

DE LA TEORÍA DE LA ACCIÓN
A LA ESPECIFICACIÓN MORAL DEL ACTO HUMANO:
¿CUÁL ES EL ESLABÓN PERDIDO?*

Cristóbal ORREGO SÁNCHEZ

Hay una relación entre la filosofía de la acción y la filosofía moral. Pero, ¿cuál es esta relación? ¿Cómo se vinculan las dos? Elizabeth Anscombe sugirió, en 1958, que se tenía que dejar de hacer filosofía moral porque no se estaba capacitado para ella mientras no se tuviera una adecuada —así la llamaba ella entonces— *filosofía de la psicología*,¹ que se podría traducir como *psicología racional*, y que comenzó a ser llamada después de Anscombe *filosofía de la acción* o *teoría de la acción*, que se fue desarrollando como una rama separada de la filosofía especulativa. En cuanto sigue se muestra —con todo el atrevimiento que supone— que Elizabeth Anscombe estaba equivocada, que es justamente al revés, es decir, que la historia de la filosofía de la acción, después de Anscombe y hasta ahora, muestra una gran variedad de problemas que no se han podido resolver y a los que se dan respuestas completamente *disparatadas* —no en el sentido de *irracionales*, sino en el sentido de que unas no tienen nada que ver con las otras—, lo cual se debe a que no se cuenta con una *adecuada filosofía moral*. Defiendo, pues, la tesis inversa a la de Anscombe.

En la filosofía contemporánea de la acción hay dos grandes orientaciones. La primera es de tipo *causalista*, y entiende que explicar la acción consiste en identificar eventos que, vinculados causalmente, resultan en una

* Proyecto Fondecyt 1130409. Agradezco a Antonio Barchiesi, ayudante de Investigación, su asistencia durante la preparación del manuscrito.

¹ G.E.M. Anscombe, “Modern Moral Philosophy”, en M. Geach y L. Gormally (eds.), *Human Life, Action and Ethics. Essays by G. E. M. Anscombe* (Exeter: Imprint Academic 2005 [originalmente publicado en 1958]), 169-194, en 169. *Cfr.* también 174: “no es provechoso para nosotros en la actualidad hacer filosofía moral; eso debe ser dejado de lado en cualquier caso hasta que tengamos una adecuada filosofía de la psicología, de la cual carecemos absolutamente”.

acción; por ejemplo, que la acción X (hacer detonar una bomba) es el *resultado causal* —en el sentido de la causalidad eficiente— de una cierta representación mental de autor (*belief*, creencia) y de un cierto deseo o querer o disposición (*pro-attitude*, inclinación hacia); de la conjunción de representación y deseo resulta la acción. Esa explicación es de tipo causal externa, y en ese marco se interpretan incluso las *razones* que se tienen para obrar como *causas* de la acción. La otra orientación —la que sigue Elizabeth Anscombe— es la que se podría llamar *intencionalista*, es decir, una que adopta el punto de vista hermenéutico interno del agente y reproduce el proceso de deliberación interior, en el cual las razones para la acción, aunque pueden interpretarse como causas, son en realidad algo más: explicaciones *por fines* que hacen *inteligible* la acción. Dentro de estas dos grandes orientaciones hay muchas subdivisiones.

En este contexto, procuro seguir un principio básico, que John Finnis ha explicado en diversas ocasiones,² que puede ayudar a entender por qué la filosofía de la acción adopta puntos de vista tan dispares y no se termina de dar una explicación coherente que podría utilizarse posteriormente en la ética. Y es que desde el comienzo no ha habido una adecuada comprensión de la acción humana, y esa adecuada comprensión de la acción humana reclama, en realidad, un punto de vista moral. Este principio epistemológico fundamental afirma, en síntesis, que la naturaleza de una cosa se entiende entendiéndola sus capacidades, sus capacidades se entienden entendiéndola sus actos, y sus actos se entienden entendiéndola sus objetos. Por tanto, para entender adecuadamente los actos humanos es necesario entender los objetos de los actos.³ He aquí, pues, la cuestión. ¿Es posible entender adecuadamente los objetos de los actos sin adoptar la perspectiva desde la cual estos objetos son humanamente relevantes? Al parecer no lo es. La perspectiva desde la cual estos objetos son humanamente relevantes es la perspectiva de la acción libre, de la acción propiamente humana, que es precisamente la perspectiva moral. Se requiere un conocimiento de los *verdaderos principios de la recta razón* para comprender estos objetos y solamente así se puede distinguir entre bienes reales y bienes aparentes.

