



Ética y filosofía especulativa en el comentario de Tomás de Aquino al libro I de la Ética a Nicómaco

Ethics and Speculative Philosophy in Thomas Aquinas' Commentary to the Book I of the
Nicomachean Ethics

Clemente Huneeus Alliende

Instituto de Filosofía Universidad de los Andes (Chile)

Escuela de Humanidades Universidad Gabriela Mistral

chuneeus@miuandes.cl

Sumario:

1. Introducción
2. La tesis de la autonomía
3. La acción humana en el marco de la teleología natural
4. La unidad del fin último
5. El Bien y los bienes
6. El argumento del *ergon*
7. El papel máximamente arquitectónico de la Sabiduría y la interconexión entre disciplinas especulativas y prácticas
8. Conclusión

Resumen: Se ha extendido últimamente una interpretación de Aristóteles según la cual este defendía una autonomía del saber moral frente a las ciencias especulativas. Con más matices, se han sostenido tesis similares respecto de Tomás de Aquino. Esto rompería con una caracterización del pensamiento premoderno por la estrecha alianza entre saber especulativo y práctico: comprender el universo y nuestro lugar en él se consideraba el primer paso para saber cómo gobernar correctamente la propia vida. El presente trabajo recopila algunos pasajes del *Comentario a la Ética Nicómaco* de Tomás de Aquino, particularmente del libro I, mostrando como en ellos la teoría moral es leída a la luz de la filosofía especulativa. Nos detendremos en alusiones a la teleología natural, los argumentos en favor de la unidad del fin último, la

participación de los bienes particulares en un Bien separado subsistente y el argumento del *ergon*. Concluimos a la luz de estos textos que Tomás concede solo una autonomía relativa a la racionalidad práctica, que en su pensamiento quedaría en último término subordinada a la sabiduría especulativa.

Palabras clave: Ética a Nicómaco I - Tomás de Aquino - Aristóteles - Autonomía del razonamiento práctico - Fundamentación metafísica de la ética

Abstract: An interpretation of Aristotle suggesting he advocated for an autonomy of moral knowledge over speculative sciences has become lately widespread. With nuances, similar claims have been made regarding Thomas Aquinas. These readings challenge the description of premodern thought as characterized by a close alliance between speculative and practical knowledge: Understanding the universe and our place in it was considered the first step toward a right government of our own life. This paper collects some passages from Thomas Aquinas' *Commentary on the Nicomachean Ethics*, particularly from Book I, showing how they read moral theory in light of speculative philosophy. We focus on references to natural teleology, arguments supporting the unity of the ultimate end, the participation of particular goods in a subsistent separate Good, and the *ergon* argument. Considering these texts, we conclude that Thomas grants only a relative autonomy to practical reasoning, which is ultimately subordinated to speculative wisdom.

Keywords: Nicomachean Ethics I - Thomas Aquinas - Aristotle - Autonomy of practical reasoning - Metaphysical foundations of ethics

1. Introducción

En su ambicioso y erudito recorrido por la historia de la cultura, Rémi Brague sostiene como una de sus tesis centrales que “durante un largo periodo del pensamiento antiguo y medieval (suponiendo que aquí quepa distinguirlos), la actitud por la cual el hombre alcanza la plenitud de lo humano era concebida, al menos en una tradición de pensamiento dominante, como ligada a la cosmología”.¹ Mediante un extenso y exhaustivo recorrido de las diversas producciones culturales del periodo en cuestión, Brague señala como gran constante la alianza o vínculo indisoluble entre lo metafísico-cosmológico y lo ético-político. Por supuesto que dentro del recorrido reconoce la voz disidente de ciertos modelos alternativos para nuestra comprensión del hombre y el universo (particularmente el atomismo y gnosticismo), pero sostiene que ellos acabaron siendo desplazados en favor de una

¹ Rémi Brague, *La sabiduría del mundo*. José Antonio Millán Alba (trad) (Madrid: Ediciones Encuentro, 2008), 16.

cosmovisión ampliamente difundida, que combinaba elementos de las tradiciones platónica y abrahámica². Naturalmente, entre las principales fuentes que nutrieron dicha cosmovisión y su correlato moral está la filosofía de Aristóteles, que Brague parece insertar a grandes rasgos dentro de la tradición dominante en cuestión.

Por lo mismo, reviste particular interés el que hoy buena parte de los intérpretes de la *Ética a Nicómaco* tiendan más bien a pensar que la filosofía práctica de Aristóteles es independiente de su filosofía especulativa. Naturalmente esta supuesta “independencia” se podría entender de diversos modos: como una abierta incoherencia entre los postulados de ambos ámbitos, como una compatibilidad pero ausencia de dependencia lógica entre las premisas y postulados de ambos saberes, o sencillamente como la tesis de que el conocimiento en uno de estos ámbitos no presupone el conocimiento previo del otro. En cualquier caso, la idea general es que Aristóteles sería cauteloso de no inmiscuir consideraciones metafísicas, físicas o psicológicas dentro de su teoría sobre el bien vivir, otorgando de este modo cierto estatuto autónomo al razonamiento práctico. Es lo que sostendrían numerosos intérpretes recientes,³ si bien es cierto que otros estudiosos de gran reputación insisten aún en que la ética de Aristóteles sí tiene una fundamentación en su física y psicología.⁴ El propio Brague admite en un momento de su libro que para Aristóteles, como para los modernos, era posible construir una moral sin hacer alusión a la “sabiduría del mundo”.⁵ En ese sentido, parece no tener problemas en reconocer lo que dentro de su gran relato sería una llamativa paradoja, en virtud de la cual la *Ética a Nicómaco* anticipaba uno de los grandes giros del pensamiento moderno. Efectivamente, la lectura de Aristóteles que tiende a disociar su teoría de la racionalidad práctica de sus doctrinas metafísicas, físicas y psicológicas ha dado lugar a novedosos esfuerzos por mostrar que, en contra de la trillada contraposición entre eudaimonismo y deontología, hay una profunda convergencia entre las éticas aristotélica y kantiana.⁶

Sin pretender dirimir la ardua disputa entre estas interpretaciones de las últimas décadas y las más tradicionales, el presente trabajo busca destacar que Brague parece tener razón al pensar que la

² *Ibid.*, 109-125

³ Por ejemplo, cf. Richard Kraut, “Nature in Aristotle’s Ethics and Politics.” *Social Philosophy and Policy* 24 n° 2 (2007): 199–219. <https://doi.org/10.1017/S0265052507070227>; Alfonso Gómez-Lobo, “La fundamentación de la ética aristotélica”. *Anuario Filosófico* 32, n°1 (1999): 17–37. <https://doi.org/10.15581/009.32.29593>; J. Donald Monan, *Moral Knowledge and Its Methodology in Aristotle*. Oxford: Clarendon Press (1968).

⁴ T. H. Irwin, “The Metaphysical and Psychological Basis of Aristotle’s Ethics.” En *Essays on Aristotle’s Ethics*, editado por Amélie Oksenberg Rorty, (Berkeley: University of California Press, 1980), 35–54. <https://doi.org/10.1525/9780520340985-006>; T. H. Irwin, *The Development of Ethics. A Historical and Critical Study. Volume I: From Socrates to the Reformation*. (Oxford: Oxford University Press, 2007), 134-153.

⁵ Brague, *Sabiduría del mundo*, 221

⁶ Christine M. Korsgaard, “Aristotle and Kant on the Source of Value.” *Ethics* 96 n° 3 (1986): 486–505; Christine M. Korsgaard, “Aristotle on Function and Virtue.” *History of Philosophy Quarterly* 3 n° 3 (1986): 259–79.

recepción del aristotelismo que por siglos dominó nuestra cultura tendió a obviar esa supuesta autonomía entre los ámbitos práctico y especulativo. Específicamente, quisiera mostrar cómo la lectura de Aristóteles que hizo santo Tomás de Aquino en su *Comentario a la Ética a Nicómaco* está constantemente trayendo a colación consideraciones metafísicas, físicas y psicológicas. Observar esta tendencia de Tomás a interpretar el texto introduciendo doctrinas que hoy muchos considerarían no pertinentes, ayuda también a relativizar la tendencia de intérpretes recientes a querer encontrar también en Aquino una supuesta autonomía de la racionalidad práctica, librándolo así de la acusación de incurrir en la falacia naturalista.⁷

Sin ánimo de ser exhaustivos, nos limitaremos a llamar la atención sobre algunos pasajes estratégicos del comentario al libro I. No se pretende acá reivindicar la adecuación exegética de la interpretación de Aquino, cuyos méritos como historiador de la filosofía han sido frecuentemente cuestionados.⁸ Al contrario, reconoceremos cómo en algunas ocasiones la lectura que hace Tomás está importantemente condicionada por la traducción de los textos aristotélicos con la que está trabajando,⁹ y en otras es sencillamente insostenible incluso desde la versión del texto que tiene a la vista. Pero muchas otras veces veremos que Aquino es un lector atento y astuto, que no cae en ciertos errores fáciles en que sí incurrieron otros intérpretes, y que en ocasiones parece acertar al introducir consideraciones especulativas sin las cuales el argumento aristotélico no terminaría de cuajar o se vería empobrecido.

