

P. MIGUEL ÁNGEL FUENTES, I.V.E.

CONSEGUIR LA VIDA ETERNA
(Mt 19,16)

LOS PRINCIPIOS FUNDAMENTALES
DE LA TEOLOGÍA MORAL CATÓLICA

PRIMERA PARTE: TRATADOS I a V
CONCEPTOS INTRODUCTORIOS, BIENVANETURANZA Y FIN ÚLTIMO,
ACTOS HUMANOS, PASIONES, HÁBITOS Y VIRTUDES

EVE, San Rafael
2005

Edición *ad usum privatum*

EVE
Ediciones del Verbo Encarnado

Colección Manuales y Monografía

1ª Edición San Rafael 1987

7ª Edición San Rafael 2005

Prohibida toda reproducción total
o parcial sin expresa autorización del Autor

La presente edición de las dispensas de “Teología Moral fundamental” dictadas en el seminario María, Madre del Verbo Encarnado, ha sido revisada en sus aspectos doctrinales por la comisión “ad hoc” del cuerpo de profesores de esta casa de formación. Puede contener errores de diagramación, gramática y ortografía. Puede citarse indicada edición (puesto que podrán introducirse correcciones en futuras ediciones, si se hacen por este medio).

INDICE GENERAL

PRÓLOGO

CAPÍTULO 1. CONCEPTOS INTRODUCTORIOS A LA TEOLOGÍA MORAL

- I. EL PROBLEMA MORAL
- II. DEFINICIÓN DE LA TEOLOGÍA MORAL
- III. RELACIÓN CON LAS CIENCIAS AFINES
- IV. LAS FUENTES DE LA MORAL
- V. MAGISTERIO DE LA IGLESIA Y EL DISENSO
- VI. DIVISIÓN DE LA TEOLOGÍA MORAL
- VII. LA MORAL DEL NUEVO TESTAMENTO
- VIII. HISTORIA DE LA TEOLOGÍA MORAL
- IX. LA TEOLOGÍA MORAL INSPIRADA EN SANTO TOMAS DE AQUINO

CAPÍTULO 2. LA BIENAVENTURANZA Y EL FIN ULTIMO DEL HOMBRE

- I. INTRODUCCIÓN: LA FELICIDAD EN LA TEOLOGÍA MORAL
- II. PRINCIPIO DE FINALIDAD DE FIN ÚLTIMO
- III. LA BIENAVENTURANZA OBJETIVA
- IV. LA BIENAVENTURANZA FORMAL
- V. OBTENCIÓN DE LA BIENAVENTURANZA

CAPÍTULO 3. LOS ACTOS HUMANOS

- I. NATURALEZA PSICOLÓGICA DEL ACTO HUMANO
- II. NATURALEZA MORAL DEL ACTO HUMANO

CAPÍTULO 4. LAS PASIONES DEL HOMBRE

- I. LAS PASIONES EN GENERAL
- II. LAS PASIONES EN PARTICULAR

CAPÍTULO 5. LOS HÁBITOS Y LAS VIRTUDES

- I. NATURALEZA PSICOLÓGICA DE LOS HÁBITOS
- II. ENTIDAD MORAL DE LOS HÁBITOS
- III. LOS HÁBITOS EN SU ENTIDAD SOBRENATURAL

CAPÍTULO 6. EL PECADO

- I. EL PECADO EN LAS FUENTES BÍBLICAS
- II. EL PECADO EN LA TRADICIÓN Y EL MAGISTERIO
- III. CONSIDERACIÓN TEOLÓGICA

CAPÍTULO 7. LA LEY

- I. INTRODUCCIÓN
- II. LA LEY EN GENERAL
- III. LA LEY ETERNA
- IV. LA LEY NATURAL
- V. LA LEY DIVINA POSITIVA ANTIGUA
- VI. LA LEY NUEVA
- VII. LAS LEYES HUMANAS

CAPÍTULO 8. EL CONOCIMIENTO MORAL: LA SINDÉRESIS Y LA CONCIENCIA

- I. EN LA REVELACIÓN Y EN LA HISTORIA DEL PENSAMIENTO
- II. LA CONCIENCIA HABITUAL O SINDÉRESIS
- III. LA CONCIENCIA PROPIAMENTE DICHA

CAPÍTULO 9. LA GRACIA CRISTIANA

- I. LA GRACIA EN SUS FUENTES
- II. ERRORES EN TORNO A LA GRACIA
- III. LA GRACIA EN LA ECONOMÍA DE LA SALVACIÓN
- IV. NECESIDAD DE LA GRACIA
- V. NATURALEZA DE LA GRACIA
- VI. DIVISIÓN DE LA GRACIA
- VII. LA CAUSA Y CUALIDADES DE LA GRACIA
- VIII. LOS EFECTOS DE LA GRACIA

CONCLUSION GENERAL: *DE SEQUELA CHRISTI*

I

El hombre ha sido creado a *imagen y semejanza* de Dios. En lo más íntimo de su ser esta imagen es la capacidad de la inteligencia y de la voluntad que le dan señorío sobre su comportamiento. Esta imagen es perfeccionada por la gracia sobrenatural que la hace participar de la naturaleza misma de Dios. Y alcanzará su máximo grado de perfección en la visión beatífica.

Puesto que el obrar sigue al ser, así como de la imagen recibida en la creación procede un obrar natural que debería ser acorde a la naturaleza que tiene por principio, también de la perfección que le da a esta naturaleza la gracia, brota un operar sobrenatural, e igualmente a la naturaleza glorificada en el cielo corresponderá un obrar glorificado.

Ahora bien, el concepto de “imagen” es un concepto esencialmente referencial: se es imagen de algo o de alguien. La imagen no se define por sí, sino a partir de aquello de lo cual ella es imagen. Como dice Agustín: *Omnia quae relative dicuntur, ad invicem dicuntur*, todos los términos relativos son correlativos¹. De este modo, los tres momentos tienen en común el hecho de que, para respetar la esencia, la verdad, del “obrar de una imagen”, han de salvaguardar el concepto equivalente a éste, es decir, el “obrar según el Modelo del que es imagen”.

A la imagen natural corresponde el obrar queriendo el bien racional o, en el decir de Santo Tomás, el obrar virtuoso. A la imagen de gracia, el obrar que vive de la Fe vivificada por la caridad que toma su origen en la naturaleza transformada por la gracia. A la imagen de gloria, en fin, el operar beatificante.

Salvo el último caso, los dos primeros están sujetos a una libertad falible: el hombre puede obrar contra la razón y contra la gracia. Tal es el misterio del pecado.

Sin embargo, el hombre es imagen en un sentido imperfecto. Hay una distancia entre el Ejemplar y lo que ha sido plasmado “a su imagen”: “para designar en el hombre la imperfección de la imagen se dice *a imagen*, expresión por la cual se indica el movimiento del que tiende a la perfección”². De este modo, toda la existencia intramundana de la creatura racional es un **itinerario** (el hombre es propiamente *homo viator*) en el que va desandando, a través de los actos que le son más íntimos, las distancias que le separan de su Modelo.

Tal es la **vida moral** del hombre: un obrar itinerante en el que se forja, bajo la moción de la gracia, la imagen del hombre **bueno**, del hombre **de bien**, del hombre **perfecto** (es decir, *perfectus*, acabado), que no es otro que el hombre **virtuoso** de Aristóteles elevado al **justo** de la Revelación y al **santo** de la Tradición cristiana. Esta es la grandeza y el misterio del hombre, hecho menor que los ángeles pero llamado a imitar a Dios: *sed perfectos como vuestro Padre Celestial es perfecto*. Con razón decía el Salmista: “¿Qué es el hombre para que te acuerdes de él, el hijo de Adán para que le cuides? Lo hiciste menor que los ángeles y lo coronaste de gloria y majestad”³.

¹ San Agustín, *De Trinitate*, VII, 1, 2.

² Santo Tomás, I, 35, 2 ad 3.

³ *Salmo* 8, 5-6.

La teología moral no es otra cosa que la penetración que realiza nuestra inteligencia en la Palabra divina y en la naturaleza del hombre para desentrañar ese arcano dinamismo interior del hombre, e iluminar así los verdaderos senderos ascendentes de su itinerario ético.

En este sentido la moral es **doctrina sobre el hombre** bajo el aspecto formal de su **itinerario hacia Dios**.

II

La moral tiende a la formación del hombre **bueno**, del **hombre de bien**. Pero el hombre de bien no es otro que aquél que tiende a conformar sus actos con el Bien verdadero (es decir, el bien que su razón le indica como tal o que Dios le revela como tal). Permítasenos a este punto recordar aquellas magníficas palabras del Aquinate comentando a San Pablo: “Libre es quien es causa de su propio actuar (*causa sui*); siervo quien tiene por causa de su actuar a su señor (*causa domini*). Por tanto, quien obra por propia decisión (*ex seipso*), obra libremente; quien lo hace movido por otro, no obra libremente. Así, aquél que evita lo malo, no porque es malo, sino porque Dios lo manda, no es libre; pero quien evita lo malo porque es malo, ése es libre. Esto lo hace el Espíritu Santo que perfecciona interiormente el alma por el hábito bueno, de modo tal que se abstenga del mal por amor, como si lo preceptuara la ley divina; y por tanto se dice libre, no porque no se someta a la ley divina, sino porque se inclina por los buenos hábitos a hacer lo que la ley divina manda”⁴.

No hay verdadera libertad sino a través de la virtud. Porque el actuar libre es el actuar connatural de nuestra inteligencia y voluntad conjugadas; movimiento que requiere, por tanto, por un lado el nacer de la intimidad de estas facultades sin coacción; por otro, el dirigirse hacia el bien, porque la libertad es una perfección, no un detrimento. Por tanto, no hay libertad verdadera (bajo todos sus aspectos) mientras no tenga por fin el bien verdadero y mientras tal bien no sea objeto de un dinamismo espontáneo e interior del hombre. Esta inclinación connatural hacia el bien la da la virtud, el hábito bueno y el Espíritu Santo que actúa en el justo. Como admirablemente explica el mismo Tomás en la Suma Contra Gentiles:

“Los hijos de Dios son movidos por el Espíritu Santo no como siervos, sino como libres. Pues, siendo libre *el que es dueño de sí mismo (qui sui causa est)*⁵, hacemos libremente aquello que hacemos por nuestra cuenta y razón. Y esto es lo que hacemos voluntariamente; mas lo que hacemos contra voluntad no lo hacemos libre, sino servilmente, ya haya violencia absoluta, como *cuando el principio es totalmente extrínseco, no cooperando nada el paciente*⁶, por ejemplo, cuando uno es impelido por la fuerza al movimiento; ya haya violencia con mezcla de voluntariedad, como cuando uno quiere hacer o padecer lo que menos contraría su voluntad para evadir lo que más la contraría. Mas el Espíritu Santo de tal modo nos inclina a obrar, que nos hace obrar voluntariamente al constituirnos en amadores de Dios (*inquantum nos amatores Dei constituit*). En conclusión, los hijos de Dios son movidos por el Espíritu Santo libremente, por amor, no servilmente, por temor. Por eso el Apóstol dice: *No habéis recibido el espíritu de siervos para recaer en el temor, antes habéis recibido el Espíritu de adopción de hijos*”⁷.

A esto tiende la Moral: a ayudar a la inteligencia a descubrir el bien humano y divino del hombre y a educar la voluntad a inclinarse connaturalmente hacia tal bien. Tal es, por otro lado, la fisonomía

⁴ Santo Tomás, *Ad II Cor.*, III, lectio III, n° 112.

⁵ Aristóteles, *I Metaphys.*, 2; 982b, 26.

⁶ Aristóteles, *III Ethic.* 1; 1110b, 15-17.

⁷ *Suma Contra Gentiles*, IV, 22.

propia de la Moral “medieval” de Santo Tomás estructurada sobre el eje fundamental de la virtudes cristianas y de los dones del Espíritu Santo. ¡Qué lejos estamos de la casuística!

No hace falta decir más. Baste poner en las manos de Dios estas páginas, siguiendo el consejo del Abad San Benito: *In primis, ut quidquid agendum inchoas bonum, ab eo perfici instantissima oratione deposcas*⁸, ante todo, pídele con oración muy fervorosa que perfeccione cualquier obra buena que emprendas.

⁸ San Benito, *Sancta Regula*. Prol., 4.

CAPÍTULO 1

CONCEPTOS INTRODUCTORIOS

A LA TEOLOGÍA MORAL

I. EL PROBLEMA MORAL

Todos los hombres, desde siempre, se plantean las mismas preguntas, “que turban profundamente el corazón del hombre” y se interrogan para “descubrir el camino que conduce a la verdadera felicidad”⁹. La ética cristiana justifica su existencia como **respuesta** a dicho interrogante.

Lo específico de esta respuesta es el llamado a la “perfección” que se encierra en el interpelación dirigida a Cristo por el joven rico (cf. Mt 19), que la *Veritatis Splendor* precisamente define como “la pregunta moral”¹⁰, y la proposición de Cristo mismo como camino y modelo de dicha perfección: *Yo soy el camino, la verdad y la vida* (Jn 14,6). “Jesús mismo es el ‘cumplimiento’ vivo de la Ley ya que El realiza su auténtico significado con el don total de sí mismo; *El mismo se hace Ley viviente y personal*, que invita a su seguimiento, da, mediante el Espíritu, la gracia de compartir su misma vida y su amor, e infunde la fuerza para dar testimonio del amor en las decisiones y en las obras (cf. Jn 13, 34-35)”¹¹.