Pienso que se puede fundamentar esta tesis analizando tres preocupaciones que Elizabeth Anscombe manifiesta en su artículo “Modern Moral Philosophy”. Son las tres preocupaciones que ella analiza para demostrar que se necesita primero una teoría de la acción antes de hacer filosofía

² Cfr. su capítulo en este mismo volumen.

³ J. Finnis, *Aquinas. Moral, Political, and Legal Theory*, Oxford: Oxford University Press 1998, p. 29.

moral. Voy a usar estas mismas tres preocupaciones para demostrar exactamente lo contrario. Primero, ella se pregunta *qué tipo de característica es una virtud*.⁴ Dice que para responder esta pregunta hay que realizar un análisis conceptual anterior al ámbito moral. En cambio, me parece que no es así, que un análisis *puramente conceptual* del tipo de característica que es una virtud *no es posible*, porque un análisis puramente psicológico, o una descripción no valorativa de la característica que es una virtud, tendría que distinguir entre virtud y vicio, y esto ya es un análisis moral, incluso si —como se verá— el análisis moral determina que las virtudes y los vicios no son buenas o malas, respectivamente, por el simple significado de las palabras. Ahora bien, alguien podría decir que cabe describir qué tipo de característica es simplemente el género común a las virtudes y a los vicios. Sin embargo, el concepto de hábito, que se podría describir como género común, no sirve, porque es tan genérico que no revela los efectos más importantes de los hábitos en las capacidades humanas. Lo único que el concepto de hábito dice es que la capacidad humana queda *más inclinada* a obrar de una manera o de otra; pero las diferencias específicas son relevantes también para las ciencias descriptivas (*v.gr.*, para la psicología experimental) y más todavía para la *filosofía de la psicología*, y se determinan con criterios de relevancia que son *evaluativos*,⁵ como muestra el capítulo primero de *Natural Law and Natural Rights*. En el caso de los actos humanos, la diferencia más relevante es la que existe entre el bien y el mal en sentido moral; sin considerar esta diferencia y sin demostrar cómo las realizan las diversas especies de actos y de hábitos, no resulta posible una adecuada descripción psicológica.

Entre los hábitos virtuosos y los viciosos *no hay un paralelismo psicológico*. No hay un *piso común* que permita una descripción moralmente neutral y a la vez relevante para determinar qué clase de capacidad psicológica son las virtudes. Si se observa en el libro VII de la *Ética a Nicómaco* y en el comentario de santo Tomás,⁶ si se lee la descripción de esos modelos éticos que van desde el virtuoso hasta el vicioso/intemperante, pasando por el continente y el incontinente, uno se da cuenta de que hay diferencias psicológicas clarísimas desde la perspectiva meramente descriptiva. Es esencial, para captar esas diferencias psicológicas meramente descriptivas, entender el objeto hacia el cual está inclinado el virtuoso o el vicioso, el objeto que es realizado a duras penas por el continente y que no logra realizar el incontinente. Es

⁴ Anscombe, “Modern Moral Philosophy”, p. 174.

⁵ J. Finnis, *Natural Law and Natural Rights*, Oxford: Oxford University Press 1980, pp. 3-22; *Aquinas*, pp. 47-51.

⁶ Aquino, Tomás de, *In Eth. ad loc*; también, sobre los errores acerca de los primeros principios, *cf.* *Aquinas*, pp. 100 y 101.

un objeto bueno moralmente, el que es objeto de la acción del virtuoso y del continente, y uno malo en el caso del vicioso y del incontinente. El análisis psicológico de Aristóteles presupone la distinción entre el bien y el mal. La primera inquietud de Anscombe, por lo tanto, la de cómo describir qué tipo de característica es una acción, no se puede satisfacer con un puro análisis conceptual. Se requiere entrar en la comprensión moral de la virtud.

