

***Ordo rationis* y vida moral. Un espacio insospechado de racionalidad práctica en S. Tomás de Aquino**

Ordo rationis and moral life. An unsuspected space of practical rationality in Thomas Aquinas' thought

MARCO PANERO, SDB
Università Pontificia Salesiana, Roma
panero@unisal.it

Resumen: El artículo pretende explorar el significado y la función del *ordo rationis* dentro de la doctrina moral de Tomás de Aquino. Indicios abundantes y convergentes invitan a reconocer tal noción, siendo un principio de conjunto que estructura la ética tomista en su totalidad. Viceversa, el dispositivo del *ordo rationis* desarrolla una rica función heurística, ya que permite una comprensión detallada y homogénea de numerosos temas mayores de la ética tomista, entre ellos: la configuración de los actos humanos y su especificación moral, la clasificación de las virtudes a partir de su modo de regulación, y la articulación de los preceptos de ley natural en relación con las excelencias virtuosas.

Palabras clave: Ordo rationis, virtud, acto humano, ley natural, moral tomista.

Abstract: *The article seeks to explore the meaning and function of ordo rationis within Thomas Aquinas' moral doctrine. Abundant and converging signs invite to recognize such notion, being a general principle that structures the Thomistic ethics in its totality. Conversely, the device of ordo rationis develops a rich heuristic function, since it allows a detailed and homogeneous understanding of numerous major themes of Thomistic ethics, including: the configuration of human acts and their moral specification, the classification of virtues on the basis of their mode of regulation, and the articulation of the precepts of the natural law in relation to virtuous excellence.*

Key words: *Ordo rationis, virtue, human act, natural law, Thomist moral.*

Artículo recibido el día 9 de enero de 2019 y aceptado para su publicación el 18 de marzo de 2019.

Espíritu LXIX (2020) · n.º 159 · 51-70

En la doctrina moral de Tomás de Aquino, aparece con frecuencia la noción de '*ordo rationis*' que, sin embargo, nunca se desarrolla explícitamente, aunque constituya un principio estructural de todo su razonamiento moral. Este artículo, que retoma y resume las adquisiciones de una investigación más amplia,¹ pretende poner de manifiesto tal noción, explorando la función que ésta reviste en toda la vida moral como la concibe Tomás.

La *Summa Theologiae* [= *STh*], de hecho, introduce la entera doctrina moral bajo el signo de la regulación racional, es decir, desde ese orden (*ordo rationis*) la razón práctica compone los actos voluntarios para que sean conformes a las operaciones requeridas, consiguiendo así una vida buena y feliz.

Ahora bien, como la razón práctica interviene a varios niveles para regular los actos humanos, y lo hace en modos específicamente diversos, la referencia al *ordo rationis* aparecerá igualmente en diversos ámbitos estratégicos de la doctrina moral; desde tales ámbitos diferentes ofrecerá precisamente un punto de inteligencia unitario y cualificado. En efecto, Tomás de Aquino asigna al *ordo rationis* funciones sensiblemente diversas, que examinaré de forma específica. Estas son: componer el acto humano voluntario en vista del ideal de una vida humana lograda, que se mantiene como fin último (§ 2); determinar un criterio unitario para especificar moralmente los actos humanos (§ 3); articular formas específicas de regulación racional del obrar, es decir las excelencias virtuosas (§ 4); determinar los preceptos de la ley natural a partir de las inclinaciones naturales (§ 5).

Atravesar todos estos ámbitos, que cubren gran parte de la doctrina moral tomista, teniendo a disposición un *criterio unitario de regulación* –introducido por el *ordo rationis*– constituye una importante ventaja para comprender de forma inteligente la *II Pars*, y restituir así, sobre todo, la densa armonía (¡y la belleza!) de la enseñanza moral de Tomás de Aquino.

Se podría objetar que Tomás no afirma nunca explícitamente cuanto sostengo en mi propuesta interpretativa. En realidad, a lo largo de la *II Pars*

¹ He afrontado de forma más amplia el tema en mi publicación '*Ordo rationis, virtù e legge. Studio sulla morale tomista della 'Summa Theologiae'*. Prólogo de Giuseppe Abbà, LAS, Roma 2017, 568 pp. [en adelante *ORVL*]. Agradezco vivamente al Prof. Rafael Vicent por la traducción de este artículo en castellano, y a la estudiante Dakota Pérez Medina por la revisión final del manuscrito.

hay numerosos indicios y alusiones que garantizan esta lectura. Entre todos estos indicios, que suponen un trabajo exegético previo sobre los textos, hay uno de carácter macroscópico: se trata de la *estructura global* de la *I-II*, pues mediante el *ordo disciplinae* Tomás pone en conexión las varias exposiciones, según la feliz expresión del prólogo general de la *STh*.

I. *Ordo rationis* y *ordo disciplinae*: lo que la *I-II* (no) dice

Como se sabe, el *magister Thomas*, promotor del *studium* romano de Santa Sabina, tenía en gran estima el *ordo disciplinae*, o sea la exposición de la materia en forma orgánica y, por así decir, natural, de modo que la argumentación no procediese mediante criterios extrínsecos u ocasionales, sino articulada en el modo que requería la materia misma.² En otras palabras, el orden didáctico-expositivo es intrínseco al orden lógico-estructural, que regula esa porción del saber.

Por este motivo, a partir del orden expositivo en que Tomás organiza la doctrina moral en la *STh*, se pueden deducir consideraciones respecto a la naturaleza misma de la doctrina moral tomista. La articulación didáctica obedece, en último término, a una precisa epistemología; es más, es vehículo intencional de una particular comprensión de la materia, que el autor se propone transmitir, ante todo, estructurando la argumentación de un modo muy preciso.

Por eso, junto a los indicios textuales, hay que fijarse en lo que la *I-II* no dice explícitamente, pero se puede intuir con bastante claridad si se examina a fondo su estructura.