⁷ Martin Rhonheimer, “Practical Reason, Human Nature, and the Epistemology of Ethics. John Finnis’s Contribution to the Rediscovery of Aristotelian Ethical Methodology in Aquinas’s Moral Philosophy: A Personal Account.” *Villanova Law Review* 57 n°5 (2012): 873–87; Germain Grisez, “The First Principle of Practical Reason.” En *Aquinas* (London: Palgrave Macmillan UK, 1969), 340-382. https://doi.org/10.1007/978-1-349-15356-5_16; John Finnis, “Aquinas’ Moral, Political, and Legal Philosophy.” En *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, editado por Edward N. Zalta (2021). URL = <https://plato.stanford.edu/archives/spr2021/entries/aquinas-moral-political/>; Ralph McInerny, “God and Ethics according to Aquinas”, en *Christian Theism and Moral Philosophy*, editado por Michael Beaty, Carlton Fisher y Mark Nelson (Macon, Georgia: Mercer University Press, 1998): 33-46.

⁸ Cfr. T. H. Irwin, “Historical Accuracy in Aquinas’s Commentary on the Ethics.” En *Aquinas and the Nicomachean Ethics*, editado por Tobias Hoffman, Jörn Müller y Matthias Perkams (Cambridge: Cambridge University Press, 2013): 13-32.

⁹ Para estos efectos asumimos que la versión que Aquino usó es la versión revisada de la traducción de Grosseteste, la cual es hoy generalmente atribuida a Guillermo de Moerbeke (sobre esta atribución, cfr. Jozef Brams, “The Revised Version of Grosseteste’s Translation of the Nicomachean Ethics.” *Bulletin de Philosophie Médiévale* 36 (1994):45–55). Consultamos este texto latino en la edición de R. A. Gauthier, *Ethica Nicomachea. Translatio R. Grosseteste Loncolniensis B. Recensio Recognita* (Leiden: Brill, 1973). El texto de Aquino lo citamos indicando primero el número de lección, luego la numeración de párrafos de la edición Marietti y finalmente los números de línea de la edición leonina. Todas las traducciones son mías. El texto que se ha tenido a la vista es la edición leonina (*Sancti Thomae de Aquino opera omnia; Tomus XLVII: Sententia libri Ethicorum Volumen I* (Roma: iussu Leonis XIII P.M. edita, cura et studio Fratrum praedicatorum, 1969). Se tuvo también a la vista la edición bilingüe digital de J. Kenny, O.P., que incluye el texto griego de Aristóteles, el texto latino de Aquino y la traducción al inglés de ambos textos por C. I. Litzinger, O. P. (Chicago: Henry Regnery Company, 1964).

De modo preliminar, desarrollaremos un primer apartado en el que resumimos algunas de las variantes de la tesis de la autonomía de la racionalidad práctica que se han desarrollado en la bibliografía de las últimas décadas. Luego, nos detendremos en algunos textos que invocan la doctrina de la teleología natural. En la sección siguiente dirigiremos la atención a los argumentos para defender la unidad del fin último. A continuación, veremos algunos lugares en los que se introduce la doctrina de la participación, presentando los bienes particulares como dependientes de un Bien trascendente y absoluto. Finalmente nos detendremos en el famoso argumento del *ergon*, mostrando que en este pasaje en particular la lectura tomista parece no alejarse de la de exégetas más recientes. Todo esto nos ayudará a comprender cómo, más allá de cuál haya sido la opinión del propio Aristóteles, hay un sentido importante en el que sus obras fueron interpretadas de un modo tal que permitieran su integración en una tradición más amplia en la que lo ético-político y lo cosmológico-metafísico no son del todo independientes.

2. La tesis de la autonomía

Como se observó más arriba, la tesis de la autonomía admite diversas formulaciones o interpretaciones. Sin ánimo de hacer un repaso exhaustivo de todas sus variantes, se detallarán en esta sección algunos de los planteamientos defendidos en esta dirección, con el objeto de delimitar adecuadamente el tipo de preguntas desde el cual estamos leyendo el Comentario del Aquinate al Libro I de la *Ética a Nicómaco*.

Donald Monan fue pionero en establecer una interpretación según la cual las obras más maduras de Aristóteles presentarían el conocimiento moral como una intuición de valor en situaciones concretas que es independiente de toda base metafísica: la metodología deductivista de los libros I y X, que quieren derivar el contenido de la *eudaimonia* de una especificación del *ergon* humano, contrasta con la doctrina explícita de que el conocimiento moral es verdadero sólo para la mayoría de los casos y parte desde principios que son captados mediante un proceso de habituación no racional. Esta segunda doctrina es la que de hecho es empleada en los libros intermedios de la *Ética a Nicómaco*, y alcanza su mejor expresión en la *Ética Eudemia*.¹⁰

Alfonso Gómez-Lobo ensaya una interpretación del argumento del *ergon* en el libro I de la *Ética a Nicómaco* que en cierto modo refuerza esta posición, en la medida en que muestra que quizá sea innecesario asumir la tesis evolutiva de Monan: Aristóteles jamás habría pretendido deducir del hecho de que el ejercicio de la racionalidad es una actividad característica del ser humano, la proposición normativa de que el máximo bien humano consiste en un ejercicio de dicha actividad.¹¹ Al contrario,

¹⁰ Cfr. Monan, *Moral Knowledge and Its Methodology in Aristotle*.

¹¹ Cfr. Alfonso Gómez-Lobo, “La fundamentación de la ética aristotélica”.

una lectura atenta del argumento en cuestión nos mostraría que Aristóteles presenta primero el *ergon* humano en términos estrictamente neutrales, y que el elemento valorativo es sobreañadido a este mediante la alusión a cierta excelencia o virtud en el despliegue de la actividad que nos es característica.¹² Por lo tanto, en Aristóteles la visión normativa de la naturaleza es fundada y no fundante: “el sistema normativo no está fundado sobre consideraciones metafísicas, ni tampoco descansa sobre una antropología filosófica”.¹³

En una línea similar, Richard Kraut intenta desmentir lo que cree que es una manera errada de pensar la relación entre cosmología y ética en Aristóteles. Se pregunta si acaso el Estagirita infiere desde la premisa de que estamos naturalmente inclinados a hacer X o deseamos X, el que hacer X sería bueno para nosotros o que X merece mayor atención de nuestra parte que algo hacia lo que no experimentamos una atracción natural. Es decir, si en el fondo admite Aristóteles la posibilidad de que algo que nos es natural deba ser desalentado o incluso eventualmente eliminado.¹⁴ Su respuesta es que, según Aristóteles, el carácter natural de una capacidad o propensión humana no puede ser lo que las hace buenas, sino que por el contrario él estima que estamos en condiciones de evaluar críticamente cuán bien nos ha provisto la naturaleza de aquello que requerimos para nuestro bienestar.¹⁵ Al hacer esta valoración, necesariamente estamos apoyándonos en una concepción de lo que es bueno para un ser viviente que es independiente de nuestras ideas sobre lo que le corresponde de acuerdo con su naturaleza.¹⁶ Es decir, podemos y debemos con cierta frecuencia hacer juicios que suponen que la pregunta por lo que es bueno para una cosa está separada de la pregunta por cuál sea la naturaleza de esa cosa.¹⁷ En ese sentido, sería un error interpretar la famosa aseveración de que “la naturaleza no hace nada en vano” como si esta excluyera del todo la posibilidad de deseos naturales vanos o incluso nocivos de cara al perfeccionamiento de un agente racional.

En lo que se refiere a Tomás de Aquino, la tesis de la autonomía estará en general más matizada. En un artículo en el que está interactuando estrechamente con los aportes de Grisez y Finnis, que a su manera asume dentro de su propia posición, Rhonheimer se opone a la idea de que la ética esta subalternada a la metafísica –e incluso a la física en sentido aristotélico– y que el razonamiento práctico sea mera aplicación del conocimiento teórico a la acción humana: es decir, a la idea de que la antropología estudia especulativamente nuestra naturaleza y encuentra en ella la orientación intrínseca a ciertas finalidades (un conjunto de bienes que son objetivamente perfectivos de dicha

¹² Cfr. *Ibid.*, pp. 34-37.

¹³ *Ibid.*, p. 20.

¹⁴ Cfr. Kraut, “Nature in Aristotle’s Ethics and Politics”, p. 207.

