrito por Tomás de Aquino y desarrollado por sus discípulos, y a esta doctrina se refirió concretamente León XIII en *Aeterni Patris* como un ejemplo de lo que debe ser la filosofía cristiana. Esto significa que la “cristianización” de Aristóteles –su lectura en clave cristiana– tan cuestionada en tiempos del Aquinate, es

<sup>21</sup> La prohibición de enseñar a Aristóteles en la Universidad de París se redacta con la fórmula usual que menciona la lectura: “nec libri Aristotelis de naturali philosophia nec comenta legantur Parisius publice vel secreto” (H. Denifle / A. Chatelain, *Chartularium Universitatis Parisiensis*, I, p. 70).

<sup>22</sup> La traducción latina de esta obra es atribuida a Henricus Aristippus (s. XII), de acuerdo a una mención que él mismo hace en el prólogo a su traducción del *Menon*. Esta misma traducción es la que trae W. Burley (o Burleigh), con escasas variantes (véanse algunos ejemplos en “Praefatio” de la ed. Leonina, 266\*). La edición de estos textos en *Gualteri Burlei De vita et moribus philosophorum*, ed. Hermann Kunst, Tübingen, 1886.

<sup>23</sup> Cfr. el estudio pormenorizado de J. Owens, “Aristotle und Aquinas”, en N. Kretzmann / E. Stump (eds.), *The Cambridge Companion to Aquinas*, Cambridge University Press, Cambridge, 1993, reprint 1997, pp. 38 ss.



algo obvio y deseable para la iglesia, conforme al pensamiento de un papa que vivió seis siglos después. La neo-escolástica que surgió de las admoniciones de la jerarquía a partir de entonces, es también básicamente un aristotelismo. Esta sintonía que hoy tenemos con Aristóteles, luego de siete siglos de teología católica más o menos inspirada en él, puede oscurecer el hecho cierto de que la empresa no fue nada fácil, estuvo llena de escollos y sobre todo, el triunfo final de las teorías del filósofo griego llegó a soslayar y hasta ignorar los aportes propios de Tomás de Aquino y sus significativas diferencias con Aristóteles.

Para dar una idea del proceso de diferenciación, digamos que varias teorías centrales del Estagirita son interpretadas por Tomás de Aquino con modificaciones significativas: la distinción real de esencia y existencia en lo creado (además por supuesto, del creacionismo mismo, desconocido para Aristóteles), la distinción esencial entre Dios y las creaturas (trascendencia divina), las pruebas de la inmortalidad del alma. Otras teorías son construcción propia inspirada más o menos cercanamente en Aristóteles: el principio de individuación por la materia, el intelecto agente personal, la estructura ontológica de las sustancias separadas.

Las diferencias entre ambos pueden adscribirse a un conjunto de factores objetivos. Owens ha señalado<sup>24</sup> las distintas circunstancias históricas y culturales en que vivieron (mundo pagano y mundo cristiano, con su profunda diversidad en concepción de vida, de ciencia, de moral, etc.); la diferente formación personal (educación clásica naturalista, educación religiosa); distintos modos de vida (secular, eclesial). Pero también hay que tener en cuenta que el contexto objetivo socio cultural del siglo XIII produjo muy variadas interpretaciones y asimilaciones de Aristóteles. Las diferencias entre éste y el Aquinate –incluso menos marcadas que las de otros escolásticos contemporáneos suyos– tienen que ver, en mi concepto: por una parte, con el círculo de problemas que Tomás de Aquino debía asumir (y que obviamente es distinto de los que tuvo en vista Aristóteles); y, por otra, con la inspiración personal, con su propia *via inventionis*. Es decir, creo que Tomás de Aquino quiso ser fiel a Aristóteles pensando por cuenta propia –con los elementos teóricos aristotélicos– todos los problemas nuevos que se le presentaban o en aquellos puntos en que su adhesión religiosa no le permitía seguirlo.

Si esta percepción es correcta, entonces debemos concluir que Aristóteles fue para Tomás de Aquino una auténtica autoridad intelectual y que la lectura y exégesis de sus textos, en vistas a su utilización teórica ulterior, estuvo guiada por el máximo respeto y el más sincero y consciente esfuerzo de asimilación. Creo que sólo desde esta perspectiva puede entenderse la prontitud y el ahínco

---

<sup>24</sup> J. Owens, “Aristotle und Aquinas”, pp. 40 ss.

con que siguió la orden papal de expurgar a Aristóteles, realizando una tarea que va mucho más allá.

## 5. El *Comentario* de Tomás de Aquino a la *Ética*

Digamos primeramente que la *Ética a Nicómaco* representó un viraje notable del pensamiento ético medieval, ya que la antigua visión de la conducta humana pasó a ser sustituida por otra de tipo temporal y naturalista<sup>25</sup>. El aporte más importante del comentario tomasiano es que, en conjunción con sus obras personales, incorporará la moral natural aristotélica a la moral cristiana. En esta tarea el *Comentario* a la *Ética* es decisivo, pues es la primera vez que se une concordantemente la moral griega a la cristiana.

Su trabajo con la *Ética* se inscribe pues, en la propuesta general de acordar a Aristóteles con los principios de la fe cristiana, “depurando” su texto, mediante una cuidadosa exégesis, de todos los aspectos ambiguos, dudosos o incluso erróneos que pudiera haber. Entre los varios puntos que merecen atención al respecto, debemos señalar las cuestiones atinentes a autenticidad, datación y método de redacción.

En cuanto a la autenticidad, nunca se da dudado de ella, por la concordancia de los manuscritos (86 completos conservados en la actualidad<sup>26</sup>) y las atribuciones más tempranas, incluyendo las biografías del Santo. Más complejo es determinar la fecha de composición. Durante mucho tiempo se estimó que el comentario fue redactado en Roma o en sus cercanías entre 1265 y 1267 siendo, por lo tanto, de los primeros del Santo. Sin embargo, la investigación de Gauthier ha mostrado la correlación entre el *Comentario* y la II-II de la *Summa*, lo que indicaría que fueron escritos contemporáneamente<sup>27</sup>. En ese caso, el *Co-*

<sup>25</sup> Cfr. L. Robles, *La filosofía en la Edad Media I*, Valencia, 1983, p. 440.

<sup>26</sup> El elenco completo en ed. Leonina, T. 47/1, 1\*-18\*, que además enlista 38 códices incompletos o anotados y 44 perdidos (19\*-23\*).

<sup>27</sup> Las correlaciones establecidas entre ambas obras son: *In Ethicam*, I, c6 es correlativo de *Summa Theologiae*, II-II, q80-q81; *In Ethicam*, IV, c6, c8-c9 corresponde a *Summa Theologiae*, II-II, q129; *In Ethicam*, VII, c10 es paralelo a *Summa Theologiae*, II-II, q155. Cfr. J. A. Weisheipl, *Tomás de Aquino. Vida, obras y doctrina*, edición española al cuidado de J. I. Saranyana, Eunsá, Pamplona, 1994, p. 423.

*mentario* dataría de 1271 y principios de 1272<sup>28</sup>, correspondiendo al período de la segunda enseñanza de Tomás de Aquino en París.

Este segundo período se caracterizó por una producción fecundísima. No sólo escribió toda la segunda parte de la *Summa*, las siete series de *Quodlibetales* y catorce opúsculos<sup>29</sup>, sino también las *Lecturae* sobre Mateo y Juan, y más de una decena de comentarios, algunos inacabados, en su mayor parte a Aristóteles. Este enorme volumen de trabajo escriptorio sería inexplicable si el Santo mismo hubiera debido escribirlo todo personalmente. Según cálculos estrictos, en el período 1269-1272, Tomás de Aquino ha escrito 12 páginas por día de nuestro formato A4 con unas 350 palabras cada una<sup>30</sup>. Teniendo en cuenta las condiciones de escritura de la época, parece claro que Tomás de Aquino no pudo hacerlo solo, sino que debió contar con escribientes o “secretarios”, cuya colaboración está atestiguada para la época de su primera estadía en París<sup>31</sup>. En su biografía Tocco afirma que Tomás de Aquino dedicaba la mayor parte de su tiempo a *escribir* o *dictar*<sup>32</sup>. No quedan autógrafos de esta etapa, lo que hace pensar en una preferencia definitiva por el dictado, quizá debido al convencimiento de que su escritura era difícil de descifrar y los copistas cometerían muchos errores. Las diversas anécdotas que narran sus biógrafos sobre su capacidad de dictado múltiple muestran la colaboración de estos copistas.

