

María ELTON

Universidad de los Andes, Chile.

melton@uandes.cl

ORCID iD: <https://orcid.org/0000-0001-8114-3537>

Recibido: 15/03/2023 - Aceptado: 27/6/2023

Para citar este artículo / To reference this article / Para citar este artigo

Elton, María. "Dos versiones de razón práctica: Hume y Tomás de Aquino".

Humanidades: revista de la Universidad de Montevideo, n° 14, (2023): 255-275. <https://doi.org/10.25185/14.11>

Dos versiones de razón práctica: Hume y Tomás de Aquino

Resumen: Tomás de Aquino habría estado de acuerdo con el planteamiento que hace Hume en la *is-ought question*, llamada también "ley de Hume", porque ambos coincidirían en que no es la razón teórica la que mueve a la acción moral. Actuar bien es propio del hombre común, no de los metafísicos. La *is-ought question* abre un campo muy interesante de investigación acerca de la diferencia entre razón teórica y razón práctica, como también acerca de la función preceptiva de esta última y del tipo de causalidad que ejerce sobre la voluntad. Se plantea también el problema de la instrumentalización de la razón práctica, ya sea porque esta sea considerada como mera razón auxiliar, esclava de las pasiones, como es en el caso de Hume; o por su degradación a causa de las pasiones desordenadas, como es en el caso de Tomás de Aquino. Dicha investigación lleva también a valorar una filosofía que distingue distintas causalidades en la realización de la acción moral, frente a otra filosofía que reduce la causalidad de dicha acción solo a causa eficiente, desconociendo de paso la espiritualidad del hombre.

Palabras claves: razón práctica, voluntad, motivo, causa, eficiencia.

Two Versions of Practical Reason: Hume and Thomas Aquinas

Abstract: Thomas Aquinas would have agreed with Hume's approach in the "is-ought question", also called "Hume's law", because both would agree that it is not theoretical reason that encourages moral action. To act right is characteristic of the common man, not of metaphysicists. The "is-ought question" opens up a very interesting field of research on the difference between theoretical reason and practical reason, as well as on the required functions of the latter and the type of causality it exerts on our will. The problem of the use of practical reason as a tool is also raised, either because it is considered as a mere ancillary reason —slave to the passions, as in Hume's case— or because of its degradation due to the disarray of the passions —as in the case of Thomas Aquinas. This investigation also leads us to value a philosophy that distinguishes different causalities in the realization of moral action, as opposed to a different philosophy that reduces the causality of such action only to efficient cause, therefore ignoring the spirituality of mankind.

Keywords: practical reason, will, motive, cause, efficiency.

Duas versões da razão prática: Hume e Tomás de Aquino

Resumo: Tomás de Aquino teria concordado com a abordagem de Hume na *is-ought question*, conhecida também como "lei de Hume", porque ambos coincidiriam que não é a razão teórica que move a ação moral. Agir bem é próprio do homem comum, não dos metafísicos. A *is-ought question* abre um campo de investigação muito interessante sobre a diferença entre razão teórica e razão prática, bem como sobre a função preceitiva desta última e o tipo de causalidade que exerce sobre a vontade. Coloca-se também o problema da instrumentalização da razão prática, quer por ser considerada como uma mera razão auxiliar, escrava das paixões, como no caso de Hume, quer porque é considerada como uma mera razão auxiliar, escrava das paixões no caso de Hume; ou pela sua degradação devido às paixões desordenadas, como no caso de Tomás de Aquino. Uma tal investigação conduz também à apreciação de uma filosofia que distingue diferentes causalidades na realização da ação moral, por oposição a outra filosofia que reduz a causalidade de tal ação apenas à causa eficiente, ignorando de passagem a espiritualidade do homem.

Palavras-chave: razão prática, vontade, motivo, causa, eficiência.

La filosofía moral de David Hume significó un cambio radical para la filosofía de la acción, en cuanto negó la función práctico-preceptiva de la moralidad de las acciones que tenía la razón humana en la tradición anterior. En el área de la *praxis*, Hume redujo la razón a la categoría de “razón auxiliar”, según la cual ella sería apta solo para buscar los medios para lograr ciertos fines, sin preceptuar moralmente ni esos fines, ni tampoco los medios para alcanzarlos. Mi propósito ahora es hacer un análisis de la función de la razón práctica en el contexto de la filosofía moral de Hume, en comparación con el concepto de razón práctico-moral de Tomás de Aquino, mostrando así las diferencias existentes entre ambas explicaciones respecto a la capacidad que tiene la razón para preceptuar las acciones morales del hombre, causándolas a su vez. Una comparación entre autores pertenecientes a tradiciones filosóficas tan diferentes y distantes en el tiempo ha sido sugerida por John Finnis, cuando afirma que Tomás de Aquino habría estado de acuerdo, en líneas generales, con la “ley de Hume” o *is-ought question*. Dicha comparación contiene algunos elementos dignos de análisis, los cuales nos permiten profundizar en la función práctico-moral que la razón tenía en una tradición anterior a la tradición humeana.

Para desarrollar ese análisis, dividiré este artículo en tres secciones: en la primera explicaré la crítica que hace Hume al racionalismo moderno predominante en su propio contexto histórico literario, el cual, según este filósofo, no resuelve bien como la razón puede ser el motivo de la voluntad y de las acciones morales que la siguen. En la segunda sección haré un análisis de los presupuestos empiristas que conducen a Hume a establecer que la razón, aunque tiene una función práctica en la realización de las acciones, no se trata de una función práctico-moral, sino de una función meramente descriptiva. En la tercera sección profundizaré en una comprensión metafísica de las facultades del hombre, que nos permite, desde la perspectiva de Tomás de Aquino, entender que la razón influye en el obrar humano no solo de modo instrumental como lo hace según el pensamiento de Hume, sino preceptuándolo moralmente.