¹⁵ *Ibid.*, p. 211

¹⁶ *Ibidem.*

¹⁷ *Ibid.*, p. 212.

naturaleza), siendo la tarea de la racionalidad práctica el mero gobierno de nuestra conducta particular de acuerdo con este orden que es captado especulativamente.¹⁸ Semejante interpretación (i) despojaría a la verdad práctica de su peculiaridad distintiva, reconvirtiéndola en un tipo particular de verdad especulativa; (ii) no respondería realmente a la pregunta sobre cómo podemos alcanzar conocimiento de la naturaleza humana en su dimensión normativa –que no puede ser deducida desde la mera observación externa de los tipos de conducta que son más frecuentes entre las personas o de la exploración científica de las funciones físico-biológicas de nuestro organismo según criterios objetivos–; y (iii) no se adecuaría al espíritu de la ética aristotélica, que no comienza desde preguntas especulativas sobre la naturaleza humana sino desde una pregunta que es práctica desde su raíz: la pregunta por los bienes y fines que deben guiar nuestra conducta.¹⁹ Por eso opone a esa lectura tradicional una interpretación según la cual el conocimiento de los bienes que son apropiados a nuestra naturaleza no se infiere de un conocimiento especulativo previo de esta, sino que esos fines naturales son originariamente captado por la misma racionalidad práctica. Es sólo después de haber captado naturalmente los fines que alcanzamos una comprensión teórico-metafísica de nuestra naturaleza y su normatividad.²⁰ No obstante, Rhonheimer deja claro que con esto no quiere decir que la racionalidad práctica sea por completo anterior a la especulativa ni que sea del todo independiente de ella, sino que únicamente alude a que el punto de arranque fundamental de la racionalidad práctica no lo proporciona el conocimiento especulativo.²¹ Su tesis en ese sentido no es la de una autonomía entre ambos ámbitos, mucho menos la de que en el orden ontológico la normatividad humana no se funda en la naturaleza, sino más bien la de una interdependencia en el orden epistemológico, en virtud de la cual el conocimiento moral no se deduce de una antropología puramente descriptivo-especulativa, sino que parte desde una captación originaria de nuestros fines naturales, la cual es genuinamente práctica y hace una aportación relevante al ulterior conocimiento especulativo de la naturaleza humana.²² Creo que los textos que citaremos acá son compatibles con las ideas fundamentales de este autor, especialmente en lo que se refiere a la captación inmediata y no deductiva de los bienes que son término de nuestras inclinaciones naturales. Pero posiblemente exijan introducir algunos matices a su planteamiento, en la medida en que nos mostrarán que incluso si es cierto que para el Aquinate las verdades morales no son simplemente deducidas a partir de otras verdades antropológicas y metafísicas previamente conocidas, sí se requiere aceptar una serie de importantes tesis de orden especulativo-metafísico para efectos de alcanzar una elaboración teórica

¹⁸ Rhonheimer, “Practical Reason, Human Nature, and the Epistemology of Ethics”, p. 874.

¹⁹ *Ibidem* pp.875-876.

²⁰ *Ibid* p. 877.

²¹ *Ibidem*, nota 12.

²² *Ibid* pp. 880-881.

de la racionalidad práctica que la convierta en una ética propiamente tal, de modo que se alcancen conclusiones bien fundadas sobre el fin último de nuestra existencia y el cómo debemos gobernar nuestra propia vida.

Ralph McInerny también defiende que para Aquino y Aristóteles la ética es posible sin el teísmo, en el sentido de que podemos conocer lo que es bueno o malo para nosotros y actuar de conformidad de esos juicios sin necesidad de tener previamente un conocimiento explícito de Dios.²³ Insiste en todo caso en que la independencia que defiende es epistemológica y no ontológica,²⁴ y sostiene además que semejante conocimiento de la moral estaría truncado y no nos llevaría demasiado lejos si no es expandido por un conocimiento adecuado del universo y de nosotros mismos: el conocimiento moral está entretejido con el saber especulativo.²⁵ En ese sentido, parece que para este intérprete la eventual autonomía del saber moral es en realidad algo bastante relativo. No obstante, no se termina de entender en la lectura del artículo de este autor qué ocurre con el hecho, considerado por él mismo al momento de formular la pregunta, de que para Aquino la moralidad de una acción se determina en último término de cara a su conformidad con nuestro fin último, y que por otro lado ese fin último no es otra cosa que la contemplación de Dios. Su argumento parece basarse, al igual que el de Rhonheimer, en el hecho de que el punto de arranque del razonamiento práctico para Aquino es la captación no deductiva sino más bien inmediata y autoevidente de la conveniencia de ciertas cosas para la perfección de nuestra naturaleza. Omite no obstante que la ética como tal debe necesariamente, para Aquino, asumir una determinada jerarquía y orden en la búsqueda de estos bienes fundamentales a los que tenemos una inclinación natural. ¿Se puede otorgar adecuadamente el orden requerido a nuestro desear espontáneo sin tener cierto conocimiento sobre la condición humana, el universo en que estamos inmersos y en definitiva el origen divino de todas las cosas?

Teniendo entonces como marco las interpretaciones que la presente sección acaba de resumir, podemos finalmente adentrarnos a la consideración de los pasajes del comentario al libro I que el presente trabajo quisiera traer a colación. En ellos veremos que efectivamente hay tesis de índole especulativa que Aquino inserta de un modo no trivial ni meramente extrínseco en el entramado de su argumentación ética, de cara a las cuales pareciera que en su comprensión ambos tipos de saberes no son compartimentos estancos sino que se interrelacionan de modos muy relevantes.

3. La acción humana en el marco de la teleología natural

Ya desde el comentario a la primera línea del texto aristotélico se puede percibir la tendencia del

²³ Cfr. McInerny, “God and Ethics according to Aquinas”, p.46.

²⁴ Cfr. *Ibid.*, pp. 42-43.

²⁵ Cfr. *Ibid.*, p.46.

Aquinate a encuadrar la ética aristotélica en el marco más amplio de una teoría sobre el universo en su conjunto. La *Ética a Nicómaco* se abre con la tesis de que “toda arte (τέχνη) y toda investigación (μέθοδος), lo mismo que toda acción (πρᾶξις) y elección (προαίρεσις) tienden, según se admite, a algún bien (ἀγαθοῦ τινός)”.²⁶ La traducción que Aquino tiene a la vista habla respectivamente de *ars*, *doctrina*, *actus* y *electio*. Como puede verse, aquello de lo que Aristóteles parece estar hablando son específicamente las diversas actividades que es capaz de desplegar el ser humano. Tomás es consciente de esto, y de hecho comienza su glosa al pasaje diciendo que estos cuatro conceptos hacen alusión a lo que emana del intelecto humano en sus variantes especulativa y práctica (*doctrina* y *ars*), y a lo que es propio de nuestro apetito en su dimensión electiva y ejecutiva (*electio* y *actus*) (I, 1, 8, 136-142).

Pero luego, cuando Aristóteles procede a concluir desde esta primera afirmación que “se ha declarado con acierto que el bien [es aquello] a lo que todas las cosas tienden”, Aquino concluye que este *omnia* “no se ha de entender solo de quienes tienen conocimiento por el que aprenden el bien, sino también de las cosas que carecen de cognición, las cuales tienden al bien por un apetito natural: no como si lo conocieran sino porque son movidos hacia el bien por algo cognoscente (a saber, por la ordenación del intelecto divino)” (I, 1, 11, 165-172).²⁷ Es decir, santo Tomás no duda en insertar esta tesis aristotélica en el marco más amplio de su doctrina sobre la teleología natural, y a su vez remitir dicha teleología hacia la acción providente de Dios.

4. La unidad del fin último

Hay que decir en favor de Aquino que su interpretación de las líneas iniciales de la *Ética a Nicómaco* no cae en el error frecuente de ver en ellas un supuesto argumento apresurado y falaz en favor de la unidad del fin último. No piensa, como Peter Geach, que Aristóteles esté concluyendo directamente del hecho de que toda acción tiende hacia cierto bien, el que haya un único bien hacia el que todas nuestras acciones se dirigen.²⁸ Antes bien, piensa que acá Aristóteles está describiendo el bien *communiter sumptum*, y no hablándonos de un bien único hacia el que tiendan todas las cosas: “el mismo tender al bien es apetecerlo, por lo que se dice que el acto apetece el bien en cuanto tiende a este. Pero no es este el bien único al que tienden todas las cosas, del que se hablará más abajo. No se

²⁶ La traducción de Aristóteles que sigo es la de Eduardo Sinnott (Buenos Aires: Colihue/Universidad Adolfo Ibáñez, 2020).

