

Juan de Santo Tomás en la coyuntura de nuestro
tiempo y la naturaleza de la ciencia moral

Juan de Santo Tomás en la coyuntura de nuestro tiempo y la naturaleza de la ciencia moral

POR EL ACADEMICO

D. Leopoldo Eulogio Palacios Rodríguez

No sabemos cuál sería la suerte de la filosofía y de la especulación más alta si la situación presente del mundo, amenazado por la discordia y la inquietud de otra posible guerra, se prolongase tanto que le llegase a parecer al hombre una circunstancia normal de su vida. Pero para circunstancias tales nuestro Juan de Santo Tomás serviría siempre de envidiable ejemplo. Dos meses antes de su muerte, entre el paso militar de las tropas de la expedición cataláunica y el estrépito de los campamentos, Juan de Santo Tomás daba remate a la corrección de su tratado sobre los dones del Espíritu Santo, una de las obras clásicas de la Teología católica.

Pero el ejemplo más fecundo de Juan de Santo Tomás para nuestra época, el que ha encendido acaso mayor admiración entre los filósofos y teólogos del día, es su entrega, sin reservas ni compromisos, a la depuración y ampliación de la doctrina de Santo Tomás de Aquino. Esta entrega no hizo sólo de nuestro autor uno de tantos profesores más, entre los ilustres que gozó su siglo. Juan de Poinsonot renunciaba a su nombre; se llamaba a sí mismo Juan de Santo Tomás; rechazaba el incentivo de la originalidad y del aplauso, y alcanzaba de esta manera un nombre, y una originalidad, y un aplauso que reúne hoy a su alrededor a lo mejor de la intelectualidad católica.

Sintiéndose ya muy grave, pocos días antes de acaecer su muerte, en el campamento de Fraga, donde su cargo de confesor le había llevado junto a Felipe IV, los nobles y magnates del

cortejo pudieron oír de labios del antiguo maestro complutense una confianza que aseveraba la grandeza intelectual de su entrega: en el espacio de treinta años, nunca había escrito o enseñado absolutamente nada que no juzgase de acuerdo con la verdad y con el Doctor Angélico.

Reiser, que ha reeditado concienzudamente el magno *Cursus philosophicus thomisticus* de nuestro autor, ha reproducido en el prólogo los párrafos donde, en otra obra, resaltaba el maestro Juan las condiciones que revelan el auténtico discipulado de Santo Tomás. Ramírez las había ya resumido en el gran diccionario de la Teología católica de Vacant. Dos condiciones se requieren para ser auténtico discípulo del Angélico: seguir su doctrina como verdadera y católica y desarrollarla con todas sus fuerzas. De hecho se reconoce este discipulado gracias a unos signos que son como piedra de toque de su autenticidad. Aceptar y continuar la obra de los que en el curso de los tiempos han sido discípulos del Angélico; amar la doctrina del maestro y esforzarse por desarrollarla; no torturar los textos de Santo Tomás en favor de la propia opinión; aceptar no sólo sus conclusiones, sino los procedimientos de demostración; atenerse a la tradición común en la interpretación de los textos del Doctor Angélico.

Pero la entrega a esta labor no era fácil, ni nunca lo había sido, ni hoy tampoco lo es. Era menester unir a la tradición las exigencias de la crítica, y él puso de manifiesto en todas partes su sentido judicatorio y crítico, propio de sabio. Quienes, por ejemplo, plantean hoy los problemas críticos del conocimiento más sacudidos por la polémica moderna se admiran de encontrar en Juan de Santo Tomás la visión exacta de soluciones que se echaban de menos desde la reforma cartesiana. El filósofo belga León Noel, en su obra *Le réalisme immédiat*, dice a este propósito, con ocasión de comentar un párrafo de nuestro autor: «El dominico español, como se sabe, era contemporáneo de Descartes. En ningún lugar de su obra menciona a los filósofos modernos y parece haberles ignorado. Pero las exigencias críticas que manifiesta en estas líneas son de una severidad que nadie podría superar.»