1. Crítica de Hume al racionalismo moderno

John Finnis ha afirmado que Tomás de Aquino habría estado de acuerdo, en líneas generales, con lo que se ha llamado “ley de Hume” en el contexto

de la filosofía analítica, la cual establece que el paso del conocimiento del “ser” a la prescripción de un “deber” es una inferencia ilícita.¹ Según Finnis, para entender lo que Hume quiere decir en el párrafo en que establece esa ley, denominada también la *is-ought question*, es conveniente situarlo en su contexto histórico y literario.² En efecto, Hume estaría discutiendo allí con racionalistas británicos del siglo XVIII, tales como Joseph Butler, o Ralph Cudworth, pero de modo especial con Samuel Clarke,³ los cuales consideraban que basta conocer racionalmente las cualidades morales de una acción para sentirse obligad a realizarla. En efecto, la fuente obvia de Hume es Clarke cuando critica a quienes afirman que “la virtud no es más que la conformidad con la razón; que existe una conveniencia y una inconveniencia eterna entre las cosas, que son las mismas para cualquier ser racional que las considere; que las medidas inmutables de lo bueno y lo malo imponen una obligación no solo en las criaturas humanas, sino también en el mismo Dios”.⁴

Clarke asevera que sería absurdo y ridículo actuar voluntariamente contra la equidad y la justicia conocidas, lo que sería querer que las cosas sean lo que no son ni pueden ser. Todo eso sería tan absurdo y ridículo como equivocarse en cuestiones matemáticas, y pensar que dos más dos no son cuatro, o sostener que el todo no es igual a todas sus partes.⁵ Este argumento de Clarke, como bien dice Finnis, es un error, porque alterar las proporciones de los números es algo inútil, carente de ventaja para uno mismo o para los otros. Sin embargo, actuar contra la justicia es frecuentemente ventajoso para uno mismo y para los amigos. Por tanto, actuar ventajosamente no tiene que ser interpretado como

1 Cfr. John Finnis, *Natural Law and Natural Rights* (Oxford, Clarendon Law Series, 1980), 33-42. La analogía que establece Finnis entre Hume y Tomás de Aquino, como la descripción que hace el mismo autor del contexto histórico y literario en que Hume planteó la *is-ought question* son muy sugerentes, y me han servido de punto de partida del análisis realizado en este artículo. Sin embargo, este análisis es una interpretación mía, con la ayuda de otros autores, y no debe ser atribuido a Finnis.

2 Cfr. Finnis, *Natural Law and Natural Rights*, 37.

3 Cfr. Finnis, *Natural Law and Natural Rights*, 38-39. Samuel Clarke (1.675 – 1.729) fue el filósofo británico más influyente de la generación entre Locke y Berkeley. Sus intereses filosóficos fueron principalmente en metafísica, teología y ética (Cfr. <https://plato.stanford.edu/archives/spr2014/entries/clarke/>)

4 David Hume, *Treatise of Human Nature* (Oxford, Clarendon Press, 1960), 456-457. La traducción es mía. El texto de Samuel Clarke que se encuentra en el trasfondo de esa crítica de Hume es el siguiente:

*The same necessary and eternal different relation, that different things bear one to another; and the same consequent fitness or unfitness of the application of different things or different relations one to another; with regard to which, the Will of God always and necessarily does determine itself, to choose to act only what is agreeable to justice, equity, goodness and truth, in order to the welfare of the whole universe; ought likewise constantly to determine the wills of all subordinate rational beings, to govern all their actions by the same rules, for the Good of the public, in their respective stations. That is; these eternal and necessary differences of things make it fit and reasonable for creatures so to act; they cause it to be their duty, or lay an obligation upon them, so to do; even separate from the consideration of these rules being the positive will or command of God” (A Discourse of Natural Religion, en D.D. Raphael, *British Moralists* (Indianapolis/Cambridge, Hackett Publishing Company, Inc., 1991), vol. I, parágrafo 225).*

5 Cfr. Clarke, *A Discourse of Natural Religion*, parágrafo 232.

un intento de hacer que las cosas sean lo que no son, sino más bien como un modo de satisfacer los propios intereses. Clarke no lograría el tránsito del conocimiento del ser al deber, porque no consideraría si actuar razonable o convenientemente es de alguna manera valioso o deseable para quien actúa.⁶

Desde esta perspectiva, el párrafo en que Hume plantea la *is-ought question* es verosímil, porque introduce la cuestión acerca de si la razón por sí sola mueve a la voluntad a realizar acciones morales, lo que significaría que la razón es la causa eficiente del obrar moral. El problema es que, por experiencia, sabemos que no basta pensar que una determinada acción es un deber moral para sentirse movido, u obligado, a realizarla. Es necesario que, en la decisión misma de actuar según un deber moral, participe no solo la razón, sino también, de algún modo, la voluntad y las pasiones, con las que se realiza esa acción.

Hume pone en duda que haya una relación entre razón y voluntad en la decisión de realizar una acción moral, según un mandato de la razón sobre la voluntad. Esa crítica está en el trasfondo del párrafo acerca de la *is-ought question*, el cual se encuentra al final de una sección de *A Treatise of Human Nature*, que lleva por título “Las distinciones morales no se derivan de la razón”.⁷ Dice así:

En todos los sistemas de moralidad que he encontrado hasta ahora, siempre he observado que el autor procede según la manera ordinaria de razonar, y establece la existencia de Dios, o hace observaciones acerca de asuntos humanos; cuando de repente me sorprende encontrar que, en vez de las cópulas habituales de las proposiciones, *es*, y *no es*, me encuentro con un *debe*, y un *no debe*, sin conexión con ninguna proposición. El cambio es imperceptible, pero tiene las siguientes consecuencias. Ya que ese *debe* o *no debe* expresa alguna nueva relación o afirmación, es necesario que ella sea observada y explicada; y al mismo tiempo, que se de una razón de lo que parece enteramente inconcebible, como esa relación puede ser deducida de otras, que son completamente distintas de ella.⁸

6 Cfr. Finnis, *Natural Law and Natural Rights*, 40-41.

7 Hume, *Treatise*, 455. La traducción es mía.

8 *In every system of morality, which I have hitherto met with, I have always remark'd, that the author proceeds for some time in the ordinary way of reasoning, and establishes the being of God, or makes observations concerning human affairs; when of sudden I am surpriz'd to find, that instead of the copulations of propositions, "is", and "is not", I meet with no proposition that is not connected with an "ought", or "ought not". This change is imperceptible; but is, however, of the last consequence. For as this "ought", or "ought not", expresses some new relation or affirmation, 'tis necessary that it should be observ'd and explain'd; and at the same time that a reason should be given, for what seems altogether inconceivable, how this new relation can be a deduction from others, which are entirely different from it (Hume, *Treatise*, 469).*

Así queda establecida la *is-ought question*, como una conclusión del análisis que Hume hace en esa sección. Con dicha conclusión, Hume plantea un problema que, según él, no ha sido resuelta por el racionalismo de su entorno histórico, y más en concreto por Clarke, diciendo que “una cosa es conocer la virtud, y otra es conformar la voluntad a ella. Por tanto, para probar que las medidas de lo justo y de lo injusto son leyes eternas y obligatorias para toda mente racional, no es suficiente exponer las relaciones en que están basadas: tenemos que mostrar también la conexión entre la relación y la voluntad”.⁹ Sin duda tiene a Clarke en mente al hacer esta afirmación. Hume señala así una cuestión de filosofía de la acción importante, cuya resolución requiere cierta profundización antropológica que va más allá de la mera lógica inferencial. Sería muy raro pensar que uno actúa bien moralmente, es decir, cumpliendo con el deber, solo porque hace una inferencia lógica correcta.