Sin menoscabar la innegable y asombrosa capacidad de atención del Santo para dictar a varios colaboradores, también es cierto que eso es posible y eficaz si el trabajo se organiza de tal modo que se dicten simultáneamente textos temáticamente conectados. Esto explica los paralelos textuales en obras diversas, pero escritas en el mismo período; y particularmente el caso de la I-II de la *Summa* y el *Comentario*, por lo que hace a nuestra cuestión. Esto significa también que los comentarios en total, conforme a su propia cronología y a la redacción personal contemporánea, constituyen un conjunto coherente que debe ser tomado en consideración sin supresiones.

Sobre *método*, debe decirse en primer lugar que Tomás de Aquino ha sido fiel al principio analítico, es decir, que toda exposición “paso a paso” supone

<sup>28</sup> Según Gauthier, Tomás de Aquino conoció el libro XI de la *Metaphysica* a principios de 1271, y en el lapso entre la redacción de *In Ethicam*, I, c1, y I, c6, intervalo que se corresponde con la terminación de *Summa Theologiae*, I-II y comienzo de II-II.

<sup>29</sup> Algunos de ellos son centrales en la producción filosófica del santo como *De aeternitate mundi*, *De unitate intellectus* y *De substantiis separatis*.

<sup>30</sup> Cfr. J. P. Torrell, *Initiation à Saint Thomas d'Aquin. Sa personne et son oeuvre*, Fribourg, Editions Universitaires, 1993, pp. 351-352; ed. castellana: *Iniciación a Tomás de Aquino. Su persona y su obra*, Eunsia, Pamplona, 2002.

<sup>31</sup> Cfr. A. Dondaine, *Secrétaires de saint Thomas*, Rome, 1956, cap. 1 y 2.

<sup>32</sup> Guliemo di Tocco, *Hystoria* 28, 291 y *passim*.

una división lógico-sistemática del texto. Esto era una tradición ya establecida entre los “artistas”, que puede remontarse hasta Averroes, pero que el Aquinate aplicó quizá más rigurosamente que nadie.

En cuanto a las características redaccionales del texto, si aceptamos la división usual (que adopta la edición Leonina, por ejemplo) de trabajos exegeticos tomasianos en dos tipos: *sententia* y *expositio*, es claro que se trata más bien de una *sententia* –es decir una explicación sumaria y doctrinal–, que de una *expositio* –que incluye una lectura más pormenorizada con fijación y exégesis textual. Está claro, como lo señala Torrell<sup>33</sup>, que el Aquinate no ha pretendido hacer un comentario crítico. Esto podría explicarse por la profunda diferencia que en materia moral marca el cristianismo. Aristóteles se mueve en un mundo naturalista e inmanentista, Tomás de Aquino busca una ética filosófica compatible con los principios teológicos. Esta peculiaridad ha sido indicada por varios estudiosos de su obra, en ocasión de precisar el carácter del “aristotelismo” del Aquinate. Ya Grabmann<sup>34</sup>, hace años, señalaba que para entender y valorar el aristotelismo del Santo hay que entender sus comentarios en conexión con todas las exposiciones medievales de Aristóteles. Los comentarios del Aquinate fueron mejores que los de Grosseteste y Bacon, que sabían griego, y esta superioridad se aprecia en que fueron inmediatamente los más utilizados; y luego incluso usados por los teólogos protestantes y los escolásticos post-tridentinos, como Soto, Báñez, Silvestre Mauro, Fonseca, los Conimbricenses, los Complutenses, Juan de Santo Tomás, etc. En el siglo pasado los exegetas alemanes los usaron regularmente y los mencionaron elogiosamente, como es el caso de Brentano. Durante todo este tiempo se consideró que la lectura tomasiana de Aristóteles era fiel al Estagirita, pero también está claro que el aristotelismo del Santo no se limita a comentar. Como lo ha señalado el propio Grabmann y también Meyer<sup>35</sup>, los comentarios son necesarios para entender su pensamiento, porque son una especie de manual filosófico de base aristotélica<sup>36</sup>.

Por otra parte, también ha sido señalado que este comentario no es una *lectio*, es decir no está destinado a la enseñanza, sino que es más bien una obra expositiva fruto de una meditación personal sobre el texto, a fin de penetrar mejor su sentido. En cuanto a su valor exegetico, es decir, en qué medida inter-

<sup>33</sup> Cfr. P. Torrell, *Initiation à Saint Thomas d'Aquin*, p. 332.

<sup>34</sup> Cfr. M. Grabmann, “Esencia y significación del aristotelismo de Santo Tomás de Aquino”, *Ciencia Tomista*, 1944 (67), pp. 323-337.

<sup>35</sup> Cfr. H. Meyer, *Thomas von Aquin. Sein System und seine geistsgeschichtliche Stellung*, Bonn, 1938, p. 10.

<sup>36</sup> Naturalmente, esta afirmación no obsta al reconocimiento de que la filosofía tomasiana no es un aristotelismo exclusivo porque hay elementos platónicos y neoplatónicos significativos, que han sido estudios por Fabre y Geiger, entre otros.

pretaba correctamente a Aristóteles, la apreciación moderna tiende a ser muy cuidadosa y cada vez más crítica. Se le reconoce sobre todo el aporte para la clarificación literal del texto, la presentación más amplia de textos muy sintéticos y a veces oscuros por su brevedad, la buena ejemplificación. En suma, estos valores didácticos que la tradición le asignó no han variado. Pero hoy se reconoce que el Aquinate ha modificado a Aristóteles en puntos decisivos de cada una de las grandes obras. Así, por ejemplo, Jaffa ha señalado<sup>37</sup> en lo que hace a nuestro tema, que toda la concepción moral ínsita en el *Comentario* supone el principio específicamente cristiano de la visión beatífica, que era totalmente ajeno al pensamiento de Aristóteles. Este “bautismo” (en gráfica expresión de L. B. Geiger) ha sido decisivo, aun cuando se quiera conceder, con Gauthier, que el Aristóteles *receptus* ya estaba cristianizado<sup>38</sup>.

Los editores del *Companion* de Cambridge, Kretzmann y Stump, han afirmado en cambio, a propósito del aristotelismo de Tomás de Aquino, que él comentó a Aristóteles en forma puramente filosófica, elucidando el sentido filosófico de sus obras; si bien reconocen que ésta no es toda su filosofía, porque el valor con que juzga a Aristóteles depende mucho de sus opciones teológicas. Y desde el punto de vista filosófico, el valor de su pensamiento es haber reorganizado el material aristotélico<sup>39</sup>. Quizá pueda sintetizarse esta diversidad de puntos en la exposición equilibrada que ofrece, por ejemplo, J. Hirschberger<sup>40</sup>: el influjo aristotélico es decisivo en toda la obra, si bien queda un innegable trasfondo de ideas agustinianas y neoplatónicas. Sus tesis características han sido expuestas de modo similar tanto en sus obras propias como en los comentarios, y son todas de base aristotélica. Es más, precisamente quienes construyeron teorías explícitamente antitomistas, como Mateo de Aquasparta, Juan Peckham, Guillermo de la Mare, Enrique de Gante y Roberto Kilwardby, lo hicieron mediante la negación o la modificación sustancial de tesis tomasianas de origen aristotélico.

En todo caso, es importante señalar cuál fue la intención del propio Tomás de Aquino al redactar sus comentarios y, para ello, nada mejor que atenerse a su testimonio y a las prácticas hermenéuticas de su tiempo. Una de las reglas exegéticas esenciales de la época era buscar la *intentio auctoris*, lo que el autor quiere decir. En muchos pasajes Tomás de Aquino hace aplicación consciente y explícita de esta regla, sea para glosar un texto muy sintético con muchas impli-

<sup>37</sup> H. V. Jaffa, *Thomism and Aristotelianism. A Study of the Commentary by Thomas Aquinas on the Nicomachean Ethics*, Chicaco, 1952.

<sup>38</sup> R. A. Gauthier, *Introduction à Anonymi Lectura in Librum De Anima*, 22.

<sup>39</sup> Cfr. N. Kretzmann / E. Stump (eds.), *The Cambridge Companion to Aquinas*, “Introduction”, p. 10.