La teología moral se plantea así como **reflexión** sobre la **estructura** del dinamismo operativo del hombre en tensión hacia la **perfección** y sobre los **fundamentos próximos y últimos** de dicho movimiento.

II. DEFINICION DE LA TEOLOGÍA MORAL

La teología moral es la parte de la ciencia teológica que trata de los actos humanos que han de ser ordenados a Dios como Fin Ultimo sobrenatural, a la luz de los principios revelados y de la razón humana iluminada por la fe¹². Por tanto:

⁹ *Nostra aetate*, 1.

¹⁰ Cf. *Veritatis splendor* (en adelante : VS), 6.

¹¹ VS, 15.

¹² *Scientiae theologiae pars quae de actibus humanis in ordine ad Deum finem supernaturalem agit ordinandis secundum principia revelata* (Benedictus Merkelbach, O.P., *Summa Theologiae Moralis*, Paris 1948, Desclée de Brouwer, T.1, p. 10).

Es ciencia: a saber, es un conocimiento cierto y evidente de verdades que se deducen de principios incuestionables y que se coordinan entre sí con nexo y orden lógico. No ha de confundirse, por tanto, con el conocimiento vulgar que todo hombre tiene respecto de la moralidad de sus propios actos.

Teológica: es decir, deducida a partir de los principios revelados; lo cual la distingue esencialmente de la filosofía moral que se apoya solamente en principios humanos y racionales. “La reflexión moral de la Iglesia, hecha siempre a la luz de Cristo, el ‘Maestro bueno’, se ha desarrollado también en la forma específica de la ciencia teológica llamada *teología moral*; ciencia que acoge e interpela la divina Revelación y responde a la vez a las exigencias de la razón humana... Es... *teología*, en cuanto reconoce el principio y el fin del comportamiento moral en Aquel que ‘sólo El es bueno’ y que, dándose al hombre en Cristo, le ofrece las bienaventuranzas de la vida divina”¹³.

Parte: no constituye una especie distinta de la teología, sino tan sólo una parte integral y constitutiva de la ciencia teológica. En el transcurso de los últimos siglos la teología ha sufrido los defectos de una atomización permanente y sistemática. La consideración de la unidad de la teología es, por tanto, el punto de partida de toda elaboración teológica. La teología moral es parte de la unidad orgánica de toda la teología. La Teología, que estudia todos los seres “sub ratione Deitatis”, constituye una sola ciencia. Por ello, la teología moral en su conjunto sufre un defecto de visión, con la consecuente incompreensión, al ser separada del dogma y de la vida espiritual y litúrgica de la Iglesia.

Que trata de los actos humanos: tal es la materia especial sobre la cual, de modo inmediato, versa la moral; lo cual la distingue de la teología dogmática. “La teología moral es una reflexión que concierne la ‘moralidad’, o sea, el bien y el mal de los actos humanos y de la persona que los realiza, y en este sentido está abierta a todos los hombres”¹⁴.

Que han de ser ordenados a Dios como Fin Ultimo sobrenatural: la teología moral considera todo en orden a Dios. La Teología tiene un solo sujeto principal, Dios, del cual trata la dogmática al estudiarlo en sí mismo y en cuanto principio de todo lo creado; la moral lo hace considerando las cosas, y de modo propio al hombre, en orden a Dios como fin sobrenatural. Sobre esto se asienta el carácter normativo (y por tanto no meramente descriptivo) de la ciencia moral, en cuanto **propiamente dirige** los actos humanos hacia el fin último.

Según los principios de la revelación: tal es la razón formal o motivo próximo y medio inmediato por el cual es conocido tanto el fin sobrenatural cuanto los actos proporcionados a su consecución, a saber, los principios revelados que, recibidos por la fe, son el medio propio para llegar a las conclusiones teológicas así como la vía adecuada para comprenderlas.

Y la razón natural iluminada por la fe: se trata de una especulación, profundización y fundamentación a partir de la fe, pero usando también la luz de nuestra razón y las adquisiciones de la filosofía ética.

De un modo más sintético podría también definirse la teología moral como la “teoría de la búsqueda activa de Dios por el hombre”¹⁵.

III. RELACION CON LAS CIENCIAS AFINES

Con una definición levemente más desarrollada, se expresaba Servais Pinckaers diciendo que “la moral es la parte de la teología que estudia los actos humanos para ordenarlos a la visión amante de Dios como a la bienaventuranza verdadera, plena y fin último del hombre, por medio de la gracia, de las virtudes y de los dones, y esto a la luz de la Revelación y de la razón” (Cf. Servais Pinckaers, *Les sources de la morale chrétienne*, Editions Universitaires Fribourg Suisse, Editions du Cerf Paris, 1985, pp. 18-24).

¹³ VS, 29.

¹⁴ VS, 29.

¹⁵ Cf. Servais Pinckaers *Le renouveau de la morale*, Téqui, Paris 1979, p. 13.

1. RELACIÓN CON LA TEOLOGÍA DOGMÁTICA

Ambas forman una ciencia única, pues la teología es una sola ciencia, aunque en la práctica esté desglosada en varias disciplinas particulares. La razón la da Santo Tomás cuando dice: “Todas las cosas que son divinamente revelables, comunican en **la misma razón del objeto formal de esta ciencia**. Por tanto se contienen bajo la sagrada doctrina como bajo una misma ciencia”¹⁶. La teología es la más unificada de las ciencias, y la única ciencia que supera la disyunción, natural y tan dolorosa para el hombre, entre el conocer y el obrar. Por eso, más que una ciencia, es una **sabiduría**. De este modo, cuando se habla de varias ciencias teológicas esto se hace de modo impropio, sólo entendible en el sentido de varias disciplinas particulares de la única teología. La separación responde únicamente a la necesidad de estudiarla en profundidad, y la dificultad que esto implica si se encarara tal estudio como el de una sola e inabarcable disciplina.

Por tanto, la moral presupone la dogmática ya que la moral se basa en la fe. El dogma es, así, fundamento y raíz de la moral, motivo por el cual los errores dogmáticos están en el origen de las grandes desviaciones morales de la historia. La diferencia se establece en cuanto mientras la dogmática trata inmediatamente de Dios (su esencia, su obra), la moral estudia el obrar del hombre en su relación con Dios.

2. RELACIÓN CON LA ESPIRITUALIDAD

La espiritualidad es parte de la teología y más concretamente un desarrollo del tratado del amor de Dios y del de los dones del Espíritu Santo, para mostrar sus aplicaciones, o para **conducir a las almas a la unión divina**. Hemos asistido, a partir de los siglos de la decadencia de la escolástica, a la dramática separación entre Moral y Espiritualidad, con los consecuentes efectos dañinos tanto para una como para otra.

No se puede decir, por tanto, que la relación entre una y otra se rija por la distinción entre los actos necesarios, preceptuados y obligatorios (de los que trataría la teología moral), contrapuestos a los actos que caen bajo consejo y tocan a la perfección (de los que versaría la ascética y la mística)¹⁷. Tampoco es adecuado decir que se relaciona como el todo con la parte, entendiéndola moral dividida en tres etapas: la que se preocupa de la caridad incipiente, o sea de lo lícito e ilícito (vía purgativa, moral casuística), la que se versa sobre la caridad proficiente acompañada del ejercicio de las demás virtudes infusas (vía iluminativa, teología ascética); y la tercera, que abarca la caridad perfecta bajo los dones del Espíritu Santo (vía unitiva, teología mística)¹⁸.

Es más exacto concebir la relación diciendo que, del mismo modo que la casuística es (en un campo menos elevado) una aplicación de la teología moral para discernir prácticamente aquello que es obligatorio bajo pena de pecado mortal o venial, la espiritualidad aplica la doctrina moral respecto de las virtudes, dones y docilidad a las inspiraciones del Espíritu Santo a los intrincados caminos del alma en su ascensión purificativa, unitiva y transformativa hacia Dios¹⁹.

La Moral, por tanto, abarca la totalidad del obrar humano, desde los primeros pasos hasta su consumación en las cumbres de la perfección. Por razones pedagógicas a la espiritualidad se reserva el estudio de las leyes del progreso espiritual y de la acción más directa de Dios y del demonio en los caminos de la perfección (de ahí la importancia dada ya desde los Padres del desierto al “discernimiento de espíritus”). Entonces limitar el objeto de la Moral a lo lícito y a lo ilícito -como se realizó

¹⁶ I, 1, 3.

¹⁷ Como hace, por ejemplo, el mismo Merkelbach, op. cit., p. 12.

¹⁸ Así, por ejemplo, A. Royo Marín, *Teología Moral para seglares*, B.A.C., Madrid 1986, p. 5.

¹⁹ Cf. Garrigou-Lagrange, R., *Las tres edades de la vida interior*, Ed. Palabra, Madrid, 1977, T. I, p. 9.

con preocupaciones casuísticas a partir del siglo XVII- significa destruir la esencia de la Moral. La Moral cristiana es fundamentalmente evangélica y el mandato del Evangelio no es otro que la imitación de la perfección de Dios Padre: *Sed perfectos como vuestro Padre celestial es perfecto* (Mt 5,48).

3. RELACIÓN CON LA ÉTICA O FILOSOFÍA MORAL²⁰.

Señalaba Mausbach que los pueblos paganos -a causa de su concepción mitológica de su religiosidad- separaron la ética de la religión. El cristianismo, en cambio, ya desde los primeros siglos integró la filosofía dentro del dato revelado. La escolástica medieval reunió dentro de los grandes desarrollos morales la doctrina teológica y la filosófica, las enseñanzas de la revelación y de la razón. Posteriormente, con la Reforma protestante y de modo particular con la aparición de la Filosofía moderna, la relación armónica entre teología moral y ética filosófica marchó del deterioro a la ruptura formal: por un lado la teología protestante se despojaba de todo carácter filosófico y, por otro, la Filosofía moderna dejaba de ser cristiana volviéndose paulatinamente atea.

La ética filosófica mayoritariamente reinante en nuestros días presenta algunas características singulares:

a) Es materialista atea. Niega, por eso, el poder normativo de las ideas y sostiene que la vida humana sólo está sometida a las leyes que imperan en el mundo de la materia y en el reino animal. El ateísmo cierra al hombre a toda trascendencia y hace de él un ser autónomo en su moral. Consecuencia del materialismo es también la negación de la libertad y de la inmortalidad personal.

b) Es positivista y escéptica. Es una filosofía que desconfía de toda metafísica y que, consecuentemente, sólo admite los datos empíricos y fenoménicos. Como consecuencia no acepta ningún deber moral apoyado en el ser, y postula necesariamente que los principios éticos son mudables con los tiempos, culturas y situaciones.

c) Es secularista. El fenómeno de la laicización de la vida humana también se hace sentir en la concepción moral: ésta se cierra -si no teórica, al menos prácticamente- a toda trascendencia; elabora una ética sin diferencias características entre lo que correspondería a una visión pagana o atea o cristiana.

Ahora bien, por otra parte es evidente que la gracia no destruye sino que supone la naturaleza, y la divinización del hombre que es objeto de la teología moral, supone y eleva la acción humana natural. Esto nos indica, por un lado, que la teología moral necesita de una ética filosófica para explicar los conceptos y dinamismos humanos, naturales, que ella asume y eleva. Pero por otro lado, como se hace patente por lo que acabamos de exponer, no cualquier ética filosófica es asumible por la moral sobrenatural. Sólo puede integrarse armónicamente con el pensamiento teológico -sin destruirlo ni desvirtuarlo- la ética filosófica que forma parte de la así llamada “filosofía cristiana”, constituida por el patrimonio saludable del pensamiento antiguo -no contaminado aún por las taras de la filosofía moderna, débil y enfermiza- y los profundos desarrollos que éste adquiere en las inteligencias clarificadas por la fe de los grandes maestros de la cristiandad.

Con esta ética filosófica la teología moral guarda algunas relaciones fundamentales. Ante todo coinciden en gran parte en el objeto material que no es otro que los actos humanos. Decimos “en gran parte”, porque la fe nos abre el campo a actos que no son alcanzables por la razón, como es el acto meritorio o las mociones del Espíritu Santo. Coinciden también, de algún modo, en la formalidad bajo la que estudia el obrar humano, que es la bondad o malicia del mismo. La teología moral excede a la ética en cuanto descubre en los actos también una moralidad sobrenatural. Finalmente, se distinguen en el objeto formal “quo” o motivo, puesto que mientras la teología los ilumina con la luz de la razón y de la fe, la ética solamente lo hace con la luz de la razón natural.

²⁰ Cf. Mausbach-Ermecke, *Teología Moral Católica*, Eunsa, Pamplona 1971, I, pp. 44-57.

IV. LAS FUENTES DE LA MORAL

Las fuentes de la teología moral pueden dividirse en principales y subsidiarias.

1. FUENTES PRINCIPALES²¹

Las fuentes principales son aquéllas propiamente teológicas (“lugares teológicos”). Como el resto de la teología, también la Moral encuentra sus principios en la Sagrada Escritura, en la Tradición y en el Magisterio.

1) La Sagrada Escritura.