Elizabeth Anscombe ha afirmado que una peculiaridad del pensamiento filosófico de Hume es que, a pesar de que llega a conclusiones por métodos sofisticados, sus consideraciones abren problemas muy profundos e importantes. Esto es así, argumenta Anscombe, porque es frecuente cuando se estudia su filosofía, que en el acto mismo de poner al descubierto uno de sus sofismas, uno se sorprenda a sí mismo cayendo en la cuenta de la existencia de asuntos sobre los que falta mucha investigación: es decir, lo obvio aparece como necesitado de profundización, como resultado del análisis que Hume ha hecho en la discusión.¹⁰

Pues bien, lo obvio para la mayoría de los hombres, me parece, es que actuamos guiados por lo que nos dice nuestra razón acerca de lo que es bueno y lo que es malo moralmente, aunque la razón puede equivocarse. Sin embargo, Hume dedica un apartado del *Treatise* a explicar justamente lo contrario, titulándolo, como hemos visto: “Las distinciones morales no se derivan de la razón”.¹¹ La suposición que encontramos tras esa afirmación, es que las distinciones morales, para ser tales, tienen que mover a la voluntad a la acción, y la razón, tal como Hume la entiende, carece enteramente de esa eficiencia. En el trasfondo de una afirmación tan disruptiva, se encuentra la idea de que una decisión moral tiene que ser práctica, es decir tiene que mover a actuar, ya que la moral no es una ciencia abstracta, sino algo que influye en nuestras afecciones y acciones.¹² Así, aunque la negativa de Hume a considerar

9 Hume, *Treatise*, 465. La traducción es mía.

10 Cfr. G.E.M., Anscombe, “Modern Moral Philosophy”, *Philosophy. The Journal of the Royal Institute of Philosophy*, Vol. XXXIII, N° 124 (January 1.958), 3.

11 Cfr. Hume, *Treatise*, 455-470.

12 Cfr. Hume, *Treatise*, 457.

a la razón como práctico-preceptiva se basa en su concepción peculiar de la razón, como veremos, no obstante, deja planteado un problema profundo y complejo: ¿puede la razón motivar moralmente a nuestra voluntad a realizar nuestras acciones morales? Contra el racionalismo de su entorno histórico y literario, Hume concluye que esa motivación no existe. Sin embargo, en la tradición derrotada por un largo proceso que culmina en la Ilustración a la que pertenece Hume,¹³ cuyo representante es Tomás de Aquino, se encuentra una solución al problema planteado, como veremos. Dicha tradición explica el tipo de motivación que tiene la razón sobre nuestra voluntad, afecciones y acciones, siendo realmente práctico-preceptiva, sin caer, por otra parte, en los defectos del racionalismo moderno criticado por Hume.

En líneas generales, ese tema se encuentra resuelto en la *Suma de Teología*, I-II, q.94, a.2, texto en que Tomás de Aquino trata del conocimiento de los primeros principios de la ley moral natural, no como un conocimiento de una verdad teórica y abstracta que luego haya que aplicarse a la acción, sino como una aprehensión intelectual de los fines de las inclinaciones esenciales de la naturaleza humana al interior de la misma experiencia moral. En efecto, Tomás afirma allí que “así como el ente es la noción absolutamente primera del conocimiento, así el bien es lo primero que se alcanza por medio de la aprehensión de la razón práctica, ordenada a la operación; porque todos los agentes obran por un fin, y el fin tiene razón de bien”. Siguiendo a Aristóteles, Aquino dice que “el bien es lo que todos apetecen”,¹⁴ y, por tanto, en esa apetencia se funda el primer principio de la razón práctica, que Aquino formula así: “El bien ha de hacerse y buscarse; y el mal ha de evitarse”. Sobre este principio y sobre esa apetencia se fundan todos los demás preceptos de la ley natural. Tomás enfatiza la relación entre inclinación y razón práctica diciendo que “como el bien tiene razón de fin, y el mal, de lo contrario, síguese que todo aquello a lo que el hombre se siente naturalmente inclinado lo aprehende la razón como bueno y, por ende, como algo que debe ser procurado, mientras que su contrario lo aprehende como mal y vitando”.¹⁵

Para introducirnos en ese modo de operar de la razón nos puede servir la afirmación de Finnis, según la cual todos los principios de la ley natural moral, que versan acerca de lo bueno que debe ser realizado, no son inferidos de principios especulativos, ni de hechos, ni de proposiciones metafísicas sobre

13 Cfr. MacIntyre, Alasdair, *Tres versiones rivales de la ética* (Madrid, Ediciones Rialp, S.A., 1992), 191-214).

14 Aristóteles. *Ética Nicomaquea*. Madrid, Editorial Gredos, 1985, 1094^a 3-4.

15 Cfr. Santo Tomás de Aquino, *Suma de Teología* (Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 2006), I-II, q. 94, a.2. Las cursivas son mías.

la naturaleza humana, ni de proposiciones metafísicas sobre la naturaleza del bien y del mal, ni de proposiciones sobre “la función de un ser humano”, ni de una concepción teleológica de la naturaleza humana, ni de ninguna concepción de la naturaleza. No son inferidos de nada o derivados de nada. Al discernir lo que es bueno y ha de ser realizado, la inteligencia opera de una manera diferente, dando lugar a una lógica diferente de cuando discierne lo que sucede de hecho histórica, científica o metafísicamente.¹⁶ Seguramente Alasdair MacIntyre se refiere a este modo de operar la inteligencia, cuando afirma que hay un modo en que las personas corrientes, que han sido educadas en las virtudes morales en el seno de sus familias y/o de sus comunidades locales, descubren y aplican esos principios cuando realizan acciones morales, sin necesidad de recurrir a la metafísica.¹⁷

En efecto, Tomás afirma que el hombre alcanza una estimación recta de los principios de lo moralmente operable a través del ejercicio del hábito de la virtud, ya sea natural o adquirido.¹⁸ El ejercicio del hábito virtuoso lleva consigo el entendimiento de los principios que guían la acción, gracias al hábito natural de los primeros principios y al hábito de alguna ciencia práctica.¹⁹ Esta última se hace explícita en la experiencia moral,²⁰ y es, como ha dicho Antonio Millán Puelles, una ética pre-filosófica o espontánea, propia del hombre común (también del filósofo en cuanto hombre común), y realmente preceptiva.²¹ Dicha ciencia práctica se constituye por medio de la reflexión que la razón práctica hace sobre su propio acto. Al respecto, la doctrina de Tomás según la cual el conocimiento de la verdad se constituye en el momento en que la inteligencia reflexiona sobre su propio juicio,²² se aplica también al conocimiento práctico en el ámbito de las virtudes y sus actos.²³ Esta doctrina de Aquino es explicada por Martin Rhonheimer en los siguientes términos:

16 Cfr. Finnis, *Natural Law and Natural Rights*, 33-34. Las cursivas son mías. A partir de esa afirmación de Finnis, haremos un análisis de ese modo de operar de la razón moral en Tomás de Aquino, comparándola con la razón práctica en Hume, análisis que no ha sido tomado de Finnis.