Anscombe tiene una segunda inquietud. Se requiere, para hacer una adecuada filosofía moral, una explicación de *por lo menos qué es una acción humana* y cómo la descripción de la acción como *hacer tal o cual cosa* es determinada por su motivo y por la intención o las intenciones con que se realiza esa acción. Para esto —dice ella— se requiere una explicación de estos conceptos antes de entrar en el ámbito moral.⁷ De hecho, en su libro *Intention*, ella misma había tratado de dar esta elucidación supuestamente no moral del acto humano.⁸ Ahí utiliza el famoso ejemplo de un hombre que bombea agua a una cisterna que la suministra a los miembros de un partido político que está planificando tomarse el poder, convertirse en un régimen totalitario y exterminar a todos los judíos, y hay una persona que bombea agua envenenada para matar a los miembros de ese partido y establecer el reino de Dios en la tierra.⁹ Anscombe usa el ejemplo para ver si se puede distinguir en qué casos la acción de bombear el agua incluye la intención *sólo de bombear agua* y en qué casos incluye la acción de bombear agua *envenenada*. Distingue un caso en que una persona, que siempre había hecho el trabajo de bombear agua, llega un momento en que se entera de que el agua está envenenada y, sin embargo, sigue bombeando agua. Anscombe dice que, en este caso, él no tiene la intención de bombear agua *envenenada*, sino que sólo tiene la intención de seguir haciendo lo que siempre ha hecho, su trabajo habitual. En cambio, si a una persona le dicen que el agua está envenenada y la contratan para que bombee el agua, esa persona acepta un encargo que *incluye el que el agua esté envenenada*, y, por lo tanto, la acción de bombear el agua *envenenada* —i.e., en cuanto envenenada— sí es intencional. A la distinción de estos dos casos, que puede ser cuestionada, John Finnis la califica —en un comentario que hace a este pasaje— como una distinción *muy fina o refinada*¹⁰ entre lo que es intencional y lo que no es intencional.

⁷ Anscombe, “Modern Moral Philosophy”, 174.

⁸ G. E. M. Anscombe, *Intention*, Oxford: Basil Blackwell 1966 2a ed., § 25.8. Cito según su numeración interna. En *ibidem*, § 39.2, ella habla de “ética, si es que hay tal ciencia”.

⁹ Resumo el ejemplo, que está más desarrollado en *Intention*, § 23.

¹⁰ Finnis, J., *Intention and Identity. Collected Essays Volume II*, Oxford: Oxford University Press 2011, p. 192.

Lo interesante en el caso de Anscombe es que —cualquiera sea la opinión que se tenga sobre la distinción de esos dos casos tan parecidos— ella dice, en todo momento durante su análisis, que está llevando a cabo ese análisis sin ninguna intención de hacer filosofía moral, porque, en realidad, para el caso moral —y legal— da lo mismo esa distinción precisa: los dos hombres son igualmente culpables de homicidio.¹¹ Además, en este análisis Anscombe hace otra cosa. Dice que el sujeto que mueve el brazo de arriba hacia abajo para bombear el agua, para llenar la cisterna, para que se envenenen los miembros del partido, realiza una acción intencional que se puede caracterizar por todos estos elementos, uno encadenado al otro, y que termina en la descripción “envenenar a estas personas” solamente en el caso del que tiene la intención de envenenarlos. Sin embargo, según Anscombe no se puede caracterizar la acción por la intención *ulterior* (*i.e.*, referida a un hecho posterior al envenenamiento y muerte de los miembros del partido) de que, borrados del mapa los miembros de ese partido totalitario, se pueda establecer el reino de Dios en la tierra o poner a hombres buenos en el gobierno. Esas otras cosas no se pueden tomar como caracterización adecuada de la acción.