I.1. *El plano de la I-II y su originalidad: dos indicios que hay que señalar*

Sin entrar en el debate sobre el plan general de la *STh* – debate que sigue enriqueciéndose con estudios originales y muy estimulantes³ –, me limito a

² “Hemos detectado, en efecto, que los novicios en esta doctrina se encuentran con serias dificultades a la hora de enfrentarse a la comprensión de lo que algunos han escrito hasta hoy. [...] En vez del orden de la disciplina (*secundum ordinem disciplinae*), se sigue simplemente la exposición del libro que se comenta o la disputa a que da pie tal o cual problema concreto” (*STh* I, prolog., ed. BAC, Madrid 2001).

³ Véase, por ejemplo, M.D. JORDAN, *Teaching Bodies. Moral Formation in the Summa of Thomas Aquinas*, Fordham University Press, New York 2017; G. MONGEAU, *Embracing Wisdom. The Summa Theologiae as Spiritual Pedagogy*, Pontifical Institute of Mediaeval Studies, Toronto 2015.

dos indicios significativos que revelan la importancia que daba Tomás a la racionalidad práctica del agente moral, es decir al *ordo rationis*.

La primera es la centralidad que tiene el acto humano voluntario en la *II Pars*. Se trata de una novedad propia de la *STh*, pues ni *Scriptum super Sententiis*, ni *Contra Gentiles*, otorgaban tal importancia al acto humano: *Contra Gentiles* se limitaba a estudiar las condiciones que hacen posible el acto libre,⁴ mientras *Scriptum* se movía dentro de un cuadro todavía esquemático, conocido como “dirección-ejecución”.⁵

La *STh*, por el contrario, se detiene largamente sobre el estudio del acto humano, tanto en su aspecto específico de naturaleza cognitivo-volitiva (qq. 6-17), y su respectiva calificación moral (qq. 18-21), como en su componente afectivo-pasional (qq. 22-48) ¿Por qué? Considero que es el planteamiento mismo de la *II Pars*, la que exige tal estudio del acto humano.

En efecto, la *II Pars* se abre con un *De beatitudine* (I-II, qq. 1-5), que fija el término último de todo acto humano y que estructura la doctrina moral tomista, mientras sugiere al mismo tiempo la pista interpretativa adecuada. Ahora bien, incluir la acción moral en el ambiente de la felicidad-fin último, es dar su importancia a los actos humanos, ya que precisamente *per actus aliquos necesse est pervenire ad beatitudinem*.⁶

La actividad humana resulta ser, en definitiva, el vehículo imprescindible con el que el individuo puede conseguir la felicidad: de ahí viene la exigencia de un amplio estudio sobre *De actibus humanis*, colocado precisamente junto a *De beatitudine*. Con todo, afrontar el estudio del acto humano en la perspectiva del sujeto autor de la vida moral, implica ofrecer un amplio espacio a su racionalidad práctica, a ese orden práctico mediante el cual organiza y conduce la propia existencia. Ese orden es la expresión del *ordo rationis*.

Quisiera señalar un segundo indicio también muy evidente. En la *I-II*, como se sabe, el grupo de *quaestiones De virtutibus* (qq. 55-70) precede a las que se refieren a *De legibus* (qq. 90-108). Esta disposición de la materia

⁴ Cf. *Contra Gentiles* II, 47-48 [Ed. Marietti 1236-1246].

⁵ Cf. G. ABBÀ, ‘Lex et virtus’. *Studi sull’evoluzione della dottrina morale di San Tommaso d’Aquino*, LAS, Roma 1983, 10-44. Para confrontar *Scriptum super Sententiis*, la *Contra Gentiles* y la *II Pars*, véase también *ORVL* 22-94.

⁶ “Porque es necesario llegar a la bienaventuranza mediante algunos actos, debemos estudiar los actos humanos, para saber con qué actos se llega a la bienaventuranza y cuáles entorpecen su camino” (*STh* I-II, q. 6, prol.).

obedece ciertamente a la diversidad de los respectivos principios del obrar humano (mientras los *habitus* son internos, la ley y la gracia son externos), pero evoca por sí misma la relación que existe entre tales principios, y parece aludir a una explicación de la regla moral en términos principalmente de virtud. Es decir, de regulaciones virtuosas a cuya formación las leyes mismas tienden como a su fin.

Es significativa la expresión que usa Tomás en el prólogo a la *II-II*, justificando el proyecto de organizar toda la materia moral según el septenario de las virtudes: *Sic igitur tota materia morali ad considerationem virtutum reducta*.⁷ Al parecer, Tomás concibe la doctrina moral precisamente como regulación de los actos mediante fines virtuosos (*ordo virtutis*); a su vez, la determinación de tales fines virtuosos constituye un momento de la actividad reguladora de la razón práctica (*ordo rationis*), empeñada en promover una conducta digna de la felicidad.

De estos dos indicios – la centralidad del acto humano como regulación de la razón práctica y la importancia que asume la regulación virtuosa – creo que aflora con bastante claridad el espacio que Tomás atribuya a la racionalidad práctica, al *ordo rationis*, en la conducción de la vida moral. Un espacio que es más amplio de cuanto se capta en una lectura fragmentaria de la *II Pars*, y que resulta, por ello, un espacio *insospechado*.

Al respecto, añado un tercero y último indicio.

I.2. Ordo rationis y Summa Theologiae: ¿una afinidad especial?

Es importante observar el hecho de que la locución *ordo rationis*, aunque figura en todas las principales obras de Tomás que afrontan temas éticos, aparece con frecuencia muy superior en la *STh*, especialmente en la *I-II*. Es significativo verificar la frecuencia de “ord* rationis” según el *Index Thomisticus*.⁸

⁷ “Reducida, pues, la materia moral al tratado de las virtudes” (*STh* II-II, prol.).