Sin transigencia ni componenda, consciente de que el tomismo es una verdad viva, para cuyo desarrollo el error es ocasión y acicate, pero no compromiso, Juan de Santo Tomás puso al

día a su maestro, en una época en que ya una mente preclara como la suya podía ver dibujarse los efectos de todas las tendencias disolventes que nos iban a conducir al abismo. No es raro que en nuestro tiempo, en la vuelta definitiva de tanto error, aparezca su figura con un vivísimo realce. Tampoco es raro que el pensamiento católico, único faro seguro de que dispone la ruïnosa y humillada civilización contemporánea, haya revestido en nuestros días a Juan de Santo Tomás de una celebridad y una frecuentación que no sabemos si antes había gozado en tan alto grado quien fué siempre tan célebre. No hace mucho que Cornelio Fabro parificaba en una frase de la revista italiana *Divus Thomas* su influjo con el de Cayetano, y casi daba a entender que es hoy más estudiado que éste. «Cayetano—dice—tuvo notable ascendiente en la corriente más oficial del tomismo que se apiña en torno a Juan de Santo Tomás, de la que dependen también los nuevos escolásticos.»

Con mayor o menor claridad de conciencia, las gentes se van dando cuenta de que en el fondo de la civilización moderna yace una equivocación, y que este error pudo ser evitado. Quienes lo evitaron en su propio círculo intelectual y moral, así como sus antecesores y seguidores, ofrecen hoy al mundo la coyuntura de regenerarse. Por eso no es extraño que en torno a Juan de Santo Tomás se den hoy cita las inteligencias más luminosas de la cristiandad.

Escojamos ahora para nuestra disertación una de las opiniones más salientes del gran tomista, sobre la que ha recaído más de una vez la atención de los críticos. Para Juan de Santo Tomás la ciencia moral—y el lector puede incluir en ella la ciencia política, que es una de las partes de la filosofía moral para la mente escolástica—tiene un carácter puramente especulativo, en disonancia con la índole práctica que le reconoce la usual tradición peripatética.

Para advertir todas las dimensiones de la afirmación juanna conviene recordar cuál fué la posición que en este punto había adoptado su gran maestro Santo Tomás de Aquino. Y es menester empezar diciendo que la cuestión es doble. Porque primero hay que saber cómo debe dividirse el conocimiento especulativo y práctico y después hay que averiguar en cuál de las divisiones resultantes debe colocarse la ciencia moral.

Respecto a la primera cuestión—división del saber en especulativo y práctico—son esenciales dos textos de Santo Tomás: uno de la *Summa theologiae*, I, 14, 16, y otro del tratado *De veritate*, III, 3, a los que se pueden añadir, para aclaraciones parciales, estos otros dos: *De veritate*, II, 8, y *In Boet. de Trinit.*, V, 1, ad 4.

Para abreviar sólo voy a referirme ahora al texto de la *Suma teológica*. El autor se pregunta de cuántas maneras puede una ciencia ser llamada especulativa. Y contesta que de tres. Puede ser especulativa por parte de las cosas sabidas (*ex parte rerum scitarum*), que no son operables por el que las sabe, como la ciencia que el hombre tiene acerca de las cosas naturales y divinas. Puede ser especulativa por el modo de saber (*quantum ad modum sciendi*), como cuando el arquitecto considera la casa definiendo, dividiendo y considerando los predicados universales de la misma. No es en este caso el edificio algo operable como tal, porque no se le mira como una materia a la que se puede modificar por aplicación de una forma, sino como un compuesto al que se analiza en sus principios universales formales. Y un saber puede llamarse también especulativo por el fin (*quantum ad finem*), porque el intelecto práctico se ordena al fin de la operación, mientras que el fin del entendimiento especulativo es la consideración de la verdad. Es el caso del arquitecto que considera cómo podría hacer una casa determinada sin ordenar estos conceptos a la producción de la obra, sino sólo a su conocimiento; consideración que es especulativa por lo que hace al fin, aunque verse sobre una cosa operable en cuanto operable.

De estas tres maneras de saber, la primera, o sea, la ciencia que es especulativa por razón de la misma cosa sabida, es llamada por Santo Tomás puramente especulativa, *speculativa tantum*; las otras dos, en que la ciencia sigue siendo especulativa bajo algún aspecto, por el modo—segundo caso—o por el fin—tercer caso—dan lugar a que la ciencia en cuestión sea llamada *secundum quid speculativa et secundum quid practica*.

Hay un cuarto caso: el de una ciencia que, además de tener objeto operable y modo operativo, es ordenada al fin de la operación; pero ésta no tiene ya nada de especulativa y es *simpliciter practica*.