²⁷ *Quod autem dicit: <<Quod omnia appetunt>>, non est intelligendum solum de habentibus cognitionem, quae apprehendunt bonum, sed etiam de rebus carentibus cognitionem, quae naturali appetitu tendunt in bonum, non quasi cognoscant bonum, sed quia ab aliquo cognoscente moventur ad bonum, scilicet ex ordinatione divini intellectus, ad modum quo sagitta tendit ad signum ex directione sagittantis.*

²⁸ Peter Geach, “History of a Fallacy.” En *Logic Matters* (Oxford: Blackwell, 1972), 1-13.

describe acá algún bien único, sino el bien tomado comunmente” (I, 1, 11, 173-178).²⁹ En ese sentido, su lectura de ese pasaje es similar a la de comentaristas más recientes, como David Oderberg.³⁰

Aquino considera que el argumento en favor de la unidad del fin último lo encontramos un poco más abajo en el texto, a saber, en el capítulo 2, cuando Aristóteles sostiene que “si nuestras acciones tienen un fin que deseamos por sí mismo, y que las demás cosas las deseamos en razón de ese fin (y no cada cosa en razón de otra, pues esto supondría un regreso al infinito que vuelve nuestros deseos inútiles y vanos), entonces claramente ese fin será lo bueno y lo mejor” (1094a18). Aquino interpreta que en este pasaje Aristóteles estaría mostrándonos mediante tres argumentos que hay un fin óptimo en los asuntos humanos (I, 2, 19, 12).

De esos tres argumentos, el que más nos interesa acá es el que presenta como tercero, que se basa en la afirmación de que un eventual regreso al infinito volvería todo nuestro desear inútil y vano (*κενήν καὶ ματαίαν*, que en el texto que está leyendo Aquino se traduce como *vacuum et inane*). Al final del argumento, Aquino agrega una suerte de justificación ulterior, que parece querer completar el argumento con consideraciones de orden metafísico-cosmológico.

Si se procediese hacia el infinito en el deseo de los fines (...), nunca se llegaría a que el hombre consiga los fines deseados. Pero frustradamente y en vano desea alguien aquello que no puede conseguirse, y por lo tanto el deseo del fin sería frustrado y vano. Pero este es un deseo natural, ya que se dijo más arriba que el bien es lo que todas las cosas desean naturalmente, y por lo tanto de esto se seguiría que un deseo natural sería inútil y vacío. Pero esto es imposible, ya que el deseo natural no es sino una inclinación que inhiere en las cosas por la ordenación del primer motor, la cual no puede ser soberanamente vacía. Por lo tanto, es imposible que en los fines se proceda hacia el infinito (I, 2, 21, 34-48).³¹

Como se ve, Aquino parece considerar que el argumento tal y como lo presenta Aristóteles parece incompleto, porque sencillamente supone como un dato de la causa el que nuestra agencia no puede ser últimamente inútil y vana. Para excluir esa eventualidad, Tomás estima necesario traer a colación las tesis adicionales de que el desear del que hablamos es natural, y en la naturaleza no existen los deseos vanos. Así, las tesis especulativas comparecen al rescate, proveyendo una justificación para algo que la racionalidad práctica parece presuponer, pero que de hecho es incapaz de justificar por sí sola.

²⁹ *Ipsium autem tendere in bonum est appetere bonum, unde et actum dixit appetere bonum in quantum tendit in bonum. Non autem est unum bonum in quod omnia tendunt, ut infra dicitur, et ideo non describitur hic aliquod unum bonum, sed bonum communiter sumptum.*

³⁰ David S. Oderberg, “On an Alleged Fallacy in Aristotle.” *Philosophical Papers* 27 n° 2 (1998): 107–118. <https://doi.org/10.1080/05568649809506580>.

³¹ *Si procedatur in infinitum in desiderio finium, ut scilicet semper unus finis desideretur propter alium in infinitum, nunquam erit devenire ad hoc quod homo consequatur fines desideratos; sed frustra et vane aliquis desiderat id quod non potest assequi; ergo desiderium finis esset frustra et vanum; sed hoc desiderium est naturale, dictum enim est supra quod bonum est, quod naturaliter omnia desiderant; ergo sequetur quod naturale desiderium sit inane et vacuum; sed hoc est impossibile, quia naturale desiderium nihil aliud est quam inclinatio inhaerens rebus ex ordinatione primi moventis, quae non potest esse supervacua; ergo impossibile est quod in finibus procedatur in infinitum.*

En una interpretación que desconcertará especialmente a los intérpretes contemporáneos, Aquino encuentra un nuevo argumento a favor de la unidad del fin último en el capítulo 7 del libro primero. Es curioso, porque el texto parece más bien estar haciendo una concesión a la posibilidad de que sean múltiples los bienes últimos. En efecto, siguiendo una traducción actual Aristóteles diría que “si algo es fin de todos nuestros actos, ese ha de ser el bien realizable, y, si hay varios, esos. Como se ve, el razonamiento ha arribado al mismo punto, aunque por otro itinerario” (1097a23). Pero para comprender la glosa de Aquino, hay que tener presente que, en la traducción que este empleó, la oración final de este pasaje (μεταβαίνων δὴ ὁ λόγος εἰς ταὐτὸν ἀφίικται) dice algo así como “pero si hay muchos, trascendiendo el discurso llega por supuesto a esto mismo” (*si vero plura haec, transcendens utique sermo ad hoc ipsum pervenit*). Teniendo semejante texto a la vista, se comprende que santo Tomás comentara:

Pero si nos salen al paso múltiples bienes a los cuales se ordenen los diversos fines de las diversas artes, corresponderá que la indagación de nuestra razón trascienda esta pluralidad, hasta que llegue a esto mismo, es decir, a algo único: pues es necesario que sea uno el fin último del hombre en cuanto este es hombre, por la unidad de la naturaleza humana, como es uno el fin del médico en cuanto que médico, por la unidad del arte medicinal. Y este fin último del hombre se dice que es el bien humano que es la felicidad (I, 9, 106, 45-55).³²

Hay que observar cómo también acá el pretendido argumento en favor de la unidad del fin último es completado con una referencia de tipo especulativo-antropológica, en esta ocasión relacionada con la unidad de la naturaleza humana.

Al menos en estos casos particulares, creo que las adiciones metafísico-cosmológico-antropológicas parecen indispensable para consolidar exitosamente los argumentos. Las consideraciones del propio Aristóteles en estos pasajes de su *Ética* permiten a lo sumo establecer que la racionalidad de nuestra agencia exige que a la base de nuestra estructura desiderativa haya bienes que se desean en cuanto intrínsecamente valiosos, y no como meros instrumentos para la consecución de otros bienes. No obstante, el propio Aristóteles parece querer dar un paso ulterior, dejando establecido que lo que está a la base de dicha agencia no son una pluralidad de bienes heterogéneos e inconmensurables, sino que más bien la pluralidad de bienes que perseguimos converge últimamente en un bien último unitario que permite una orientación global de la propia vida. Pienso que se puede argumentar razonablemente que nuestra vida ciertamente estará mejor gobernada si logramos unificar nuestros múltiples deseos desde el horizonte armonioso de un bien que le da sentido a todos los demás, y que en ese sentido la unidad del fin último es requisito de un despliegue

³² *Si autem adhuc occurrant plura bona ad quae ordinentur diversi fines diversarum artium, oportebit quod inquisitio rationis nostrae transcendat ista plura, quousque perveniat ad hoc ipsum, id est ad aliquod unum; necesse est enim unum esse ultimum finem hominis in quantum est homo, propter unitatem humanae naturae, sicut est finis unus medici in quantum est medicus propter unitatem medicinalis artis; et iste unus ultimus finis hominis dicitur humanum bonum quod est felicitas.*

plenamente exitoso de la racionalidad práctica. Pero también es cierto que la racionalidad práctica por sí sola no logra demostrar la posibilidad de la anhelada unificación de la pluralidad de los fines en un bien totalizador. Dicha posibilidad puede ser asumida o presupuesta por la ética aristotélica, pero no propiamente demostrada. En suma, hay a la base de la *Ética a Nicómaco* una suerte de optimismo fundamental cuya justificación requiere de consideraciones antropológicas o metafísicas como las que Aquino introduce en los textos citados.³³

5. El Bien y los bienes

No se debe perder de vista el carácter platonizante de la lectura de Aristóteles que hacen intérpretes medievales como Tomás de Aquino, que lo leen desde una tradición que está fuertemente influenciada por el neoplatonismo. En el caso de santo Tomás, esto se observa particularmente en los diversos pasajes del *Comentario* en que se trae a colación la doctrina de la participación en el bien.