Aquí es donde comienza el problema para nosotros, porque *Intention* se ofrece efectivamente como un análisis no moral; pero, cuando uno lee el libro entero, descubre que la estructura de las distinciones conceptuales que se realizan y se proponen en ese libro es exactamente equivalente a la elaboración, en el ámbito moral, de la doctrina de las *fuentes de la moralidad*: el objeto inmediato, las intenciones y las circunstancias. De hecho en España, José María Torralba, profesor de la Universidad de Navarra, ha escrito un pequeño libro¹² que reorganiza rigurosamente el pensamiento de Anscombe sobre este tema siguiendo el orden de las fuentes de la moralidad. Al profesor Torralbe alguna vez le han dicho, o a él le ha parecido, que es un libro no demasiado bueno, quizás por eso mismo, porque ofrece esa reorganización tan escolástica y tan aparentemente *moralista*; pero le he dicho que me parece que es fantástico, es decir, que mostrar este paralelismo exacto es lo mejor que se puede hacer, porque entonces se devela que una estructura o una comprensión moral de la acción está guiando toda la elaboración supuestamente no moral propuesta en *Intention*. Por tanto, aquí se presenta la cuestión que no puedo desarrollar en este breve artículo, de cómo influye una cosa en la otra. Es verdad que una mala teoría de la acción puede llevar

¹¹ Anscombe, *Intention*, § 25.8.

¹² Torralba, J. M., *Acción intencional y razonamiento práctico según G. E. M. Anscombe*, Pamplona, EUNSA, 2005.

a una moral errónea; pero lo inverso también es verdad. Los autores proporcionalistas, por ejemplo —como también ha mostrado John Finnis—, tienen una teoría de la acción errónea; pero es ésta la que ha sido construida para ajustarse a las conclusiones proporcionalistas en el campo moral. El hecho de que Anscombe tenga una teoría moral correcta es lo que la ayuda a desarrollar una teoría descriptiva de la acción que también es correcta. Tal es mi hipótesis, que aquí debo contentarme con sugerir mediante unos pocos argumentos.

El tercer punto que preocupa a Elizabeth Anscombe es quizás el más difícil de abordar. Ella hace una propuesta para relacionar las *descripciones de las acciones con las virtudes y los vicios*, evitando, al mismo tiempo, *definir como una cuestión meramente lingüística* esas descripciones de actos y esas virtudes y vicios como algo moralmente correcto o moralmente incorrecto.¹³ Anscombe está empeñada en esta propuesta porque, si uno incorporara la valoración moral como parte de la descripción del acto antes de demostrar que el acto cae bajo la descripción de una virtud o de un vicio más general, eso haría que cualquier valoración moral subsiguiente fuera una simple tautología. Hasta aquí esto coincide exactamente con lo que ha explicado John Finnis con detalle. En *Absolutos morales*, por ejemplo, explica que uno no puede definir *homicidio* como *matar injustificadamente a un inocente*, porque entonces pierde totalmente el sentido de preguntar si el homicidio se justifica o no alguna vez: ¡ya está dicho que solamente es homicidio si se trata de un matar *injustificado*! El homicidio se define en la ética tradicional como *matar directamente al inocente* y así definido no incluye la conclusión de si es algo bueno o malo. Por eso tiene sentido que, por ejemplo, Tomás de Aquino se pregunte, en la *Suma Teológica*, si alguna vez es lícito matar directamente al inocente. Lo mismo ha de decirse sobre los demás tipos de “absolutos morales”. El adulterio no se puede definir como tener relaciones sexuales injustificadamente, o tener relaciones sexuales con la mujer del prójimo cuando esto no se justifica. No, esto ya lo aclaró Aristóteles en el famoso pasaje de *Ética a Nicómaco II* y también en *Ética a Eudemo II*:¹⁴ el adulterio es simplemente tener relaciones sexuales con quien no es el propio cónyuge o con el cónyuge de otro, y punto, y respecto de esta descripción, que *no* incluye la valoración de si realizar un acto así descrito es moralmente bueno o malo, se puede en consecuencia preguntar si eso es lícito o ilícito, justo o injusto, etcétera. La respuesta tradicional es que no es legítimo debido a razones que van más allá de la simple descripción del acto: el bien de los cónyuges,

¹³ Anscombe, “Modern Moral Philosophy”, p. 174.

¹⁴ Aristóteles, *Ética a Nicómaco II*, 6: 1107a9-10, y *Ética a Eudemo II*, 3: 1221b20.

el bien de los hijos del matrimonio, el daño que se causaría a un posible hijo adulterino, etcétera. Por eso, esa respuesta tradicional —como explica nuevamente John Finnis— *retroalimenta*¹⁵ la concepción de la palabra “adulterio”, que está cargada con esa connotación de inmoralidad. La valoración, sin embargo, no pertenece a la descripción del acto, sino que se añade como una connotación ulterior de la palabra debida a que se ha arribado —en la moral culturalmente aceptada y de manera prácticamente universal— a la conclusión de que el tipo de acto es gravemente inmoral.