17 Cfr. MacIntyre, *Tres versiones*, 168.

18 Cfr. Santo Tomás de Aquino, *Comentario de la Ética a Nicómaco*, Buenos Aires, Ediciones Ciafic, 1986, n° 1431.

19 Cfr. Santo Tomás de Aquino, *Suma de Teología*, I-II, q.58, a.5.

20 Tomás de Aquino afirma que “el joven no tiene un conocimiento de las cosas que atañen a la ciencia moral, que se conocen sobre todo por la experiencia” (Santo Tomás de Aquino, *Comentario de la Ética a Nicómaco*, n° 38).

21 Cfr. Antonio Millán Puelles, *La libre afirmación de nuestro ser. Una fundamentación de la ética realista* (Madrid, Rialp, 1994), 73-87, 120-122. Ver también mi *Moral Science and Practical Reason in Thomas Aquinas* (Zürich Berlin, Lit Verlag, Philosophie: Forschung und Wissenschaft), 2013.

22 Cfr. Tomás de Aquino, *Cuestiones Disputadas sobre la Verdad* (Pamplona, Eunsas), 2016, q.1, a.9.

23 Cfr. Santo Tomás de Aquino, *Suma de Teología*, I, q.87, a.4 y *Cuestiones Disputadas sobre la Verdad*, q.10, a.9.

“...la razón -al igual que toda facultad espiritual- posee la capacidad de reflexionar sobre sus propios actos. Esta reflexión tiene lugar espontáneamente: solo el grado de atención que le dediquemos es susceptible de control voluntario. En esta reflexión el sujeto conoce su propio conocimiento práctico – ya sea en el plano de los principios o ya sea en el de los juicios de acción concretos – como *objeto* y *contenido*. En esta forma de reflexión se constituye el saber moral habitual, la ciencia moral...”²⁴

Ese saber está en el origen de otro nivel de reflexión de la razón, a partir de la cual se desarrolla la ética filosófica. Según Millán Puelles, la ética filosófica fundamenta y explica las normas morales contenidas en esa ciencia práctica adquirida en la experiencia moral, pero no las impera, ya que no está orientada a la regulación de la conducta, sino a la justificación y sistematización de aquellas normas morales.²⁵ Como ha dicho MacIntyre, el filósofo moral debe admitir que toda descripción correcta del bien humano es incompleta e inadecuada a menos que tenga en consideración la forma en que toda persona sencilla, él mismo incluido, pueda relacionarse con su bien particular.²⁶

Para reafirmar lo anterior, nos puede servir la consideración de Rhonheimer, según la cual la orientación de la voluntad a la realización del bien no se origina en un conocimiento metafísico de la esencia humana, sino en una experiencia práctica. Por cierto, en esa experiencia se manifiesta la naturaleza humana. Pero el dictamen de la razón práctica - “esto es bueno” o “debo actuar así”-, no es deducido del conocimiento metafísico de esa naturaleza. Más bien es esa experiencia práctica la que está en el origen de un conocimiento metafísico de esa naturaleza.²⁷

Es por eso, que Tomás de Aquino estaría de acuerdo con la afirmación de Hume según la cual no se puede derivar el “deber”, entendido como decisión de actuar, de proposiciones acerca del “ser”, porque las conclusiones solamente teóricas de la razón no motivan a la voluntad a obrar el bien sin más. Aunque no estaría de acuerdo con Hume en que la razón no es práctico-preceptiva, es decir en que la razón práctica no preceptúa y motiva las acciones morales. Este último punto es muy importante. La razón práctica es moralmente preceptiva en el pensamiento de Aquino, pero no lo es en el

24 Martin Rhonheimer, *La perspectiva de la moral. Fundamentos de la ética filosófica* (Madrid, Rialp), 1994, 1999, 310.

25 Cfr. Millán Puelles, *La libre afirmación de nuestro ser*, 116-120.

26 Cfr. Alasdair MacIntyre, “Plain Persons and Moral Philosophy: Rules, Virtues and Goods”, *American Catholic Philosophical Quarterly* 66, n.1, 3.

27 Cfr. Martin Rhonheimer, *Ley natural y razón práctica* (Pamplona, Eunsa), 2000, 52.

pensamiento de Hume. Esa diferencia encuentra su explicación en los diversos presupuestos con que se aborda el problema: Tomás analiza la función de la razón práctica a partir de una comprensión antropológica metafísica del hombre y sus facultades, mientras que Hume lo hace desde un método estrictamente empírico, según el cual reduce el análisis de las percepciones de la mente a aquellas de las que el individuo es consciente. Ambas posiciones serán analizadas comparativamente en las dos secciones siguientes.

2. Los límites de la racionalidad práctica en Hume

En contraste directo con el racionalismo en que se inserta Samuel Clarke, e indirectamente con aquella tradición derrotada por la Ilustración, que culmina en Tomás de Aquino, a la que me referí antes, Hume afirma que la razón no puede ser nunca motivo de una acción de la voluntad, y tampoco puede oponerse a la pasión en lo concerniente a la dirección de la voluntad.²⁸ Para comprender esta aseveración es necesario tener en cuenta que el análisis que la sigue se fundamenta en los presupuestos metodológicos empiristas de Hume, según los cuales, como ha afirmado Wojtyła, el examen de las percepciones de la mente no es más que la observación del contenido de la experiencia interna, separada del conjunto vivo del ser humano, el cual constituye al sujeto propio de todas las acciones, también de las acciones morales razonables.²⁹

Desde su perspectiva metodológica, Hume sostiene que el entendimiento se ejerce de dos formas diferentes, ninguna de las cuales puede ser causa de una acción. La primera consiste en establecer relaciones abstractas entre nuestras ideas.³⁰ Estas últimas son imágenes débiles de las impresiones.³¹ Las impresiones, a su vez, llegan a nuestros sentidos por causas desconocidas.³² Las ideas tienen una cualidad asociativa por la que una lleva naturalmente a otra según si son semejantes, contiguas en tiempo y lugar, o una es causa y la otra efecto.³³ De acuerdo a este esquema, existe en la imaginación una especie de atracción entre las ideas, que tiene en el mundo mental los mismos

28 Cfr. Hume, *Treatise*, 413

29 Cfr. Karol Wojtyła, *I fondamenti dell'ordine etico* (Roma, Città del Vaticano, 1980), 93. En este libro, Wojtyła hace una crítica muy acertada de los fundamentos de la filosofía moral de David Hume.