<sup>40</sup> Cfr. J. Hirschberger, *Historia de la filosofía*, Herder, Barcelona, 1964, véase 1, p. 296 ss.

caciones, sea para sentar la doctrina segura del texto en cuestión con relación al conjunto del pensamiento del Estagirita. En ambos casos está claro que Tomás de Aquino se permite ir “más allá” de la letra de Aristóteles, buscando derivaciones lógicas o explicitando principios teóricos. Con ello queda dicho que el Aquinate no busca la reconstrucción histórica del pensamiento de Aristóteles, sino la reconstrucción racional de su doctrina (para decirlo en términos actuales), aunque para ello se sirva lo más posible, claro está, de la base histórica. Esta “intención del autor” ampliada a todas las proposiciones que se siguen lógicamente de, o quedan implicadas por el texto, es cometido esencial de la exposición y lo que justifica redactar comentarios. Son pues, comentarios al servicio de la filosofía y no de la historia de la filosofía; tienen en vista la utilización de la doctrina aristotélica y no sólo su exposición.

Esta concepción hermenéutica del Aquinate es reconocida por los estudios más recientes. Se ha observado, por ejemplo, la importancia de los Prólogos a los comentarios para determinar cuál era la concepción general y la ubicación que el Aquinate daba a esas obras en la sistemática de las ciencias. A partir de un análisis de estos textos, los traductores alemanes de la serie, F. Cheneval y R. Imbach, en un estudio preliminar, han argumentado a favor de la tesis de que el objetivo del Aquinate no fue sólo explicar a Aristóteles sino también “buscar la verdad”<sup>41</sup>.

En la actualidad el criterio hermenéutico del Aquinate es discutible, pero cuestionarlo por ese motivo, sin tener en cuenta otros factores, es un anacronismo. Lo que corresponde es interpretar sus comentarios a la luz de este criterio y, en consecuencia ponerlos en relación con su doctrina.

## 6. El *Comentario* y la doctrina de Tomás de Aquino

Podemos preguntarnos qué novedades introduce el *Comentario* con relación a las otras obras del Aquinate y si ésta pesó y de qué manera en su doctrina. Desde el punto de vista histórico, está claro que sus contemporáneos leían sus comentarios y exposiciones de obras ajenas como si fuesen del propio Santo, de modo que en las discusiones se las menciona indistintamente. Incluso el obispo Tempier –a cuyo cargo corrió la condenación de 219 tesis el 7 de marzo de 1277 en París– es de este parecer, en la medida en que la única mención relativa al Aquinate se refiere precisamente a un texto de las *Sententiae in libri Ethico-*

---

<sup>41</sup> Cfr. *Thomas von Aquin. Prologe zu den Aristoteleskommentaren*, herausgegeben, übersetzt und eingeleitet von F. Cheneval / R. Imbach, Klostermann, Frankfurt am Main, 1993, pp. LVII ss.

*rum*<sup>42</sup>. Es evidente también que los censores de París tenían en mira la doctrina tomasiana, caracterizada por su apego al aristotelismo y su distanciamiento del agustinismo platonizante de los anteriores profesores de la Facultad de Teología. El viraje ideológico de la jerarquía eclesiástica queda documentado en el “paso atrás” del obispo Esteban Bourret, que el 14 de mayo de 1324 (luego de la canonización del Aquinate) anuló la condenación de 1277, en cuanto se refiriera o pudiera referirse a él. El hecho de que la doctrina del futuro Doctor Universal de la Iglesia pasara por estos avatares muestra que de ningún modo sus contemporáneos la veían como una elaboración inocua. Percibían los trazos novedosos, especialmente los derivados de los textos de Aristóteles. Esta circunstancia, al menos, debe movernos a considerar la existencia de nexos íntimos y profundos entre sus comentarios y sus obras propias y, por tanto, que la ética filosófica del Aquinate se relaciona estrechamente con la de Aristóteles, siendo su *Comentario* el nexo textual.

El *Comentario* tuvo varios *Sumarios* durante los ss. XIV y XV. El primero parece haber sido el de Guido de Arimino OP, quien habría realizado su resumen en la primera mitad del siglo XIV, *Sententia Libri Ethicorum*; posteriormente fueron compuestos el *De Commentario in Libros Ethicorum* de Conrado de Esculano, el *Sumario Brugense*, el *Sumario Vaticano*, el *Commentariolo* de Juan de Certaldo y el *Sumario Praguense*<sup>43</sup>. El aprecio se mantiene si tenemos en cuenta que fue de las primeras obras impresas<sup>44</sup>, y las numerosas reediciones que se hicieron en los siglos siguientes.

Como ya se ha mencionado, el comentario fue usado por los escritores escolásticos posteriores a Trento, pero la situación textual no se ha mantenido inamovible hasta la actualidad. A lo largo de los siglos siguientes, en las exposiciones al Santo poco a poco se van decantando algunas obras que adquieren más significación que otras. Particularmente es preferida sobre todas la *Summa Theologica*, lo cual de algún modo es comprensible dado que la mayoría de esos textos expositivos, incluso los filosóficos, se originaban con vistas a estudios teológicos. Un punto de inflexión en esta historia, que nos toca ya de cerca, es el resurgimiento de la escolástica a fines del siglo XIX, en consonancia con la voluntad pontificia de volver a los antiguos maestros, y en especial a Tomás de Aquino. León XIII, en su Encíclica *Aeterni Patris* (1879) ordena que los estudios eclesiásticos se orienten por la “segura doctrina” del Santo. Posteriormente

<sup>42</sup> Cfr. El estudio exhaustivo de R. Hissette, *Enquête sur les 219 articles condamnés à Paris le 7 mars 1277*, Publications Universitaires de Louvain, Louvain-Paris, 1977, esp. “Conclusiones”, p. 314.

<sup>43</sup> Cfr. *Sententia Libri Ethicorum*, “Praefatio”, Editio Leonina, véase 47, 37\* ss.

<sup>44</sup> La edición príncipe fue la de 1478 en Barcelona, por Petrus Brun y Licolaus Spindeler. Una lista de las siguientes en la Edición Leonina, 51\* ss.

el papa San Pío X insiste en esta tesitura mediante su Motu Proprio *Doctoris angelici* en 1914. Como consecuencia del esfuerzo por evitar las confusiones hermenéuticas y fijar la “doctrina segura” de Tomás de Aquino se elaboraron las *XXIV Tesis Tomistas*, aprobadas por este mismo papa y publicadas en 1914. Desde entonces la estructuración de las materias filosóficas quedó muy condicionada a este repertorio que no es, ni puede pretender serlo, una exposición sistemática y completa de las teorías tomasianas. En otros términos, las *XXIV Tesis* no reemplazan los textos completos, pero de hecho han determinado un significativo apartamiento de los argumentos que llevaron al Santo a sostenerlas, para quedar fijadas como axiomas o supuestos de otros desarrollos posteriores. Con ello se perdió el sentido histórico y controversial (medieval) de estas tesis y se las pudo ubicar en sistemáticas actualizadas y muy lejanas de las que tuvo en vista el Aquinate. Daré algunos ejemplos tomados de la época de oro del uso de las *XXIV Tesis*.

El P. T. Pègues OP, en su obra introductoria al tomismo<sup>45</sup>, al tratar conjuntamente en un capítulo la filosofía práctica (Ética, Economía y Política), organiza el tema en los siguientes puntos: el fin del hombre; Vida moral humana; La disciplina; La educación; La instrucción; La familia; La ciudad; Las leyes; Las formas de régimen; Las formas de tiranía; El bien común; La paz; La prosperidad; Las ciencias y las artes; Las instituciones; El máximo deber del estado; El estado y las religiones positivas; El estado y la Iglesia; El estado y los católicos; Actitudes de la razón; Doctrina sacra y Teología. Como apreciamos, sólo el comienzo respeta el orden aristotélico (y de la *STh* I-II) estando el resto muy condicionado a la existencia de “tesis” y a la articulación de la doctrina socio-política de la Iglesia preconiliar, como puede apreciarse por la analogía con los temas del *Código de Malinas*.