⁸ Cf. *ORVL* 16-17.

	n° de frecuencia	% frecuencia
<i>Scriptum super Sententiis</i>	22	0,09 %
<i>Contra Gentiles</i>	11	0,19 %
<i>STh I</i>	1	0,02%
<i>STh I-II</i>	57	0,79%
<i>STh II-II</i>	34	0,31%

	n° de frecuencia	% frecuencia
<i>STh III</i>	4	0,06%
<i>Sententia Libri Ethicorum</i>	3	0,14%
<i>De malo</i>	19	0,44%
<i>De virtutibus</i>	6	0,45%
<i>Compend. theol.</i>	5	0,59%

¿Por qué crece sensiblemente el número de frecuencias en la *II Pars* de la *STh*? A la luz de cuanto hemos propuesto, se podría sostener que el concepto de *ordo rationis* aparece con fuerza solamente cuando el planteamiento moral está centrado en el sujeto agente, y en el papel ordenador de la razón práctica: esto es lo que constituye precisamente el proyecto moral de la *II Pars*. En el fondo, es el planteamiento moral mismo de la *II Pars* la que exige un suplemento de racionalidad práctica, cuyo ejercicio podemos llamar *ordo rationis*.

Procedo ahora, a reseñar las cuatro funciones principales que Tomás asigna al *ordo rationis* en la regulación de la vida moral: 1) la composición lógica del acto humano (§ 2); 2) la especificación moral de los actos (§ 3); 3) la especificación de las excelencias virtuosas (§ 4); 4) la articulación de los preceptos de la ley natural (§ 5).

II. *Ordo rationis* y *ordo totius vitae*: la composición lógica del acto humano⁹

Para configurar el acto humano voluntario, el *ordo rationis* interviene básicamente de dos modos: en cuanto a su simple *darse* como acto propiamente humano, y en cuanto a su *conveniencia* respecto al fin último, del que depende la entera vida moral. Examinó ahora ambos aspectos por separado.

Ante todo, hay que observar que un cierto modo de ordenamiento de la razón práctica, por mínimo que sea, es constitutivo del acto humano en cuanto tal. En efecto, cuando se trata de obrar hay que valorar el acto que

⁹ Cf. *ORVL* 106-170.

se va a realizar según el fin que ese acto se propone; establecer esa relación requiere siempre, incluso en los casos más sencillos, un ejercicio de racionalidad práctica.

En un texto capital para el estudio de la epistemología tomista, el prólogo al comentario a la Ética *Nicomachea*, Tomás construye una tabla comparativa de los diversos usos de la única facultad racional (uso especulativo, lógico, práctico, poético), unidos todos en la noción específicamente diversa de *ordo*. Pues bien, al ámbito práctico, el que mira a la acción, corresponde para Tomás el *ordo quem ratio considerando facit in operationibus voluntatis*.¹⁰

Resulta significativo el hecho que Tomás comprenda el acto humano voluntario exactamente en términos de *ordo*, y de un *ordo* que la *ratio* debe construir para dar forma a cualquier operación voluntaria. Estamos pues, frente a la primera función del *ordo rationis*, la que constituye la base de la vida moral, ya que asegura la consistencia de aquellos actos voluntarios que son condición de moralidad.

En pocas palabras: para que se realice un acto propiamente humano, un acto que proceda de la razón y de la voluntad,¹¹ hace falta siempre alguna forma de coordinación racional, de *ordo rationis*, de modo que – a partir de los fines, objeto de la intención – la razón práctica componga el acto circunstanciado, objeto de elección (*electio*), y luego guíe el cumplimiento operativo (*imperium*).

Todo esto queda confirmado por el hecho de que, incluso el acto pecaminoso, a pesar de representar una corrupción más o menos grave del *ordo rationis*, no daña completamente la infraestructura racional del obrar; en realidad, sin ella se anularía la misma voluntariedad del acto y, a la vez, toda implicación moral.

No obstante, estamos solamente a un nivel preliminar. El verdadero desafío de la racionalidad práctica, es componer los actos humanos particulares de tal modo que resulten conformes, proporcionados, a ese orden de bienes y de fines que la misma razón reconoce que son constitutivos de la verdadera felicidad. Es decir, se trata de concordar los actos voluntarios, múltiples y particulares, con el fin último, único e inclusivo de la vida humana: el *finis communis totius humanae vitae*.¹²

¹⁰ *Sententia Libri Ethicorum* I, l. 1 [Ed. Leonina 4: 21-22].

¹¹ Cf. *STh* I-II, q. 1, a. 1.

¹² Cf. *STh* I-II, q. 21 a. 2, ad 2.

Se perfila así, un doble frente de ejercicio de la racionalidad práctica: por un lado, hay que predisponer un *orden de bienes humanos* que sea objetivamente conforme al verdadero bien humano, que es el fin último; por otro, hay que regular las *operaciones voluntarias* con las cuales el sujeto se dirige a tales bienes, de modo que sea correcto no solo el *orden de los bienes* perseguidos, sino también el *orden de los actos y de las operaciones* con las que el individuo persigue tales bienes.

Base de estas afirmaciones, es la importante distinción que introduce Tomás en *I-II*, q. 1, a. 8, respecto a la doble consideración que se puede tener del fin último: ya sea como bien real (*res in qua ratio boni invenitur*), o como operación con la cual se consigue ese bien (*usus sive adeptio illius rei*, también *possessio* y *operatio*).¹³ En el primer caso, se representa un orden real de los bienes que la razón conoce especulativamente y que, por tanto, puede ordenar jerárquicamente según la medida de bondad participada en cada uno; a este orden pertenecen los fines generales de la vida humana, que son objetos tradicionales del *ordo amoris*: Dios, uno mismo, el prójimo, el propio cuerpo y los bienes exteriores. Ese orden, sin embargo, llega a ser *práctico* solamente cuando la razón presenta esos mismos bienes en términos de conveniencia a los apetitos del sujeto, y da forma a los actos apropiados para conseguirlo (*operatio*).

En otras palabras, para conseguir efectivamente el fin último de la existencia humana es necesario que el individuo no solo persiga los bienes humanos según su consistencia objetiva de bondad (*res*), sino que tenga con ellos una relación ordenada (*operatio, adeptio*), es decir mediante actuaciones de voluntad, afectos, pasiones, que sean conformes a ese orden que constituye el bien humano perfecto.