30 Cfr. Hume, *Treatise*, 413.

31 Cfr. Hume, *Treatise*, 1-2.

32 Cfr. Hume, *Treatise*, 7.

33 Cfr. Hume, *Treatise*, 10-11.

efectos que la atracción de las partículas materiales en el mundo natural por la fuerza de la gravedad, la cual se constituye como una fuerza asociativa que se manifiesta en formas múltiples y variadas de pensamiento.³⁴ Pues bien, el mundo de las ideas y el mundo del pensamiento o asociación de ideas, se encuentra completamente separado del mundo de la voluntad, que nos sitúa en el mundo de la realidad. El razonamiento es abstracto y demostrativo, y no influye en nuestras acciones, las cuales dependen de la voluntad.

La segunda forma en que se ejerce el entendimiento es en el conocimiento de cuestiones de hecho. En este ámbito, se pueden conocer acciones que nos producen placer o dolor, a través del razonamiento entendido como asociación de ideas, según aquella cualidad asociativa de las ideas que las relaciona como causa y efecto. Este razonamiento puede dirigir el curso de nuestras acciones, pero no preceptuándolas ni motivándolas moralmente. Es algo evidente para Hume que la moralidad de una acción, y el impulso a realizarla, no surge de ese razonamiento. Por ejemplo, si conozco, como un hecho, que comerme una manzana me produce placer, he hecho una asociación entre dos ideas como causa y efecto, pero ese conocimiento no es preceptivo de la bondad o maldad moral de esa acción, ni tampoco me motiva o impulsa a realizar la acción, sino solo hace una descripción de que existe una relación entre comerme la manzana y un placer consiguiente, es decir hace una asociación entre una causa y un efecto. Hume afirma enfáticamente que la razón no puede de ningún modo producir una acción, o dar origen o impedir una volición, o disputarle a una pasión o emoción su preferencia sobre alguna acción a realizar.³⁵

En efecto, la razón se desarrolla en el terreno de las ideas y, por tanto, de la ineficiencia, como veremos. La voluntad, en cambio, se despliega en el terreno de las impresiones y de la eficiencia. Por voluntad, Hume no entiende otra cosa que “la impresión interna, sentida y consciente, que surge cuando producimos a sabiendas un nuevo movimiento de nuestro cuerpo o una nueva percepción de nuestra mente”.³⁶ Se trata de una impresión refleja, es decir de una impresión sobre otra impresión, igual que en el caso de las pasiones. Pero en rigor, la voluntad no puede ser incluida entre las pasiones.³⁷ Las voliciones y las pasiones son frecuentemente mencionadas unas al lado

34 Cfr. Hume, *Treatise*, 12-13.

35 Cfr. Hume, *Treatise*, 413-415.

36 Hume, *Treatise*, 399. La traducción es mía.

37 Cfr. Hume, *Treatise*, 399.

de las otras, por Hume, como si fueran distintas, aunque relacionadas.³⁸ En efecto, la voluntad ocupa un lugar intermedio entre la pasión y la acción. Las pasiones son causa y motivo de la volición, y la voluntad, a su vez, causa del movimiento del cuerpo o de la mente.

En el ejemplo anterior, la pasión por el placer de comerme la manzana es la causa y motivo de la volición. La razón solo indica la relación entre la acción, comer la manzana, y la obtención del placer, como una asociación de ideas. Esta razón es práctica, pero no es moralmente preceptiva, sino solo descriptiva. La lucha moral no se da entre la razón y las pasiones, sino entre diferentes pasiones. En efecto, las pasiones se dividen, a su vez, en pasiones calmadas y pasiones violentas, entre las cuales hay una especie de “lucha” por imponerse unas a otras.³⁹ Los hombres reprimen con frecuencia una pasión violenta al perseguir intereses y fines a los que son orientados por la fuerza de espíritu propia de las pasiones calmadas.⁴⁰

Esa lucha entre pasiones calmadas y pasiones violentas, no se puede dar entre la razón y las pasiones, como suponemos normalmente. Porque es imposible que la razón pueda impedir la volición, sino dando un impulso en dirección contraria a nuestra pasión. Ahora bien, si la razón fuera capaz de dar ese impulso por sí sola, debería ser capaz de producir también la volición. Sin embargo, eso es imposible. Al impulso de la pasión sólo puede oponerse un impulso contrario, y si este impulso surgiera de la razón, esta facultad debería tener una influencia originaria sobre la voluntad. Pero como no la tiene, es imposible que pueda oponerse a un principio de tanta eficiencia como la pasión, ni retardarla, ni producir una volición.⁴¹ Como conclusión de esta argumentación, Hume afirma que “no nos expresamos estrictamente, ni de un modo filosófico, cuando hablamos del combate entre la pasión y la razón. La razón es, y sólo debe ser, esclava de las pasiones, y no puede pretender otro oficio que el de servir las y obedecerlas”.⁴² Según Hume, la razón “es perfectamente inerte y nunca puede evitar o producir una acción o afección”.⁴³

38 Cfr. Hume, *Treatise*, 458 y 464.

39 Cfr. Hume, *Treatise*, 417-422.

40 Cfr. Hume, *Treatise*, 418.

41 Cfr. Hume, *Treatise*, 415.

42 “We speak not strictly and philosophically when we talk of the combat of passion and of reason. Reason is, and ought only to be the slave of the passions, and can never pretend to any other office than to serve and obey them.” (Hume, *Treatise*, 415).

43 “...reason is perfectly inert, and can never either prevent or produce any action or affection” (Hume, *Treatise*, 458).

De este modo, Hume considera que las pasiones son los únicos motivos de las acciones, y, como tales, son causa eficiente de la voluntad y las acciones. La razón consiste sólo en ideas o asociaciones de ideas en la imaginación, por lo que es completamente inerte, y no tiene ninguna eficiencia para mover la voluntad a la acción. Las pasiones, en cambio, tienen eficiencia, porque su fin es el placer. Ellas son impresiones de reflexión, por lo cual, aunque se deriven de una idea, tienen un impulso propio, no derivado de la idea. Hume explica este fenómeno diciendo que las pasiones se derivan en gran medida de nuestras ideas, y esto en el orden siguiente: una impresión se manifiesta en primer lugar en los sentidos, y hace que percibamos calor o frío, placer o dolor de uno u otro tipo. De esta impresión existe una copia tomada por la mente y que permanece luego que cesa la impresión: llamamos a esto idea. Esta idea de placer o dolor, cuando incide a su vez en el alma, produce las nuevas impresiones de deseo y aversión, esperanza y temor, que pueden llamarse propiamente impresiones de reflexión, puesto que de ella se derivan.⁴⁴

Así vemos que las pasiones son impresiones de reflexión, y se derivan de una idea de placer o dolor. En el terreno moral, la virtud y el vicio suscitan un cierto placer peculiar, en el que está implícita la aprobación moral.⁴⁵ Es decir, no es gracias a la aprobación moral que uno siente placer, sino al contrario, por sentir placer en una acción virtuosa uno tiene la idea de virtud o aprobación moral. Según la explicación anterior, la idea de placer –causada por la virtud – es la que incide nuevamente en el alma suscitando una pasión que mueve a la voluntad a realizar una acción virtuosa.