Ahora bien, lo interesante del empeño de Anscombe, con cuya orientación general concuerdo, es que ella aplica las mismas observaciones recién mencionadas sobre los actos y las descripciones de actos a las virtudes y a las descripciones de virtudes. En consecuencia, los conceptos de virtud y de vicio, por sí mismos, no incluyen en su descripción inicial la respuesta a la cuestión de si son moralmente buenos o malos, sino que eso es algo que ha de ser demostrado; *i.e.*, respecto de la descripción de un hábito de obrar de determinada manera, con cierto objeto o fin específico, se ha de añadir la demostración de que tal manera, objeto y fin, son algo moralmente bueno. Al atacar este problema, Anscombe hace una crítica al consecuencialismo. No podemos detenernos en esa crítica, pero un elemento esencial de ella resulta iluminador para el asunto que nos ocupa. Ella dice que las descripciones de las acciones en la filosofía moral clásica eran moralmente neutrales, como se ha mostrado ya, es decir, eran lo que ella denomina “factuales”. Después venía la evaluación moral. Pues bien, ella aplica eso mismo a las virtudes y a los vicios.¹⁶ Ahora bien, la especificación de los actos humanos en cuanto humanos, en el análisis moral clásico, incluía su carácter de ser moralmente *buenos*, *malos* o *indiferentes per se* (*i.e.*, por su misma especie).¹⁷ Entiéndase bien este delicado punto: no es que la calificación de buenos o malos o indiferentes formara parte de la definición o descripción del acto, sino que un tipo de acto descrito en términos “factuales” pertenecía a una especie u otra según que si un razonamiento independiente —una valoración ulterior— determinara que se trataba de algo bueno o malo o indiferente de suyo (*per se*). Tales eran los tres géneros en los que se podía dividir esencialmente el acto humano, en el nivel máximo de abstracción, y, por eso, el resto de este artículo es un análisis de esta cuestión de la especificación de las acciones humanas para ver cómo es que *al mismo tiempo* son

¹⁵ Finnis, J., *Moral Absolutes. Tradition, Revision, and Truth*, Washington D. C., The Catholic University of America Press 1991, p. 37.

¹⁶ Anscombe, “Modern Moral Philosophy”, pp. 169, 174-183, 190-194.

¹⁷ Finnis, *Aquinas*, pp. 20-23, 164-165; y Finnis, *Natural Law and Natural Rights*, p. 457.

buenas o malas por sí mismas, por su descripción, pero que eso no significa que la descripción incluya la valoración moral de una manera tautológica.¹⁸

¿En qué consiste el problema de la especificación del acto humano? Es un problema doble. Por una parte, es el problema de la *individuación de la acción*, es decir, el de identificar una acción particular como un caso de una clase genérica, o como un caso de dos o más clases genéricas. Tomás de Aquino piensa que un mismo acto individual puede caer, al mismo tiempo, bajo varias especies distintas del orden moral. Él trata este asunto —un acto con dos o más especies— en su teología moral. Cuando uno lo ve tratado desde el punto de vista moral es bastante sencillo de entender, porque yo con un solo acto puedo estar haciendo al mismo tiempo, por ejemplo, un acto de liberalidad, al dar una limosna, y, si lo hago por amor a Dios, también es un acto de caridad. Es al mismo tiempo las dos cosas. En el terreno del mal, el clásico ejemplo es el de quien elige robar para cometer adulterio, que es más adúltero que ladrón; pero el acto concreto tiene la especificidad del robo y la del adulterio, una como objeto inmediato y próximo (robar) y la otra como el objeto ulterior que se quiere realizar cuando se consiga el dinero (adulterio). En la filosofía de la acción actual existe una gran complicación y un debate quizás estéril sobre si un mismo acto puede caer bajo dos descripciones esenciales distintas, cuestión que, como se ha visto, no resulta problemática desde la perspectiva de la persona que actúa como agente moral.