Acto seguido de reconocer que en el párrafo inicial Aristóteles no pretende aún demostrar que hay un fin unitario hacia el que se dirigen todas nuestra actividades, sino que únicamente ha dado una definición general del bien como aquello que es apetecido por todo agente, Aquino introduce la observación aparentemente impertinente de que “como nada es bueno sino en cuanto es cierta semejanza y participación en el sumo Bien, el mismo sumo Bien es en cierto modo apetecido en cualquier bien, y así puede decirse que es uno el Bien que todas las cosas apetecen” (I, 1, 11, 178-183).³⁴

Me inclino a pensar que esta afirmación no ha de ser entendida como parte de la exposición del texto en sí, sino más bien como un comentario marginal por el cual Aquino observa que, aunque en este pasaje Aristóteles no esté todavía dando por demostrada la unidad del fin último, lo cierto es que dicha unidad ya viene presupuesta en el hecho de que nuestras acciones se dirijan hacia la consecución de bienes diversos, en la medida en que dichos bienes particulares son tales solo en la medida en que están últimamente referidos al Bien supremo que es Dios.

Esto hace surgir la pregunta obvia por la manera en que Tomás leerá el capítulo 6 del libro I, en

³³ Este papel de consideraciones de índole metafísico en la articulación de una ética *eudaimonística* se observa con particular claridad en la *Consolación de la Filosofía* de Boecio, donde gracias a la doctrina de la simplicidad divina se logra unificar la multiplicidad de bienes particulares en el horizonte de un fin último unitario. Sobre este tema, cfr. Clemente Huneeus, “La Simplicidad Divina y La Unidad Del Fin Último. Un Argumento Desde Boecio.” En *Filosofía En El Medioevo: Dossier de Investigación Actual En Latinoamérica*, editado por Celina A Lértora Mendoza e Ignacio Pérez Constanzó (Buenos Aires: Ediciones RLFM, 2020), 40–54. Pienso que este texto de Boecio influye importantemente el pensamiento de Aquino en estas materias, y probablemente incide en su recepción de Aristóteles.

³⁴ *Quia autem nihil est bonum, nisi in quantum est quaedam similitudo et participatio summi boni, ipsum summum bonum quodammodo appetitur in quolibet bono et sic potest dici quod unum bonum est, quod omnia appetunt.*

el que Aristóteles intenta demostrar la inutilidad de la idea platónica del Bien para la ética. En general, aprueba los argumentos aristotélicos sobre esta materia, pero antes de comenzar a glosarlos introduce una importante prevención:

Aristóteles no intenta refutar la opinión de Platón en cuanto que este postulaba un Bien separado del cual dependieran todos los bienes, pues el mismo Aristóteles postula en el libro XII de la Metafísica cierto bien separado de todo el universo, hacia el cual se ordena el universo entero como un ejército es ordenado por un buen general. Refuta la opinión de Platón en cuanto este postulaba que aquel Bien separado era cierta idea común de todos los bienes (I, 6, 79, 87-96).³⁵

Es decir, en la lectura tomista la ética sí dependería en último término de la postulación de un Bien separado y supremo, por participación en el cual son bienes los demás bienes particulares. Lo que ocurre es que dicho bien no es propiamente una “idea del Bien”, sino más bien el mismo Dios en cuanto Bondad subsistente y creadora. En todo caso, esto no se opone al carácter intrínsecamente bueno de los bienes particulares, sino que por el contrario es fundamento de esa bondad. En efecto, al comentar los argumentos de Aristóteles en este capítulo, dice Aquino claramente que “si ninguna otra cosa que la idea [de Bien] fuera buena *per se*, esta sería una idea inútil, es decir, sin eficacia. Pues se postula la idea como un cierto ejemplar cuya similitud está impresa en los otros. Pero el ejemplar es soberanamente vacío si nada se le asemeja, de lo cual se sigue que la idea será inútil si ninguna otra cosa es buena *secundum se*” (I, 7, 92, 146-151).³⁶

En cualquier caso, esta fundamentación última de la bondad de todos los bienes particulares en su participación en el Bien supremo que es Dios, hace que incluso si se reconoce el carácter intrínseco de su bondad estos sean vistos como bienes limitados y, sobre todo, en una situación de dependencia radical respecto del sumo Bien. En ese sentido, aclara Aquino en su comentario a otro pasaje del libro primero:

El bien perfecto que se dice suficiente *per se* no pueda recibir aumento de parte de otro bien añadido, siendo tal su condición que es el bien total, a saber, Dios: pues como la parte contada junto con el todo no es algo superior al todo, porque la misma parte se incluye en el todo, así también cualquier bien contado junto con Dios no da lugar a un aumento de bondad, ya que nada es bueno sino porque participa de la bondad divina (I, 9, 115, 186-195).³⁷

En todo caso, Aquino es perfectamente consciente de que Aristóteles concibe la felicidad no como

³⁵ *Aristoteles non intendit improbare opinionem Platonis quantum ad hoc quod ponebat unum bonum separatum, a quo dependerent omnia bona, nam et ipse Aristoteles in XII metaphysicae ponit quoddam bonum separatum a toto universo, ad quod totum universum ordinatur, sicut exercitus ad bonum ducis; improbat autem opinionem Platonis quantum ad hoc quod ponebat illud bonum separatum esse quamdam ideam communem omnium bonorum.*

³⁶ *Si nihil aliud sit per se bonum nisi idea, erit idea inanis, id est sine efficacia. Ponitur enim idea quasi exemplar quoddam cuius similitudo sit aliis impressa; exemplar autem est supervacuum, si nihil ei assimilatur; unde sequitur quod idea sit inanis, si nihil aliud sit secundum se bonum.*

³⁷ *Illud bonum perfectum quod dicitur per se sufficiens, non possit recipere augmentum bonitatis ex alio bono addito, et haec quidem est conditio eius quod est totale bonum, scilicet Dei; sicut enim pars connumerata toti non est aliquid maius quam totum quia ipsa pars in toto includitur, ita etiam quodcumque bonum connumeratum Deo non facit aliquod augmentum bonitatis quia nihil est bonum nisi per hoc, quod participat bonitatem divinam.*

en una suerte de objeto externo, sino más bien como una actividad que el propio agente realiza. En ese sentido, el bien último que se está proponiendo como constitutivo de la vida feliz no es propiamente ese Bien subsistente y perfecto por participación en el cual son buenas las demás cosas, sino más bien un género de vida que le posibilita al ser humano su máxima realización. Así, cuando está comentando el famoso argumento del *ergon* contenido en el capítulo 7 del libro I, acto seguido de señalar que el género de la felicidad humana es la operación según la razón, santo Tomás adjunta cierta prevención a la clásica tesis suya de que el fin último o bien supremo para el hombre no es otra cosa que el mismo Dios.

Si por lo tanto hay alguna operación que le sea propia al hombre, es necesario que en su operación propia consista el bien final del mismo, que es la felicidad. Así, el género de la felicidad es la operación propia del hombre. Si no obstante se dice que la felicidad consiste en alguna otra cosa, esto será o bien algo por lo cual el hombre se vuelve idóneo para este tipo de operación, o será algo a lo cual llega por su operación (como cuando se dice que Dios es la bienaventuranza del hombre) (I, 10, 119-120, 37-45).³⁸

6. El argumento del *ergon*

Lo que se ha dicho hasta acá quizá lleve al lector a pensar que Aquino leía el famoso argumento del *ergon* como sosteniendo que la perfección del hombre no es otra cosa que el mero despliegue de su función propia, es decir, el ejercicio de la racionalidad. En realidad, Aquino es en este punto un lector cuidadoso, que prestando atención a la literalidad del texto hace una lectura del mismo que parece a grandes rasgos coincidir con la de intérpretes como Gómez-Lobo.³⁹

Al comenzar a comentar este pasaje, Tomás considera que acá Aristóteles está buscando una definición de la felicidad, y que para alcanzarla “indaga primero su género, y luego sus diferencias” (I, 10, 119).⁴⁰ Así, la determinación del *ergon* o función propia del ser humano aporta únicamente el género o clase de actividad en la que debe radicarse la felicidad. “La operación propia del hombre es el género de la felicidad” (I, 10, 119, 40-41).⁴¹

Pero el solo señalamiento del despliegue de la racionalidad como la clase de actividad que es propia del ser humano no basta para una plena determinación del fin último, puesto que la actividad que se despliega de acuerdo con la razón o no sin ella puede ser también un tipo de actividad desordenada que nos haga en último término infelices. Por eso, al género de la definición se le debe añadir la diferencia específica, y esta es precisamente el carácter virtuoso o excelente de este

³⁸ *Si igitur hominis est aliqua operatio propria, necesse est quod in eius operatione propria consistat finale bonum ipsius, quod est felicitas, et ita genus felicitatis est propria operatio hominis. Si autem dicatur in aliquo alio felicitas consistere, aut hoc erit aliquid quo homo redditur idoneus ad huiusmodi operationem, aut erit aliquid ad quod per suam operationem attingit, sicut Deus dicitur esse beatitudo hominis.*

³⁹ Cfr. Alfonso Gómez-Lobo, “La fundamentación de la ética aristotélica”.