El equipo de especialistas dirigidos por el E. Peillaube, Decano de la Facultad de Filosofía del Instituto Católico de París, con un cometido análogo<sup>46</sup>, recogen sin embargo la tradición expositiva de la *Ethica* aunque con variantes significativas. Los temas centrales son: Fin último, Los actos humanos; La ley moral y la conciencia, las sanciones; Los principios de la acción moral: las virtudes; El organismo moral sobrenatural. En este caso han respetado el criterio aristotélico de distinguir la moral (individual) de la política (ética social). Sin embargo, es notable que este trabajo, más cercano al Comentario del Santo, no use éste, ni ningún otro, al exponer sistemáticamente su doctrina.

<sup>45</sup> Cfr. T. Pègues, *Iniziazione Tomista*, trad. D. L. T. Regattieri, Marietti, Roma, 1927, capítulo 5, pp. 149-165.

<sup>46</sup> Cfr. E. Peillaube (dir.), *Iniciación a la Filosofía de Santo Tomás*, trad. de P. M. Bordoy Torrens, Editorial Litúrgica Española, Barcelona, 1936, pp. 311-344.



Un tercer y último ejemplo lo tomamos del P. J. Legrand SJ, que es una exposición teórico-filosófica de la doctrina tomasiana<sup>47</sup>. Así como Manser articula todo el sistema en función de la cupla “acto/potencia”, el P. Legrand, siguiendo una preferencia más cercana a la tradición jesuita, organiza la doctrina sobre el eje de la causalidad. Por lo tanto, en la doctrina sobre el hombre estudia dos aspectos: la acción del universo sobre el hombre, que incluye los problemas del determinismo y de la determinación voluntaria); y la del hombre sobre el universo, sea sobre el mundo material o sobre las personas. En este último apartado analiza la acción de uno sobre otro en dos partes: 1. Comunicación, que a su vez puede ser entre espíritus puros o entre humanos; 2. En el orden afectivo, que a su vez puede ser entre espíritus o entre hombres (este caso toma tres aspectos: amor a otro, formas humanas del bien y formas humanas de posesión). Como se ve, esta estructuración privilegia no sólo el principio de causalidad, sino también la postura intelectualista en moral, cosa que el mismo autor reconoce. Está claro que una obra como ésta no es una exposición de doctrina tomasiana, sino una aplicación de tesis del Aquinate a una elaboración propia. La cuestión es hasta qué punto, al intentar exposiciones o adaptaciones, podemos prescindir casi totalmente no sólo de la sistemática expositiva del Aquinate, sino también de la impostación teórica que él dio a algunas tesis, que cambian profundamente su sentido al ser colocadas en otro sistema, como se ve claramente en el ejemplo indicado.

Debemos, pues, decir algo acerca de la concepción tomasiana de la moral y de qué modo se sirve del aristotelismo y, en concreto, de las doctrinas de la *Ética Nicomaquea* que él mismo comentó. Pero antes señalemos que ya Martin Grabmann había indicado la importancia de todos los comentarios a Aristóteles para reconstruir el pensamiento tomista<sup>48</sup>. Digamos también que esta doctrina no ha sido –ni es– pacífica. Se ha respondido que los comentarios son mera expresión objetiva del sentido del texto y no implican adhesión personal del Aquinate, o bien –al contrario– que Tomás de Aquino modifica y corrige al Estagirita donde le parece<sup>49</sup>. Una posición más equilibrada, que comparte el mismo Grabmann con Chenu y Gilson, entre otros, es considerar que Tomás de Aquino expuso objetivamente a Aristóteles, aun en aquello que puntualmente no acordaba, pero también, a veces, expresa su punto de vista y entonces los comentarios son válidos para fijar doctrina.

---

<sup>47</sup> Cfr. J. Legrand, SJ, *L'univers et l'homme dans la philosophie de saint Thomas*, Desclée, éd. Universelle, Bruxelles-Paris, 1946, p. 2 v.

<sup>48</sup> Cfr. M. Grabmann, “Die Aristoteleskommentare des heiligen Thomas con Aquin”, *Mittelalterliche Geistesleben*, I, Munich, 1926, pp. 266-313.

<sup>49</sup> El mismo M. Grabmann resume estas posturas en “Die Aristoteleskommentare des heiligen Thomas con Aquin”, pp. 270-300.

La discusión puede convertirse en un pseudo-problema si no se aclaran bien sus términos. Un estudio exegético comparativo muestra las concordancias más que significativas entre muchos pasajes de los comentarios y la obra personal del Aquinate. Este hecho puede ser explicado de maneras contrapuestas por las dos direcciones que he señalado. Quienes sostengan que el Aquinate se limitó a exponer a Aristóteles sin adherir, los pasajes concordantes con sus obras propias deberían ser considerados meras copias o asunciones acríticas. Para quienes digan que “corrigió donde quiso”, el comentario tendría tanto valor como la obra propia en cuanto doctrina, aunque no valiera (o valiera menos) como exégesis. Creo que nadie sostendría seriamente ninguna de estas conclusiones. En el fondo, todos están de acuerdo en que Tomás de Aquino expone a Aristóteles lo más objetivamente que puede, y que cuando discrepa es consciente de ello y lo señala. Este hecho que cualquier lector puede constatar, lleva a admitir un nexo intrínseco entre sus tareas de comentador y de pensador. La cuestión es tratar de especificar, en nuestro caso, cuáles son los puntos en que ese nexo es más fuerte y significativo.

Esta dificultad para conceder a los comentarios (y no sólo al de la *Ethica*) un valor de cierta significación para establecer la doctrina explica, en mi criterio, el escaso uso que de ellos se hace en las obras que sistematizan la moral desde la perspectiva tomista, lo que redundaría en una tradición de silencio que no beneficia la percepción de los nexos mencionados.

Tomemos algunos ejemplos, que resultan especialmente interesantes porque se trata de obras de gran difusión en las aulas y de mucho prestigio como exposición clásica del tomismo.

El profesor D. Barbedette<sup>50</sup>, cuyo curso latino había llegado a 55 ediciones en 1935 y a 19 ediciones en francés (lo que nos da idea de la magnitud de su difusión), nos proporciona un ejemplo de cómo se articulaba la ética tomista en la década de los treinta en los estudios eclesiásticos. El curso consta de dos partes, Moral General y Especial. La Moral General se divide en dos partes o “Libros”: 1. Los principios extrínsecos de los actos humanos, que son el fin último y la ley; 2. Los principios intrínsecos de los actos humanos, que desarrolla en cuatro acápites: a. El voluntario y el involuntario, b. La moralidad en general, c. La moralidad formal de los actos humanos (incluye el estudio de la *sindéresis*, la ciencia moral y la conciencia moral) y d. Consecuencias inmediatas de los actos humanos (imputabilidad, mérito, virtud y vicio)<sup>51</sup>. Las fuentes de Barbe-

<sup>50</sup> Uso la traducción castellana de S. Abascal, realizada sobre la 19ª edición francesa, *Ética o filosofía moral conforme al pensamiento de Aristóteles y Santo Tomás*, Tradición, México, 1974 y <sup>2</sup>1984.

<sup>51</sup> Para completar el contenido de la obra y su relación con nuestro asunto, hay que añadir la Moral Especial que se divide en dos partes: 1. Moral individual, que abarca cuatro temas: concep-

dette son fundamentalmente dos, la I-II y el *Contra Gentes*, siendo muy poco relevantes las demás citas. El *Comentario* no es usado ni mencionado con relación a la doctrina, aunque en algunos de estos puntos (por ej. 2a) la fuente directa y prácticamente absoluta de I-II es Aristóteles.

El P. Eugenius Toccafondi OP, en su curso<sup>52</sup> del “Angelicum” nos da una visión de la estructura sistemática de nuestra materia a mediados de este siglo en el seno mismo de la comunidad dominica. El profesor define la ética general tal como lo hace Tomás de Aquino en el Prólogo a la q. 6 de la I-II. Divide la materia en dos grandes tratados o secciones: el primero, sobre el fin último (considerado en general y en especial como beatitud humana); y el segundo sobre los actos humanos. En esta segunda parte los temas se articulan en cuatro acápites: 1. Voluntario e involuntario; 2. Moralidad de los actos humanos; 3. Las virtudes y los vicios, o sea “los principios intrínsecos” de los actos humanos que son los hábitos del bien y del mal; 4. La ley que es principio extrínseco rector de los actos humanos, dirigiéndolos hacia el fin. La fuente principal, como es obvio, de su escrito es la I-II; todas las demás fuentes son muy secundarias, y entre ellas sólo tres tienen menciones recurrentes. El *Comentario a las Sentencias* (cronológicamente muy anterior a la fuente principal y menos conexo con ella que el *Comentario a la Ética*) es el más citado. En varios temas puntuales se cita reiteradamente el *De malo*. Muy pocas veces, y siempre en relación con I-II, se cita el *Comentario a la Ética*. Esto significa que el profesor ha pasado por alto la posibilidad de utilizar todos los pasajes paralelos o conectados (que son muchos más) para fijar doctrina. Esto también muestra que este *Comentario* no es considerado fuente doctrinaria por sí mismo (nunca se cita como única fuente para establecer doctrina), ni siquiera en aspectos menores de temas más amplios en que el paralelo doctrinario con la *Summa* es significativo.