El otro problema de la especificación de la acción es el de definir las distintas clases de acciones en abstracto, como descripciones de actos genéricos, de modo que cada descripción de acción sea algo significativo en sí mismo como acción humana, y, de una manera relevante, distinto de otros tipos de acción.

Estos son dos aspectos o problemas interrelacionados. John Finnis los ve claramente ya en *Ley natural y derechos naturales*, aunque dice que en ese libro no trata la teoría de la acción con toda la finura que se requiere, que él va introduciendo en obras posteriores. De todos modos, para nosotros —los lectores más modestos— ya estaba ahí claramente establecida la diferencia entre el objeto próximo de la acción y el objeto remoto. Al explicar John Finnis, en ese libro, la idea de derechos humanos *absolutos*, entendidos como el correlato de algunas prohibiciones de carácter absoluto o que no admiten excepción, o al explicar algunas exigencias de razonabilidad práctica como la de no atacar directamente un bien humano básico, o la relevancia limitada de las consecuencias en su discusión sobre el consecuencialismo, en esos

¹⁸ Aquino, Tomás de, *De Malo* q. 2 aa. 4 y 5.

lugares, él afirma que “obviamente el problema principal al considerar las explicaciones de esta exigencia es el problema de individualizar y caracterizar las acciones para determinar qué es un acto completo que en sí mismo no hace nada más que dañar un bien humano básico”.¹⁹ Ahí están los dos elementos: individualizar y caracterizar.

Se trata, pues, de dos desarrollos distintos e interrelacionados. John Finnis —junto con Germain Grisez y Joseph Boyle, y a veces él solo— ha desarrollado mucho uno de ellos, que es el mostrar cómo las acciones se caracterizan precisamente por aquello que ha sido intentado.²⁰ Si aquello que ha sido intentado, según la descripción que se propone el agente en su razonamiento práctico, cae bajo determinada descripción, es esa descripción la que caracteriza al acto. Hay otro desarrollo, en cambio, que busca resolver el problema de cómo se distinguen los tipos de acciones en general, y cómo se distingue entre clases más genéricas y menos genéricas de acciones, y aquí tanto Anscombe como Tomás de Aquino ven que algunas de estas descripciones tienen nombres que suenan a descripciones puramente morales, por ejemplo justo o injusto, correcto o incorrecto, moralmente bueno o moralmente malo.²¹ Esto de considerar que con términos *evaluativos* se realizan *descripciones* de acciones es, según John Finnis, una fuente de confusión.²² Se entiende su opinión si se considera que él se ha concentrado en mostrar cómo las descripciones de los absolutos morales no incluyen la calificación moral. El hecho de que Tomás de Aquino use a veces estas denominaciones quizás de *significado* o al menos con *connotación* evaluativa para sus clasificaciones o categorizaciones de actos humanos, para especificar acciones, puede desconcertar. Finnis no las usa nunca. Anscombe, sin embargo, solamente se rehúsa a usar *una* de estas descripciones de acciones con connotación moral, que es la más genérica. Ella dice que no tiene sentido que usemos las expresiones “moralmente correcto” o “moralmente incorrecto”, “moralmente bueno” o “moralmente malo”. Ella tenía un problema con la palabra “moral” (o “moralmente”); pero, respecto de todas las demás descripciones, piensa que se pueden usar sin que prejuzguen la bondad o malicia de los actos así descritos. En “Modern Moral Philosophy”, dice: “hasta aquí, a pesar de sus fuertes asociaciones, yo concibo “estafa”, “injusticia” y “deshonestidad” de una forma puramente *factual*” (*i. e.*, de una forma no evaluativa), y añade: “que yo puedo hacer esto para “estafa” es

¹⁹ Finnis, *Natural Law and Natural Rights*, *cit.*, p. 122.

²⁰ *Idem.*

²¹ Finnis, *Intention and Identity. Collected Essays Volume II*, p. 164.