En la Sagrada Escritura se hayan formuladas -aunque según el estilo propio de los libros sagrados- las principales verdades de la moral cristiana. San Pablo escribe a Timoteo: “toda Escritura es divinamente inspirada y útil para enseñar, para argüir, para corregir, para educar en la justicia, a fin de que el hombre de Dios sea perfecto y consumado en toda obra buena” (2 Tim 3,16-17). Por eso Juan Pablo II enseña en la *Veritatis Splendor*: “... la Sagrada Escritura es la fuente siempre viva y fecunda de la doctrina moral de la Iglesia, como ha recordado el Concilio Vaticano II: ‘El Evangelio (es)... fuente de toda verdad salvadora y de toda norma de conducta’. La Iglesia ha custodiado fielmente lo que la Palabra de Dios enseña no sólo sobre las verdades de fe, sino también sobre el comportamiento moral, es decir, el comportamiento que agrada a Dios (cf. *1 Tes 4, 1*), llevando a cabo un *desarrollo doctrinal* análogo al que se ha dado en el ámbito de las verdades de fe”²².

2) La Tradición.

“Dentro de la Tradición se desarrolla, con la asistencia del Espíritu Santo, *la interpretación auténtica* de la ley del Señor. El mismo Espíritu, que está en el origen de la Revelación, de los mandamientos y de las enseñanzas de Jesús, garantiza que sean custodiados santamente, expuestos fielmente y aplicados correctamente en el correr de los tiempos y las circunstancias. Esta ‘actualización’ de los mandamientos es signo y fruto de una penetración más profunda de la Revelación y de una comprensión de las nuevas situaciones históricas y culturales bajo la luz de la fe. Sin embargo, aquélla no puede más que confirmar la validez permanente de la revelación e insertarse en la estela de la interpretación que de él da la gran Tradición de enseñanzas y vida de la Iglesia, de lo cual son testigos la doctrina de los Padres, la vida de los Santos, la liturgia de la Iglesia y la enseñanza del Magisterio”²³.

La Tradición implica, por tanto, las enseñanzas patrísticas, la vida litúrgica, y también la interpretación que han hecho los santos con su propia vida y que la Iglesia propone como válida regla hermenéutica de la voluntad de Dios al canonizarlos. Es este un criterio que está ya presente en San Agustín y Santo Tomás de Aquino: “Como dice Agustín, el sentido de la Sagrada Escritura se entiende a partir de los actos de los santos. Pues el mismo Espíritu por el cual han sido escritas las Sagradas Escrituras... induce a los santos a obrar”²⁴; y en otro lugar: “Pero, como dice Agustín en el libro *Contra*

²¹ Cf. B. Merkelbach, op. cit., pp. 14-16.

²² *VS*, 28. La cita del Concilio es de *Dei verbum*, 7.

²³ *VS*, 27.

²⁴ *Ad Rom.*, I, V, n° 80. En el texto, por el hecho de que san Pablo jura deduce que la prohibición del juramento que se encuentra en Sant. 5,12 (citado como objeción) no debe ser entendida como una prohibición absoluta.

mendacium, aquellas cosas que han realizado los santos en el Nuevo Testamento, valen como ejemplo de como se entienden las Escrituras...”²⁵.

Gran importancia tiene también la **liturgia de la Iglesia**, ya que la ley de la plegaria es ley de la fe y de la vida de la fe: “lex credendi, lex orandi”²⁶. “El culto de la Iglesia es... una continuada profesión de la fe católica y un ejercicio de la esperanza y la caridad”²⁷.

3) El Magisterio.

“Además, como afirma de modo particular el Concilio (DV, 10), ‘*el oficio de interpretar auténticamente la palabra de Dios, oral o escrita, ha sido encomendado sólo al Magisterio vivo de la Iglesia, el cual lo ejercita en nombre de Jesucristo*’. De este modo, la Iglesia, con su vida y su enseñanza, se presenta como ‘columna y fundamento de la verdad’ (1 Tim 3,15), también de la verdad sobre el obrar moral. En efecto, ‘compete siempre y en todo lugar a la Iglesia proclamar los principios morales, incluso los referentes al orden social, así como dar su juicio sobre cualesquiera asuntos humanos, en la medida en que lo exijan los derechos fundamentales de la persona humana o la salvación de las almas’ (CIC, 747,2)”²⁸.

El Magisterio dirige el obrar cristiano de modo ordinario y extraordinario, a través de declaraciones solemnes, Encíclicas, Exhortaciones, respuestas a consultas. En los últimos tiempos los documentos de orientación moral han sido especialmente abundantes²⁹. Volveremos sobre este punto un poco más adelante.

2. FUENTES SUBSIDIARIAS

Las fuentes secundarias están constituidas por las distintas ciencias que ilustran e iluminan los diversos aspectos naturales de la acción humana.

Ya hemos hablado de la importancia de la ética filosófica. La autoridad de los filósofos es de grandísima importancia, de modo particular los grandes pensadores de la antigüedad como Sócrates, Platón, Aristóteles, Cicerón y Séneca. La moral se sirve también del derecho, de la medicina, de la psicología, de la sociología y de la historia.

En nuestro tiempo el moralista no puede prescindir del conocimiento, al menos elemental, del campo psiquiátrico, de grandísima importancia cuando se trata de discernir problemas de orden moral y problemas de orden patológico.

Asimismo, el horizonte abierto por la investigación médica y biológica, exige la posesión de las nociones fundamentales de dicho campo para poder iluminarlo moralmente, lo cual ha dado como resultado una elaboración cada vez más concisa y orgánica del juicio ético sobre el terreno de la vida: la bioética. Lo mismo vale en el dominio del derecho y la moral internacional, en la ética económica, etc.

²⁵ *Ad Rom.*, XII, III, n° 1011; cf. *Ad Hebr.*, XII, I, n° 658.

²⁶ Pío XI, *Quas primas*, 11/XII/1925.

²⁷ Pío XII, *Mediator Dei*, 20/XI/1947.

²⁸ *VS*, 27.

²⁹ Entre otros: Encíclica *Humanae Vitae*; Exhortación *Familiaris Consortio*; la exhortación postsinodal *Reconciliatio et paenitentia*; varias Instrucciones de la Sagrada Congregación para la Doctrina de la Fe en torno a cuestiones como aborto (*Declaración sobre el aborto procurado*, 19.XI.74), eutanasia (*Declaratio de euthanasia*, 5.5.80), homosexualidad (*Declaratio de quibusdam quaestionibus ad sexualem ethicam spectantibus*, ASS, LXVIII (1976), pp. 77-96), masturbación (*ibid*), fecundación “in vitro” y experimentación con *embriones* (*Instructio de observantia erga vitam humanam nascentem deque procreationis dignitate tuenda*, AAS, LXXX (1988), pp. 70-102); Enc. *Veritatis Splendor* (1994), Enc. *Evangelium vitae* (1995), etc.

V. MAGISTERIO MORAL DE LA IGLESIA Y EL DISENSO³⁰

Si bien acabamos de mencionar al Magisterio entre las fuentes de la teología moral, debemos tener presente la fuerte contestación que el mismo ha recibido en las últimas décadas de parte de un amplio sector de los teólogos en general, y de los moralistas en particular. Se hace necesario, pues, plantearnos la competencia del mismo en el terreno del comportamiento ético, y de un modo particular, el valor de sus referencias en lo que respecta a las normas de orden natural.

1. EXISTENCIA DE UN MAGISTERIO *IN MORIBUS*.

El Magisterio de la Iglesia, particularmente el magisterio pontificio, se divide en dogmático y moral. Es éste un dato que la Tradición teológica y el común de los fieles ha aceptado pacíficamente desde Pentecostés hasta nuestros días. Prueba de ello es la existencia de hecho de ambas dimensiones del Magisterio. Al primero pertenecen todos los documentos y enseñanzas de orden dogmático, desde los Symbolos apostólicos hasta las últimas declaraciones de nuestros días. El segundo, en cambio, mira directamente al obrar cristiano, y a él pertenecen tanto las declaraciones sobre la usura del Concilio Lateranense II cuanto las enseñanzas de Pío XI sobre esterilización en la Encíclica *Casti Connubii*, o aquéllas de Juan Pablo II sobre los fundamentos de la moral en la Encíclica *Veritatis Splendor*.

Este doble magisterio ha sido expresado por la tradición de la Iglesia con la clásica fórmula *Magisterium de Fide et Moribus*, que se remonta probablemente a San Agustín³¹, y reaparece en el Decreto de Graciano, en los Decretalistas, en Pedro Lombardo y en Santo Tomás³². El Concilio de Trento afirma que existe una verdad *in rebus Fidei et morum* y que existen en la Iglesia *traditiones tocantes tanto a la Fe como a las costumbres*³³. La fórmula fue retomada en el Concilio Vaticano I y en el Concilio Vaticano II, en el que se enseña que los obispos “predican al pueblo que les ha sido encomendado la Fe que tienen que creer y las costumbres que deben aplicar”³⁴.

El Magisterio Moral se relaciona con el Dogmático, por tanto, como la aplicación de la Fe al obrar. Sin embargo, uno y otro se **distinguen** por varios capítulos: ante todo, mientras el Magisterio dogmático **se dirige** solamente a los creyentes, el moral apela muchas veces -cuando enseña sobre la ley natural- no sólo a los fieles sino a todos los hombres de buena voluntad; también por la **materia**, ya que el Magisterio dogmático se inspira directamente en los datos revelados y exclusivamente en ellos, mientras que el Magisterio moral tiene como objetos las normas de conducta ya sean reveladas o racionales.

La Iglesia tiene el derecho y la obligación de ejercer un magisterio moral sobre los fieles en cuanto ha recibido de Cristo el mandato de conducir a los hombres a la salvación; salvación que no se alcanza sino con el ejercicio virtuoso de nuestras acciones. Y así lo ha afirmado constantemente, por ejemplo la *Lumen Gentium* hablando del Magisterio infalible del Papa al decir: “Esta infalibilidad que el Divino

³⁰ Cf. entre otros trabajos: McCarthy, Donald, *El magisterio de la Iglesia y la teología moral*, en: William May, *Principios de vida moral*, EIUNSA, Barcelona 1990, pp. 43-57; Bouyer, Louis, *El magisterio cristiano y la ética cristiana*, ibidem, pp. 59-67; Caffarra, Carlo, *La competeza del magistero nell'insegnamento di norme morali determinate*, Rev. “Anthropotes” 1 (1988), pp. 7-23; Idem, *L'autorità del magistero in morale*, en: AA.VV., *Universalité et permanence des Lois morales*, Ed. Universitaires Fribourg Suisse, du Cerf Paris, 1986, pp. 179-181; Garcia de Haro, Ramón, *Magisterio, norma moral y conciencia*, Rev. “Anthropotes” 1 (1988), pp. 45-71; Composta, Dario, *La nuova morale e i suoi problemi. Critica sistematica alla luce del pensiero tomistico*, Ed. Vaticana, Città del Vaticano, 1990, pp. 145-175.

³¹ San Agustín: “...quod enim neque contra Fidem neque contra bonos mores esse convincitur” (*In Ep. ad Ioan.*, I,2).

³² Santo Tomás, tras haber afirmado que la ley evangélica “es la misma gracia del Espíritu Santo”, explica que tal gracia entra en nosotros a través de ciertos “elementos dispositivos” para la gracia, “es decir por palabras y escritos... sobre las cosas que es necesario instruir a los fieles de Cristo, ya se sobre lo que se debe creer, como sobre lo que se debe hacer” (I-II, 106,1).

³³ Concilio de Trento, Ses. IV, *Decretum de libris sacris et traditionibus suscipiendis*.

³⁴ *Lumen Gentium*, 25.

Redentor quiso que su Iglesia tuviese al definir la doctrina de la fe y **de la moral**, se extiende tanto cuanto el depósito de la divina Revelación, que ha de ser custodiado celosamente y expuesto con fidelidad. Esta infalibilidad **la tiene el Romano Pontífice...** en virtud de su oficio, cuando en su calidad de supremo Pastor y Maestro de todos los fieles a quienes debe confirmar en la fe proclama con un **acto definitivo** una doctrina referente a la fe o la **moral**. Sus definiciones, por sí y no por el consentimiento de la Iglesia, son irreformables, por haber sido proclamadas bajo la asistencia del Espíritu Santo... y así no necesitan ninguna aprobación de otros ni tampoco admiten la apelación a tribunal alguno³⁵.

Similares expresiones encontramos en Juan XXIII³⁶, en otros lugares del Concilio Vaticano II³⁷, en Pablo VI³⁸, en Juan Pablo II³⁹, en el Código de Derecho Canónico⁴⁰ y en el Catecismo de la Iglesia Católica⁴¹.

El Magisterio moral es así necesario. Sin él nuestro obrar práctico estaría rodeado de tinieblas, desde el momento en que sabemos que nuestra inteligencia se encuentra en tal estado que la adquisición de todas las verdades necesarias para guiar nuestra propia conducta estaría reservada a unos pocos quienes, a su vez, llegarían a ellas con dificultad, luego de mucho tiempo y no exentos de error⁴². La demostración más elocuente es el estado moral de todos aquellos individuos e incluso pueblos que no se subordinan a la luz de la enseñanza de la Iglesia.

En cuanto a las razones para sostener la legitimidad del magisterio no sólo en el ámbito de las verdades sobrenaturales sino incluso en aquello que toca a las mismas verdades naturales, podríamos indicar las siguientes:

- a) Una razón **pastoral**: porque la Iglesia ha recibido el mandato de conducir a los hombres a la salvación, y a ésta se llega no sólo cumpliendo los consejos evangélicos revelados sino (anteriormente) observando las normas de la verdad natural, como consta en el episodio del joven rico: *Si quieres entrar en el Reino de Dios, observa ante todo los mandamientos*. Debe tener, pues,

³⁵ *Lumen Gentium*, n° 25.

