... Asignatura Historia de la filosofía antigua y medieval Título La ética en la edad media Santo Tomás Autor Fernando Quesada Castro Día de grabación 5 de mayo 1980 Día de emisión 13 de mayo 1980 El propósito de este guión no es hacer una exposición del sistema ético de Santo Tomás ... ...

¿Hasta qué punto es posible hablar de una ética propiamente tal en el marco del pensamiento cristiano desde el que piensa y escribe nuestro autor? Y a través de ello podemos encarar el replanteamiento hecho en nuestros días sobre la especificidad de una ética cristiana. Tendríamos que distinguir, no obstante, dos aspectos del problema en orden a clarificar nuestra labor. Por un lado, la existencia y vivencia de normas, de formas y códigos morales en una sociedad concreta en un momento histórico determinado. Sin duda, este será el punto de partida para las reflexiones del filósofo moral. Atendiendo a este aspecto, nadie puede negar la influencia decisiva del cristianismo, muy especialmente en la Edad Media. En la unidad didáctica correspondiente hacíamos notar, ¿cómo se puede negar la influencia decisiva del cristianismo en la Edad Media? ¿Cómo el cristianismo no es solo un elemento cultural?

convigencia en la vida particular de los individuos, sino que configura las propias estructuras sociales, dando lugar a lo que denominábamos como mundo cristiano. Influencia que no sólo no se agota en este periodo, sino que sigue inspirando muchas formas de conducta en nuestro tiempo. De hecho, las religiones han sido tradicionalmente fuente de distintos códigos morales. Mas la labor del historiador y filósofo moral no se reduce a la mera constatación o descripción de los códigos morales vigentes en cada pueblo o momento histórico, sino que implica una labor crítica desde el horizonte alcanzado en nuestro momento. Por un lado, se trata de comprender y explicar cada uno de los conceptos morales dentro de su contexto propio. Así, por ejemplo, los conceptos de justicia, bienestar y justicia. Bien o virtud no tienen el mismo contenido y significado en Platón.

que en Santo Tomás o Kant. Esta función es absolutamente necesaria si no queremos caer en afirmaciones deformadoras en juicios ahistóricos. Pero a la vez, desde la concepción de la ética alcanzada en nuestro momento, desde la decantación lograda a través de la historia, ha de analizar la fundamentación sobre la que descansan los diversos paradigmas éticos, las bases de su legitimación. Y todo esto desde el punto de vista filosófico, estrictamente racional o humano, como corresponde a este tipo de saber. Desde estos presupuestos se aclara mejor aún el intento ya formulado anteriormente. Es decir, ¿cabe hablar de una ética propiamente tal en la obra de Santo Tomás? Las bases sobre las que se fundamenta, los juicios con los que trata de validarla, caen dentro del campo estrictamente de la ética. Y los que son fundamentalmente filosóficos son del orden de lo humano.

racional? Es necesario recordar e insistir en el nuevo orden de ser y comprensión en que sitúa el cristianismo tanto el mundo en general como lo referido al hombre en particular. Esto es, la fe en un dios personal, creador y providente no supone un aditamento extrínseco al mundo griego con cuyas categorías filosóficas se quiere expresar. Por el contrario, rompe totalmente los moldes del discurso filosófico, especialmente el aristotélico, con el que se ha pretendido identificar como si se tratara de un mero desarrollo o complemento del estagirita. Por lo que nuestro tema se refiere a la ética, el punto de partida del cristianismo será la

elevación del hombre al orden sobrenatural por la gracia de Dios. De hecho, por tanto, históricamente no cabe hablar ya de un hipotético estado natural.