Como afirma Wojtyła, Hume tiene una visión del hombre según la cual, el placer y el dolor crecen desproporcionadamente en la experiencia interior, ante lo cual la razón no puede tener más que un papel auxiliar, indicando cuales son las acciones que causan placer y evitan el dolor.⁴⁶ Cuando esperamos placer o dolor de alguna acción futura, sentimos una emoción de inclinación o aversión, y somos impulsados a evitar o aceptar moralmente dicha acción. La emoción nos hace buscar en todas direcciones para percibir que acciones están conectadas con esa acción final, mediante la relación de causa y efecto. Esa relación se descubre mediante el razonamiento o asociación de ideas. Pero el impulso no surge de ese razonamiento, sino de la emoción ante la perspectiva de dolor o placer, la cual es guiada, no impulsada, por la razón

44 Cfr. Hume, *Treatise*, 7-8.

45 Cfr. Hume, *Treatise*, 471.

46 Cfr. Wojtyła, *I fondamenti dell'ordine etico*, 94.

hacia su objeto. A la razón no le compete más que establecer la relación entre la aversión o la inclinación y su objeto. Nunca nos interesaríamos por saber que tales acciones son causas y tales otras son efectos, si esos objetos no nos afectaran emotivamente.⁴⁷

Desde su método filosófico empirista, Hume distinguió las impresiones de las ideas como percepciones de la mente, las cuales se diferencian por su intensidad. Así, las ideas son menos vivaces que las impresiones, por lo cual son en cierto sentido más débiles, más pálidas, o más apagadas como para asir el contenido de la vida moral. La razón, que consiste en ideas y asociaciones de ideas en la imaginación, no es lo suficientemente sensible como para influir sobre la moralidad, así como para aprehender la diferencia entre el bien y el mal, es decir entre la virtud y el vicio.⁴⁸ La razón es inactiva,⁴⁹ y consiste, según Hume, nada más que en el descubrimiento de la verdad o la falsedad.⁵⁰

3. La razón práctico-moral en Tomás de Aquino

La causa de afirmaciones tan radicales como las de Hume son sus presupuestos empiristas, que lo llevan a una reducción de las percepciones de la mente a la experiencia interna, separada del conjunto vivo del ser humano que constituye al sujeto propio de las acciones; al crecimiento desproporcionado de los sentimientos de placer y dolor dentro de la experiencia interna; y al desconocimiento de la practicidad moral de la razón, debido a que ella no hace más que establecer relaciones entre ideas y no tiene la intensidad sensible de las impresiones. Esa simplificación de la psicología moral del hombre contrasta con la concepción del sujeto de la acción, compuesto de cuerpo y alma, que se encuentra en aquella tradición derrotada que culmina en Tomás de Aquino. En esta última, las operaciones de las distintas facultades del hombre, tanto sensibles como intelectuales, se articulan de manera compleja, pero coherente. Por eso, aunque Tomás habría estado de acuerdo con Hume en el planteamiento de la *is-ought question*, en líneas generales, como lo ha planteado Finnis; en su filosofía de la acción moral destaca la función preceptivo moral de la razón práctica, al contrario de Hume.

47 Cfr. Hume, *Treatise*, 414.

48 Cfr. Wojtyła, *I fondamenti dell'ordine etico*, 95-96.

49 Cfr. Hume, *Treatise*, 457.

50 Cfr. Hume, *Treatise*, 458.

Dentro de la concepción de Aquino, los bienes que queremos realizar son objeto de la voluntad, porque constituyen fines del apetito, en lo que hay una coincidencia con Hume. Pero su objetivación como tales fines morales realizables es obra de la razón, en lo que Aquino no estaría de acuerdo con Hume. En efecto, “la voluntad y el entendimiento se incluyen mutuamente”, dice Tomás, “pues el entendimiento conoce la voluntad y la voluntad quiere conocer al entendimiento”. Así, “entre las cosas que son orientadas hacia el objeto de la voluntad, también están incluidas las del entendimiento, y viceversa”⁵¹. “Lo bueno y lo verdadero en realidad son lo mismo”, dice en otra parte, “de aquí que lo bueno sea percibido por el entendimiento bajo la razón de verdadero, y lo verdadero sea apetecido por la voluntad bajo la razón de bueno. No obstante, la diversidad de sus razones es suficiente para diversificar las respectivas potencias”⁵². Por lo cual, Tomás no habría estado de acuerdo con Hume en que el objeto de la razón es sólo el descubrimiento de la verdad o la falsedad, y no el descubrimiento del bien y del mal moral.

Aquino tampoco habría estado de acuerdo con Hume en que la razón no tiene ninguna influencia en la voluntad. Él considera que existe una estrecha cooperación entre la razón y la voluntad. Lo bueno, que es el objeto de la voluntad, es aplicable a la acción bajo el aspecto de lo verdadero, que es el objeto del entendimiento práctico⁵³. Sin embargo, para explicar esa diferencia entre Aquino y Hume, es necesario constatar la diferencia establecida por Tomás entre el entendimiento especulativo y el entendimiento práctico. El primero “no ordena lo que percibe a la acción, sino a la consideración de la verdad”⁵⁴. Por eso Tomás habría estado de acuerdo con Hume en el planteamiento de la “ley de Hume” o *is-ought question*, según la cual el conocimiento del deber, como motivo de la acción, no se deriva por inferencia del conocimiento del ser. Como vimos antes, la deducción de preceptos de la ley moral a partir del conocimiento metafísico de la naturaleza humana puede ser verdadera, pero por sí sola no mueve a la acción, en cuanto es un conocimiento meramente especulativo.⁵⁵

No obstante, Tomás afirma que “el entendimiento práctico ordena lo aprehendido a la acción”⁵⁶. El conocimiento de la ley moral comienza por la

51 Santo Tomás de Aquino, *Suma de Teología*, I, q. 16, a. 4, ad 1

52 Santo Tomás de Aquino, *Suma de Teología*, I, q. 59, a. 2, ad 3.

53 Cfr. Santo Tomás de Aquino, *Suma de Teología*, I, q. 79, a. 11, ad 2.

54 Cfr. Santo Tomás de Aquino, *Suma de Teología*, I, q. 79, a. 11.

55 Cfr. Nota 27.

56 Cfr. Santo Tomás de Aquino, *Suma de Teología*, I, q. 79, a. 11.

experiencia que tenemos de nuestras inclinaciones naturales, cuya finalidad es aprehendida por la razón práctica. Recordemos la afirmación de Tomás según la cual “todo aquello a lo que el hombre tiene natural inclinación, la razón naturalmente lo aprehende como bueno y, por ende, como algo que debe ser procurado, mientras que su contrario lo aprehende como mal y como evitado.”⁵⁷ En este punto, Hume no estaría de acuerdo con Aquino, en cuanto considera, como vimos, que la razón es solo teórica, ya que no es más que una yuxtaposición y comparación entre ideas, de la cual no se deriva ninguna obligación de hacer el bien,⁵⁸ porque ese razonamiento no es preceptivo moralmente ni tiene la eficiencia necesaria capaz de mover a la acción. Incluso la razón considerada directiva o descriptiva, aquella que establece la relación entre ciertos medios y sus fines, que es razón práctica, según Hume no es preceptiva moralmente ni mueve a la acción. La razón es nada más que una esclava de las pasiones en el terreno práctico.