³⁶ “Compete a la Iglesia el derecho y el deber no sólo de tutelar los principios del orden ético y religioso, sino también de intervenir con su autoridad en la esfera del orden temporal, cuando se trata de juzgar sobre la aplicación de aquellos principios a casos concretos” (*Mater et Magistra*, 63).

³⁷ “Su misión consiste en anunciar y enseñar auténticamente la verdad, que es Cristo y, a la vez, declarar y confirmar con su autoridad los principios de orden moral que fluyen de la misma naturaleza humana” (*Dignitatis humanae*, 14).

³⁸ Pablo VI hablando explícitamente del Magisterio en cuestiones de ley natural ha hecho estas elocuentes precisiones: “Ningún creyente deseará negar que la autoridad de enseñanza de la Iglesia es competente para interpretar aún la ley moral natural. Es, de hecho, indiscutible, como nuestros predecesores han declarado a veces, que Jesucristo, al comunicarle a Pedro y a sus Apóstoles Su autoridad Divina y al enviarlos a enseñar a todas las naciones sus Mandamientos, les constituyó en guardianes e intérpretes auténticos de toda la ley moral, es decir, no sólo de la ley del Evangelio, sino también de la ley natural, que es también una expresión de la voluntad de Dios cuyo cumplimiento fiel es igualmente necesario para la salvación” (*Humanae vitae*, 4).

³⁹ Cf. *VS*, nn° 27, 29, 110, 119.

⁴⁰ “Compete siempre y en todo lugar a la Iglesia proclamar los principios morales, incluso los referentes al orden social, así como dar su juicio sobre cualesquiera asuntos humanos, en la medida en que lo exijan los derechos fundamentales de la persona humana o la salvación de las almas” (canon 747,2).

⁴¹ “El Romano Pontífice y los obispos como ‘maestros auténticos por estar dotados de la autoridad de Cristo... predicán al pueblo que tienen confiado la fe que hay que creer y que hay que llevar a la práctica’ (*LG*,25). El magisterio ordinario y universal del Papa y de los obispos en comunión con él enseña a los fieles la verdad que han de creer, la caridad que han de practicar, la bienaventuranza que han de esperar. El grado supremo de la participación en la autoridad de Cristo está asegurado por el carisma de la infalibilidad. Esta se extiende a todo el depósito de la revelación divina; se extiende también a todos los elementos de doctrina, comprendida la moral, sin los cuales las verdades salvíficas de la fe no pueden ser salvaguardadas, expuestas u observadas. La autoridad del Magisterio se extiende también a los preceptos específicos de la ley natural, porque su observancia, exigida por el Creador, es necesaria para la salvación...” (*Catecismo de la Iglesia Católica*, nn° 2034-2036).

⁴² Cf. *Suma Contra Gentiles*, I, 4.

la Iglesia, junto a la obligación de pastorear hacia la vida eterna, el derecho de enseñar lo que respecta al comportamiento natural necesario para la vida eterna.

b) Una razón **eclesiológica**: en cuanto la Iglesia ha recibido de Jesucristo el mandamiento de enseñar el Evangelio (o sea, todo lo enseñado por Cristo) a todas las gentes. Ahora bien, el mensaje y la predicación de Nuestro Señor está constituido también por una enseñanza moral, y de moral natural, como por ejemplo la confirmación del decálogo hecha por el mismo.

c) Una razón **crisológica** derivada de la verdad de la Encarnación: si el Verbo ha asumido la naturaleza humana, esto implica la recuperación de la misma naturaleza; por tanto, la naturaleza humana en sí misma no está cerrada a Dios, sino que resta siempre “imagen de Dios”, y las normas que de ella emanan en cierto modo manifiestan las intenciones de Dios⁴³;

d) Una razón **antropológico-sobrenatural**: la naturaleza y la gracia aunque distintas, no se oponen. La gracia asume la naturaleza, sanándola y perfeccionándola. Si se sustrajese a la Iglesia la competencia magisterial sobre la naturaleza humana se negaría el juicio sobre el hombre concreto históricamente llamado a la gracia.

2. EL DISENTIMIENTO DE LOS TEÓLOGOS

En la segunda mitad de nuestro siglo el campo moral ha sido invadido paulatinamente -hasta prevalecer en algunos momentos y lugares- la corriente de pensamiento que ha venido en llamarse la *Nueva Moral*, por oposición a la *Moral tradicional*. Esta corriente innovadora recorre con cierta claridad tres períodos históricos que Dario Composta señala como: la **incubación** (que puede enmarcarse entre los años 1950 y 1968), el **floreCIMIENTO** (que comienza en 1968 con la oposición a la Encíclica *Humanae Vitae* y podría estirarse hasta 1978) y finalmente, la **reacción del Magisterio** a las enseñanzas de la Nueva Moral, a través de medidas y documentos pertinentes a los temas en discusión.

Como indica el mismo Magisterio este pensamiento ha llegado a crear una nueva situación en la misma comunidad cristiana que supera las discrepancias particulares y ocasionales de algunos teólogos, y que tiene una dimensión tal que cuestiona el conjunto de la enseñanza moral de la Iglesia poniendo en tela de juicio, de modo global y sistemático, todo el patrimonio moral de la Iglesia⁴⁴.

La oposición al Magisterio se ha manifestado en tres modalidades principales: a) el **disenso**, es decir, el tomar distancia de algunas enseñanzas particulares del Magisterio, como puede ser su posición respecto de la sexualidad conyugal, la admisión a los sacramentos por parte de divorciados vueltos a juntar, etc.; b) el **silencio activo**, o sea, la divulgación de una enseñanza teológica moral en la cual el Magisterio no aparece como una fuente teológica: no es citado ni considerado como punto de referencia de la reflexión teológica; c) la **protesta**, que se diferencia del disenso cuantitativa y cualitativamente: cuantitativamente, en cuanto la oposición no mira solamente a una directiva o afirmación de principios, sino a la misma legitimidad del poder magisterial en un determinado sector y cualitativamente en cuanto la protesta se aproxima a la rebelión, es decir, al rechazo de la autoridad, lo que por lógica interna puede rozar el cisma⁴⁵.

⁴³ Cf. *Humanae Vitae*, n° 10.

⁴⁴ “... Ha venido a crearse una nueva situación dentro de la misma comunidad cristiana, en la que se difunden muchas dudas y objeciones de orden humano y psicológico, social y cultural, religioso e incluso específicamente teológico, sobre las enseñanzas morales de la Iglesia. Ya no se trata de contestaciones parciales y ocasionales, sino que, partiendo de determinadas concepciones antropológicas y éticas, se pone en tela de juicio, de modo global y sistemático, el patrimonio moral. En la base se encuentra el influjo, más o menos velado, de corrientes de pensamiento que terminan por erradicar la libertad humana de su relación esencial y constitutiva con la verdad. Y así, se rechaza la doctrina tradicional sobre la ley natural y sobre la universalidad y permanente validez de sus preceptos; se consideran simplemente inaceptables algunas enseñanzas morales de la Iglesia; se opina que el mismo Magisterio no debe intervenir en cuestiones morales más que para ‘exhortar a las conciencias’ y ‘proponer los valores’ en los que cada uno basará después autónomamente sus decisiones y opciones de vida” (VS, 4).

⁴⁵ Cf. Composta, D., *La Chiesa visibile*, Ed. Vaticana, Città del Vaticano, 1985, pp. 475-476.

Las objeciones que los teólogos del disenso hacen al Magisterio moral (especialmente en cuanto a normas naturales) apuntan a ciertos capítulos concretos:

a) Ante todo se niega la **competencia** del Magisterio en el campo moral, afirmando que tanto el Papa como los obispos poseen el “servicio” pero no el “poder de magisterio”⁴⁶.

b) En segundo lugar se restringe la **extensión** del Magisterio ya sea cuando se afirma que las fórmulas magisteriales tienen solamente un significado relativo y de simple anuncio informativo, o bien negando, incluso para el Magisterio, la posibilidad absoluta de conocer la misma naturaleza humana y, consecuentemente, de dar normas que emanen de ella⁴⁷.

c) En tercer lugar, se minimiza la **eficacia vinculante** de las definiciones y enseñanzas magisteriales al enseñarse que las afirmaciones del Magisterio tienen solamente un valor orientativo, estimativo o simplemente exhortativo, pero que no incluyen la intención de vincular la conciencia del fiel.

d) En cuarto lugar, algunos llegan a criticar la misma **capacidad o pericia magisterial** de los pastores, como, por ejemplo, **Josef Fuchs S.J.**, quien se aventura a acusar al Magisterio de insuficiencia cultural y carencia crítica⁴⁸.

e) Por último, se reducen los auténticos **destinatarios** de la enseñanza magisterial al conceder a las normas del Magisterio un valor puramente circunstancial: válidas cuanto más para los fieles de una determinada época y cultura (lo mismo vale para la exégesis que se hace de las enseñanzas morales del Nuevo Testamento).

De este modo, la posición general del disenso puede resumirse diciendo que sostiene que el fiel católico no necesita adecuar su conciencia con las enseñanzas de la Iglesia si tiene razones para no hacerlo. Los católicos deben tomar la enseñanza moral de la Iglesia como una opinión más. O bien se afirma que toda persona puede y debe decidir personal y responsablemente según su conciencia (aun contra la enseñanza explícita de la Iglesia) si un determinado acto es en realidad permisible o aun obligatorio en ciertas circunstancias de su vida para salvaguardar grandes bienes o evitar males más grandes que no lograría con el acto contrario. Tal es la posición del proporcionalismo.

La formulación más extrema de esta posición ha sido la representada por los teólogos de la corriente conocida como “disenso teológico radical” (*radical theological dissent*)⁴⁹.

Hay que reconocer que lamentablemente en gran parte de los manuales corrientes de Teología Moral el disenso respecto del Magisterio es presentado como un hecho y derecho de la especulación teológica. Así, por ejemplo, **Bernard Häring** habla del “ministerio profético del disenso en la Iglesia”, con lo cual entiende “que cuantos poseen una especial competencia sean libres de pronunciarse contra toda tendencia a la osificación de las doctrinas y contra toda tentación

⁴⁶ Por ejemplo, Remmy, Pierre, *Foi chrétienne et morale*, Paris, 1973, pp. 153-154.

⁴⁷ Así Chiavacci, Enrico: “De hecho nosotros no sabemos qué cosa sea objetivamente la naturaleza humana. Sabemos aquello que pensamos que es nuestra naturaleza: y lo que sostenemos que es nuestra naturaleza no es un dato inmutable sino en esto: que el hombre es la creatura capaz de reflexionar sobre sí misma, es decir, de autodefinirse... La naturaleza humana consiste por eso en el no tener una naturaleza dada” (*Studi di teologia morale*, Assisi, 1971, p. 45).

⁴⁸ Cf. Josef Fuchs, *Immagine di Dio e moral dell'aggire intraumano*, en “Rassegna di Teologia”, 4 (1984), pp. 291-311; donde el autor acusa al Magisterio de formarse una imagen antropomórfica de Dios, y de interpretación acrítica, desde el punto de vista teológico, de ciertas afirmaciones escriturísticas como las contenidas en el decálogo.

⁴⁹ Históricamente este movimiento está estrechamente ligado a la aparición de la Encíclica *Humanae Vitae*. Sintomático ejemplo de esta oposición son las declaraciones publicadas en 1968 por un grupo de teólogos liderados por Charles Curran: “Los esposos pueden decidir responsablemente según su conciencia que la contracepción artificial en algunas circunstancias es permisible e incluso materia necesaria para preservar y alimentar el valor y la sacralidad del matrimonio” (cf. Charles Curran y otros: *Dissent In and For the Church: Theologians and “Humanae Vitae”*; New York, Sheed and Ward, 1969, p. 26).

ideológica que pueda surgir en el interior la vida y de la enseñanza de la Iglesia”⁵⁰. Para apoyar su posición Häring reinterpreta el concepto de obediencia: “En la Iglesia la obediencia tiene sentido sólo en el ámbito de la reciprocidad-de-las-conciencias y del empeño común por la verdad, **que es posible únicamente cuando hay libertad de investigación y de expresarse aun disintiendo de los documentos oficiales**, como ha ocurrido a menudo en el pasado, pero a veces solamente demasiado tarde o tras mucho daño”⁵¹. Consecuentemente, su concepción del Magisterio no es ya “la enseñanza autoritativa del Romano Pontífice y de los Obispos a él unidos”, sino una especie de producto mixto fruto del común acuerdo entre la “iglesia oficial”⁵² y los teólogos: “La autoridad jerárquica y los teólogos, **juntos**, ‘leaders’ y discípulos en la iglesia peregrinante. **Ninguno** posee el monopolio de la verdad y **ninguno** puede esperar ser inspirado por el Espíritu Santo si no honra el Espíritu mismo que obra en todos y por todos”⁵³.