⁴⁰ *Primo inquirit genus eius; secundo differentias eius.*

⁴¹ *Genus felicitatis est propria operatio hominis*

despliegue de actividad racional.

En todas las cosas se encuentra comúnmente que es igual la operación de una cosa tomada genéricamente y la operación de aquella cosa si es buena, a no ser que corresponda suponer como parte de la operación aquello que pertenece a su virtud. Como la obra del citarista es tocar la cítara, pero la obra del buen citarista es tocarla bien. Y de modo semejante en todas las otras cosas. Si por lo tanto la operación del hombre consiste en cierta vida, en cuanto que el hombre obra de acuerdo con la razón, se sigue que sea propio del buen hombre obrar bien según la razón, y del hombre óptimo, es decir el hombre feliz, hacer esto óptimamente. Pero pertenece a la razón de virtud el que cada cosa que tiene virtud obre bien de acuerdo con ella (como la virtud del caballo es aquello de acuerdo con lo cual corre bien). Por lo tanto, si la operación del hombre óptimo, es decir del feliz, es que obre bien y óptimamente de acuerdo con la razón, se sigue que el bien humano, o sea la felicidad, sea la operación de acuerdo con la virtud (I, 10, 127-128, 130-147).⁴²

En todo caso, Aquino no considera trivial esta caracterización aristotélica de la felicidad como radicada en la clase de actividad racional que despliega el agente. A juicio de Aquino, ella está ya anticipando que la felicidad radica más en la vida contemplativa que en la activa:

Como la felicidad es el bien principalísimo del hombre, se sigue que esta consiste más en aquello que le compete a lo que es esencialmente racional, que a lo que es racional por participación. De lo cual puede sacarse que la felicidad consiste más en la vida contemplativa que en la activa, y más en el acto de la razón o intelecto que en el acto del apetito regulado por la razón (I, 10, 126, 114-121).⁴³

Este comentario creo que viene también condicionado por la traducción con la que Tomás trabaja. Donde el texto dice, refiriéndose a la parte racional del alma, que “como <también> esta se entiende en dos sentidos, hay que afirmar que es la vida como actividad” (1098a5), la traducción que usa Aquino traduce extrañamente la expresión final “τὴν κατ' ἐνέργειαν θετέον” como “aquella que se ha de postular de acuerdo con la razón” (*eam quae secundum rationem ponendum*). Así, donde una interpretación más natural del texto supone que acá Aristóteles está implícitamente contraponiendo ἐνέργειαν a δύναμις, Aquino supone que la contraposición implícita es entre vida activa y contemplativa.⁴⁴

Más directamente atingente para el tema que estamos desarrollando acá es el hecho de que en su explicación del argumento del *ergon* Aquino observa la relación que esta supuesta función propia

⁴² *Hoc autem in omnibus communiter invenitur, quod idem est opus alicuius rei in genere acceptae et opus illius rei si sit bona, nisi quod oportet apponere ex parte operationis id quod pertinet ad virtute, sicut opus citharistae est citharizare, opus autem boni citharistae est bene citharizare et similiter est in omnibus aliis. Si igitur opus hominis consistit in quadam vita prout scilicet homo operatur secundum rationem, sequitur quod boni hominis sit bene operari secundum rationem et optimi hominis, scilicet felicitis, optime hoc facere. Sed hoc pertinet ad rationem virtutis quod unusquisque habens virtutem secundum eam bene operetur, sicut virtus equi est secundum quam bene currit. Si ergo operatio optimi hominis, scilicet felicitis, est ut bene et optime operetur secundum rationem, sequitur quod humanum bonum, scilicet felicitas, sit operatio secundum virtutem.*

⁴³ *Quia igitur felicitas est principalissimum bonum hominis, consequens est, ut magis consistat in eo quod pertinet ad id quod est rationale per essentiam quam in eo quod pertinet ad id quod est rationale per participationem. Ex quo potest accipi, quod felicitas principalis consistit in vita contemplativa quam in activa et in actu rationis vel intellectus quam in actu appetitus ratione regulati.*

⁴⁴ De hecho, en nota marginal a este pasaje la edición leonina muestra que la interpretación de Aquino tiene antecedentes en el comentario de san Alberto Magno, mientras que tanto en Averroes como Eustracio de Nicea (que no dependieron de la traducción latina empleada por santo Tomás) interpretan correctamente que acá la oposición es entre acto y potencia.

guardaría con nuestra forma. Así, para fundamentar la necesidad de que tengamos una operación que nos sea propia, argumenta nuevamente desde la imposibilidad de que haya cosas vanas en una naturaleza que es obra divina.

Le ocurre accidentalmente al hombre el ser tejedor o curtidor, o gramático, o músico, o alguna otra cosa de este estilo. Pero no hay ninguna de estas cosas que no tenga una operación propia. De otro modo, ocurriría que estas cosas le ocurren al hombre ociosa y frustradamente. Pero es mucho más inconveniente el que sea ociosa y frustradamente lo que es de acuerdo con la naturaleza, que está ordenada por la razón divina, que el que lo sea lo que es de acuerdo con el arte, que es ordenado por la razón humana. Por lo tanto, como el hombre es algo que existe de acuerdo con una naturaleza, es imposible que sea naturalmente ocioso, como si no tuviera una operación propia. Hay por lo tanto una operación propia del hombre, como la hay de aquellas cosas que le ocurren accidentalmente. La causa de esto es que cada cosa, sea natural o artificial, es en virtud de alguna forma, la cual es un principio de operación. De ahí que, así como cada cosa tiene su ser propio por su forma, así también tenga por esta su operación propia (I, 10, 121, 49-66).⁴⁵

7. El papel máximamente arquitectónico de la Sabiduría y la interconexión entre disciplinas especulativas y prácticas

Cabe preguntarse cómo cuadra santo Tomás esta clase de consideraciones con la tesis de Aristóteles sobre el rol máximamente arquitectónico de la política. Aquino sabe perfectamente que Aristóteles no confunde prudencia y sabiduría. No obstante, en su proemio al *Comentario a la Metafísica* Aquino ha dicho claramente que es la *sapientia* o metafísica la ciencia llamada a ser rectora de todas las demás. En este punto está claramente inspirándose en la afirmación del propio Aristóteles en el capítulo 2 del libro I de esta obra (982b5), y tiene bases también para ello en lo que se dirá en los capítulos 7, 12 y 13 del libro VI de la *Ética a Nicómaco*. Entre estos pasajes, Aquino claramente parece considerar que hemos de dar prioridad a aquellos que sostienen la primacía de la sabiduría, y por consiguiente interpreta de modo acotado el pasaje aparentemente contradictorio del capítulo 2 del libro I de la *Ética a Nicómaco*.

Así, al comentar la afirmación de que el estudio del fin último pertenece entre las disciplinas “a la más determinante y la arquitectónica en más alto grado, y es manifiesto que la política es tal” (1094a27), Tomás introduce un importante matiz. “Ha de saberse que [la ciencia] política se dice que es la principalísima no *simpliciter* sino dentro del género de las ciencias activas que versan sobre las cosas humanas, cuyo último fin es considerado por la política. Pues el fin último de todo el universo

⁴⁵ *Accidit enim homini quod sit textor vel coriarius aut grammaticus vel musicus sive aliquid aliud huiusmodi; sed nihil istorum est quod non habeat propriam operationem, alioquin sequeretur quod huiusmodi otiose et frustra homini advenirent; multo autem magis inconveniens quod sit otiosum et frustra id quod est secundum naturam, quod est ordinatum ratione divina, quam id quod est secundum artem, quod est ordinatum ratione humana; cum igitur homo sit aliquid existens secundum naturam, impossibile est quod sit naturaliter otiosus, quasi non habeat propriam operationem; est igitur aliqua operatio hominis propria, sicut eorum quae ei accidunt. Cuius causa est quia unumquodque vel naturale vel artificiale, est per aliquam formam quae est alicuius operationis principium; unde sicut unaquaeque res habet proprium esse per suam formam, ita etiam et propriam operationem.*

lo considera la ciencia divina, que es la principalísima respecto de todas” (I, 2, 31, 193-198).⁴⁶

Esto permite sostener que, para Tomás de Aquino, es posible ciertamente hacer una distinción entre las ciencias prácticas y las especulativas, sin que las primeras sean completamente absorbidas por las segundas. Incluso, como se advierte cuando comenta las consideraciones metodológicas que hace Aristóteles en el capítulo 3 del libro I (1024b11-23), Tomás no ignora las peculiaridades metodológicas que distinguen la racionalidad práctica de la especulativa. Mientras la primera típicamente realiza un ascenso resolutivo que va desde los objetos particulares y compuestos que nos presenta la experiencia hacia los principios universales y simples que capta la inteligencia, la segunda descende desde los principios generales sobre el obrar humano hacia su aplicación en un determinado contexto particular. Así lo explica acá el propio Aquino:

Puesto que según el arte de la ciencia demostrativa corresponde que los principios sean conformes con las conclusiones, es deseable y preferible que tratando sobre cosas tales (esto es, tan variables) y procediendo desde similitudes, se muestre la verdad primero de un modo grueso, esto es, aplicando los principios universales y simples a lo singular y compuesto en que se da la acción. Pues es necesario en cualquier ciencia operativa que se proceda de un modo compositivo, al contrario de la ciencia especulativa, donde es necesario que se proceda de modo resolutivo, resolviendo los compuestos en principios simples (I, 3, 35, 47-58)⁴⁷.