Los otros textos de Santo Tomás mencionados arriba designan estos modos de saber con diversas denominaciones. Para

mostrar las equivalencias de unas y otras deberíamos hacer un estudio minucioso de cada texto. Nosotros lo hemos hecho. Y para ahorrarle al lector largas explicaciones vamos a presentarlas en el siguiente cuadro sinóptico :

	Sum. Theol. I, 14, 16	De verit., III, 3	De verit., II, 8	In Boet de Trin., V, I, 4
1	Speculativa tantum	Semper speculativa		
2	Secundum quid specul. et sec. quid practica	Speculativa tantum		
3	Secundum quid specul. et sec. quid practica	Habitu practica	Speculativa sive theorica	Theorica
4	Simpliciter practica	Actu practica	Proprie practica	Practica

¿En cuál de estas cuatro divisiones del saber debe colocarse la ciencia moral? Santo Tomás no ha tratado este punto por extenso en ninguna parte. Lo que está perfectamente claro es que la ciencia moral y política no es nunca para él una disciplina puramente práctica, como lo sería, en cambio, la virtud de la prudencia ; es decir, no cabe en la cuarta manera de saber. Y es igualmente palmario que para Santo Tomás dicha ciencia no tiene tampoco cabida entre las disciplinas puramente especulativas ; la moral no es una ciencia que verse sobre cosas inoperables que no dependen de nosotros, ya que su materia son los actos humanos. Por lo tanto, no es tampoco una ciencia que pertenezca a la primera manera de saber.

Quedan, por tanto, dos zonas en las que puede ser incluida la ciencia moral : las divisiones segunda y tercera, que comprenden el saber que Tomás apellida *scientia secundum quid speculativa et secundum quid practica*. Pero ¿en cuál de estas dos zonas debe insertarse? Recordemos que la característica que las distingue es el *modo*, resolutivo en el segundo caso y compositivo en el tercero. Debemos ahora decidir si la moral es un saber de

índole resolutive y analítica o un saber de naturaleza compositiva y sintética. O dicho con otra fórmula: si su objeto es operable en cuanto especulable o si su objeto es operable en cuanto operable.

Santo Tomás afirma con bastante claridad en sus comentarios a la *Ética o Nicómaco* (lect. 3, n. 35), que la ciencia moral es compositiva. «Es necesario—dice—en toda ciencia operativa proceder *modo composito*. En cambio, en la ciencia especulativa es necesario que se proceda *modo resolutorio*, descomponiendo lo compuesto en principios simples.» Santo Tomás dice esto hablando del tratado de ciencia moral de Aristóteles, y no hay lugar a dudas de que se refiere a la ciencia y no a la prudencia.

Estas palabras bastarían para explicar por qué la mayor parte de los discípulos de Tomás de Aquino sostuvo que la ciencia moral pertenece a la tercera zona. La generalidad en este punto apenas tiene excepción. «Que yo sepa—decía el escolástico Juan Bautista de Benedictis—todos opinan que la filosofía moral es ciencia esencialmente práctica.» (*Philosophia peripatetica*, t. 7, quaest. prooem., cap. IV, 2.)

Pero como la unanimidad es en todo difícil, el estudioso de estas cuestiones no tarda mucho en encontrar autores que discrepan de la opinión susomentada e incluyen esta ciencia en la zona segunda de mi cuadro. Una serie de escolásticos, que en realidad no es muy nutrida, pero que debe ser tenida en cuenta por la seriedad con que defiende sus posiciones, se niega a reconocer que la ciencia moral sea sin más una ciencia práctica y sintética y afirman sin ambages que su índole es especulativa. En la serie de estos autores encontramos una figura eminente: la del autor que nos ocupa en estos momentos, Juan de Santo Tomás.

Antes que él un oscuro escolástico español, Juan Sánchez Sedeño, en su obra *Logica magna*, publicada el año 1600 en Salamanca, trata largamente de esta cuestión y fija su notable postura con todo detenimiento. Y es de notar que Sánchez se ocupa en el tema directamente y no a propósito de otra cosa, como iba a hacer después el maestro de Alcalá.

Tratando la cuestión «si las ciencias morales son prácticas o especulativas», Sánchez divide su tesis en dos partes:

Primera conclusión: «La filosofía moral es especulativa y no es práctica.»