Esto último podría ser uno de los sofismas humanos, si es que Hume es un sofista, como vimos que lo califica Anscombe. En efecto, la afirmación de que la razón sea esclava de las pasiones tiene, en el contexto del pensamiento de Aquino, una apariencia de verdad, como todo sofisma, ya que es cierto que a veces la razón juzga equivocadamente como bueno un bien menor querido por el apetito sensible desordenado. Por lo tanto, que la razón sea esclava de las pasiones podría subsumirse a ese conjunto de sofismas humanos, los cuales, según Anscombe, nos sorprenden y nos hacen caer en la cuenta de que se trata de asuntos que requieren una mayor profundización.

El punto es que la razón, para ser práctica y no mera esclava de las pasiones, tiene que ser causa de la acción. En efecto, Tomás afirma que la razón es causa formal de la acción, porque ella “precede de algún modo a la voluntad y ordena su acto, puesto que la voluntad tiende a su objeto según el orden de la razón”.⁵⁹ Es decir, si consideramos la acción como un objeto conocido realizable, el primer principio del movimiento pertenece al entendimiento, que es causa especificadora o formal de la voluntad. No obstante, si consideramos la acción como algo que tiene que ser querido y ejecutado, el principio del movimiento pertenece a la voluntad.⁶⁰ La razón no es, según Aquino, causa eficiente de la voluntad y de la acción moral, en lo cual habría una coincidencia

57 Santo Tomás de Aquino, *Suma de Teología*, I-II, q.94, a.2.

58 Cfr. *Treatise*, 456-457.

59 Santo Tomás de Aquino, *Suma de Teología*, I-II, q.13, a.1.

60 Cfr. Tomás de Aquino, *Cuestiones disputadas sobre el mal* (Pamplona, Eunsa), 1997, q. 6, a. único.

importante entre Hume y Tomás de Aquino. Sin embargo, la razón es según Tomás, causa formal de la voluntad y por tanto de la acción.

Se ha perdido el conocimiento de las distintas causas que contribuyen a las operaciones del hombre, según Aquino y la tradición derrotada por la Ilustración. La causa de esa pérdida es, en este caso concreto, una simplificación realizada por Hume a partir de su empirismo. En efecto, Hume afirma que sólo hay un tipo de causas, el de las causas eficientes. Dicho sucintamente, a la idea de eficiencia llegamos, según Hume, por la observación de que a cierto fenómeno le sigue regularmente otro fenómeno, que es siempre el mismo. De esas impresiones surgen las ideas de necesidad, de eficiencia y de sus sinónimos.⁶¹ En el estrecho ámbito de las impresiones y las ideas consiguientes, propio del pensamiento humeano, no se encuentra pues ningún fundamento para distinguir entre las causas eficientes, formales, materiales, ejemplares y finales.⁶²

En Aquino, en cambio, la razón es causa formal y la voluntad es causa eficiente de las acciones morales.⁶³ Ambas facultades actúan en estrecha colaboración, de modo que la voluntad tiende a su objeto según el “orden de la razón”, lo que no significa, como dice Pieper, que ese orden sea algo mental absoluto desprendido del orden objetivo de la acción, con el cual tendrían que coincidir todas las cosas, entre ellas también las acciones.⁶⁴ Esto último sería, según vimos, aplicar a las acciones el esquema racionalista de Clarke, al cual se opuso Hume. En Aquino, en cambio, la razón descubre el orden de la razón a partir de la experiencia de la finalidad de las inclinaciones naturales del hombre en las que inhiere como razón práctica, según acabamos de ver. Por otra parte, en la elección concreta, la voluntad elige libremente la acción a realizar entre los posibles actos o bienes contingentes que le presenta la razón.⁶⁵

Pues bien, nos podemos preguntar ahora si es posible, desde la perspectiva de Aquino que la razón dispute a las pasiones la determinación de la voluntad en esa elección, lo cual es negado por Hume. La respuesta de Tomás es afirmativa. Para comprender este fenómeno hay que entender qué nos dice Aquino acerca del modo en que la razón puede determinar a las pasiones y a

61 Cfr. Hume, *Treatise*, 155-172.

62 Cfr. Hume, *Treatise*, 171.

63 Cfr. Santo Tomás de Aquino, *Suma de Teología*, I-II, q.9, a.1.

64 Cfr. Pieper, Josef, *Las virtudes fundamentales*, Madrid, Rialp, 1980, 234-236.

65 Cfr. Santo Tomás de Aquino, *Suma de Teología*, I-II, q.17, a.1, ad 2.

la voluntad, por un lado; y si las pasiones pueden oponer resistencia a la razón, para que haya efectivamente disputa entre ellas, por otro lado. Comenzando por lo primero, las pasiones, como actos de los apetitos sensibles, están sometidas a la razón de dos modos. Por una parte, lo puede hacer por medio de la cogitativa o razón particular, la cual es un sentido interno capaz de persuadir al apetito sensitivo. Esto es así porque la cogitativa es movida y regida naturalmente por la razón universal, cosa manifiesta en las argumentaciones silogísticas, en que se deducen conclusiones particulares de proposiciones universales. Por otra parte, el apetito sensitivo se subordina a la voluntad en orden a la ejecución. El hombre, a diferencia del animal, no se mueve inmediatamente impulsado por el apetito sensible, sino que espera el querer de la voluntad. Según Tomás, en todas las potencias motoras ordenadas entre sí, la segunda no se mueve a no ser por la primera. El apetito inferior, por tanto, en el hombre, no es suficiente para moverlo a la operación hasta que no lo consiente el apetito superior.⁶⁶ La voluntad, a la vez, elige siempre entre los bienes contingentes que le presenta la razón, como vimos.