El P. R. P. Sertillanges es, sin duda, una figura central del tomismo de este siglo, y su autoridad ha pesado, quizá más que cualquier otra, durante varias décadas. Sus obras no sólo tuvieron amplia difusión pedagógica, sino que influyeron en el pensamiento de los tomistas de su época y él mismo ha ganado con derecho un puesto entre los pensadores (y no sólo exégetas) de esta orientación. Su obra sobre moral tomista<sup>53</sup> estructura la materia en 17 acápites, prescindiendo

---

to general de derecho y deber, deberes para con Dios, deberes para consigo mismo y deberes para con el prójimo; 2 Moral social, que comprende cuatro temas: sociedad familiar, sociedad civil, sociedad internacional y sociedad religiosa. Es significativo que en ninguno de estos temas se use la parte pertinente (auténtica) del *Comentario a la Política*.

<sup>52</sup> Eugenius Toccafondi, O.P., *Philosophia moralis generalis*, Ateneo Pontificio “Angelicum”, Roma, 1943.

<sup>53</sup> R. P. Sertillanges, *La philosophie moral de saint Thomas d'Aquin*, Aubier, Paris, nouv. éd. 1946.

do de las clasificaciones sinópticas, para presentar un conjunto de temas articulados en torno al problema de la ciencia moral. Estos temas son: La ciencia moral; Condiciones generales de moralidad (la norma moral y los actos humanos); El bien y el mal moral; La moralidad de las pasiones; La ley moral; La virtud; Las virtudes en particular; La prudencia; La justicia; Virtudes anejas a la justicia; La amistad; La fortaleza; Virtudes anejas a la fortaleza; La templanza y sus especies; Virtudes anexas a la templanza; La conciencia moral; Las sanciones. Vemos que esta perspectiva pone el acento en la concepción específicamente aristotélica, dando primacía al tratamiento de los hábitos, y estudiando el mal moral (como vicio) con relación a su término positivo; así, todos los hábitos se integran en un mismo sistema. La fuente principal es de nuevo I-II y, además se usan como fuentes propias o independientes *Contra Gentes*, *In Sententias* y para las cuestiones puntuales específicas el *De malo*. El *Comentario a la Ética* es usado sólo en paralelo con I-II, aunque en forma más consecuente y reiterada.

Esta peculiaridad del silenciamiento del *Comentario* en las sistematizaciones de la ética no es privativa de los autores exclusivamente tomistas. Si tomamos a los escolásticos contemporáneos, que en mayor o menor medida son tomistas eclécticos o sincréticos, hallaremos un panorama similar. Puede tomarse como ejemplo de esto a Cathrein, que entre los jesuitas tuvo un peso doctrinal similar al de Sertillanges entre los dominicos. Su curso de moral tuvo muchas ediciones a lo largo de tres décadas. En él<sup>54</sup>, sistematiza la materia en dos partes, Filosofía moral general y especial. En ambas, usa a Tomás de Aquino en forma prevalente, pero también a Suárez y Lessius como fuentes propias e independientes, aunque concordantes. En la segunda parte<sup>55</sup>, sobre todo, incorpora muchas fuentes actuales, incluyendo doctrina de la iglesia y de los papas, aunque no son fuentes filosóficas. La filosofía moral general se estructura en ocho temas: Fin último del hombre; Los actos humanos físicamente considerados (el voluntario); Bondad y malicia de los actos humanos; Las virtudes y los vicios; La ley natural; La conciencia; El pecado y el mérito; El derecho en general. Las afirmaciones de doctrina se expresan en 106 tesis de ambas partes (general y especial). Cada tema o problema, así como algunas de las tesis en especial, tienen fuentes específicas de autoridad. Las obras de Tomás de Aquino usadas son la I-II con abrumadora mayoría, luego *Contra Gentes*, *De veritate* y *De malo*. No se usa el

<sup>54</sup> V. Cathrein, *Philosophia moralis*, Herder, Barcelona, <sup>19</sup>1945.

<sup>55</sup> La Ética Especial se divide en Individual y Social. La primera abarca cuatro puntos: 1. Deberes frente a Dios, 2. Deberes frente a uno mismo, 3. Deberes de los hombres entre sí y 4. Derecho de propiedad. La segunda parte se divide en otros cuatro temas: 1. La sociedad en general, 2. La sociedad doméstica, 3. La sociedad civil y 4. El derecho internacional. Como vemos, esta articulación está ya muy lejos de sus fuentes antiguas y no sólo de Aristóteles.

comentario, ni siquiera como fuente paralela a I-II. Pero más significativo aún es que en varios temas y tesis se cita a la *Ética* como fuente propia de autoridad. Algunos casos de esto son los temas del voluntario, las pasiones, el involuntario, la concupiscencia, la violencia, la definición de virtud, la prudencia, la justicia, la fortaleza y la templanza. Además se usa la autoridad de Aristóteles en las tesis n°. 3 (Dios es el objeto de la beatitud), 62 (sobre el derecho de propiedad como derecho natural) y 75 (se cita la *Política*). Es notable pues, que Cathrein admita a Aristóteles como fuente propia e independiente de la filosofía moral (lo cual es muy correcto, por supuesto), pero le niegue igual valor a un comentario escrito por la misma autoridad (Tomás de Aquino) que es fuente doctrinaria principal.

Después de este pequeño muestrario, podemos preguntarnos cuál es el valor que los tomistas y los escolásticos de nuestro siglo le han concedido a esta obra del Santo, si, de hecho, la han usado tan poco como autoridad para fijar doctrina. Creo que la respuesta debe ser matizada. En primer lugar, debemos recordar que, por lo menos hasta la década de los sesenta, el uso (o no) de la obra estaba muy condicionado a la cuestión acerca del carácter del comentario en sí, tema al cual ya se hizo referencia. De algún modo parece que los autores mencionados desean soslayar la disputa con una solución de compromiso (no citarlo o citarlo en paralelo).

Por otra parte, los últimos decenios han estado marcados por otro tipo de problematizaciones a la labor del Santo, ya que se ha discutido sobre la originalidad de la exégesis, tanto como sobre su fidelidad. Mandonnet, en viejos trabajos, ha sostenido que Tomás de Aquino fue el “inventor” de la exégesis literal de estas obras en la latinidad del siglo XIII. Ya en 1934, Dom Lottin cuestionaba seriamente este punto de vista, con observaciones reafirmadas luego por el P. Gauthier y por investigadores posteriores. Hoy sabemos que la exégesis literal de Aristóteles se practicaba en la Facultad de Artes de París desde por lo menos 1230. Esto, a mi modo de ver, no quita valor al trabajo del Aquinate, aunque, por cierto, lo coloca en su justa ubicación. Pero obsérvese que aunque admitamos que la exégesis literal tomasiana no es original, debemos conceder que es correcta y que además, de hecho, históricamente hablando, es la que ha logrado relevancia debido a su difusión, y ha condicionado la intelección del texto aristotélico durante mucho tiempo en amplios ámbitos. En otras palabras, no se puede hacer una historia del “aristotelismo moderno” sin tener en cuenta la exégesis del Aquinate, sea ésta acertada o no, conforme a nuestros criterios actuales.

Volviendo, pues, a nuestra pregunta por el valor del *Comentario*, quizá haya que concluir que los tomistas se han manejado en este tema bastante condicionados por polémicas que, en definitiva, no hacen a la cuestión central: si el *Comentario* contiene o no doctrina original del Aquinate. Y en esto parece que hoy

debemos admitir que sí, incluso tanto más cuanto más se reconozca que el Aquinate “cristianizó” a Aristóteles, es decir, que forzó una interpretación de dudoso o erróneo valor histórico, aunque lo hiciera de buena fe y porque la materialidad del texto en cierto sentido lo permite.