3. LA RESPUESTA DEL MAGISTERIO: LA FUNCIÓN DEL TEÓLOGO

La posición de la teología del disenso adolece de un triple defecto. Ante todo, como señala G.Grisez, presentar abusivamente su pensamiento como el representativo de lo que ellos llaman “la comunidad teológica católica”, cuando en realidad bajo tal epíteto sólo dan caviada a los teólogos comprometidos en el “disentimiento radical” emarginando crásamente a quienes no se alistan en sus filas⁵⁴. En segundo lugar, la disolución de las auténticas relaciones entre fe y teología: estos autores olvidan la verdad fundamental que nos enseña que la fe es el presupuesto de la teología y no viceversa. Tercero, la extralimitación de la función teológica que pasa de tener un oficio consultivo a exigir un rol decisivamente magisterial; alguno de ellos llegó así a defender la expresión “magisterio de los teólogos”⁵⁵.

El Magisterio de la Iglesia ha reaccionado ante esta corriente ante todo clarificando la naturaleza misma del Magisterio y reafirmando y defendiendo su misión propia, exclusiva e indeclinable de ejercer un magisterio estrictamente moral. Ya lo vimos más arriba; insistamos solamente en que al admitir la posibilidad de oposición al Magisterio de la Iglesia, aunque sólo sea por parte de la conciencia personal del fiel (no digamos ya de la actitud del teólogo en cuanto tal), nos encontramos ante una incompreensión de la concepción católica de Magisterio⁵⁶.

⁵⁰ Bernard Häring, *Liberi e fedeli in Cristo*, Roma, Ed. Paoline, 1980, T. I, p. 337.

⁵¹ Ibid., p. 338. En la cita a pié de página remite a dos libros de Karl Rahner, uno de D. Callahan, de Th. Shannon, del mismo Häring (*Teología de la protesta*), y uno de Juan Luis Segundo, (*Liberación de la Teología*).

⁵² Cf. Ibid., p. 337.

⁵³ Ibid., p. 341.

⁵⁴ Cf. Germain Grisez, *The Way of the Lord Jesus*, Vol. I, Franc. Her. Press, Chicago, 1983, p. 880.

⁵⁵ Richard McCormick defendió la expresión magisterio de los teólogos hablando de “una verdadera competencia y una autoridad de no poseer la Jerarquía como tal” (*Conscience, Theologians, and the Magisterium*, en: *New Catholic World*, noviembre/diciembre 1977, p. 271).

⁵⁶ Como indicaba en su oportunidad el Papa Juan Pablo II, hablando de la contestación a la *Humanae vitae*: “Durante estos años, como consecuencia de la contestación a la *Humanae Vitae*, se ha puesto en discusión la misma doctrina cristiana de la conciencia moral, aceptando la idea de conciencia creadora de la norma moral. De esta forma se ha roto radicalmente el vínculo de obediencia a la santa voluntad del Creador, en la que se funda la misma dignidad del hombre. La conciencia es, efectivamente, el ‘lugar’ en el que el hombre es iluminado por una luz que no deriva de su razón creada y siempre falible, sino de la Sabiduría del Verbo en la que todo ha sido creado... Ya que el Magisterio de la Iglesia ha sido instituido por Cristo el Señor para iluminar la conciencia, apelar a esta conciencia precisamente para contestar la verdad de cuanto enseña el Magisterio, comporta el rechazo de la concepción católica de Magisterio y de la conciencia moral” (*Discurso a los participantes en el II Congreso internacional de teología moral*; *L’Osservatore Romano* (español) 22 de enero de 1989, p.9; n°4). A partir de esto, el Santo Padre indica que en la raíz de la oposición a las enseñanzas del magisterio (*Humanae Vitae*, en este caso) tiene que encontrarse un auténtico yerro teológico, el cual -siempre siguiendo al Santo Padre- puede provenir de tres fuentes principales, a saber: (1) o bien de una comprensión errónea o al menos insuficiente de los fundamentos sobre los que se apoya la teología moral; (2) tal vez de una aceptación acrítica de los postulados de algunas orientaciones filosóficas incompatibles con la fe; (3) o bien, finalmente, de la “utilización” unilateral de algunos datos de la ciencia.

En segundo lugar, precisando la labor de la teología como servicio al Magisterio. La Instrucción *Donum veritatis*, dice al respecto de la vocación del teólogo este texto que el Papa Juan Pablo II retoma en la *Veritatis Splendor*⁵⁷: “Entre las vocaciones suscitadas por el Espíritu en la Iglesia -leemos en la Instrucción *Donum veritatis*- se distingue la del teólogo, que tiene la función especial de lograr, en comunión con el Magisterio, una comprensión cada vez más profunda de la Palabra de Dios contenida en la Escritura inspirada y transmitida por la Tradición viva de la Iglesia. Por su propia naturaleza la fe interpela la inteligencia, porque descubre al hombre la verdad sobre su destino y el camino para alcanzarlo. Aunque la verdad revelada supere nuestro modo de hablar y nuestros conceptos sean imperfectos frente a su insondable grandeza (cf. Ef 3, 19), sin embargo, invita a nuestra razón -don de Dios otorgado para captar la verdad- a entrar en el ámbito de su luz, capacitándola así para comprender en cierta medida lo que ha creído. La ciencia teológica, que busca la inteligencia de la fe respondiendo a la invitación de la voz de la verdad, ayuda al Pueblo de Dios, según el mandamiento del apóstol (cf. 1 Pe 3, 15), a dar cuenta de su esperanza a aquellos que se lo piden”⁵⁸.

“La teología, dice el Papa en la *Veritatis Splendor*, es ciencia eclesial, porque crece en la Iglesia y actúa en la Iglesia... Está al servicio de la Iglesia y por lo tanto debe sentirse dinámicamente inserta en la misión de la Iglesia, especialmente en su misión profética. Por su naturaleza y dinamismo, la teología auténtica sólo puede florecer y desarrollarse mediante una convencida y responsable participación y ‘pertenencia’ a la Iglesia, como ‘comunidad de fe’, de la misma manera que el fruto de la investigación y la profundización teológica vuelve a esta misma Iglesia y a su vida de fe”⁵⁹.

Más adelante: “los teólogos moralistas están llamados a profundizar las razones de sus enseñanzas, a ilustrar los fundamentos de sus preceptos y su obligatoriedad, mostrando su mutua conexión y la relación con el fin último del hombre⁶⁰. Compete a los teólogos moralistas exponer la doctrina de la Iglesia y dar, en el ejercicio de su ministerio, el ejemplo de un asentimiento leal, interno y externo, a la enseñanza del Magisterio sea en el campo del dogma como en el de la moral⁶¹. Uniendo sus fuerzas para colaborar con el Magisterio jerárquico, los teólogos se empeñarán por clarificar cada vez mejor los fundamentos bíblicos, los significados éticos y las motivaciones antropológicas que sostienen la doctrina moral y la visión del hombre propuestas por la Iglesia”⁶².

Y finalmente: “*El disenso*, a base de contestaciones calculadas y de polémicas a través de los medios de comunicación social, *es contrario a la comunión eclesial y a la recta comprensión de la constitución Jerárquica del Pueblo de Dios*. En la oposición a la enseñanza de los Pastores no se puede reconocer una legítima expresión de la libertad cristiana ni de las diversidades de los dones del Espíritu Santo. En este caso, los Pastores tienen el deber de actuar de conformidad con su misión apostólica, exigiendo que sea respetado siempre *el derecho de los fieles* a recibir la doctrina católica en su pureza e integridad: ‘El teólogo, sin olvidar jamás que también es un miembro del Pueblo de Dios, debe respetarlo y comprometerse a darle una enseñanza que no lesione en lo más mínimo la doctrina de la fe’^{63,64}.

Concluamos, pues que el auténtico teólogo nace y florece en el seno de la Revelación y del Magisterio, pero jamás por oposición al mismo. Como ya enseñaba Santo Tomás: “La misma doctrina de los doctores católicos recibe su autoridad de la Iglesia. Por ello hemos de conformarnos más hacia la autoridad de la Iglesia que a la de Agustín, Jerónimo o de otro doctor cualquiera”⁶⁵.

⁵⁷ cf. VS, 109.

⁵⁸ *Donum veritatis*, 6.

⁵⁹ VS, 109.

⁶⁰ Cf. Concilio Vaticano I, *Dei Filius*, 4: DS 3016.

⁶¹ Cf. *Humanae vitae*, 28.

⁶² VS, 110.

⁶³ *Donum veritatis*, 11; cf. en particular los nn. 32-39 dedicados al problema del disenso.

⁶⁴ VS, 113.

⁶⁵ II-II, 10, 12.

VI. DIVISIÓN DE LA TEOLOGÍA MORAL

La teología moral se divide tradicionalmente en dos partes: los fundamentos de la moral por un lado (**teología moral fundamental**), y por otro el estudio de los ámbitos particulares sobre el que se desarrolla la obra del hombre (**teología moral especial**). Difieren en general los moralistas en la estructuración o arquitectura de los temas y la distribución de los mismos en ese esquema primordial.

Todos consideran y analizan, bajo el título de **teología moral fundamental**, las bases sobre las que se asienta el obrar moral, integrando la mayoría de los autores en esta primera parte más o menos los mismos temas, salvedad hecha de los tratados de la Gracia, el Fin Ultimo, y el organismo sobrenatural (virtudes y dones), ausentes completamente de muchas síntesis de la teología moral fundamental de nuestros días.

En cuanto a la **teología moral especial**, los principales esquemas que se siguen son los tres siguientes:

1. Tomando el orden de los Mandamientos del Decálogo.

2. A partir del esquema de las Virtudes: virtudes teologales y morales. Este método, seguido, por ejemplo, por Santo Tomás en la Suma Teológica (II-II), por sus comentaristas, y por los manuales *ad mentem Thomae*⁶⁶, analiza cada una de las virtudes (existencia, esencia, causa, efectos, propiedades), sus pecados opuestos (por exceso y por defecto), el don del Espíritu Santo que le da la modalidad divina de obrar, la Bienaventuranza que la corona y, finalmente, los preceptos pertinentes.

3. Agrupando los argumentos en los distintos campos de la acción del hombre: los principios, la moral conyugal, la moral profesional, la bioética, la moral social⁶⁷.

Respecto de la teología moral fundamental, objeto del presente manual, seguiremos el esquema general que Santo Tomás empleó en la Suma Teológica, con las adaptaciones exigidas por la problemática propia de nuestro tiempo:

1. Fin del hombre: la Bienaventuranza.

2. Medios para alcanzarlo:

1) Los actos propiamente humanos: estudio del voluntario y su moralidad.

2) Los actos que el hombre tiene en común con los animales: las pasiones (en general y en particular).

3. Principios de los actos humanos:

1) Principios intrínsecos: los hábitos.

a) En general: teoría del hábito.

b) Hábitos buenos: tratado de la virtud, dones, bienaventuranzas, frutos del Espíritu Santo.

c) Hábitos malos: tratado de los vicios y pecados.

2) Principios extrínsecos:

a) La Ley: en general y particular

b) La Gracia.

⁶⁶ Por ejemplo, B. Merkelbach, op. cit.; D. Prümmer, *Manuale theologiae moralis secundum principia divi Thomae Aquinatis*, 3 vol., Freiburg, 1914. Se pueden añadir las obras de A. D. Tanquerey, *Synopsis theologiae moralis*, 3 vol., Tournai, 1902; A. Vermeesch, *Theologiae moralis principia, Responsa, Consilia*, 3 vol., Romae 1922-1924.

⁶⁷ De este orden son por ejemplo los manuales de Bernard Häring, *Libertad y fidelidad en Cristo*, Herder, Barcelona, 1980 (3 vol.); *Ibid.*, *La Ley de Cristo*, Herder, Barcelona, 1961 (3 vol.); Marciano Vidal, *Moral de Actitudes*, Ed. P.Socorro, Madrid, 1974, (3 vol.); Antonio Hortelano, *Problemas actuales de Moral*, Ed. Sígueme, Salamanca, 1981 (3 vol.); Urbano Sánchez García, *La opción del cristiano*, Ed. Atenas, Madrid, 1984, (3 vol.); I. Camacho, R. Rincón, G. Higuera, *Práxis cristiana*, Ed. Paulinas, Madrid, 1980 (3 vol.)

VII. LA MORAL DEL NUEVO TESTAMENTO

La historia de la moral cristiana penetra sus raíces en la realidad fundacional del mismo Cristianismo, es decir, en la moral del Nuevo Testamento. No es posible comprender el desarrollo posterior de la reflexión moral, las aportaciones de los Padres y teólogos, ni sus desviaciones y retornos, sino en referencia a esta fuente de la cual mana⁶⁸. Antes de ver la doctrina neotestamentaria plasmada en cada uno de los tratados morales es útil señalar globalmente las principales características que ésta reviste.

¿Cuáles son las características propias del obrar moral según el Nuevo Testamento? Podríamos intentar sintetizarlo diciendo que se plantea como el obrar que se sigue a una renovación interior operada por el Espíritu Santo; renovación que es fruto de un amor gratuito de Dios. Más aún, el mismo obrar del hombre renovado es efecto de la influencia del Espíritu Santo; esa acción del Espíritu Santo tiende a hacer del hombre “neotestamentario” “otro Cristo”, es decir producir una configuración con Jesucristo, tal como éste de alguna manera se describe a Sí mismo en las Bienaventuranzas; finalmente esta configuración es algo esencialmente interior y se da a través de la caridad y de las exigencias de la cruz.

1. EL OBRAR DE UNA NUEVA CREATURA.

El planteamiento moral viene visto a partir de la iniciativa divina. Es consecuencia de lo que Dios ha obrado en nosotros por su amor gratuito.