En cuanto a lo segundo, la lucha entre razón y pasiones se explica porque la razón tiene sobre las pasiones un dominio político, no despótico, ya que el apetito sensitivo, por naturaleza, no sólo puede ser movido por la facultad estimativa en los animales, y por la cogitativa en el hombre, la cual es dirigida por la razón universal, sino también por la imaginación y los sentidos, que son facultades de conocimiento sensible. Por eso el hombre experimenta la resistencia que el apetito sensible opone a la razón, en tantos casos, al imaginar y sentir algo deleitable que la razón veta, o algo triste que la razón ordena⁶⁷. En esas ocasiones, la razón puede ser arrastrada por la pasión a juzgar en lo particular de manera distinta a lo que sabe de modo universal,⁶⁸ cuando su juicio, junto con el de la cogitativa, son impedidos por la aprehensión vehemente y desordenada de la imaginación, caso en que el juicio de la razón sigue a la imaginación y al apetito sensitivo y, consiguientemente, se produce el movimiento de la voluntad, a cuya naturaleza corresponde seguir el juicio de la razón⁶⁹. Por ejemplo, el mismo hombre puede juzgar, por medio de su razón, en universal, que no se debe cometer ningún adulterio, y, sin embargo, no saber en un caso particular, que no debe cometer un acto de adulterio, porque su pasión desordenada le lleva a que la imaginación presente a la

66 Cfr. Santo Tomás de Aquino, *Suma de Teología*, I, q.81, a.3.

67 Cfr. Santo Tomás de Aquino, *Suma de Teología*, I, q.81, a.3, ad 2.

68 Cfr. Santo Tomás de Aquino, *Suma de Teología*, I-II, q.77, a.2.

69 Cfr. Santo Tomás de Aquino, *Suma de Teología*, I-II, q.77, a.1.

razón ese acto como deleitable y, por tanto, como realizable, arrastrándola a juzgarlo solo desde el punto de vista del bien deleitable.⁷⁰

En este último caso, la razón se pone al servicio de las pasiones y del placer sensible. Se produce una revolución sustancial desde el punto de vista de la concepción del hombre de Tomás de Aquino, porque su razón es apartada o removida de su rol propio que, en el ser humano, es superior y no auxiliar. En efecto, la razón humana está al servicio de un fin digno del hombre, el que corresponde a su naturaleza racional, que es el bien honesto. A su vez, el hombre es capaz de gozar en la realización del bien honesto, lo que es propio del obrar virtuoso, en el cual el bien honesto es deleitable. El problema es que no todo lo deleitable es honesto, ya que una acción puede ser conveniente para los sentidos, pero no para la razón.⁷¹ Esta doble orientación del hombre permite que la razón corra el riesgo de ponerse al servicio de las pasiones desordenadas, como vimos en el párrafo anterior. Cuando esto último sucede, se produce, como dice Wojtyła, una esclavización *sui generis* de la facultad más perfecta del hombre, la cual por naturaleza está orientada a la perfección del ser humano⁷².

Pues bien, se puede establecer una cierta analogía entre esa esclavización *sui generis* de la razón, tal como la concibe Tomás, y la sentencia de Hume según la cual la razón es esclava de las pasiones. Esta última concepción tuvo gran influencia en el utilitarismo posterior a Hume. Es decir que lo que en Tomás de Aquino es una debilidad moral de la razón, en Hume y el utilitarismo sería el uso normal de la razón, que se pone al servicio de la felicidad entendida como placer, en el caso del utilitarismo al servicio del placer para el mayor número. Por cierto, esta analogía se puede establecer solo desde un punto de vista psicológico. Desde un punto de vista moral, la esclavización de la razón a las pasiones es un mal moral para el hombre en Tomás de Aquino, y un bien moral para el individuo en Hume y los utilitaristas.

En efecto, la dependencia de la moralidad de las acciones del juego de las pasiones, en Hume y los utilitaristas, no se debe a que ellos justifiquen una debilidad o maldad moral de las pasiones, sino a sus presupuestos empiristas según los cuales no existe otra causalidad de las acciones más que la causalidad eficiente entendida mecánicamente, y a su ignorancia de la espiritualidad del hombre, y muy en concreto de la razón y la voluntad como facultades

70 Cfr. Santo Tomás de Aquino, *Suma de Teología*, I-II, q. 77, a.2.

71 Cfr. Santo Tomás de Aquino, *Suma de Teología*, II-II, q. 145, a.3.

72 Cfr. Wojtyła, *I fundamenti dell'ordine etico*, 89.

espirituales. Así y todo, Hume deja abierta la cuestión de la causalidad de las acciones humanas por la razón y la voluntad, la cual tiene mucha importancia en la filosofía de la acción actual.

Referencias bibliográficas

- Anscombe, G.E.M. "Modern Moral Philosophy". *Philosophy. The Journal of the Royal Institute of Philosophy*, Vol. XXXIII, N° 124 (January 1.958), 1-19.
- Aristóteles. *Ética Nicomaquea*. Madrid, Editorial Gredos, 1985.
- Elton, María. *Moral Science and Practical Reason in Thomas Aquinas*. Zürich, Berlin, Lit Verlag. Philosophie: Forschung und Wissenschaft. 2013.
- Finnis, John. *Natural Law and Natural Rights*. Oxford: Clarendon Law Series, 1980.
- Hume, David. *Treatise of Human Nature*. Oxford: Clarendon Press, 1960.
- MacIntyre, Alasdair. *Tres versiones rivales de la ética*. Madrid: Ediciones Rialp, S.A., 1992.
- MacIntyre, Alasdair. "Plain Persons and Moral Philosophy: Rules, Virtues and Goods". *American Catholic Philosophical Quarterly* 66, n.1 (1992): 3-1
- Millán Puelles, Antonio. *La libre afirmación de nuestro ser. Una fundamentación de la ética realista*. Madrid, Rialp, 1994.
- Pieper, Josef. *Las virtudes fundamentales*. Madrid: Rialp, 1980.
- Raphael, D.D. *British Moralists*. Indianapolis/Cambridge: Hacket Publishing Company, Inc., 1991.
- Rhonheimer, Martin, *Ley natural y razón práctica*, Pamplona, Eunsa, 2000.
- Rhonheimer, Martin. *La perspectiva de la moral. Fundamentos de la ética filosófica*, Madrid, Rialp, 1994, 1999.
- Santo Tomás de Aquino. *Suma de Teología*. Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 2006.
- Tomás de Aquino. *Comentario de la Ética a Nicómaco*, Buenos Aires, Ediciones Ciafic, 1986.
- Tomás de Aquino. *Cuestiones disputadas sobre el mal*. Pamplona: Eunsa, 1997.

_____ . *Cuestiones Disputadas sobre la Verdad*, Pamplona, Eunsa, 2016.

Wojtyla, Karol. *I fondamenti dell'ordine ético*. Roma: Città del Vaticano, 1980.