²² *Ibidem.* Él cita *ST I-II* q. 18 aa. 4 [5] y 10.

suficientemente *obvio*”.²³ Aquí es donde Anscombe parece estar de acuerdo con Finnis, diciendo que este nombre de una acción específica, como estafar, es descriptivo porque *no implica la evaluación moral*. Sin embargo, después ella dice:

La justicia *no tengo idea como definirla*, excepto que su esfera es la de las acciones que se relacionan con otra persona, pero la injusticia, su defecto, puede por el momento ser definida como un nombre genérico que cubre varias especies, como por ejemplo la estafa, el hurto, la difamación, el adulterio, el castigo de inocentes.²⁴

Esta aseveración remite al tratamiento que hace Santo Tomás de Aquino de estas descripciones progresivamente más específicas: desde lo más general (bueno o malo) hasta lo más específico (saludar o mentir). Al parecer la lectura de Tomás de Aquino confirma que se puede hablar de la manera que hace Anscombe en estos pasajes, es decir, a pesar de sus fuertes asociaciones, uno puede pensar que el término “justo” no implica en su definición que es algo moralmente bueno, o que el término “injusto” no implica en su definición que sea algo moralmente malo, y así con los nombres de todas las virtudes. Pero —*aún*, para nosotros y nuestra mentalidad—, incluso los términos “virtud” y “vicio”, que inicialmente dije *implican una distinción claramente moral*, en la definición misma de virtud *hay que demostrar* que se trata de algo moralmente bueno. La virtud es *per se* algo moralmente bueno, pero no lo es por el *mero significado de las palabras*.

Una breve mención de Platón y de Aristóteles puede aclarar más las cosas. Al tratar estos asuntos, ellos no dieron por supuesto que lo justo *significa* necesariamente lo bueno y lo mejor, o que lo injusto necesariamente significa lo malo y lo peor. Hay una discusión en *Gorgias* sobre este punto, que no tendría sentido si las palabras prejuzgaran la cuestión. Después, Tomás de Aquino muestra como todos los actos humanos comparten el género máximo, que es el de ser actos libres hechos por algún bien (real o aparente).²⁵ De ahí hacia abajo se empiezan a especificar más los géneros y especies —los tipos más o menos genéricos— de actos humanos. Cada vez que se especifican *hay que demostrar* que la respectiva descripción y el respectivo nombre corresponden a algo que es *per se* bueno o *per se* malo. Por ejemplo, hay que demostrar que la virtud es un bien;²⁶ pero después hay que demostrar qué tipo

²³ Anscombe, “Modern Moral Philosophy”, p. 174. Énfasis mío.

²⁴ *Idem*. Énfasis mío.

²⁵ *ST I-II* q. 1 aa. 1-3 y a. 5.

²⁶ *ST I-II* q. 55 a. 3.

de virtudes hay,²⁷ y, enseguida, cuando se demuestra que una virtud general se divide en las distintas virtudes, hay que demostrar que la prudencia es una virtud, que la justicia es una virtud, que la templanza es una virtud... Y así se organiza todo el resto de la parte moral de la *Suma Teológica*. Toda la organización de la parte moral de la *Suma Teológica* es un intento de probar racionalmente cuáles son las descripciones más específicas de los actos humanos bajo la gran división entre buenos y malos, y eso depende de que las respectivas descripciones estén de acuerdo o en contra de la razón.²⁸

El hecho de que Tomás de Aquino *tenga que demostrar* racionalmente que las virtudes en general son buenas y que algunos hábitos específicos son virtudes es algo consistente con la tesis de John Finnis de la prioridad de la ley natural sobre las virtudes,²⁹ porque para probar que alguna descripción de acto es buena o mala —no importa si la descripción es muy específica, como la restitución o el homicidio, o más genérica, como lo justo o lo injusto—, para probar que estos tipos de actos son buenos o malos, uno tiene que mostrar que ese tipo de acción está de acuerdo o contra la razón, es decir, de acuerdo o contra la ley natural. De modo que efectivamente hay una prioridad clara de la determinación de los principios de la ley natural para demostrar cómo un acto está de acuerdo con ellos o no. El otro lado de la medalla, si las diferencias entre los objetos morales dependen de la razón, es que hay que demostrar la bondad o malicia de cada uno de esos objetos. Eso es lo que hace Tomás de Aquino siguiendo este orden, concatenado hacia abajo: primero distingue diversas especies de virtudes de acuerdo con los objetos más genéricos de la razón;³⁰ después, determina especies dentro de las especies,³¹ y así hasta llegar a los actos específicos dentro de cada virtud. Por ejemplo, bajo la especie de justicia se encuentra la restitución,³² obedecer a los superiores,³³ expresar gratitud,³⁴ etcétera. Lo mismo hace con los vicios. Primero trata de probar que los vicios son malos en general (*i. e.*, según su género). Este punto es clave e iluminador: él *trata de probar* que los vicios son malos en general (*i. e.*, según su género).³⁵ Si los vicios fueran malos por la mera definición de las palabras, no habría nada que probar. El hecho de que