Como señala Maritain en su estudio histórico Filosofía Moral, con el cristianismo un nuevo orden en el ser se descubre al espíritu humano como esencialmente distinto del orden de la naturaleza y como acabando éste al mismo tiempo, el orden de la gracia y de las realidades sobrenaturales. ¿Qué es la religión? Una participación en lo que es propiamente divino, apostillando un poco más tarde. Si el filósofo reconoce estos datos, da cabida en su filosofía a cosas que dependen de la fe religiosa, no de la filosofía. Si los desconoce, prescinde de cosas que son partes integrantes de la realidad humana. A partir de la revelación, el filósofo cristiano no puede olvidar que de hecho, en concreto, el orden de la gracia y de las realidades sobrenaturales es un orden de la religión. El hombre ha sido evocado por Dios. No existe el hombre en estado natural, sino elevado gratuitamente al orden sobrenatural como parte de la religión.

integrante de su propio ser. En definitiva, los ideales y fines son muy distintos de los propuestos por Aristóteles constitutivamente intramundanos. No puede hablarse ya de una ética humana autónoma. Como escribe un clásico Alwin Stemps en su Ética de la Edad Media, es esencial para la comprensión de la ética medieval el hecho de que también ella, igual que la antigua ética cristiana, tiene por totalmente imprescindible la ayuda religiosa para alcanzar la salvación y la autoperfección, y por tanto es una ética casi exclusivamente religiosa. Históricamente es muy ilustrativo el enfrentamiento de San Agustín con Pelagio. La disputa se centraba en torno a si puede hablarse propiamente de virtudes en el mundo griego. Pelagio argumenta, las virtudes tienen su origen en el mundo griego.

en el alma razonable. Por tanto, los paganos que procedieron de acuerdo con las virtudes han de ser considerados como buenos aunque no reconocieran a Dios como su fin absoluto y no obtuvieran la recompensa correspondiente. San Agustín contraargumenta de acuerdo con la línea de pensamiento que hemos dibujado a partir de la entrada del cristianismo. Las virtudes verdaderas, dice el santo, sólo son tales cuando se adecuan al fin verdadero, Dios. Ahora bien, los paganos no tuvieron fe, luego no son justos. Me parece que la línea de separación entre ambos mundos ha sido marcada clara y tajantemente. Ciertamente en el caso de Santo Tomás hay un intento de recuperación y defensa de lo humano, un reconocimiento de la autonomía de la humanidad. El intento de recuperación es un intento de recuperación de la humanidad del orden estrictamente filosófico. Pero es un intento más que una realidad.

En el campo concreto de la ética se presenta con especial relieve esta especie de intento sin salida. Y no se trata de minusvalorar la gran obra del Aquinatense. A lo largo de su vida e igualmente hoy, nos encontramos con la gran dificultad de expresar e explicar las mediaciones de la fe en el orden temporal, humano, en el ámbito de lo social y político. Los propósitos de Santo Tomás eran completar la teoría moral de Aristóteles, aprovechando su gran construcción filosófica. El problema está en delimitar si se trata de completar o más bien de inaugurar una nueva forma de moral. Para Santo Tomás, la felicidad propugnada por Aristóteles como fin de la vida es imperfecta, limitada, aunque esta no era desde luego la idea que el estagirita tenía de su proyecto de vida. ¿Dónde estaría ese imperfecto? En la reflexión de la ética aristotélica, según Santo Tomás, en que el bien supremo para el hombre es el bien de la humanidad.

no es intramundano, no pertenece al orden de lo social temporal, sino que únicamente está en Dios. Se recordará que Aristóteles habló de lo divino, pero como un ideal que excede totalmente a las posibilidades del hombre y por tanto no puede considerarse como un bien de la naturaleza humana. Santo Tomás Empero es bien explícito en la suma. La beatitud última y perfecta, escribe, solamente puede consistir en la visión de la esencia divina. Ciertamente cabe interpretar, como lo hacen algunos autores, que aquí habla Santo Tomás como teólogo y por tanto se refiere al orden sobrenatural, totalmente gratuito, debido a la gracia de Dios y no exigido por la propia naturaleza del hombre. Y se podría recurrir al texto de Veritate, donde atribuye al hombre un deseo natural por una cierta contemplación de lo divino. Es decir, a nivel humano, el hombre tendría un apetito natural hacia Dios,

Dios satisfaría por medio del entendimiento, esto es, mediante el conocimiento de Dios en cuanto causa primera. Pero de ningún modo se trataría de la visión de Dios reservada a la otra vida, obra de la gracia. Pero no creo que sea este el pensamiento de Santo Tomás confirmado en la Suma contra Gentiles. Así escribe, puesto que es imposible que un deseo natural sea en vano, y puesto que este sería el caso si no fuese posible llegar al conocimiento de la sustancia divina, conocimiento que todas las mentes desean naturalmente, es necesario decir que es posible que la sustancia de Dios sea vista por el entendimiento. El texto es lo suficientemente denso y decisivo para detenernos un momento. En primer lugar se habla de la visión de Dios, algo distinto del mero conocimiento divino. Es decir, un conocimiento intelectual que nunca llegaría a la comprensión de lo que Dios es realmente.