Segunda conclusión: «Al conocimiento especulativo, que es el fin de esta ciencia, sigue a veces una operación virtuosa, y por una razón más fuerte que al conocimiento del alma racional (esto es, de la Psicología), y así la operación recta está vinculada más estrechamente con esta ciencia especulativa que con las restantes.» (Cfr. *op. cit.*, lib. I, quaest. prooem., quaest. XIV.)

Para demostrar la primera conclusión aduce en su apoyo testimonios de Aristóteles, San Jerónimo y Santo Tomás, y después esgrime acerados razonamientos. En ellos hace ver que el objeto de la filosofía moral, la naturaleza de las virtudes, del fin último, del acto voluntario, etc., son tratados en ella con el mismo estilo, con el mismo aire de familia con que las demás disciplinas filosóficas tratan de sus respectivos objetos. *Hujusmodi demonstrationes sunt eiusdem rationis cum aliis.*

El fin de la ciencia moral—dice Sánchez—es el teorizar sobre la verdad, no el obrar. Luego es ciencia teórica, ya que la operación virtuosa no emana de la ciencia moral, sino de las virtudes. Un filósofo que conozca a la perfección el fin último de la vida humana y la naturaleza de las virtudes puede ser en su conducta personal un descarriado y carecer de todas. Otro argumento: el fin de las virtudes es la operación buena; luego éste no puede ser el fin de la filosofía moral, ya que es imposible que el mismo objeto formal sea enfocado por dos hábitos distintos en especie, como lo son las virtudes, por un lado, y la ciencia moral, por el otro.

La segunda conclusión viene a llenar una laguna de la primera. Pues el lector podría decir: «¿En qué se diferenciaría entonces esta filosofía moral especulativa de una metafísica o una psicología de las virtudes?»

Sánchez respondería: El fin de la ciencia moral no es la operación, sino el conocimiento puro; mas alguna vez (no siempre ni necesariamente, sino *aliquando*) a este conocimiento puro *le sigue* una obra virtuosa enlazada a este conocimiento puro por una razón más poderosa (*potiori ratione*) que la que le enlazaría al conocimiento que suministra la Psicología acerca de la naturaleza del alma. Y por eso la obra o acción humana tiene más que ver con esta ciencia especulativa, que es la moral, que con las restantes ciencias teóricas.

La razón está en que, según el antiguo pensamiento, la virtud es tan bella que si la viésemos con los ojos de la cara nos

inflamaría en amor suyo. He aquí un aliciente para obrar bien que falta en las demás ciencias teóricas. Pero que no basta, por otra parte, para decir que la ética es ciencia práctica.

La *obra de la virtud* se enlaza con la *ciencia de la virtud*, no como fin—pues ya dijimos que esta ciencia no tiene como fin el obrar, sino el conocer puro—, sino como efecto *per accidens*, que existe entre la obra virtuosa y el conocimiento científico de la virtud suministrado por la ética o filosofía moral; conexión mayor que la existente entre el conocimiento de la Psicología, o los conocimientos de otra ciencia teórica cualquiera, y la acción que de estos conocimientos pudiera derivarse.

Lo más notable de observar en Sánchez es que esta posición, que para muchos sería disidente dentro del aristotelismo, es presentada como incólome a los ataques de éste. Ello se ve claro en las respuestas a las objeciones que él se pone, tomadas del mismo Aristóteles y Santo Tomás de Aquino. Sánchez pretende soltarlas desde su propia posición, pretendiendo seguir fiel al viejo estagirita y al Doctor Angélico.

Viene en primer lugar, entre las respuestas a los argumentos de autoridad (*ad 6 arg.*), una contestación al más célebre de los pasajes de la *Ética a Nicómaco* referentes a la practicidad de la filosofía moral: aquél en que Aristóteles niega al joven idoneidad para ser oyente aprovechado en las escuelas de filosofía moral, por su inclinación a seguir las pasiones, que harían vano e inútil el estudio de esta ciencia, «cuyo fin no es el conocimiento, sino la acción». Un pensamiento que hizo rodar Shakespeare por los escenarios en *Troilo y Cresida* (II, 2, 166):

*Young men, whom Aristotle thought
Unfit to hear moral philosophy.*

No podía faltar un texto donde Santo Tomás afirmase que esta ciencia procede compositivamente, aplicando principios universales a los casos particulares, para de aquí objetarse a sí mismo que es práctica (*In Eth.*, lib. I, lect. 3, n. 35). O aquél donde dice el Angélico, en apretado comentario a Aristóteles, que la política (en su acepción de filosofía moral) es la más noble de todas las ciencias, lo que debe entenderse como dicho de las ciencias prácticas, pues la más notable de las teóricas es la Metafísica (*In Eth.*, lib. I, lect. 2, n. 25).