Pasemos pues, al tema ético en la doctrina del Aquinate. Para el Aquinate, la moral está ligada a la metafísica y a su concepción del universo creado<sup>56</sup>. El libre albedrío o libertad, condición de la moralidad, está dentro del plan divino de lo existente, se funda en última instancia en Dios y no es algo contrapuesto. Una característica del punto de vista tomasiano es que su filosofía moral deriva de un análisis de la acción moral, distinguiendo cuidadosamente entre teoría y acción. Esto lo lleva a admitir la dificultad de fijar principios rígidos en una materia tal sutil, concreta y diferente en cada caso. Por eso, en su *Comentario* destaca varias veces que Aristóteles usa expresiones dubitativas debido a este carácter del tema. Por otra parte, su punto de vista exige también fijar claramente algunas distinciones claves como la diferencia entre el conocimiento práctico y el querer (que es propio de la voluntad), y entre la moral filosófica y la moral teológica. Esto plantea inmediatamente una cuestión central de todo el pensamiento moral: si hay dos fines últimos de la acción humana o sólo uno y cuál<sup>57</sup>. Es en este punto donde deberá apartarse, o más bien, “corregir” o “completar” a Aristóteles.

*El principio de la moralidad.* Para Tomás de Aquino la clave de la moral radica en la libertad. El hombre —a diferencia de los animales— es moral porque tiene libertad. De ahí, que postule tres requisitos para la moralidad de la acción humana: 1°. La existencia de una norma sobre la conducta debida; 2°. Conocimiento de dicha norma por parte del hombre; 3°. Que pueda decidir su acción con libertad. Tomás de Aquino es consciente del diferente enfoque (teológico o filosófico) de la moral: los teólogos consideran que el pecado es una ofensa a Dios, los filósofos, que es una acción contraria a la ley natural<sup>58</sup>. El Aquinate distingue entre “actos humanos” y actos del hombre”, siendo sólo los primeros materia de la moral en cuanto conscientes y libres. Por eso, hay muchos actos que el hombre realiza que son ajenos al campo de la moral.

El principio de la moralidad es doble: interior y exterior. El primero, está en el hombre. El segundo, está en Dios, a su vez, en un doble aspecto: en cuanto nos ha dado la ley o norma de conducta<sup>59</sup> y en cuanto nos eleva por la gracia<sup>60</sup>.

<sup>56</sup> Cfr. J. I. Saranyana, *Historia de la filosofía medieval*, p. 238.

<sup>57</sup> Cfr. La presentación del tema moral tomasiano de R. McInerny, “Ethics”, en N. Kretzmann / E. Stump (eds.), *The Cambridge Companion to Aquinas*, p. 196.

<sup>58</sup> Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, I-II, q71, a6, ad5.

<sup>59</sup> Trata extensamente este tema en *Summa Theologiae*, I-II, q90-q108.

Por tanto, la moralidad de los actos depende de la ley divina que gobierna al mundo, a todas las creaturas y que en el caso del hombre se hace consciente como ley natural. Así pues, la ley natural no es sino la participación de la ley eterna en la creatura racional<sup>61</sup>. El intelectualismo aristotélico se hace presente aquí, en el concepto mismo de ley, concebida como una prescripción de la razón en orden al bien común y promulgada por el que tiene a su cargo el cuidado de la comunidad<sup>62</sup>, noción análoga aplicable a la ley eterna, la natural y la positiva.

*El fin de los actos humanos.* En este punto retoma el Aquinate la concepción eudaimonista aristotélica. En todo acto humano, la voluntad se dirige a un fin aprehendido por la razón como apetecible. Y nada desearíamos –nos dice, siguiendo a Aristóteles– si no hubiese algún fin o bien último y supremo en razón del cual se quieren todos los otros bienes particulares. Pero la cuestión de dilucidar cuál es este bien supremo no es fácil, y de hecho los hombres no se ponen de acuerdo, pues para unos son las riquezas, o los honores, o el placer sensual, etc. El análisis que hace en la *Summa Theologica* de este tema<sup>63</sup> sigue muy de cerca a Aristóteles y a su *Comentario*.

La base de esta concepción es la distinción aristotélica capital entre “actos humanos” y “actos del hombre”, es decir, actividades atribuibles o no atribuibles al hombre en cuanto tal. Son los actos atribuibles al hombre en cuanto tal aquellos que nos diferencian esencialmente de las creaturas irracionales, y fundamentan la existencia de una ciencia (la ética) que estudie su naturaleza y propiedades. La distinción entre ambos órdenes puede fundamentarse objetivamente en primer lugar porque sólo de ellos es posible pedir cuentas, es decir, establecer responsabilidades. En segundo lugar, porque también sólo en relación a los actos humanos puede distinguirse entre el orden de la intención y el orden de la ejecución. En tercer lugar, porque sólo en la esfera de los actos humanos se establece un orden de fines del sujeto agente, que organiza su acción en vistas a objetivos más inmediatos en relación con otros más lejanos hasta centrarse en el fin último.

La cuestión de la subordinación de los fines humanos, que Aristóteles desarrolla sólo parcialmente y de un modo argumentativo más bien tópico, es explicada por el Aquinate en función de dos elementos: por una parte su opción cristiana que le fija un único fin universal posible, Dios; por otra, en la metafísica que asume, también ella de inspiración básicamente aristotélica, que concibe un

---

<sup>60</sup> Cfr. Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, I-II, q109-q124.

<sup>61</sup> Cfr. Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, I-II, q91, a2.

<sup>62</sup> Cfr. Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, I-II, q90, a4.

<sup>63</sup> Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, I-II, q1-q2.

universo ordenado a un “primer motor” que es a la vez fin. En particular, Tomás de Aquino ha seguido decisivamente a Aristóteles en su idea de que todo obrar humano se realiza en vistas a un fin que es su bien. Este concepto del bien como objeto trascendental de la voluntad es esencial para comprender algunas afirmaciones del Santo que otros escolásticos no compartieron: por ej. que no hay actos humanos moralmente indiferentes o que la voluntad no puede querer el mal en sentido absoluto, o sea, el mal en cuanto mal.

Pero hay un punto en que la construcción tomasiana debe hacerse cargo decisivamente de un problema que en su tiempo ya era apreciable y que Aristóteles no consideró: la diversidad de concepciones culturales sobre la felicidad, y la impronta religiosa que va en ellas. Está claro que el Estagirita hizo un sutil análisis de las clases de objetos y actos en que el hombre puede poner su felicidad (concepto que, por lo demás, no se define sino que más bien se describe y se entiende en función de una experiencia humana universal), y que pudo hallar argumentos irrefutables para negar aptitud eudaimónica a algunos de ellos (los honores, las riquezas, los placeres). Pero también está claro que al señalar que “el mejor acto de la mejor potencia” es la contemplación intelectual, está asumiendo una tradición cultural griega intelectualista (de la cual él mismo fue uno de los más altos exponentes) y está mostrando al fin y al cabo su discipulado socrático. Los escolásticos del siglo XIII tenían una larga experiencia de concepciones culturales que de ningún modo podían calificarse de bárbaras, en las cuales otros valores parecen ser más altos que la contemplación intelectual. Precisamente la tradición cristiana elaborada y expresada en diversos ámbitos culturales por los Santos Padres y luego por los escritores monásticos, había desarrollado ampliamente el concepto de *caritas*, y aunque vinculado al *ágape* platónico (en cuanto distinto u opuesto a *eros*), su impronta semítica y su nexo con San Juan y San Pablo son evidentes. Por otra parte, los testimonios de la primitiva comunidad cristiana tal como se narra en *Hechos*, y la consagración eclesiástica de vidas de santos y mártires, apuntan a señalar que la felicidad en sentido cristiano no es la contemplación sino el amor de caridad, es decir, la firmísima y definitiva adhesión de la voluntad a Dios. Incluso la beatitud que se promete al que logra la perseverancia final, en muchos textos sagrados y escritos de autoridad eclesiástica, aparece más vinculado al “goce” (es decir a la voluntad”) que a la simple “visión”.