Naturalmente, más aún, ni siquiera es equivalente esa visión al conocimiento proporcionado por la fe. Él mismo dice textualmente, aun cuando por la fe podamos llegar a conocer más cosas acerca de Dios que las que podemos aprender por demostraciones filosóficas, el conocimiento por fe no satisface el deseo, sino que más bien lo excita, puesto que todo el mundo desea ver aquello que cree. En segundo lugar, se une la visión de Dios a un deseo natural del hombre, de modo que la felicidad y perfección del hombre ha de consistir en el pleno desarrollo de su naturaleza, que según las palabras de Santo Tomás, exige la visión de Dios como fin último. Desde esta perspectiva parece quedar negado el carácter sobrenatural y gratuito de la contemplación de Dios. En realidad evidencia un...
...un presupuesto capital del que, como decíamos, parte el cristianismo.

A saber, que el hombre de hecho, de facto, ha sido situado en el orden sobrenatural. Como escribe el padre Copleston, no creo que Santo Tomás considere en lo más mínimo el hipotético estado de naturaleza cuando habla del desiderium naturale. Y si tengo razón, eso significa evidentemente que la teoría moral tomista no es ni puede ser una teoría puramente filosófica. El aquinatense utiliza la ética filosófica, pero lo adapta a un montaje cristiano. En tercer lugar, cuando se habla en la tradición cristiana de naturaleza humana, ley natural, etc., se está refiriendo a una naturaleza que debe su propia estructura a la acción creadora e inteligente de Dios. Por eso, seguir los dictados de la razón, los deseos de la naturaleza, es acomodarse a las prescripciones de Dios y a la creación de Dios. A quien tales naturalezas deben lo que son propias.

No hay pues una autonomía total de la razón o la naturaleza humanas. Seguir las normas morales de la razón es en definitiva acomodarse a la razón divina autora de todo orden de

ser. Estos presupuestos son los que posibilitan y facilitan que Santo Tomás pueda hablar de ley natural y ley divina como dos instancias perfectamente enlazadas. Pero como señala Gilson, es natural que enlazar quiere decir aquí subordinar, pues la razón humana no llega a ser moralmente legisladora sino en cuanto es informada por la ley divina en todos sus grados. De modo que si es verdad que la ley natural es la ley divina, no es la ley divina. Si la ley natural de la razón se reduce a la ley eterna de Dios, no es verdad que la ley natural de la razón se reduzca a las prescripciones de la razón natural. He ahí por qué el racionalismo cristiano acaba por integrarse a una metafísica.

de la ley divina. Desobedecer la razón es desobedecer a Dios. En conclusión, resulta difícil admitir que desde los presupuestos tomistas se puede hablar de una ética estrictamente racional, humana, válida para todos los hombres. Por el contrario, la fuente de esa moral es heterónoma, se encuentra en Dios, ser trascendente, cuyo conocimiento por fe es gratuito. Con razón, algunos historiadores marginan lo que podría llamarse ética cristiana por no caer dentro del campo estrictamente filosófico. Tal es el caso de McIntyre en su conocida Historia de la Ética. Como decía al principio, el gran problema teórico es el de las mediaciones de la fe. Si la fe no violenta a la naturaleza humana, como constantemente se insiste, es necesaria la necesaria determinar el tipo de relaciones que se establece entre estos dos niveles.

La cuestión ha sido retomada, especialmente después del Vaticano II, por teólogos y filósofos cristianos. Una nueva línea de trabajo se abre hoy día que pasaría por las siguientes coordenadas. Hay que reconocer una autonomía de lo natural humano. Una ética cristiana no se diferencia de la estrictamente filosófica en cuanto a los contenidos. La especificidad de la ética cristiana se sitúa a nivel de la cosmovisión como un aliento crítico y utópico.