Como veremos más adelante (cf. § 4), *este modo de regulación del apetito racional y de las pasiones son precisamente los fines virtuosos, que el ordo rationis establece sobre la base del verdadero bien humano y de los requisitos subjetivos exigidos.*

Operativamente, tal ejercicio de regulación racional de la conducta se articula en varios niveles; cada uno de ellos es una expresión del *ordo rationis*. A la razón práctica corresponde, pues:

¹³ “Como señala el Filósofo, en *II Physic.* y en *V Metaphys.*, hablamos del fin de dos modos, a saber: *cuius* y *quo*; es decir, la cosa misma en la que se encuentra el bien y su uso o consecución” (*STh* I-II, q. 1, a. 8, c). Cf. también I-II, q. 2, a. 7; q. 3, a. 1; q. 34, a. 3.

- determinar los bienes humanos y los requisitos operativos que exige la verdadera felicidad (fin último);
- articular un orden de fines virtuosos diversos y coordinados, que realizan la componente subjetiva principal de la felicidad (fines intermedios);
- operar una atenta exploración de las circunstancias de acción moralmente relevantes;
- componer y valorar las posibles estrategias operativas (*consilium*);
- determinar el objeto de la elección (*iudicium electionis*, fin próximo del acto).

Como se puede constatar, la aportación del *ordo rationis* a la composición del acto humano inicia con la indicación general de los bienes y fines requeridos por la vida humana feliz, y procede, mediante determinaciones sucesivas, a precisar con todas sus circunstancias el acto de elección.

Hemos llegado así a identificar la primera función que la doctrina moral tomista asigna al *ordo rationis*: el acto particular que debe realizarse lo pone en conformidad con el orden global requerido por la vida buena y feliz (*ordo totius vitae*). No es de extrañar, entonces, que el *ordo rationis* sea para Tomás precisamente el criterio para establecer la especificación moral de los actos.

III. *Ordo rationis* y *ordo amoris*: la especificación moral de los actos humanos¹⁴

Tomás afirma repetidamente que la conformidad con el *ordo rationis* es criterio de la bondad moral de los actos. Esto vale, ante todo, para la consideración del acto en sí, entendido como un *tipo de acto* especificado por su objeto moral.

Si obiectum actus includat aliquid quod conveniat ordini rationis, erit actus bonus secundum suam speciem, sicut dare eleemosynam indigenti. Si autem includat aliquid quod repugnet ordini rationis, erit malus actus secundum speciem, sicut furari, quod est tollere aliena.¹⁵

¹⁴ Cf. *ORVL* 171-306.

¹⁵ “Si el objeto del acto incluye algo conveniente al orden de la razón, será un acto bueno según su especie, como dar limosna a un pobre; pero si incluye algo que se opone al orden de la razón, será un acto malo según su especie, como robar, que es tomar cosas ajenas” (*STb* I-II, q. 18, a. 8, c). Cf. también *De malo*, q. 2, a. 5, c.

Un acto conforme al *ordo rationis* (como, por ejemplo, un acto de limosna) es bueno; viceversa, si es disconforme al *ordo rationis* (como el robo) es un acto malo.

Por otra parte, Tomás aprovecha también la conformidad al *ordo rationis* para evaluar los *finis ultteriores de intención*: serán considerados buenos si son conformes al *ordo rationis*.

[...] Actus a ratione deliberativa procedens, si non sit ad debitum finem ordinatus, ex hoc ipso repugnat rationi, et habet rationem mali. Si vero ordinetur ad debitum finem, convenit cum ordine rationis, unde habet rationem boni.¹⁶

Hasta aquí las afirmaciones de Tomás. Me interesa dar un paso más y preguntar: ¿Por qué Tomás asigna la calificación moral de los actos humanos – tema estratégico de la doctrina moral – precisamente al *ordo rationis*? ¿No nos habríamos esperado quizá, una referencia más directa a la ley divina revelada, a la ley eterna, a la caridad?

Prosigamos paso a paso. En primer lugar, como ya se ha visto, una cierta regulación racional es indispensable para que se dé sencillamente un acto humano voluntario. El *ordo rationis* está implicado igualmente en el principio operativo fundamental del obrar humano: *el amor, ya que una cierta forma de ordenamiento racional es indispensable para que se realice un acto de amor propiamente humano*.

Apoyándose en Aristóteles, Tomás esboza una definición sintética de *amor*: *amare est velle alicui bonum*.¹⁷ Si nos fijamos bien, se trata de una estructura bidireccional que implica siempre dos movimientos: hacia el bien deseado (*bonum quod quis vult alicui*), y hacia el destinatario de ese bien (*illud cui vult bonum*); quedan así especificadas las dos formas correspondientes de amor: *amor concupiscentiae* y *amor amicitiae*.

¹⁶ “El acto que procede de la razón deliberativa, si no está ordenado al fin debido, por eso mismo se opone a la razón y tiene razón de mal; en cambio, si se ordena al fin debido, conviene con el orden de la razón, por lo que tiene razón de bien” (*STh* I-II, q. 18, a. 9, c).

¹⁷ “Como afirma el Filósofo en *II Rhetor.*, *amar es querer el bien para alguien*. Así pues, el movimiento del amor tiende hacia dos cosas, a saber: hacia el bien que uno quiere para alguien, sea para sí, o sea para otro, y hacia aquel para el cual quiere el bien. A aquel bien, pues, que uno quiere para otro, se le tiene amor de concupiscentia, y al sujeto para quien alguien quiere el bien, se le tiene amor de amistad” (*STh* I-II, q. 26, a. 4, c).