Estos y otros textos que dicen en el fondo lo mismo son interpretados por Sánchez diciendo que cuando estos maestros se refieren a la obra, operación, acción o praxis como fin de la filosofía moral, piensan en la obra como fin secundario y accidental de esta ciencia, porque el fin primario y esencial de ella es la especulación pura. Y cuando habla Santo Tomás del carácter compositivo de esta ciencia no se refiere en realidad a ella, sino a la prudencia. Parejamente, la primacía y nobleza de la política como ciencia práctica no se refiere a la filosofía moral, sino otra vez a la prudencia, entre cuyas especies ocupa la política el más noble lugar.

Es decir, que Sánchez da dos razones hermenéuticas para interpretar a Aristóteles y Santo Tomás: 1), que la acción a que se refieren sus textos no es fin primario, sino secundario y accidental de la Etica, y 2), que la Etica de que se habla en los textos es la prudencia.

Esta última razón está estrechamente vinculada con la primera. Decir que la acción no es fin primario, sino secundario y accidental de la Etica, es como afirmar que cuando tal acción existe ya no es fruto de la Etica misma, sino de una virtud intelectual práctica que sólo puede ser la prudencia.

Juan de Santo Tomás conocía la *Logica magna* de Sánchez. Cinco veces aparece el nombre de este filósofo en el *Cursus philosophicus thomisticus* del lisbonés. Yo creo, y ya lo he indicado alguna vez, que la posición de nuestro autor está estrechamente vinculada a la de Sánchez, y que la exhumación de la doctrina de éste contribuye hoy a dar abolengo a la tesis de la teoriedad de la Etica.

El principal texto donde Juan de Santo Tomás expone su opinión viene motivado por una cuestión proemial de la filosofía racional, donde se trata de mostrar que el carácter esencialmente especulativo de la lógica no admite paridad con el carácter esencialmente práctico de la prudencia. Y en los entresijos de esta comparación de la lógica y la prudencia aparecen las afirmaciones de Juan de Santo Tomás que nos ocupan ahora, ya que compara la lógica no sólo con la prudencia, sino también con la ciencia moral.

Podría pensarse—dice en una objeción que se pone a sí propio hablando por boca del adversario—que siendo la ciencia moral de carácter práctico lo fuese también la lógica. Pues como

la ciencia moral da las reglas para la dirección de los actos de la voluntad así también la lógica da las reglas para la dirección de los actos del entendimiento.

Muchas veces hemos visto formulada esta tesis en recientes manuales de filosofía y no a título de objeción, sino de doctrina.

Juan de Santo Tomás deshace su error en el siguiente párrafo, que sólo podremos comentar debidamente después de reproducido por entero: «La ciencia moral puede considerarse de dos maneras: una en cuanto incluye la prudencia, y otra en cuanto la excluye y sólo versa acerca del conocimiento especulativo de las virtudes. De la primera manera es práctica por razón de la prudencia que incluye y usa prácticamente del principio práctico «Hay que hacer el bien». Y entonces hay disparidad entre ella y la lógica. En efecto, la prudencia dirige las obras de la voluntad por medio de la elección y el imperio, ya que las obras de la voluntad, siendo como son libres y no tendiendo naturalmente al objeto, son en sí capaces de dirección real y de moción moral. Pero la lógica, según se dijo, versa acerca de objetos conocidos a la luz de principios especulativos, y sólo procede por moción analítica, sin introducir ninguna ordenación real en el concepto, ya que éste tiende al objeto por similitud natural y no artificiosa. Por otra parte, cuando la ciencia moral excluye la prudencia y sólo tiene por materia la definición, división, etc. de las virtudes, es especulativa. Tal es el caso de la Teología en la *Prima Secundae*. Entonces no usa de principios prácticos ni los usa de manera práctica; esto es, en su función de mover e inclinar afectivamente al sujeto, sino precisamente usa de principios especulativos, en cuanto conocen la naturaleza de las virtudes y de la prudencia bajo su aspecto de verdad, según puede verse en la *Ética* y en toda la *Prima Secundae*. Y ello explica que alguien pueda ser, a la vez, un insigne moralista y un pecador imprudente.» (*Cursus philosophicus thomisticus*, Logica, II, P., q. I, a. 4. Ed. Reiser, I, 276, b, 34.)