Tomás de Aquino ha sabido solucionar este tema sin abandonar el principio central intelectualista de la concepción eudaimónica aristotélica. Su análisis del tema en el *Comentario*, aunque somero y más bien parco, apunta estrictamente a aquellas opciones teóricas que el Santo no abandonará a la hora de desarrollar el tema teológico en la *Summa*. El principio de la primacía ontológica del intelecto sobre la voluntad fue una asunción aristotélica decisiva para su concepción teológica de la beatitud. Quizá hoy el tema no nos parezca tan apasionante. Pero



a fines del siglo XIII y comienzos del XIV la polémica con los franciscanos (Scoto y Ockham) hizo patente a los defensores del Aquinate que éste es un aspecto irrenunciable de su doctrina.

*La virtud y la gracia.* La ética cristiana había puesto tradicionalmente el acento en la gracia como motor esencial de la vida moral. Continuando la tradición paulina y agustiniana, los teólogos desconfiaron de las fuerzas naturales (muy debilitadas luego de la caída) y prefirieron analizar los resortes de la gracia y las relaciones entre ella y la acción moral. Tomás de Aquino no teme servirse amplia y profundamente del tratado aristotélico de las virtudes. El concepto de “hábito” como disposición adquirida o segunda naturaleza le fue muy útil, incluso para definir la gracia en sede teológica, modificando sustancialmente el enfoque de esta noción. Pensemos que hasta principios del siglo XIII el concepto teológico habitual de “gracia” se vinculaba a su definición lexicográfica. Gracia es un don, algo que se recibe gratuitamente. Pero con este concepto tan somero no era fácil dilucidar intrincadas cuestiones como la relación entre naturaleza y sobrenaturaleza, entre el orden natural (en el que es decisivo el libre albedrío) y el orden sobrenatural (en la que es decisiva la voluntad de Dios). Las espinosas cuestiones acerca del mérito sobrenatural, de la predestinación, de la expiación, no podían hallar soluciones refinadas con un concepto cuasi cotidiano de “gracia”. Si, situándonos a fines del siglo XIII, miramos retrospectivamente el panorama teológico de un siglo antes, apreciaremos en qué medida la adopción de estas tesis aristotélicas permitieron un significativo desarrollo a la teología dogmática.

Pero no sólo la teología dogmática tomasiana se enriqueció con la teoría aristotélica de las virtudes. También le fue útil para su teología moral, toda ella construida sobre la analogía del concepto de virtud, que le permitió tratar las virtudes teologales en un cuerpo sistemático unificado, con una sola corrección a la definición general en el sentido de que las virtudes teologales no tienen propiamente un vicio opuesto por “exceso”. No hay duda que I-II q 60 es un significativo resumen de la doctrina aristotélica.

De entre los muchos aspectos que se podrían considerar como valiosas aportaciones de la ética aristotélica asumida por el Aquinate, mencionemos especialmente la conexión entre la virtud y la actividad racional. La determinación del obrar recto no es un mero y ciego cumplimiento de una normativa extrínseca sino que es un acto racional, de la razón práctica, que alcanza toda la certeza que le es dado alcanzar conforme a su materia propia. En especial, el amplio tratamiento que Tomás de Aquino concede en sus obras personales al juicio de prudencia está prefigurado en su certera exposición del tema en este *Comentario*.

*La ley eterna y la moralidad.* Para Tomás de Aquino, como pensador cristiano, la moralidad se fundamenta en la ley eterna de Dios que rige el orden de la creación, incluyendo al hombre. El concepto intelectualista de la noción de “ley” en el Aquinate, congruente con su teoría de la primacía de la inteligencia sobre la voluntad, permite configurar, juntamente con la teoría de los fines, un pensamiento moral que tome en cuenta a la vez la dimensión subjetiva y la objetiva. Por otra parte, también abre una perspectiva que lo aproxima al *irrequietum cor* agustiniano: el intelecto, debidamente aplicado, puede presentarnos al bien, que es el objeto formal de la voluntad, y al Supremo Bien al que tiende espontáneamente el hombre. La inquietud del hombre por el más allá orienta hacia la existencia de un fin último humano cuya realidad trasciende, pero a la vez se entronca en el mundo moral, en el cual podemos aspirar sólo a una felicidad imperfecta y limitada.

La inmoralidad se presenta así en una dimensión más amplia que la aristotélica, pero no incompatible con ella. Al contrario, algunos elementos de la *Ethica* son componentes decisivos de esta visión tomasiana, tal como se expresa en su teología moral. La existencia de un orden moral, ha dicho Aristóteles, es inseparable de ciertas asunciones. En primer lugar, debe suponerse que hay un orden de principios objetivos más o menos universales, que ordenan la acción; segundo, que el hombre tiene la capacidad de conocerlos y la posibilidad de adoptarlos como pauta en su accionar cotidiano; tercero, que debe haber un régimen social que garantice en mínima medida ese cumplimiento, so pena de que la sociedad misma se disuelva en la anomia. El reconocimiento de la existencia de un orden universal y objetivo de principios de la acción humana (que en términos generales podríamos denominar “derecho natural”) es una constante en la historia de la humanidad, y en él han coincidido los filósofos griegos con otros pensadores paganos, los judíos y los cristianos. La pregunta que se plantea inmediatamente es por qué, supuesto un reconocimiento tan universal, se aprecia su constante violación. Los cristianos tienen una respuesta y es el pecado original; pero también aportan un correctivo a esa debilidad originaria: el orden de la gracia.

El naturalismo moral (incluyendo formas cristianas heterodoxas, como el pelagianismo) si bien señala –correctamente– la bondad intrínseca e indestructible del orden natural, no puede explicar la también constante inclinación a desconocer los preceptos morales, y sobre todo, no puede ofrecer más solución efectiva que el intelectualismo socrático, en sus versiones platónica o aristotélica. El Aquinate aporta una modificación decisiva: la gracia es más eficaz que la naturaleza; sin embargo, también afirma que la naturaleza es más fundamental<sup>64</sup>. En otros términos, que la naturaleza es la base y el “soporte” ontológico y real de la

<sup>64</sup> Cfr. Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, I-II, q94, a6, ad2.

gracia que, como sobre-naturaleza, viene a suplir aquello que falla, pero no a reemplazar absolutamente un orden por otro. De este modo el Aquinate, dentro de su perspectiva cristiana, ha concedido al naturalismo aristotélico todo lo que era posible conceder, proporcionando al mismo tiempo un marco teórico conveniente para establecer relaciones entre filosofía y teología en esta temática.

*La ley natural.* La expresión de la ley eterna en el hombre, ser racional y libre, es la ley natural, que el Aquinate define como “participación de la ley eterna en la creatura racional”<sup>65</sup>. La *sindéresis* es la disposición de la razón para conocer los principios fundamentales de la moral, que constituyen un orden natural. De este modo, la conservación del recto orden natural y el orden de los apetitos naturales quedan en íntima conexión. Existe una inclinación intelectual natural, que ordena el intelecto a la verdad y cuyo primer principio evidentísimo es el de no contradicción. Existe paralelamente un apetito natural que ordena la voluntad hacia el bien, que constituye el orden de la acción. En este ámbito existe un principio supremo, equivalente al principio de no contradicción en la esfera intelectual, que expresa “Dios quiere que se haga el bien y se evite el mal”. Hacer el bien y evitar el mal es el primero y esencial precepto de todo orden moral y cualquier otro precepto más particular se funda en, y se reduce a éste.

La existencia de este derecho natural fundamenta la del derecho positivo, dado que es tarea de la comunidad guiar la libertad individual hacia el objetivo común (bien común). La concepción, diríamos pedagógica, de la ley positiva (el derecho positivo) del Aquinate está relacionado con la impronta aristotélica y es lógico que sacada de ese contexto resulta inexplicable, problema hermenéutico que los positivistas no parecieron ver. Para Tomás de Aquino, como para Aristóteles, el apetito intelectual que nos orienta al bien es una inclinación natural que, si bien puede estar desviada o debilitada (por influjo –dirá el Aquinate, en clave cristiana– del pecado original) no está nunca absolutamente pervertida. En otros términos, no existe ningún hombre que sea absolutamente malvado, irredimible. Sus malas acciones, sus pecados, sus delitos, son producto de la desviación de su juicio de conciencia o de su debilidad de voluntad. En mayor o menor medida todo hombre, librado a sus propias fuerzas morales individuales, está en peligro de caer en una mala acción por desviación de conciencia o por debilidad. La ley se presenta entonces como una forma ampliada y segura (universalizada) del juicio de conciencia, indicando cuáles acciones deben realizarse en vistas al bien.