Ahora bien, coordinar un complemento directo (*velle bonum*), y uno indirecto (*velle alicui*), es una estructura lógica mínima que supone un orden racional, o sea, un cierto *ordo rationis*. Primero, la razón práctica deberá distinguir qué bienes hay que amar con amistad y cuáles con concupiscencia; más tarde, habrá que establecer el recto orden de las personas a las que amar, y atribuir a cada una de ellas aquellos bienes que le corresponden, en una medida proporcional a su dignidad, su proximidad y sus exigencias reales.

Todas estas operaciones son expresión del *ordo rationis*, de modo que puede afirmarse que *el amor humano no se realiza nunca sin la razón práctica*. Precisamente depende de la razón práctica, del *ordo rationis*, asegurar el debido orden a las inclinaciones del *amor*, de modo que el individuo pueda conseguir el verdadero bien humano, un bien que será articulado según el recto orden de los “objetos del amor”, los *obiecta dilectionis*: los bienes exteriores ordenados a las exigencias del cuerpo, el bienestar del cuerpo a servicio del alma, y el alma humana destinada a la amistad con Dios.¹⁸

Por lo tanto, podemos concluir diciendo que la conformidad con el *ordo rationis* asegura que el acto sea plenamente compatible con ese orden de fines en que consiste la verdadera felicidad, fin último del hombre. Un acto regulado de este modo, conforme al *ordo rationis*, puede ser integrado en una conducta de vida digna de la felicidad y, precisamente por eso, quedará calificado moralmente como un acto *bonus*; viceversa, fines o actos que contradicen al *ordo rationis* serán *mali* por sí mismos, porque son portadores de un desorden que compromete la posibilidad de una vida humana lograda, feliz.

Se comprende ahora mejor el sentido de aquellos dos ejemplos de actos conformes o contrarios al *ordo rationis*, la limosna y el robo, que Tomás había mencionado a propósito de la bondad o malicia del objeto moral.¹⁹ ‘*Dare eleemosynam indigenti*’ es un acto que configura un preciso objeto moral (*eleemosyna corporalis*), que pertenece al género de la *beneficentia* y responde a la virtud de la *misericordia*, la cual es, a su vez, un efecto de la *caritas*;²⁰ se trata, pues, de un acto plenamente conforme al *ordo rationis* y,

¹⁸ Son numerosos los textos en que Tomás esboza este *ordo amoris*, que es expresión del *ordo rationis*: *STh* I-II, q. 85, a. 4, c; II-II, q. 73, a. 3, c; q. 118, a. 5, c; q. 152, a. 2, c; *Contra Gentiles* III, 141; *De malo*, q. 8, a. 1, c; *De virtutibus*, q. 2, a. 9, c; q. 3, a. 1, c; *De perfectione*, 14.

¹⁹ Cf. *STh* I-II, q. 18, a. 8, c.

²⁰ “Algunos definen la limosna *una obra con que por compasión se da algo al indigente*

por tanto, verdaderamente bueno. Viceversa, *'furari, quod est tollere [occulte] aliena'* indica un objeto moral claramente disconforme al *ordo rationis*, pues supone faltar contra la virtud de la *iustitia*.

De estos ejemplos, se puede deducir que la conformidad (o disconformidad) del objeto moral de un acto respecto al *ordo rationis* pueda considerarse fácilmente como conformidad (o disconformidad) respecto a virtudes específicas que ese acto particular cumple o viola. De este modo, queda ya planteado el discurso sobre la especificación de las excelencias virtuosas.

IV. *Ordo rationis* y *ordo virtutis*: la especificación de las excelencias virtuosas²¹

Al considerar las virtudes, hay que tener presente una distinción fundamental que para Tomás está muy clara: el término “virtud” puede indicar ya sea el *habitus*, el *actus* o el *obiectum virtutis* correspondiente.²² Aclaremos un poco más esto último.

Análogamente a cuanto se dice del objeto moral,²³ el *obiectum virtutis* no se refiere a la materia física sobre la cual se ejercita el acto de virtud; es más bien el acto virtuoso mismo, considerado según el fin específico de esa virtud particular, que Tomás llama a veces *materia circa quam* (que no hay que confundir con la *materia ex qua*).²⁴ Por tanto, el *obiectum virtutis* es el *modo específico de regulación* (*modus virtutis*) que una cierta virtud introduce en las facultades donde tiene su sede.

Este modo de regulación constituye el elemento formal de la regulación virtuosa, mientras el *habitus*, junto a la facultad que hace de *subiectum*, representa la componente material. Hay que notar que los modos de regula-

por amor de Dios. Ese motivo, como queda expuesto, corresponde a la misericordia, y por eso la limosna corresponde propiamente a la misericordia. [...] Y dado que, como hemos expuesto, la misericordia es efecto de la caridad, dar limosna es igualmente acto de caridad mediante la misericordia” (*STh* II-II, q. 32, a. 1, c).

²¹ Cf. *ORVL* 307-420.

²² “La virtud se toma unas veces por aquello a lo que se ordena, es decir, por su objeto o por su acto, como es el caso de la fe, que unas veces significa aquello que se cree; otras veces, el acto mismo de creer; y otras, el hábito con el que se cree. Por eso, cuando se dice que la virtud es lo último de la potencia, se toma la virtud por el objeto de la virtud” (*STh* I-II, q. 55, a. 1, ad 1).

²³ Cf. *ORVL* 267-280.

²⁴ Cf. *STh* I-II, q. 55, a. 4, c.

ción de las excelencias virtuosas, impresos en los apetitos, son articulaciones del *ordo rationis*. Veamos la clara afirmación de Tomás:

In huiusmodi [*scil.* moralibus] virtutibus aliquid est formale; et aliquid quasi materiale. Materiale quidem est in his virtutibus inclinatio quaedam partis appetitivae ad passiones vel operationes secundum modum aliquem. Sed quia iste modus determinatur a ratione, ideo formale in omnibus virtutibus est ipse ordo rationis.²⁵

Es significativo que Tomás, cuando explicita el aspecto material y formal de la virtud, designa a este último como un *ordo rationis*, es decir, un orden que la razón práctica imprime en las potencias apetitivas con el fin de hacerlas conformes a los fines virtuosos.