No obstante, la distinción metodológica en cuestión no supone en ningún caso una autonomía total entre ambos órdenes. A fin de cuentas, Aquino no está ignorando que esos principios universales y simples que la ética aplica al contexto particular dicen relación con un entramado de verdades cuya comprensión y justificación se da en el terreno especulativo.

Aquino claramente se concibe el dominio de la racionalidad práctica como últimamente subordinado al papel rector superior de la sabiduría especulativa. Cuando en el libro VI diga Aristóteles de la sabiduría que es “una ciencia que posee, por decirlo así, lo capital de las cosas más dignas de honor” (1141a20), Aquino considerará que en ese pasaje Aristóteles muestra que de las virtudes intelectuales “la sabiduría es *simpliciter* la principal entre todas” (VI, 6, 1184, 8).⁴⁸ E interpreta ese papel capital abiertamente como un papel directivo y regulador, diciendo que “como por los sentidos que están en la cabeza se dirigen los movimientos y operaciones de todos los otros miembros, así dirige la sabiduría todas las otras ciencias, mientras todas las otras suponen sus

⁴⁶ *Sciendum est autem quod politicam dicit esse principalissimam non simpliciter, sed in genere activarum scientiarum, quae sunt circa res humanas, quarum ultimum finem politica considerat. Nam ultimum finem totius universi considerat scientia divina, quae est respectu omnium principalissima.*

⁴⁷ *Et quia secundum artem demonstrativae scientiae, oportet principia esse conformia conclusionibus, amabile est et optabile, de talibus, idest tam variabilibus, tractatum facientes et ex similibus procedentes, ostendere veritatem, primo quidem grosse, idest applicando universalia principia et simplicia ad singularia et composita, in quibus est actus; necessarium est enim in qualibet operativa scientia ut procedatur modo compositivo, e contrario autem in scientia speculativa necesse est ut procedatur modo resolutivo, resolvendo composita in principia simplicia.*

⁴⁸ *Sapientia sit simpliciter praecipua inter omnes.*

principios a partir de esta” (VI, 6, 1184, 19-22).⁴⁹ Es decir, donde Aristóteles parece estar únicamente concediendo una mayor eminencia, Aquino postula también una abierta subordinación reguladora. Y no es la suya una lectura completamente arbitraria, porque al finalizar la sección que compara prudencia y sabiduría dice Aristóteles que la prudencia “no es soberana de la sabiduría ni de la parte mejor [del alma], tal como la medicina no lo es de la salud, pues no se vale de ella, sino que atiende a que se origine, y ordena por tanto, con *vistas a ella*, no *a ella*” (1145a6). En su comentario, Tomás interpreta el sentido de esta metáfora médica diciendo que “similarmente la prudencia, también la política, no usa de la sabiduría preceptuándole de qué modo deba juzgar sobre las cosas divinas, sino que preceptúa por ella, a saber, ordenando como pueden los hombres alcanzar la sabiduría” (VI, 11, 1290, 194-198).⁵⁰

Ahora bien, esta subordinación entre disciplinas no implica para Aquino que el conocimiento de la disciplina subordinada sólo sea posible una vez que ya se estudió la ciencia rectora. El orden de fundamentación entre los saberes no se traduce en un correlativo orden pedagógico para su aprendizaje. En lo que se refiere al orden que se ha de seguir en la pedagogía entre las diversas disciplinas, Aquino nos entrega su opinión también en el contexto del comentario al libro VI, diciendo que “será un orden congruente para el aprendizaje que el niño sea en primer lugar instruido en los asuntos lógicos (...); en segundo lugar, se les ha de instruir en las matemática (...); tercero, en las cosas naturales (...); cuarto en las morales, que requieren tanto la experiencia como el ánimo libre de pasiones; quinto en las cosas sapienciales y divinas” (VI, 7, 1211, 202-213)⁵¹. Obsérvese en todo caso que aun posponiendo el aprendizaje de la metafísica al de la moral, este pasaje le antepone a ella el estudio de la física o filosofía natural. Así, el estudio de la filosofía práctica ocupa un lugar intermedio entre el de otras dos disciplinas especulativas, y en ningún caso es presentado como desvinculado del de aquellas. El criterio que sigue Tomás al proponer este itinerario de estudios no es la eventual dependencia o independencia entre los postulados de las diversas disciplinas, sino más bien las peculiares dificultades que cada cual lleva asociadas.

8. Conclusión

Sea por buenos o malos motivos, el hecho es que en la práctica el *Comentario* de Tomás sí supone

⁴⁹ *Sicut enim per sensus, qui sunt in capite, diriguntur motus et operationes omnium aliorum membrorum, ita sapientia dirigit omnes alias scientias, dum ab ea omnes aliae sua principia supponunt.*

⁵⁰ *Prudentia etiam politica, non utitur sapientia praecipiens illi qualiter debeat iudicare circa res divinas, sed praecipit propter illam, ordinans scilicet qualiter homines possint ad sapientiam pervenire.*

⁵¹ *Erit ergo hic congruus ordo addiscendi, ut primo quidem pueri logicalibus instruantur (...); secundo autem instruendi sunt in mathematicis (...); tertio autem in naturalibus (...); quarto autem in moralibus, quae requirunt et experientiam et animum a passionibus liberum, ut in primo habitum est; quinto autem in sapientialibus et divinis.*

una constante interacción entre los postulados de la filosofía especulativa y el desarrollo de la reflexión ética. Este carácter no absoluto de la distinción entre la ética y las disciplinas especulativas no impide tal vez que Aquino si conciba, inspirado en Aristóteles, cierta autonomía relativa. Es claro que en su visión la ética no es independiente de la psicología, la cosmología y la metafísica, pero una lectura atenta de sus obras permite concluir que tampoco cree que esta se “deduzca” a partir de aquellas.

Cabe preguntarse cómo encaja esta interpretación de Tomás con lo que se dice en *Analíticos Posteriores* I, 7 (75a38-b6) sobre la improcedencia de saltarse de un género a otro en las demostraciones, unido con la distinción *Metafísica* VI, 1 entre el género de objeto sobre el que versan las disciplinas teórico-especulativas, técnico-productivas y práctico-morales. Aquino también conoce y comenta estos pasajes (I, 15 y VI, 1 respectivamente), pero excedería los objetivos del presente trabajo entrar al detalle de como los interpreta y discutir la viabilidad de dicha interpretación. En todo caso, también en la literatura más reciente hay quienes cuestionan que de hecho esta sea la lectura correcta el pasaje de los *Analíticos Posteriores*, y que incluso si lo es no refleja realmente el modo de proceder del propio Aristóteles en el resto de sus obras.⁵²

Probablemente, Aquino admite esta interacción teniendo en consideración el hecho de que en los *Analíticos Posteriores* Aristóteles deja abierta la puerta para la demostración a través de disciplinas en la medida en que haya una confluencia en el género, y si bien Tomás es claro en que el ente no es propiamente un género pareciera que la unidad analógica que le atribuye hace posible una cierta convergencia del objeto de las disciplinas prácticas, productivas y especulativas (todas ellas versan sobre cosas que en cierto modo son), y por consiguiente no es imposible que la metafísica, en cuanto ciencia del ente en cuanto ente, tematice principios que son transversales a estos tres tipos de racionalidad. Esto parece verse reforzado por el hecho de que en los diversos casos en que acá lo hemos visto traer a colación principios inmediatamente pertenecientes al orden de la física o la psicología, Aquino retrotrae esos principios hacia un horizonte de consideración que es más propiamente metafísico. Lo que fundamenta su ética no son consideraciones de orden biologicista sobre la psicología humana, sino más bien consideraciones generales de orden ontológico y teológico.