En la primera parte del texto, donde la lógica es comparada con la ciencia moral en cuanto ésta incluye la prudencia, aparece con suma transparencia la razón de por qué el conocimiento de la lógica no es práctico, al contrario de lo que sucede con el de aquellos hábitos. Las obras de la voluntad, siendo como son

libres y no tendiendo por naturaleza a su objeto, son en sí capaces de dirección real y de moción moral. ¿Qué quieren decir estas palabras? Sencillamente, esto: el objeto de la ciencia moral, en cuanto incluye la prudencia, es *operable* y, por tanto, su conocimiento es práctico. La lógica, en cambio, versa sobre los objetos conocidos guiada por principios especulativos y sólo procede analíticamente, pero no introduce ninguna modificación u ordenación real en el concepto, ya que éste tiende al objeto por similitud natural y no artificial. Dicho con otras palabras: el objeto operable para la lógica serían los conceptos, pero éstos no son capaces de modificación, porque representan naturalmente. Con esto queda establecida egregiamente la disparidad entre la lógica y la ciencia moral en cuanto incluye la prudencia.

La segunda parte del texto transcrito, que es la que más nos interesa, ofrece mayores dificultades. Para los efectos de la disparidad entre la lógica y la ciencia moral esta parte del texto no es ciertamente muy explícita, como verá el lector que la relea atentamente. ¿Qué se nos dice en ella? ¿Pretende afirmar que la ciencia moral, considerada *con exclusión* de la prudencia, es puramente especulativa y que por eso no tiene razón el adversario al buscar en ella una paridad que demuestre el presunto carácter práctico de la lógica?

Sin duda es esto lo que quiere decir nuestro autor, y ello ha producido extrañeza. Porque la ciencia moral, aun cuando se mira con exclusión de la prudencia, es considerada por la mayor parte de los tomistas como ciencia práctica, y si hay autores que otorgan también este carácter a la lógica, nada parece más natural que buscar una paridad con aquélla. Pero la ciencia moral, nos dice Juan de Santo Tomás, considerada sin la prudencia, es especulativa; luego no tiene sentido siquiera la objeción reproducida más arriba y que apoya el pretendido carácter práctico de la lógica en su paridad con la presunta naturaleza práctica de la ética, ciencia que en realidad es especulativa. Y éste es el punto que ha llamado más la atención de los lectores. Tanto más cuanto que Juan de Santo Tomás enseña con todo rigor la misma doctrina en otra parte de su *Lógica*: «Si se toma la ciencia moral en sentido práctico, se confunde con la prudencia, y así no forma parte de los hábitos especulativos, sino de los prácticos... Pero si se toma en un sentido especulativo, entendiendo por ella la ciencia ética que trata de la naturaleza de las virtudes,

entonces forma parte de la filosofía (natural), porque ésta, que trata del alma racional, debe tratar también de sus actos morales.» (*Op. cit.*, Logica, II P., q. 27, a. 1, ed. Ieiser, I, 826, b, 44.)

Sin duda Juan de Santo Tomás, lector de Sánchez Sedeño, meditó en la tesis que ahora exhumamos nosotros y expresó la misma verdad que ella encierra, pero con una fórmula más concisa: *Ethica includens aut non includens prudentiam*.

Dos siglos y medio después, un autor de extraordinario influjo en la depuración y restauración del tomismo contemporáneo, el filósofo luxemburgués José Agustín Gredt, reproducía en su conocidos *Elementa philosophiae aristotelico-thomisticae* (I, 103) la misma fórmula que Juan de Santo Tomás había estampado en su *Cursus philosophicus thomisticus*, adhiriéndose así plenamente a la tesis de la teoriedad de la Etica.