En otras palabras, es *precisamente la regulación introducida por la razón lo que hace que la virtud sea una virtud*. El elemento “virtuoso” de los *habitus* virtuosos es su forma racional, es el modo específico de regulación que viene impreso en los apetitos; y esta forma racional consiste propiamente en un *ordo*, es articulación de un *ordo rationis*.²⁶

Desde el momento que la articulación de *ordo rationis* es componente formal de los *habitus* virtuosos, se podrán entonces especificar las excelencias virtuosas adoptando como criterio propio el *ordo rationis*. En verdad, apoyándose en los textos de Tomás, son posibles varios criterios para especificar las virtudes;²⁷ todos se reducen, sin embargo, a la determinación del *obiectum virtutis*, es decir, al *modo específico de regulación* que esa virtud particular introduce en las potencias operativas. Por tanto, la especificación de las virtudes según el criterio del *ordo rationis* se revela principal e inclusiva respecto a otros posibles criterios de especificación.

²⁵ “En estas virtudes [*scil.* virtudes morales] hay algo formal y algo cuasi material. Lo material en estas virtudes es la inclinación de la parte apetitiva hacia las pasiones u operaciones según un modo determinado. Pero como este modo lo determina la razón, de ahí que lo formal en todas las virtudes sea el orden mismo de la razón” (*STh* I-II, q. 67, a. 1, c).

²⁶ Esta lectura corresponde perfectamente a la bella definición de virtud que Tomás emplea en *De virtutibus*, q. 1, a. 9, c: “*forma sigillata et impressa in vi appetitiva a ratione*”. La elección del vocabulario es particularmente feliz, porque evoca la imagen del sello impreso en el lacre, con el que se autenticaban los actos jurídicos más importantes.

²⁷ Lo he justificado en mi libro *ORVL*, 349-352, precisando al menos cinco: *ex subiectis, ex speciali ratione bonitatis, ex ratione laudis, ex obiecto dilectionis, ex obiecto operationis*.

Dicho de otro modo, la especificidad de las excelencias virtuosas individuales resulta no solo de la aplicación del *ordo rationis* a diferentes principios operativos (p. ej., la virtud de la inteligencia, de la voluntad, de lo concupiscible o de lo irascible), o a ámbitos sectoriales de la existencia humana (como las virtudes específicas de determinados estados), sino, más radicalmente, a las variaciones que vendrán de la misma forma racional de regulación, dando lugar a tipologías virtuosas específicamente diversas.

Claro a este respecto, el paso del *Scriptum* donde Tomás argumenta a favor de una pluralidad de virtudes morales, las que responden a modos de regulación diferentes (*diversimode*) de aquel único y mismo criterio de especificación, constituido, efectivamente, por el *ordo rationis*:

Invenitur autem [in moralibus] ratio boni diversa, secundum quod in diversis *diversimode* ordo rationis constituitur: et ideo ex parte appetitivae oportet quod sint diversi habitus, qui dicuntur virtutes morales.²⁸

Llegados a este punto, se pueden estudiar singularmente las virtudes resaltando su modo específico de regulación. En el *ORVL* ya mencionado [*nota 1*], he realizado este tipo de trabajo sobre el *amor* y sobre las virtudes cardinales, pero se podría fácilmente extender el análisis también a cada una de las virtudes cardinales, verificando cómo un mismo modo de regulación general se especifica ulteriormente, dando lugar a virtudes distintas, que son partes potenciales de la virtud principal. En el caso de la justicia, por ejemplo, establecido el modo de regulación general (*reddere unicuique quod suum est*),²⁹ la especificación de las virtudes anexas tiene lugar fundamentalmente a lo largo de dos directrices: por una parte, la particularidad del *debitum* (que en algunos casos o no puede ser plenamente adecuada, dada la insuperable diferencia de condición de los sujetos, o no cabe determinarla en modo riguroso);³⁰ por otra, la consideración de la persona (o de la institución) a quien se le debe.³¹

Una operación análoga se podría hacer a propósito de las virtudes morales de fortaleza y templanza, a partir de sus respectivos modos de regu-

²⁸ *Scriptum* III, d. 33, q. 1, a. 1, qc. 1, ad 3.

²⁹ Cf. *STh* II-II, q. 58, a. 11, c.

³⁰ Cf. *STh* II-II, q. 80, art. un., c.

³¹ Cf. *STh* II-II, q. 101, a. 1, c.

lación: *firmare animum contra timores*, en el caso de la fortaleza, y *refrenare delectationes*, para la templanza. El precisar las diversas tipologías de temores y de placeres, dará lugar a modos de regulación más específicos que identifican a otras virtudes anexas, pero que están siempre situadas dentro del modo de regulación principal, que es el de la virtud cardinal.

Creo que los textos de Tomás apoyan esta lectura, en particular *STh* II-II, q. 161, a. 4, c:

In assignando partes virtutibus praecipue attenditur similitudo quantum ad modum virtutis. Modus autem temperantiae, ex quo maxime laudem habet, est refrenatio vel repressio impetus alicuius passionis. Et ideo omnes virtutes refrenantes sive reprimentes impetus aliquarum affectionum, vel acciones moderantes, ponuntur partes temperantiae.³²

El *modus virtutis* es precisamente la “medida” introducida por esa específica regulación virtuosa –que he llamado *modo de regulación*– y que identifica el *obiectum* de esa determinada virtud. Sin duda, la elaboración de semejante criterio de clasificación de las virtudes es una de las aportaciones más notables que ofrece la doctrina moral tomista en términos de regulación racional, del *ordo rationis*.

V. Ordo rationis y ordo legis: la articulación de los preceptos de la ley natural³³

Queda todavía por determinar un último y vasto ámbito de ejercicio del *ordo rationis*, que deriva lógicamente de una doctrina moral planteada principalmente como regulación de la conducta según las virtudes: me refiero a la articulación de los varios órdenes legislativos, inspirados en los fines virtuosos.