Todo el Antiguo Testamento insiste en el amor divino: amor creador, protector; amor irrevocable. Jesucristo en su predicación nos descubre y remarca la característica de **paternidad divina** del mismo, y, consecuentemente, la dimensión de **filialidad adoptiva** por parte del hombre: *Uno sólo es vuestro Padre, el que está en los cielos* (Mt 23,9); *Cuando oréis, decid: Padre* (Lc 11,42).

Característica de este amor divino es la iniciativa de Dios: *En esto reside el amor, no en que nosotros hayamos amado a Dios, sino en que Él nos amó y envió a su Hijo, víctima expiatoria de nuestros pecados... Y nosotros hemos conocido y creído en el amor que Dios nos tiene. Dios es caridad... En cuanto a nosotros, amemos a Dios, porque Él nos amó primero* (1 Jn 4,10-19).

La manifestación más grande de ese amor divino radica en el perdón de nuestros pecados, pero particularmente por el **modo** elegido que no es otro que la **victimación y muerte del Hijo** unigénito del Padre: *Tanto amó Dios al mundo, que le dió su unigénito Hijo, para que todo el que crea en Él no perezca, sino que tenga la vida eterna* (Jn 3,16); Él es el primero en cumplir sus propias palabras: *Nadie tiene amor mayor que el que da la vida por sus amigos* (Jn 15,13); *Él nos amó y envió a su Hijo, víctima expiatoria de nuestros pecados* (1 Jn 4,10).

Este amor de Dios produce en los hombres un **re-nacimiento**: *En verdad te digo que lo que no naciere de arriba no podrá entrar en el reino de Dios... Es preciso nacer de arriba* (Jn 3,3-7); nos da una **simiente** nueva: *Hemos nacido de Dios y la simiente de Dios está en nosotros* (1 Jn 3,9); esta semilla, que no es otra cosa que la gracia, hace del creyente una **nueva creatura** (2Co 5,17). Esta “nueva creación” que se produce en los corazones es aquello que Dios mismo había prometido por Jeremías: *He aquí que vienen días -oráculo de Yavé- en que yo haré alianza con la casa de Israel y la*

⁶⁸ Cf. Spicq, C., *Teología Moral del Nuevo Testamento*, (dos vol.), Eunsa, Pamplona, 1973; *Ibid.*, *La moral del Nuevo Testamento*, en: AA.VV., *Iniciación teológica*, Herder, Barcelona, 1974, T. II, pp. 31-49; *Ibid.*, *Vita cristiana e Peregrinazione nel Nuovo Testamento*, Collana scritturistica di Città Nuova, Roma, 1973; *Ibid.*, *Espiritualidad Sacerdotal de San Pablo*, Desclée, Bilbao, 1954; Goguel, M., *Quelques remarques sur la Morale de Jésus*, *Revue Philosophique*, 1923, pp. 271-284; Lagrange, M.J., *La Morale de l'Évangile*, Paris, 1931.

casa de Judá, no como la alianza que hice con sus padres cuando, tomándolos de la mano, los saqué de Egipto, pues ellos quebrantaron mi alianza y yo los rechacé -oráculo de Yavé-. Porque ésta será la alianza que yo haré con la casa de Yavé: Yo pondré mi ley en su interior y la escribiré en su corazón, y seré su Dios, y ellos serán mi pueblo. No tendrán que enseñarse unos a otros ni los hermanos entre sí, diciendo: ‘Conoced a Yavé’, sino que todos me conocerán, desde los pequeños a los grandes, oráculo de Yavé, porque les perdonaré sus maldades y no me acordaré más de sus pecados (Jer 31,31-34; cf. Hb 8,8-12).

La moral del Nuevo Testamento se apoya y surge de este nuevo ser del hombre, como a todo nuevo modo de ser corresponde un nuevo modo de obrar; por eso se nos exige un obrar tendiente a alcanzar e imitar la perfección divina: *Sed perfectos como perfecto es vuestro Padre celestial (Mt 5,48).*

2. LA ACCIÓN DEL ESPÍRITU SANTO.

Esta acción de recreación es llevada a cabo por el Espíritu Santo en el interior del corazón humano. Esto será lo propio o, si se quiere, la “novedad” de lo que instituye Cristo. De este modo lo que caracteriza a los fieles de la nueva alianza comparados con los israelitas del viejo Testamento es que son instruidos acerca de la voluntad de Dios no por un código de preceptos propuesto externamente, sino desde el interior, por el Espíritu Santo que obra en su corazón (Hebr 8,10-11). El Espíritu Santo ha sido, en efecto, la causa de la regeneración de los fieles, haciéndolos nacer a la nueva vida (Tit 3,5); después habita en ellos (Rom 8,9) y su misión es vivificarlos (Jn 6,63), es decir, infundir y desarrollar en ellos la vida de Dios. Habiendo nacido del Espíritu, los cristianos caminan y proceden según el Espíritu, viven bajo su dirección y control (Gál 5, 16.25), de manera que *los que son movidos por el Espíritu de Dios, éstos son hijos de Dios* (Rom 8,14). El Señor anunció que la unción del Espíritu de verdad enseñaría a sus discípulos (Jn 14,17); por lo tanto su primer oficio será iluminar, instruir a los creyentes acerca de la voluntad de Dios y de Cristo, de los cuales Él es un **alter ego**, revelador e intérprete calificado. Sugiere lo que debemos decir y comprender (Mc 13,11), renueva el espíritu y los pensamientos (Ef 4,23). Pero el Espíritu Santo es también un poder y una fuerza (Act 1,8), principio de acción y de las obras espirituales. Por esa razón mueve, sostiene, estimula, conforta y consuela (Jn 14,16; Act 9,31). Bajo su constante moción, todo cristiano digno de este nombre, progresando desde el estado de infancia hacia la perfección, es literalmente un **espiritual** (1Co 2,15).

Este nuevo régimen de vida, interior, bajo el influjo del Espíritu Santo, es lo que la tradición entiende cuando habla de la *Ley Nueva* o *Ley de Gracia*: “Resumiendo lo que constituye el núcleo del mensaje moral de Jesús y de la predicación de los Apóstoles, y volviendo a ofrecer en admirable síntesis la gran tradición de los Padres de Oriente y de Occidente -en particular san Agustín⁶⁹-, santo Tomás afirma que *la Ley Nueva es la gracia del Espíritu Santo dada mediante la fe en Cristo*⁷⁰. Los preceptos externos, de los que también habla el Evangelio, preparan para esta gracia o despliegan sus efectos en la vida. En efecto, la Ley Nueva no se contenta con decir lo que se debe hacer, sino que otorga también la fuerza para ‘obrar la verdad’ (cf. Jn 3, 21). Al mismo tiempo, San Juan Crisóstomo observa que la Nueva Ley fue promulgada precisamente cuando el Espíritu Santo bajó del cielo el día de Pentecostés y que los Apóstoles ‘no bajaron del monte llevando, como Moisés, tablas de piedra en sus manos, sino que volvían llevando al Espíritu Santo en sus corazones..., convertidos, mediante su gracia, en una ley viva, en un libro animado’⁷¹.”

3. IMITACIÓN DE DIOS Y DE CRISTO.

⁶⁹ Cf. *De spiritu et littera*, 21,36; 26,46: CSEL 60, 189-190.

⁷⁰ Cf. I-II, 106, 1, conclus. y ad 2um.

⁷¹ VS, 24. El texto de san Juan Crisóstomo es de *In Matthaeum, hom. I,1*: PG 57,15.

Si es verdad que la gracia es en nosotros como una segunda naturaleza, entonces contiene en sí misma su ley de vida. Los hijos deben asemejarse a su padre: *Sed imitadores de Dios como hijos amados* (Ef 5,1); *Conforme a la santidad del que os llamó, sed santos en todo, porque escrito está: Sed santos, porque santo soy yo, Yahveh, vuestro Dios* (1 Pe 1,15). Mas para imitar a Dios es preciso **conocerlo**. Ahora bien, *a Dios nunca nadie le vió... Habita en una luz inaccesible* (1 Jn 4,12). ¿Cómo, pues, imitar y reproducir un modelo que jamás se ha contemplado? En verdad, Dios se ha aparecido en la tierra y se ha hecho conocer en la persona de su Hijo: *Dios se ha revelado a nosotros por su Hijo Jesucristo, que es esplendor de la gloria del Padre, imagen de Dios invisible* (Col 1,15). Cristo no es solamente un Redentor que, expiando el pecado, merece la gracia e introduce en el cielo a los elegidos; es el Santo de Dios visible, tangible e imitable, ideal de toda perfección propuesto al amor de los creyentes para que puedan reproducir en sí mismos sus propios rasgos y asemejarse a Él.

Esto quiere decir, por una parte, que la vida moral del Nuevo Testamento se define concretamente como un **seguimiento** y una **imitación**, lo más exacta y completa posible, de la **persona y vida del Salvador**, pues quien le ve, ve al Padre (Jn 14,9); por otra parte, que la actividad primordial de esta vida divina en nosotros es **contemplativa**: no consistirá tanto en someterse a la voluntad divina expresada en un código de preceptos, cuanto en hacer esa voluntad reproduciendo los pensamientos, deseos y acciones de Cristo, ya que Él mismo ha determinado esta regla de conducta: *Yo os he dado el ejemplo, para que vosotros hagáis también como yo he hecho* (Jn 13,15).

Seguir a Jesucristo es el fundamento esencial y original de la moral cristiana⁷², y en el plano concreto de la vida cristiana se lleva a cabo viviendo en plenitud las bienaventuranzas predicadas por Jesucristo en el Sermón de la Montaña: “En su profundidad original son una especie de *autorretrato de Cristo* y, precisamente por esto, son *invitaciones a su seguimiento y a la comunión de vida con Él*”⁷³.

Los apóstoles no tendrán otra preocupación que ésa: constantemente impulsados y como constreñidos por el amor de Cristo que alimentaban en su corazón, todos y cada uno exigen a sus fieles: *Sed imitadores míos, como yo lo soy de Cristo* (1Co 4,16; 11,1; 1Tes 1,6); *quien dice que permanece en Él, debe andar como Él anduvo* (1 Jn 2,6; 2,29; 3,3,5). Cuando se trata de exhortar a los corintios a socorrer a los pobres de Jerusalén, San Pablo justifica su petición apelando al modelo que es Cristo: *Conocéis la gracia (el amor generoso) de Nuestro Señor Jesucristo, que, siendo rico, se hizo pobre por amor nuestro, para que vosotros fueseis ricos por su pobreza* (2Co 8,9). ¿Hace falta inculcar la humildad a los filipenses?: *Tened los mismos sentimientos que tuvo Cristo Jesús, quien, existiendo en la forma de Dios, no reputó codiciable tesoro mantenerse igual a Dios, antes, se anonadó tomando la forma de siervo y haciéndose semejante a los hombres; y en la condición de hombre se humilló, hecho obediente hasta la muerte y muerte de cruz* (Fil 2,5-8). ¿Deben los efesios ser más conscientes de las exigencias de la caridad fraterna?: *Sed más bien unos para otros bondadosos, compasivos, y perdonaos los unos a los otros, como Dios os ha perdonado en Cristo. Vivid en caridad, como Cristo nos amó y se entregó por nosotros* (Ef 5,2).

⁷² “...Seguir a Cristo es el fundamento esencial y original de la moral cristiana: como el pueblo de Israel seguía a Dios, que lo guiaba por el desierto hacia la tierra prometida (cf. Ex 13, 21), así el discípulo debe seguir a Jesús, hacia el cual lo atrae el mismo Padre (cf. Jn 6,44).

No se trata aquí solamente de escuchar una enseñanza y de cumplir un mandamiento, sino de algo mucho más radical: adherirse a la persona misma de Jesús, compartir su vida y su destino, participar de su obediencia libre y amorosa a la voluntad del Padre. El discípulo de Jesús, siguiendo, mediante la adhesión por la fe, a aquél que es la Sabiduría encarnada, se hace verdaderamente discípulo de Dios (cf. Jn 6,45). En efecto, Jesús es la luz del mundo, la luz de la vida (cf. Jn 8,12); es el pastor que guía y alimenta a las ovejas (cf. Jn 10,11-16), es el camino, la verdad y la vida (cf. Jn 14,6), es aquél que lleva hacia el Padre, de tal manera que verle a él, el Hijo, es ver al Padre (cf. Jn 14,6-10). Por tanto imitar al Hijo, que es ‘imagen de Dios invisible’ (Col 1,15), significa imitar al Padre” (VS, 19).

⁷³ VS, 16. Catecismo de la Iglesia Católica: “Las bienaventuranzas dibujan el rostro de Jesucristo y describen su caridad; expresan la vocación de los fieles asociados a la gloria de su Pasión y de su Resurrección...” (nº 1717).

La frase que resume toda la vida cristiana como **asimilación a Cristo** es la de San Pedro: *También Cristo padeció por vosotros y os dejó un modelo para que sigáis sus pasos. Él, en quien no hubo pecado y en cuya boca no se halló engaño, ultrajado no replicaba con injurias, y atormentado, no amenazaba, sino que lo remitió al que juzga con justicia. Llevó nuestros pecados en su cuerpo sobre el madero, para que, muertos al pecado, viviéramos para la justicia* (1 Pe 2,21-24).