²⁷ *ST I-II* q. 55 a. 4c.

²⁸ *ST I-II* q. 54 a. 3.

²⁹ *ST I-II* q. 18 a. 10 y q. 19 a. 1.

³⁰ *ST I-II* q. 58, q. 60, q. 61 aa. 2 y 3, q. 71 a. 1, q. 72 a. 1; también véase q. 94 a. 3.

³¹ *ST II-II proemium*. Véase también el esquema de la II-II en general.

³² *ST II-II* q. 62 a. 1.

³³ *ST II-II* q. 104 aa. 1 y 2.

³⁴ *ST II-II* q. 106 a. 1.

³⁵ *ST II-II* q. 71 aa. 1, 2 y 3.

Tomás de Aquino —como antes Platón y Aristóteles— tenga que probar implica que los vicios son malos *per se*, sí, y esto es lo que se prueba; pero no son malos por la definición misma de las palabras. Después él distingue las especies de vicios y las especies dentro de las especies, hasta que llega a las descripciones más específicas de actos viciosos que caen bajo vicios específicos más genéricos que los actos. Por ejemplo, bajo la especie de injusticia encontramos matar al inocente, pero no —según Tomás de Aquino— matar al pecador por la autoridad pública,³⁶ encontramos el suicidio,³⁷ el robo,³⁸ etcétera. Por lo tanto, para demostrar que un acto humano es bueno o malo *per se*, debido a su clase más específica, Tomás de Aquino describe la clase de acto como especie de una virtud o de un vicio cuya moralidad ya ha sido demostrada, puesto que, para probar que un acto está en conformidad o en contra de la razón, uno tiene que demostrar que favorece algún bien básico o algún fin de las virtudes,³⁹ o tiene que demostrar cómo daña —en el caso de un acto malo— ese bien básico o ese fin de las virtudes de una manera especial, debido a una bondad o a una malicia especial en el objeto.

Entonces, un acto humano es lícito o ilícito, correcto o incorrecto, porque es moralmente bueno o malo; pero es moralmente bueno o malo no solamente de una manera general, sino debido a una especial conformidad o contrariedad con la razón humana, y porque su objeto está de una manera particular —en relación con una materia específica— de acuerdo o en contra de la razón: es justo o injusto, casto o lujurioso, etcétera. Probar esto es probar que su descripción específica cae bajo una especie más genérica, la bondad o malicia de la cual ya ha sido clarificada, y esto confirma —finalmente— que para *describir* un acto humano en cuanto humano y para definir después su clase o especie como esencialmente distinta de otras clases o especies se tiene que demostrar su valor moral y la manera especial en que es moralmente bueno o malo. Por lo tanto, nosotros no podemos detenernos en descripciones relevantes y proponer explicaciones adecuadas de los actos humanos si nos salimos del campo de la ética. La filosofía de la acción, si ha de ser acerca de actos humanos y no simplemente acerca de movimientos físicos —que podrían o no darse en un humano—, ha de ser desde sus inicios filosofía moral. Una psicología o una filosofía de la psicología que prescindiera de las clasificaciones morales, que están ligadas a la demostración del valor moral de los tipos de acciones, sería incapaz de comprender qué es un acto humano y qué tipo de características son las virtudes.

³⁶ *ST* II-II q. 64 aa. 2, 3 y 6.

³⁷ *ST* II-II q. 64 a. 5 ad 1.

³⁸ *ST* II-II q. 66 aa. 4 y 5.

³⁹ Finnis, *Aquinas*, 79 n 92, 86, 98-99 n r, 99-100 n t, 124 n 103.