Como ya hemos visto, previa a la regulación del obrar, está para Tomás la obra ordenadora de la razón práctica, que compone los *bienes humanos*

³² “Al atribuir partes a las virtudes se mira, ante todo, a la semejanza en cuanto al modo de la virtud. Ahora bien: el modo de la templanza, que le da mayor nobleza, es el freno o represión del ímpetu de alguna pasión. Por eso se consideran partes de la templanza todas las virtudes que frenan o reprimen el ímpetu de algunos afectos o acciones” (*STh* II-II, q. 161, a. 4, c).

³³ Cf. *ORVL* 421-495.

objeto de inclinación natural y precisa los *modos* de su debido desarrollo, que son precisamente las regulaciones virtuosas.

Tal ejercicio de *ordo rationis* es para Tomás, en último término, la misma *lex naturalis*. Ésta se despliega a lo largo de la obra de la razón práctica, la cual precisa:

- *los preceptos primarios*, que corresponden a las inclinaciones de la voluntad para los fines generales de la existencia (amor natural a Dios, a sí mismo, al prójimo);

- los modos virtuosos genéricos para alcanzar tales fines, que son las regulaciones virtuosas principales, las de las virtudes cardinales;

- *los preceptos secundarios*, que prescriben o prohíben actos particulares, requeridos o prohibidos por los fines virtuosos correspondientes.

De este modo, *la ley natural es comprendida como regla de la virtud*, ya que sus preceptos son modelados precisamente sobre las excelencias virtuosas. Se entiende por ello, que también los varios órdenes de la ley positiva deberán obtener sus propios preceptos precisamente a partir de cuanto es requerido por los fines virtuosos, es decir, en definitiva, por el *ordo rationis*.

No pudiendo ofrecer un compendio de cada uno de los aspectos mencionados, me concentro sobre el famoso texto de *STh* I-II, q. 94, a. 2, para mostrar cómo la perspectiva del *ordo rationis* puede ayudar a comprender las inclinaciones naturales del hombre y, en consecuencia, los preceptos de la ley natural que derivan de tales inclinaciones.³⁴

Hay que tener en cuenta que la exposición de la doctrina tomista sobre las inclinaciones naturales no se limita a *STh* I-II, q. 94, a. 2, ya que las inclinaciones sectoriales allí mencionadas están precedidas por otras dos inclinaciones específicas de la naturaleza humana: 1) la inclinación de la voluntad al bien (*simplex voluntas boni*) y al bien humano perfecto, a la felicidad; así se indica claramente en *STh* I-II, q. 10, a. 1 (un texto que hay que leer en estrecha relación con I-II, q. 94, a. 2, y que allí se presupone);³⁵

³⁴ He intentado reconstruir el debate contemporáneo sobre *STh* I-II, q. 94, a. 2 en *ORVL* 436-456.

³⁵ “Ahora bien, a lo que tiende por naturaleza la voluntad, lo mismo que cualquier potencia a su objeto, es al bien en común, y también al fin último, que se comporta en lo ape-

2) la inclinación a obrar según la razón la explicita Tomás en *STh* I-II, q. 94, a. 3:

Dictum est enim quod ad legem naturae pertinet omne illud ad quod homo inclinatur secundum suam naturam. [...] Unde cum anima rationalis sit propria forma hominis, naturalis inclinatio inest cuilibet homini ad hoc quod agat secundum rationem. Et hoc est agere secundum virtutem.³⁶

Ahora bien, *agere secundum rationem* no significa otra cosa que obrar respetando el *ordo rationis*, es decir, ese orden de fines que la razón, atraída por el ideal del bien humano perfecto, reconoce que son dignos y merecen ser alcanzados. Tales fines son exactamente los fines virtuosos que pertenecen al ámbito de la ley natural, porque explicitan a nivel de máximas lo que es “natural” para el hombre, es decir, lo que es conforme a su propia naturaleza racional.

La inclinación a obrar según la razón, o sea, según la virtud, en conformidad con el *ordo rationis*, permite comprender de modo propiamente humano todas las demás inclinaciones naturales, entre ellas las incluidas en I-II, q. 94, a. 2. En mi opinión, este célebre texto no pretende ser exhaustivo,³⁷ sino presentar solamente ejemplos de algunas inclinaciones juiciosamente seleccionadas y recíprocamente ordenadas que muestran los rasgos distintivos de la naturaleza humana.³⁸

tecible como los primeros principios de las demostraciones en lo inteligible; y, en general, a todo lo que conviene a quien tiene voluntad según su naturaleza” (*STh* I-II, q. 10, a. 1).

³⁶ “Ya dijimos, en efecto, que pertenece a la ley natural todo aquello a lo que el hombre se siente inclinado por naturaleza. [...] Y como la forma propia del hombre es el alma racional, todo hombre se siente naturalmente inclinado a obrar de acuerdo con la razón. Y esto es obrar virtuosamente” (*STh* I-II, q. 94, a. 3, c).

³⁷ Que el elenco de inclinaciones presentadas en I-II, q. 94, a. 2 no tenga la pretensión de ser exhaustivo, lo confirman las alusiones a numerosas otras inclinaciones; entre ellas: el deseo natural de conocer y, en particular, de indagar la causa suprema (*Contra Gentiles* III,25; *STh* I-II, q. 3, a. 8); la inclinación natural a amar a Dios por encima de todo (*Scriptum* III, d. 29, q. 1, a. 3; *In De div. nom.*, IV, l. 10; *Quodlibet* I, q. 4 a. 3; *De virtutibus*, q. 2, a. 9; *STh* I, q. 60, a. 5; I-II, q. 109, a. 3, c; II-II, q. 26, a. 3); la inclinación a promover el propio bien y a oponerse a cuanto puede causar daño (*STh* II-II, q. 108, a. 2, c); a organizar convenientemente el tiempo a disposición (*STh* II-II, q. 122, a. 4, ad 1); la inclinación natural a amar al prójimo (“Proximus et veritas naturaliter amantur”, *STh* I-II, q. 100, a. 5, ad 5), a mantener lazos sociales organizados (*Sententia Libri Ethicorum* VIII, l. 12), a la vida matrimonial (*STh Suppl.*, q. 41, a. 1, c), a la defensa de la patria (*Quodlibet* I, q. 4, a. 3, c).