4. CRUZ, SACRIFICIO Y RENUNCIA.

Si la vocación cristiana consiste en imitar a Jesucristo, es necesario comprender esta semejanza con Cristo glorioso y bienaventurado, pero ante todo con Cristo humillado y doliente, puesto que ni el mismo Hijo de Dios ha llegado a la gloria por otro camino que el del sufrimiento. Por eso los hijos de Dios, predestinados a participar de la bienaventuranza del Primogénito (Jn 17,24), están igualmente obligados a llevar su cruz y ser, a su modo, crucificados: *Llevando siempre en el cuerpo la mortificación de Jesús, para que la vida de Jesús se manifieste en nuestro cuerpo* (2Co 4,10).

El sufrimiento es un elemento integrante de la moral cristiana, con el mismo título que la caridad, y, por otra parte, está indisolublemente unido a ella; del mismo modo que los dos polos de la religión cristiana son el amor de Dios y la cruz de Jesús. Sabiéndose amado por Dios, el cristiano quiere amarlo en correspondencia, es decir, adherirse a Él exclusiva y fielmente. Este amor y exclusivismo implica necesariamente odio (en el sentido usado por Cristo: menospreciar, amar y valorar menos) a todo lo demás.

Jesucristo empieza su predicación con el mensaje de la penitencia y renuncia del pecado (cf. Mt 3,1-2) , exigiendo del pecador el sacrificio de lo que antes adoró y buscó, sabiendo que no puede servir a dos señores (cf. Mt 6,24).

El desprendimiento es un requisito indispensable de todo discípulo de Cristo, y debe llegar hasta la renuncia a la felicidad de este mundo; esto es lo que el Evangelio llama **negarse**; en el mismo no se concibe la adhesión al Señor sin la aceptación legal de esta condición: *Decía a todos: si alguno quiere venir en pos de mí, niéguese a sí mismo, tome cada día su cruz y sígame. Porque quien quisiere salvar su vida, la perderá; pero quien perdiere su vida por amor de mí, la salvará. Pues, ¿qué aprovecha al hombre ganar todo el mundo si él se pierde y se condena?* (Lc 9,23-25).

La importancia de esta mortificación es tal que San Pablo, que no quería *gloriarse sino en la cruz de nuestro Señor Jesucristo, por quien el mundo está crucificado para mí y yo para el mundo* (Gál 6,14), concluía: *Nuestro hombre viejo ha sido crucificado con Cristo* (Rom 6,6) y fija esta **ley absoluta**: *Los que son de Cristo Jesús han crucificado la carne con sus pasiones y concupiscencias* (Gál 5,24).

VIII. HISTORIA DE LA TEOLOGÍA MORAL

La teología moral, tal como se la concibe en nuestros días, es fruto de una larga y lenta elaboración que ha conocido en el transcurso de los siglos diversas vicisitudes históricas⁷⁴. Entre las principales etapas podemos destacar las siguientes:

1. ÉPOCA PATRÍSTICA.

⁷⁴ Cf. Pinckaers, *Les sources...*, op. cit., pp. 197-326; Louis Vereecke, *Da Guglielmo d'Ockham a sant'Alfonso de Liguori (Saggi di Storia della teologia morale moderna. 1300-1787)*, Paoline, Roma, 1989; E. Dublanchy, *Caractéristiques principales de l'enseignement morale ou de la Théologie morale depuis les premières siècles jusqu'à l'époque actuelle*, D.T.C., X,2, col. 2435-2453.

1) Los comienzos: período anteniceno (hasta el siglo III).

En los principios del cristianismo no se intentó tanto estructurar de modo sistemático los misterios de Dios, cuanto darlos a conocer. Por eso, en la obra de los Padres domina más la predicación y la catequesis que la elaboración teológica. Durante este tiempo, amanecía ya una moral cristiana, muy cuidadosa de su originalidad propia, respondiendo a las exigencias del nuevo camino abierto por Cristo, con sus temas característicos de caridad universal, de humildad, penitencia, virginidad y pobreza, desconocidos para los sabios antiguos. Si bien el pensamiento cristiano aceptaba, para la inteligencia de la fe, los servicios de la gramática, lógica, ciencia y filosofía, en materia de costumbres ni la Academia, ni la Estoa, ni Epicuro, ni siquiera la religiosa gravedad de Cicerón, podían ayudar en modo alguno al discípulo de Cristo. La sabiduría de los paganos era reputada locura al lado de la simplicidad evangélica; sus pretendidas virtudes, puro orgullo o hipocresía. O bien, según un procedimiento extraño, utilizado ya por Filón, se creía reconocer en las bellezas y verdades morales admiradas en Homero, Platón, Virgilio o Séneca, migajas caídas de la mesa del Señor, perlas hurtadas al tesoro de la revelación.

Las cartas de los apóstoles y obispos de las distintas iglesias, los sermones y homilías trataban de buen grado, cuando se presentaba ocasión, los problemas morales. Algunos documentos, como la *Didaché*, el Pastor de Hermas y las Epístolas de Clemente Romano, manifiestan una inclinación especial hacia este género de exhortaciones. Hay que tener en cuenta que estos textos, íntimamente ligados a las circunstancias, no pretendían elaborar una ciencia moral; respondían a dificultades concretas, intentaban conmovir y arrastrar las buenas voluntades.

La elaboración y exposición científica de la moral comienza con la escuela catequética alejandrina. Clemente de Alejandría (muerto cerca de 215) pretende con su “Pedagogo” y sus “Stromata”, impregnar de Filosofía los principios de la moral cristiana y defenderlos contra la ciencia pagana y la relajación moral⁷⁵. En Occidente se destaca Tertuliano con una serie de escritos éticos, que muestran su marcado estilo jurídico al tiempo que filosófico y que influyeron ampliamente en la literatura posterior⁷⁶. Más comedidos y claros que los escritos de Clemente y Tertuliano son los de San Cipriano (muerto en el 258).

En general, la materia moral en estos primeros Padres hay que buscarla particularmente en tres géneros de obras: en los comentarios a la Sagrada Escritura (ya que la proclamación de los Libros sagrados era el oficio principal del Obispo, y muchos de los primeros escritores eran pastores); en obras de elaboración más personal abordando explicaciones escriturísticas, en las cuales se injertan amplias consideraciones de tipo moral (como es el caso de la *Didaché*); finalmente en obras que tuvieron como objetivo responder a los problemas de conciencia suscitados entre los primeros cristianos, acuciados por los enemigos de la Iglesia y por el mismo espíritu del paganismo que los colocaba constantemente frente a encrucijadas morales (como es el caso de la virginidad, del matrimonio cristiano, de las obligaciones de las viudas, la relación con la idolatría, etc.).

Esta obra moral de los Padres se perfila con rasgos sumamente particulares, que constituyen al mismo tiempo su riqueza. De estos podemos destacar:

a) El primado de la Escritura: los primeros Padres tenían una visión más amplia de la Escritura que el moralista moderno. No buscaban en ella solamente normas éticas, sino que partían de la base que **toda la Escritura** guardaba un **sentido moral**, que se debe actualizar en la vida presente de cada cristiano. Esta tradición del sentido moral de la Escritura se mantiene a lo largo de toda la historia de la Iglesia (clara expresión del mismo será más tarde el comentario sobre Job compuesto

⁷⁵ Cf. Mausbach, op.cit., I, p. 73-74.

⁷⁶ Algunas de sus obras morales son: *De poenitentia*, *De idolatria*, *De spectaculis*, *Ad uxorem*, *De cultu feminarum*, *De oratione*, *Ad martyres*, etc.

por san Gregorio Magno). Recogiendo esta concepción patristica, Santo Tomás al hablar de los sentidos de la Escritura mencionará el “sentido moral” (según el cual aquello que Cristo hizo o lo que a Cristo figura se convierte en signo de lo que debemos obrar nosotros⁷⁷).

b) Integración de la cultura greco-romana: muchos Padres muestran en sus obras influencias platónicas, neoplatónicas y estoicas. Las obras de Séneca influirán hasta el medioevo, como también las de Cicerón. No se debe olvidar asimismo el aporte del Derecho romano a la moral cristiana.

c) La espiritualidad como línea de fuerza de la moral Patristica: los Padres se habrían opuesto absolutamente a la moderna separación entre moral y espiritualidad. La moral patristica se ha alimentado en los ideales del martirio, de la virginidad, del monacato y de la vida consagrada. Ha sido construida en torno al ideal de perfección y no en torno al minimalismo del mil setecientos.

2) Período post-niceno.

A partir del siglo IV los Padres de la Iglesia legaron, en sus escritos, abundante material para la ciencia moral. Cabe destacar las obras de San Gregorio Niseno, San Juan Crisóstomo, San Metodio, San Ambrosio, San Jerónimo y particularmente San Agustín.

A San Agustín se debe, de alguna manera, la primera estructuración científica de la teología moral, con sus análisis de las grandes cuestiones morales en sus copiosos opúsculos: *De libero arbitrio*, *De sermone Domini in monte*, *De Genesi ad litteram*, *De natura boni*, *De natura et gratia*, *De gratia Christi et de peccato originale*, etc.

San Agustín desarrolla el tema fundamental de la búsqueda de la felicidad como motor de la vida moral. Estudia el Sermón de la Montaña y las bienaventuranzas como panorama de la moral cristiana; subraya la situación de impotencia moral del hombre caído y su necesidad de la gracia; la libertad como poder de obrar el bien, la esclavitud ocasionada por el pecado.

2. EL LETARGO DE LOS SIGLOS VI-X.

Los siglos VI al X son pocos activos teológicamente. El trabajo se limita a la recopilación del trabajo de los Padres a través de obras en que se limitaba a disponer sistemáticamente las más importantes sentencias patristicas (*Sententiae Patrum*, *Libri sententiarum*); así hace, por ejemplo, san Isidoro de Sevilla en sus Etimologías.

La novedad desde el punto de vista moral es la aparición de los *Libri poenitentiales* (de modo particular en Irlanda), donde se reunían ordenadamente las disposiciones de la autoridad eclesiástica en materia penitencial. Su función era la ayuda de los confesores; una finalidad puramente pedagógica sin aspiraciones manualísticas. Las más conocidas proceden de Columbano de Bangor, Teodoro de Canterbury, Rábano Mauro.

Son excepciones las obras de San Gregorio Magno (540-604) quien prosiguió la obra de Agustín incorporando a su labor las adquisiciones más importantes de los Padres orientales⁷⁸. Asimismo el trabajo de San Anselmo y la escuela francesa de San Víctor.

3. LA ALTA EDAD MEDIA.

⁷⁷ “Secundum vero quod ea quae in Christo sunt facta, vel in his quae Christum significant, sunt signa eorum quae nos agere debemus, est sensus moralis” (I, 1, 10).

⁷⁸ Cf. San Gregorio Magno, *Moralia*, ML, 25.

Los siglos XII y XIII se conocen como la edad áurea de la teología, particularmente por el brillo de figuras como San Alberto Magno, San Buenaventura, Alejandro de Halès, Juan de la Rochelle, Tomás de Aquino, Pedro de Tarantasia.

En Santo Tomás, que sintetiza el acopio cultural medieval, la moral aparece armónicamente integrada con la dogmática: “El objeto de la ciencia teológica es el conocimiento de Dios, no sólo en Sí mismo, sino en cuanto principio y fin de todas las cosas y, en grado particular, de la creatura racional... Por eso, trataremos en primer lugar de Dios; en segundo lugar del movimiento de las criaturas hacia Dios; y en tercer lugar de Cristo, el cual por su humanidad es el camino a través del que debemos tender a Dios”, escribe en el proemio de la Suma Teológica⁷⁹.

La originalidad de la construcción teológica de Santo Tomás se descubre inmediatamente en el plan de la Suma. La mayor parte de sus contemporáneos no acertaban a situar la materia moral de la doctrina cristiana sino mediante un inciso ocasional demasiado breve; por ejemplo, en el curso del tratado de la encarnación se planteaban esta pregunta ¿poseyó Cristo las virtudes de fe, esperanza, caridad, y las virtudes cardinales de justicia fortaleza, prudencia y templanza?; a raíz de lo cual se incluía allí el estudio del aparato de las virtudes. Tal era la distribución de materias en el plan del *Liber Sententiarum* de Pedro Lombardo, marco universal de la enseñanza en el siglo XIII y hasta pleno siglo XVI. Distribución muy significativa en este compilador de la tradición, si se tiene en cuenta que, para los antiguos doctores, la moral no figuraba en su enseñanza doctrinal, ni aun la conciliar, sino que se manifestaba en escritos de exhortación. El peso de esta tosca división gravitaba, con Lombardo, en la teología del siglo XIII. Indudablemente, y tal era el estimable beneficio de esta distribución, virtudes y pecados aparecían en estrecha unión con la economía cristiana y la persona de Cristo; mas el análisis objetivo de sus estructuras, densidades y técnicas no puede entonces realizar sus exigencias racionales. Santo Tomás en la obra de su juventud, el *Comentario a las Sentencias*, será todavía tributario de esta distribución que no concede a la materia moral su categoría propia. Defecto que será no sólo superado en la Suma Teológica, sino que en ésta la moral alcanzará una armonía inigualable⁸⁰.

Los temas básicos de la moral, en la Suma Teológica, forman la **Secunda Pars**, aunque en realidad, toda la Suma es dogmática y moral, ya que cuestiones esenciales de la moral son tratadas tanto en la **Prima** como en la **Tertia pars**.