Resulta interesante considerar que Aristóteles sólo muy tangencialmente se ocupó de un tema que será central en el Aquinate: el bien común. Y lo hizo en

---

<sup>65</sup> Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, I-II, q91, a2.

dos contextos teóricos bastante diversos, cuya compaginación ha ocupado a sus intérpretes con resultados diversos. Por una parte, lo menciona a propósito de la justicia distributiva, en el Libro Quinto de la *Ética*. Por otra, sobre este concepto construye su teoría de la sociedad, como se expone al comienzo de la *Política*, y es el cartabón que le sirve para distinguir los regímenes políticos correctos de los corruptos. Falta en él una teoría homogénea del concepto. Tomás de Aquino ha sabido servirse de las dos perspectivas (la monástica y la política) dándoles un fundamento último ausente en Aristóteles. Dios es el bien común del universo, al cual se ordena todo lo creado. La primacía del bien común –que algunos intérpretes han exagerado en sus conclusiones– no es alternativa ni excluyente, no disminuye ni anula el bien personal individual, porque no es –como podía serlo en Aristóteles– una primacía del orden societario positivo, sino de la ordenación universal divina que analógicamente se realiza en los distintos sectores de la realidad.

## 7. Conclusión

La importancia del *Comentario* y con él de la asimilación de la *Ethica* por parte de Tomás de Aquino, es que permite explicar el desarrollo del perfil doctrinario tomasiano en materia de moralidad. En su tiempo, dos escuelas se disputaban la primacía en el mundo intelectual: la platónico agustiniana a la que en mayor o menor medida debemos adscribir los profesores de teología herederos de las Escuelas del siglo XII y la aristotélica, representada en su versión más fuerte por los llamados “averroistas latinos”. El Aquinate intervino activamente en estas polémicas<sup>66</sup> tratando de sostener su posición aristotelizante y mostrando que dentro de límites adecuados no se contraponen a la fe, aunque sí se contraponga a otra interpretación filosófica que en conjunto no acepta. Sin embargo, la adhesión a sus principios aristotélicos no es ciega ni recalcitrante. En efecto, el Santo va modificando su pensamiento bajo la influencia creciente de San Agustín, como lo han estudiado Ramírez<sup>67</sup> y Gauthier<sup>68</sup> quien señala que el

<sup>66</sup> Los temas en discusión fueron sobre todo cinco: 1. Sobre la infinitud temporal del mundo (escribió al respecto *De aeternitate mundi contra murmurantes*); 2. Sobre el entendimiento agente (fijó su posición en *De unitate intellectus contra averroistas*); 3. Sobre la pluralidad de formas (de esta larga controversia son testigos las *Quaestiones Quodlibetales*, I-IV); 4 y 5. Dos etapas en la controversia sobre la mendicancia (sobre ellas escribió *Contra impugnantes Dei cultum et religionem* y *De perfectione vitae spiritualis* respectivamente).

<sup>67</sup> J. M. Ramírez, *De hominis beatitudine. Tractatus theologicus*, Madrid, 1947, respectivamente t. 3, pp. 192 ss.

<sup>68</sup> Cfr. R. A. Gauthier, *La date de l’Ethique*, pp. 98 ss.

Aquinate enriqueció la teoría moral de la *Ethica* con la psicología del *De anima*, viendo en ello una mitigación del “intelectualismo excesivo” que había profesado anteriormente.

La visión de un supuesto “retroceso” tomasiano de tesis intelectualistas fuertes no es pacífica. Siguen todavía siendo muchos los que adhieren a la interpretación de Rousselot<sup>69</sup> al respecto (como Joseph Legrand SJ para la ética) y condicionan su propia exégesis a este principio. Pero en todo caso parece que la idea de una “evolución” o “modificación” (si se quiere usar un término más neutro) debe ser admitida como un hecho, en vista de la diferencia considerable entre las dos partes de la *Summa*, para cuya explicación quizá no sería suficiente acudir, como suele hacerse, a la hipótesis de alguna experiencia espiritual profunda del Santo que hubiera afectado notablemente sus escritos. Por otra parte, nada de extraño o negativo habría en el hecho de que en los tres años que median entre la primera y la segunda parte de la *Summa*, Tomás de Aquino haya variado su pensamiento teórico, con independencia de su experiencia espiritual, debido precisamente a un mayor conocimiento de Aristóteles y a una profundización de sus posibilidades. De este modo, es factible que haya apreciado posibilidades antes inexploradas, como la ya señalada de completar la teoría de los actos humanos de la *Ethica* con desarrollos teóricos provenientes de la psicología aristotélica. Por otra parte, esta teoría moral así enriquecida (y el *Comentario* es una pauta) sería la doctrina propia asumida en la segunda parte de la *Summa*.

Desde los tiempos en que Wulff escribía su clásica historia de la filosofía medieval<sup>70</sup> estamos de acuerdo en que la doctrina tomista tiene caracteres específicos. En primer lugar, hay un considerable poder constructivo sistemático del pensamiento; además hay teorías nuevas o reformuladas a nuevo, como el hilemorfismo, la distinción real de esencia y existencia y del alma y sus facultades y el carácter accidental y no sustancial de toda cualidad y toda acción. Otro rasgo típico es la simplificación de la doctrina, reducida lo más posible a la forma deductiva, y la utilización sintética de la filosofía aristotélica, neoplatónica y agustiniana.

En este último punto quiero detenerme para finalizar. No hay duda que Tomás de Aquino sobrepasa a Aristóteles al fusionar su naturalismo con el idealismo de Platón atemperado por la visión de Agustín y enriquecido con los aportes árabes y judíos (Averroes y Maimónides). No puede entenderse, sin duda, a Tomás de Aquino *sólo* como un aristotélico. Pero *hay* que entenderlo como un aristotélico, con todo lo que conlleva esta afirmación. El reconocimiento de una

<sup>69</sup> P. S. Rousselot, *L'intellectualisme de Saint Thomas*, Beauchesne, Paris, 1924.

<sup>70</sup> M. de Wulff, *Histoire de la Philosophie Médiévale*, T. II, *Le treizième siècle*, Vrin, Louvain-Paris, 1936, pp. 178 ss.

modificación de su perspectiva, tornándose más próxima a la de Agustín, la aceptación de un cierto “retroceso” de posiciones aristotélicas fuertes al fin de su vida, puede deberse en parte –no es una sospecha excesiva– a la condenación de 1270 en la que incluso se podría vislumbrar alguna referencia a sus propias teorías sobre la libertad y la determinación, pero parece inapropiado adjudicarla sólo a esa circunstancia accidental. Tomás de Aquino no era hombre de cambiar de posición ante un temor eventual a la crítica y era demasiado cuidadoso en su ortodoxia como para deslizar errores condenables. Es más coherente, en mi criterio, pensar que el Aquinate modificó sus criterios porque estudió más profundamente todos los autores implicados, y apreció la posibilidad de interpretar –y usar– a Aristóteles de manera diferente a la neoplatonizante de Avicena (que lo tergiversa en exceso) y a la histórica crítica de Averroes (que lo vuelve en buena medida inaceptable). De este convencimiento, fruto de su madurez intelectual, surge la conexión entre el comentario sistemático y el marco filosófico de las teorías éticas insertas en su obra teológica. La síntesis es nueva y valiosa, los caminos que condujeron a ella sólo en parte han sido exhibidos por la crítica histórica y quizá nos quede siempre el imponderable del talento creador, de la *inventio* que, como el Espíritu, “sopla donde quiere”.

Hay que reconocer que en los últimos decenios se ha avanzado considerablemente en esta comprensión histórica y doctrinal del conjunto teórico tomasiano, pero aun hay mucho por hacer. La iniciativa de realizar una nueva edición castellana del *Comentario a la Ética*, tomando en cuenta los aportes más actualizados de la crítica textual y el texto fijado por la edición Leonina, es un paso significativo en esa dirección. Tal vez surjan –y esto sería lo más deseable– nuevos enfoques sobre la pregunta clave relativa a esta obra: ¿hay doctrina propia y original de Tomás de Aquino en este *Comentario*? Si así fuera –como ya muchos vislumbramos, conforme a todo lo visto hasta aquí– habría que corregir esta larga tradición de silencio, y hacer debido honor a la doctrina completa del “más santo de los sabios y más sabio de los santos”.