³⁸ Nótese, por ejemplo, la perfecta correspondencia entre las inclinaciones

Tales inclinaciones, sin embargo, resultan moralmente normativas no directamente por sí mismas, sino solo cuando son acompañadas de un *orden práctico* que tiene como referencia el verdadero bien humano, que la voluntad desea de modo natural (I-II, q. 10, a. 1), y que se encuentra convenientemente regulado por la razón práctica (I-II, q. 94, a. 3).

En otras palabras, no basta que la razón práctica reconozca la bondad de aquellos objetos hacia los cuales el hombre experimenta una inclinación natural, y deducir de ahí inmediatamente preceptos de ley natural; es necesario, más bien, que esas mismas inclinaciones, junto con los bienes humanos que constituyen sus relativos objetos, sean oportunamente ordenadas, es decir, valoradas, compuestas, armonizadas según el *ordo rationis*, que tiene como fin el verdadero bien humano. En efecto, siempre en I-II, q. 94, a. 2, Tomás ya había precisado que *secundum ordinem inclinationum naturalium, est ordo praeceptorum legis naturae*:³⁹ este *ordo* realizado por la razón constituye exactamente el objeto de los preceptos de la ley natural.

VI. Conclusiones: *ordo rationis* y perspectivas de la filosofía moral tomista

Tras haber examinado rápidamente las cuatro funciones principales que Tomás asigna al *ordo rationis* en la regulación de la vida moral, estamos ahora en condiciones de ofrecer una valoración en su conjunto.

Se puede decir, de forma muy sintética, que el *ordo rationis es un orden analógico de fines*. Se trata de fines que son normativos para la conducta humana, porque articulan el perfil de la vida del hombre digna, perfecta y feliz. Tomás ve en ese orden la recapitulación de toda la vida moral, dado que concierne simultáneamente a los bienes humanos específicos y a los modos convenientes de alcanzarlos: son precisamente los fines virtuosos y los preceptos de la ley natural.

Creo que estudiar la doctrina moral tomista teniendo como referencia privilegiada el *ordo rationis*, obtiene tres beneficios:

identificadas en I-II, q. 94, a. 2 y los rasgos distintivos de la naturaleza humana que se presentan en I-II, q. 31, a. 7.

³⁹ “De aquí que el orden de los preceptos de la ley natural sea correlativo al orden de las inclinaciones naturales” (*STh* I-II, q. 94, a. 2, c).

1) Asegura un *eje regulativo común*, que permite poner en conexión sectores que normalmente quedan lejos de la doctrina moral, dándoles mayor homogeneidad y correspondencia. Por ese motivo, la categoría del *ordo rationis* puede constituir un válido punto de acceso a la doctrina moral tomista y servir para controlar sus posibles interpretaciones.

2) Responde bien a una ética planteada en la perspectiva del sujeto agente, cuando se asume el punto de vista del individuo autor de conducta buena y, con ello, se asume también su *situación afectiva*, su *horizonte intencional*, su misma *historia de vida*. Se trata, entonces, de aspectos que la filosofía moral no puede descuidar si quiere mantenerse vinculada a la experiencia moral.

3) Puede dar aportaciones específicas en algunos ámbitos de la filosofía y de la teología moral; entre ellos:

- precisar mejor el *objeto moral* del acto humano y, en consecuencia, elaborar un criterio de valoración moral de los actos, que no se reduzca a su mera conformidad material con los preceptos de la ley;

- redefinir y actualizar los tradicionales *catálogos de virtudes*, ya que ahora se dispondría de un criterio más garantizado científicamente, por la diversa tipología del orden racional que introducen las regulaciones virtuosas.

- considerar la *ley natural* en términos de regulación virtuosa de los actos, en lugar de verla solamente como bienes humanos protegidos por ella; esta perspectiva podría revelarse preciosa para consolidar la *amistad cívica* en unas sociedades cada vez más heterogéneas y multiculturales.

Sobre estos temas, una filosofía moral concebida como regulación de la conducta según el *ordo rationis*, sin lugar a dudas, tendría cosas interesantes que decir en consonancia con el actual momento histórico.

Referencias bibliográficas

ABBÀ, G. (1983). *Lex et virtus. Studi sull'evoluzione della dottrina morale di San Tommaso d'Aquino*. Roma: LAS.

JORDAN, M.D. (2015). *Teaching Bodies. Moral Formation in the Summa of Thomas Aquinas*. New York: Fordham University Press.

MONGEAU, G. (2015). *Embracing Wisdom. The Summa Theologiae as Spiritual Pedagogy*. Toronto: Pontifical Institute of Mediaeval Studies.

PANERO, M. (2017). *'Ordo rationis', virtù e legge. Studio sulla morale tomista della 'Summa Theologiae'*. Prólogo de Giuseppe Abbà. Roma: LAS.

TOMÁS DE AQUINO. *Liber de veritate catholicae Fidei contra errores infidelium seu Summa contra Gentiles*, ed. P. Marc – C. Pera – P. Caramello. Taurini-Romae: Marietti (1961).

Quaestiones disputatae de virtutibus, ed. E. Odetto, en *Quaestiones disputatae*. Taurini-Romae: Marietti (1949), vol. 2, 707-828.

Quaestiones disputatae de malo, ed. P.-M. Gils. Roma-Paris: Ed. Leonina, vol. 23 (1982).

Scriptum super libros sententiarum magistri Petri Lombardi, ed. P. Mandonnet – M.F. Moos. Parisiis: Lethielleux (1929-1947).

Sententia Libri Ethicorum, ed. R.-A. Gauthier. Romae: Ed. Leonina, vol. 47/1-2 (1969).

Suma teológica de santo Tomás de Aquino. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos (2010-2014).