Para que nosotros pudiéramos decidirnos a compartir la opinión de los unos o de los otros; es decir, la de los que incluyen la ciencia moral entre las ciencias de objeto operable en cuanto especulable, o la de los que la consideran de objeto operable en cuanto operable, sería menester una inquisición acerca del *modo* de ambos tipos de saber: resolutivo y analítico, en un caso; compositivo y sintético, en el otro. Según Juan de Santo Tomás, la ciencia moral es resolutiva. Y por eso es ciencia y no es práctica. *Neque est inconveniens, quod non detur scientia practica, si vere et proprie scientia est, quia scientia procedit resolvendo et definiendo, practica movendo et componendo* (*op. cit.* Logica, II P., q. I, a. 4, ed. Reiser, 277, a 30). Pero según su maestro en los comentarios a la *Etica a Nicómaco*, la ciencia moral es compositiva. Contradicción palmaria. Por otra parte, la ciencia moral considerada como lo hace Juan de Santo Tomás es teórica, cosa que pone también a nuestro autor en abierta contradicción con la tradición escolástica que ha revestido siempre a la ciencia moral de un carácter práctico.

Pesadas las razones de unos y otros se ve que todo el litigio descansa en la cuestión de lo resolutivo y lo compositivo, del análisis y la síntesis como métodos de saber. Cada uno de estos modos de saber define una a una las dos zonas en que se puede colocar a la ciencia moral. Pero aun sin salir del tomismo, nos encontramos en el día con figuras tan señeras como el ya citado padre Santiago María Ramírez, que deja entrever en una pági-

na de su espléndido tratado *De hominis beatitudine* que ambos modos, resolutivo y compositivo, se acompañan en el conocimiento de la ciencia moral.

Hablando de la teología moral dice Ramírez que «como ciencia procede de modo inverso a la prudencia, pues como ciencia procede analítica y sintéticamente: analíticamente, procediendo de lo compuesto a lo simple y de la materia a la forma; esto es, de los singulares y los efectos a los universales y las causas; y también sintéticamente, o de modo compositivo, descendiendo de las cosas más universales a las menos universales». Y añade: «Es analítica en cuanto asciende de la premisa menor de razón, y sintética, en cuanto desciende de la mayor de fe. En cambio, la prudencia es meramente sintética o compositiva, porque aplica la ciencia universal a la obra, que está siempre en los singulares.» Y en seguida transcribe las palabras donde Santo Tomás, en sus comentarios a la *Ética a Nicómaco*, habla del carácter compositivo del conocimiento práctico, interpretándolas (curiosa coincidencia con Sánchez) como referidas al conocimiento de la prudencia, y no al de la ciencia moral (*op. cit.*, t. I, n. 144).

La admisión que hace Ramírez del doble modo analítico y sintético en la ciencia es profunda; pero uno se pregunta si no borra el criterio que sirve para distinguir la zona segunda de la zona tercera en el cuadro del saber trazado arriba según los textos de Santo Tomás.

Y en cuanto al consabido párrafo de éste en los comentarios a la *Ética a Nicómaco*, donde habla del carácter compositivo del conocimiento moral, se me hace difícil pensar que se refiera a la prudencia, cuando todo el contexto versa sobre las características que convienen a la ciencia de las costumbres.

Yo me inclinaría a pensar que la naturaleza de la ciencia moral era, en la mente del Doctor Angélico, una disciplina de objeto operable en cuanto operable, que habría que insertar en el casillero tercero de mi esquema y apellidar con todos los nombres que él emplea en los diferentes textos, y que el lector puede ver recorriendo dicha figura. Allí verá que una ciencia de esta índole puede llamarse a la vez y sin contradicción *secundum quid speculativa et secundum quid practica, habitu practica, speculativa sive theórica, theórica*, con tal de dar a estas palabras el sentido que cada una requiere en su contexto. Y todo ello debe hacerse salvando el modo predominantemente compositivo y sin-

ético de este saber, modo característico de un conocimiento que se mueve en el ámbito del bien, de un bien que con su atracción no compromete ni empeña todavía la voluntad del científico, y le enseña cómo debería ser la acción humana y todas las cosas que se requieran para su posible existencia: pero sin el amor de ésta.

La tarea de declarar más por extenso la naturaleza de la ciencia moral rebasa las modestas pretensiones de este discurso. Pero un nuevo planteamiento del problema y una más amplia solución tendrían ineludiblemente que tomar en consideración las profundas lucubraciones con que Juan de Santo Tomás, el gran maestro de Alcalá, utilizaba a orillas del Henares sobre uno de los más intrincados puntos de la interminable meditación en que vivió sumergida su privilegiada mente.