Esto se ve con claridad al menos en los pasajes del *Comentario* al libro I que hemos estado repasando en este trabajo. Cuando Aquino invoca la teleología natural como fuente de normatividad transversal a toda la naturaleza, remite luego esta última al gobierno providente de Dios sobre el universo. Para defender la unidad del fin último, Tomás nos remite también a la inexistencia de deseos vanos y la unidad de la naturaleza humana, principios estos cuya discusión parece también ser algo

⁵² Cfr. Lindsay Judson, “Aristotle and Crossing the Boundaries between the Sciences.” *Archiv Für Geschichte Der Philosophie* 101 n° 2 (2019): 177–204. <https://doi.org/10.1515/agph-2019-2005>.

que pertenece más propiamente a la metafísica. La remisión de los bienes particulares al Bien absoluto subsistente no es sino una instancia de su doctrina más general sobre la participación de todas las cosas en el ser. En cuanto a su lectura del argumento del *ergon*, vimos que esta no se aparta demasiado de la que hacen quienes suponen una autonomía entre las disciplinas prácticas y especulativas, pero que sin embargo queda también completada y encuadrada desde la óptica de la consideración general de la naturaleza como obra divina. Finalmente, en lo que se refiere a las afirmaciones del propio Aristóteles sobre la relación entre prudencia y sabiduría, queda muy claro que lo que para Aquino tiene el papel arquitectónico *simpliciter* no es cualquier disciplina teórica, sino específicamente la metafísica. Hemos visto no obstante que la atribución de ese papel rector a la metafísica no implicaría para el Aquinate una negación de las peculiaridades metodológicas de la ética ni supone tampoco que su aprendizaje sólo sea posible una vez estudiada la metafísica.

En la sección inicial citamos a autores recientes, como Finnis, Grisez, Rhonheimer o McInerny, que han defendido, con cierta plausibilidad, una eventual autonomía del razonamiento práctico en Tomás de Aquino. Con ello quieren decir que el punto de partida para dicho razonamiento en Aquino son ciertos bienes que a la razón se le presentan de un modo inmediato como adecuados para nuestro perfeccionamiento, y la consiguiente conveniencia de realizar las acciones que conducen a la promoción de dichos bienes humanos básicos. Constatamos el carácter intrínsecamente valioso de dichas cosas sin necesidad de deducir su valor desde consideraciones de orden antropológico o metafísico. Pero una cosa es ese ejercicio de la deliberación práctica por el que gobernamos la propia conducta en primera persona, y otra distinta la elaboración especulativa de una auténtica ética, es decir, una teoría robusta y bien justificada sobre la clase de conducta que perfecciona al agente humano. Es en este otro nivel que Aquino pensará que algunos de los principios que la deliberación práctica da por sobreentendidos pueden y deben ser especulativamente tematizados y justificados desde su encuadre con una reflexión más profunda sobre quiénes somos, de dónde venimos y cuál es nuestro lugar en el universo.

En suma, la lectura tomista de la ética aristotélica claramente la encuadra dentro de esa perspectiva más amplia, y creo que en general aquel encuadre, incluso si eventualmente implica exceder el texto del propio Aristóteles, es beneficioso para la fundamentación, desarrollo y enriquecimiento de su propuesta. Prudencia y sabiduría no pueden ser confundidas, pero tampoco corresponde establecer una división tajante que las convierta en compartimentos estancos comunicados: ni se es plenamente sabio si no se tiene capacidad para gobernar la propia vida, ni se puede tener una comprensión cabal de cómo se ha de gobernar correctamente la propia vida si falta por completo cierta visión sapiencial del universo y de nuestra propia identidad.

Referencias bibliográficas

- Aquino, s. Tomás de. *Sancti Thomae de Aquino opera omnia, Tomus XLVII: Sententia Libri Ethicorum Volumen I* (Roma: iussu Leonis XIII P. M. edita, cura et studio Fratrum praedicatorum, 1969).
- Aquino, s. Tomás de. *Commentary on the Nicomachean Ethics*. C. I. Litzinger, O. P. (trad); J. Kenny, O. P. (ed) (Chicago: Henry Regnery Company, 1964).
- Aquino, s. Tomás de. *Commentary on the Posterior Analytics of Aristotle*. F. R. Larcher, O.P. (trad); J. Kenny, O.P. (ed) (Albany, N.Y.: Magi Books, 1970).
- Aquino, s. Tomás de. *Commentary on the Metaphysics*. J. P. Rowan (trad); J. Kenny, O.P. (ed). (Chicago: Henry Regnery Company, 1961).
- Aristóteles. *Ética Nicomachea*. E. Sinnott (trad) (Buenos Aires: Colihue/Universidad Adolfo Ibáñez, 2020).
- Aristóteles. *Ethica Nicomachea. Translatio R. Grosseteste Loncolniensis B. Recensio Recognita*. R. A. Gauthier (ed). (Leiden: Brill, 1973).
- Brague, Rémi. *La sabiduría del mundo* José Antonio Millán Alba (trad) (Madrid: Ediciones Encuentro, 2008).
- Brams, Jozef. “The Revised Version of Grosseteste’s Translation of the Nicomachean Ethics.” *Bulletin de Philosophie Médiévale* 36 (1994), 45–55.
- Finnis, John. “Aquinas’ Moral, Political, and Legal Philosophy.” In *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, Edward N. Zalta (ed.), (2021). URL = <<https://plato.stanford.edu/archives/spr2021/entries/aquinas-moral-political/>>.
- Geach, Peter. “History of a Fallacy.” En *Logic Matters*, 1–13 (Oxford: Blackwell, 1972).
- Gómez Lobo, Alfonso. “La fundamentación de la ética aristotélica.” *Anuario Filosófico* 32 n°1 (1999): 17–37. <https://doi.org/10.15581/009.32.29593>.
- Grisez, Germain G. “The First Principle of Practical Reason.” En *Aquinas* (London: Palgrave Macmillan UK, 1969): 340–82. https://doi.org/10.1007/978-1-349-15356-5_16.
- Huneus, Clemente. “La simplicidad divina y la unidad del fin último. Un argumento desde Boecio.” En *Filosofía en el Medioevo: Dossier de investigación actual en Latinoamérica*, editado por Celina A Lértora Mendoza e Ignacio Pérez Constanzó (Buenos Aires: Ediciones RLFM, 2020): 40–54.
- Irwin, T. H. “The Metaphysical and Psychological Basis of Aristotle’s Ethics.” En *Essays on Aristotle’s Ethics*, editado por Amèlie Oksenberg Rorty (Berkeley: University of California

- Press, 1980): 35–54. <https://doi.org/10.1525/9780520340985-006>.
- Irwin, T. H. *The Development of Ethics. A Historical and Critical Study. Volume I: From Socrates to the Reformation* (Oxford: Oxford University Press, 2007).
- Irwin, T. H. “Historical Accuracy in Aquinas’s Commentary on the Ethics.” En *Aquinas and the Nicomachean Ethics*, editado por Tobias Hoffman, Jren Miller y Matthias Perkams. (Cambridge: Cambridge University Press, 2013).
- Judson, Lindsay. “Aristotle and Crossing the Boundaries between the Sciences.” *Archiv Für Geschichte Der Philosophie* 101 n° 2 (2019): 177–204. <https://doi.org/10.1515/agph-2019-2005>.
- Korsgaard, Christine M. “Aristotle and Kant on the Source of Value.” *Ethics* 96 n° 3 (1986): 486–505.
- Korsgaard, Christine M. “Aristotle on Function and Virtue.” *History of Philosophy Quarterly* 3 n°3 (1986): 259–79.
- Kraut, Richard. “Nature in Aristotle’s Ethics and Politics.” *Social Philosophy and Policy* 24 n° 2 (2007): 199–219. <https://doi.org/10.1017/S0265052507070227>.
- McInerny, Ralph. “God and Ethics according to Aquinas”. En *Christian Theism and Moral Philosophy*, editado por Michael Beaty, Carlton Fisher y Mark Nelson (Macon, Georgia: Mercer University Press, 1998): 33-46.
- Monan, J. Donald. *Moral Knowledge and Its Methodology in Aristotle* (Oxford: Clarendon Press, 1968).
- Oderberg, David S. “On an Alleged Fallacy in Aristotle.” *Philosophical Papers* 27 n° 2 (1998): 107–18. <https://doi.org/10.1080/05568649809506580>.
- Rhonheimer, Martin. “Practical Reason, Human Nature, and the Epistemology of Ethics John Finnis’s Contribution to the Rediscovery of Aristotelian Ethical Methodology in Aquinas’s Moral Philosophy: A Personal Account.” *Villanova Law Review* 57 n°5 (2012): 873–87.
- Taylor, C. C. W. “Review: Aristotle on Moral Knowledge”, *The Classical Review* 20, n°2 (1970): 164-167.

El autor:

Clemente Huneeus es magister y doctorando en Filosofía por la Universidad de los Andes (Chile) y docente de la Escuela de Humanidades de la Universidad Gabriela Mistral. chuneeus@miuandes.cl
<https://orcid.org/0000-0002-6769-4196>