Entre los puntos más sobresalientes de la síntesis moral del Aquinate se pueden señalar la centralidad del último fin del hombre que él hace consistir en la bienaventuranza eterna, el análisis de la moralidad de las acciones humanas, la distinción de los dos momentos del acto interior y exterior de la voluntad, el carácter intrínseco de la ley divina, y otros que tendremos oportunidad de observar a lo largo de estas páginas.

4. EL PERÍODO DE LA DECADENCIA.

Los siglos XIV y XV señalan una notable decadencia de la teología en general, y de modo particular en el campo moral. Santo Tomás no encontró, por el momento, ningún discípulo de su rango. Fueron, en cambio, los **ockamistas** los que luego de él dominaron el campo moral⁸¹. El enfoque **individualista y voluntarista** propugnado y difundido por Duns Scoto y Ockam contribuyeron notablemente al empobrecimiento de la moral. Para Scoto la moralidad reposa en la voluntad de arbitrio de Dios que puede, igualmente, determinar que una acción sea buena o mala. Por tanto no hay un orden moral inmutable fundado sobre el ser mismo de las cosas.

⁷⁹ Cf. I, 2, proem.

⁸⁰ Cf. Chenu, M.D., *Originalidad de la Moral de Santo Tomás*, en: AAVV, *Iniciación Teológica* T. II, Ed. Herder, Barcelona 1974, pp. 7-8.

⁸¹ Cf. Pinckaers, *Les sources...*, op. cit., pp. 244-257; Häring, *La ley...*, I, pp. 54-55.

Esta decadencia se caracterizaría por el distanciamiento con las fuentes reveladas, por la separación entre Dogma y Moral, y por una piedad que tiende a hacerse más sentimental desmantelándose el edificio doctrinal que la sostenía y alimentaba.

El influjo de Ockam ha sido muy poderoso, reivindicando la autonomía total de la voluntad y, como consecuencia, la concepción de la libertad como indiferencia, la pérdida del sentido de finalidad en el obrar moral, la atomización de la conducta en actos independientes, la concepción de la ley como límite extrínseco y coartante de la libertad, con la consiguiente oposición entre ley y libertad, obligación y amor, conciencia y ley, individuo y sociedad, naturaleza y gracia.

La reforma protestante sacará las consecuencias inmediatas de esta postura: disociación entre fe y vida, ruptura entre lo natural y lo sobrenatural, exasperación de la trascendencia de Dios hasta su negación.

Característica propia de este período es el florecimiento de las *Sumas para confesores*. Sus precursores habían sido los libros penitenciales. Estas sumas comienzan a difundirse en el siglo XIII y XIV⁸²; pero el gran siglo de las sumas es el XV. La más notable es la de San Antonino que ejerció gran influencia en las sumas posteriores. Ninguna de estas sumas, hay que reconocerlo, ambiciona el título de “teología moral”; son, cuanto más, “prontuarios” o “léxicos de teología moral”; más propiamente un “vademecum” y no un manual de teología moral. Agrupado bajo ciertos temas, se encuentra en ellas todo lo que necesita un sacerdote ocupado en su ministerio: moral, derecho, liturgia, pastoral sacramental.

5. LA TEOLOGÍA MORAL EN EL SIGLO XVI.

1) El renacimiento del tomismo.

En el siglo XVI tiene lugar un renacimiento teológico, en gran parte constituido por un reflorcer del tomismo. De hecho a principios de siglo la Suma Teológica del Aquinate se convierte en libro de texto en lugar de las Sentencias de Pedro Lombardo; el cambio se debe a Pedro Crockaert, de la Universidad de París (año 1509). La nueva floración de la moral se produjo dentro del marco de los estudios y comentarios sobre la Suma Teológica.

Grandes autores se dedicaron a realizar pormenorizados comentarios de la “Secunda Pars”: en Alemania Konrad Koellin (a quien se debe el primer comentario completo de la “Prima Secundae”), en Italia Tomás de Vio Cayetano; en España la escuela de Salamanca con Francisco Vitoria, Melchor Cano, Domingo Soto, Bartolomé de Medina y Domingo Bañes.

Hay que reconocer, sin embargo, que este renacimiento del tomismo no llegó a colocarse a la altura de la síntesis ni de las intuiciones de Santo Tomás. Particularmente sus grandes comentadores morales evidencian la tendencia a separar el dogma de la moral, a dejar fuera de la moral la teología mística y a condensar el esfuerzo de la investigación moral en las discusiones entre escuelas sobre puntos muy específicos olvidando las grandes líneas del Aquinate.

2) Las instituciones morales⁸³

Por influencia del ambiente espiritual del siglo XVI la teología moral comienza a perfilarse como ciencia independiente, con una orientación marcadamente práctica, mientras que la investigación especulativa se restringe a la dogmática. El Concilio de Trento había establecido la constitución de Seminarios donde los futuros sacerdotes debían recibir la preparación adaptada a su futuro ministerio,

⁸² Una de las primeras fue la Suma de Roberto de Flamesbury y el Tratado de Juan, lector de Friburgo, sobre los pecados capitales y la confesión.

⁸³ Cf. Pinckaers, *Les sources...*, op.cit., pp. 262ss; Häring, *La ley...*, I, p. 58-60.

particularmente en orden a la administración del sacramento de la Penitencia; para esto era necesario elaborar un programa de enseñanza teológica apropiado al caso, singularmente en lo que concernía a la moral.

En esta línea la Compañía de Jesús fue encargada de elaborar un programa de estudios teológicos que dio como fruto la “ratio studiorum” de 1586. En este programa la Compañía adopta como base de la enseñanza la Suma Teológica de Santo Tomás, pero establece, por vez primera, una distinción en la enseñanza de la moral, entre lo que se denominó un “cursus maior”, destinado al estudio más especulativo de la moral, y un “cursus minor”, más práctico y dirigido esencialmente a la formación de los estudiantes hábiles en la solución de casos concretos. En esta reordenación se dejó de lado, como excesivamente especulativos, tratados como los del fin último y de la gracia.

Por este motivo, entre los autores de la Compañía de Jesús hay que distinguir cuatro grupos:

1º Los comentadores de la Suma de Santo Tomás, quienes se asemejaban a los comentaristas salmanticenses, aunque en ellos es notable el recurso a la argumentación más positiva (tomando ideas y pruebas del derecho). Se destacan entre otros, Francisco Suárez y Gabriel Vázquez.

2º Los autores que se dedicaron al estudio de algunas cuestiones particulares, como Luis Molina (estudia el desarrollo de los negocios y finanzas, especialmente en lo que respecta a España y Portugal), Leonardo Lessio (con el estudio de la política económica y social), Juan de Lugo (que tiene escritos clásicos sobre la justicia y la penitencia).

3º Autores que escribieron manuales para confesores, que fueron una sencilla imitación de las sumas para confesores de los siglos XIV y XV. Se pueden señalar la *Summa casuum* del cardenal Francisco de Toledo, y la *Praxis paenitentialis* de Valerio Raymaldo.

4º Los que redactan obras completas de teología moral. Aquí hay que señalar singularmente el manual de Juan Azor (1536-1603) *Institutiones morales*⁸⁴, que ejerció una gran influencia imponiendo su modelo de teología moral casi hasta nuestros días. Este manual presenta una división completamente nueva en la moral, siguiendo un esquema cuatripartito: después de una sección introductoria dedicada a los principios generales, sigue la primera parte de la moral dedicada a los mandamientos de Dios y los preceptos de la Iglesia, luego los sacramentos, en tercer lugar las censuras e indulgencias y, por último, los deberes de estado. En la parte introductoria Azor trata siete temas principales: los actos humanos, la moralidad (introduciendo aquí un estudio de la conciencia), las pasiones, los hábitos, las virtudes en general, los pecados en general y, por último, las leyes (humana, divina y natural y los preceptos de la Iglesia). Como puede verse, no sólo se cambió el esquema de la moral especial (que Santo Tomás planteaba siguiendo el esquema de las virtudes), sino la misma concepción de la moral fundamental donde ya no hay lugar para el tratado de la bienaventuranza, ni para el de los dones del Espíritu Santo, ni para el estudio de la gracia. Fruto de esto será una moral basada más en la obligación respecto de la ley con sus consecuentes conflictos de conciencia, y no tanto en el dinamismo de la búsqueda virtuosa de la perfección. Se pueden citar en la misma línea de Azor a Tomás Sánchez, Lugo y Hermann Busenbaum.

6. LOS SISTEMAS DE MORAL Y SAN ALFONSO.

1) Los sistemas de moral.

En los siglos XVII y XVIII la investigación teológica en el terreno moral se desgasta casi por entero en la interminable controversia sobre los sistemas morales en torno a la cuestión del probabilismo, es decir, la problemática sobre las reglas de solución de los casos dudosos. La moral se redujo a casuística

⁸⁴ El título completo de esta obra era: *Institutionum moralium, in quibus universae quaestiones ad conscientiam recte aut prave factorum pertinentes, breviter tractantur.*

(por ejemplo, las *Resolutiones Morales* de Antonio Diana no es otra cosa que una colección de más de 20.000 casos de conciencia) y la casuística dió origen a los diversos y opuestos sistemas de solución: el **probabilismo** (se puede seguir la opinión más probable aun cuando la contraria que favorece la ley sea más probable), el **probabiliorismo** (se debe seguir siempre la opinión más probable, es decir, la que tenga más razones que la apoyen), el **tutiorismo** (se debe seguir siempre la opinión que favorece a la ley). Las discusiones iban, pues, del laxismo al rigorismo.

Entre los autores que pronto terminaron en el laxismo se destacaron Antonio Diana, Antonio Escobar, Tomás Tamburini. El rigorismo jansenista fue representado en el siglo por Antonio Arnaud, Pierre Nicole, y Blaise Pascal.

Quedaron al margen de las controversias los carmelitas de Salamanca, que compusieron el *Cursus Theologiae Moralis* (1665-1724), la obra más notable de la teología moral del siglo XVII, Charles Billuart y Paul Gabriel Antoine.

2) San Alfonso.

San Alfonso María de Liguori (1696-1787), aunque ligado a la metodología y a la problemática de su época, estableció un cierto punto de equilibrio entre los extremos de las posiciones presentadas. San Alfonso se enfrentó al mismo tiempo al laxismo encerrado en el probabilismo como al rigorismo jansenista, elaborando un sistema de solución sumamente equilibrado que tiene en cuenta tanto la validez de los principios cuanto la determinación concreta de los casos: es lo que se denominó como **equiprobabilismo**, del cual Sertillanges afirma que bien comprendido y aplicado no es otra cosa que la misma doctrina de Santo Tomás⁸⁵.

Su teología moral se emplaza en el cuadro de las *Institutiones Morales*. El examen de los autores citados por San Alfonso confirma que él ha utilizado directamente, y casi con exclusividad, moralistas post-tridentinos. Su libro de base, la *Medulla Theologiae Moralis* del jesuita Herman Busenbaum (1650) pertenece, precisamente, al tipo clásico de manual de moral del siglo XVII. Sus obras morales más representativas fueron la *Theologia Moralis* que apareció en 1738 como comentario y complemento de la mencionada obra de Busenbaum, y que más tarde reaparecería como obra completamente independiente; el *Homo Apostolicus* y la *Praxis confessarii*.

La doctrina de San Alfonso es particularmente importante respecto de temas como la conciencia, la voluntad salvífica universal de Dios, la gracia suficiente y eficaz; pero sobre todo porque vuelve a unir en su obra espiritualidad y moral, la exigencia de la ley cristiana y la vocación a la santidad. Su obra en general alienta una intensa vida cristiana y un sólido fundamento teológico y sapiencial, alimentado en el profundo conocimiento de los Padres, del Magisterio y del mismo Santo Tomás.

7. LOS SIGLOS DEL RENACIMIENTO MORAL: SIGLOS XIX Y XX.

Ya con la segunda mitad del siglo XIX se asiste, especialmente en Alemania a la dura polémica entre representantes de la teología liberal y la teología católica. La materia de la controversia es la acusación del carácter heterónomo hecho a la moral católica⁸⁶. Frente a esto la posición católica se articula en dos vertientes: la de los que aceptan plenamente la contestación y concluyen en la necesidad de una renovación profunda de la moral buscando nuevos puntos de partida, y la de aquellos que intentan la renovación, sea volviendo a las fuentes más clásicas, o bien readaptando los aportes de la casuista volviéndola más atenta a los problemas reales. Podríamos señalar de este modo tres corrientes principales:

⁸⁵ A.D. Sertillanges, *La morale de Saint Thomas d'Aquin*, Paris, 1942, p. 401.

⁸⁶ Cf. Carlo Caffarra, *La prassi cristiana nella teologia del 20° secolo*, capítulo quinto: La teologia morale cattolica prima del concilio, Citadella Editrice, Assisi 1976, pp.66-71.

a) Por un lado un grupo de teólogos, especialmente dominicos (Merkelbach⁸⁷, Prümmer⁸⁸) inician una vuelta a Santo Tomás, reintroduciendo los temas capitales de la Moral fundamental, estructurándola, de acuerdo al pensamiento del Aquinate, sobre el esquema de las virtudes.

b) En segundo lugar, se ubican aquellos que aun respetando un esquema clásico, recorren vías más personales, sin limitarse al retorno tomista, como es el caso de J. Mausbach⁸⁹.

c) Finalmente, con apariencia más original, pero en realidad con poca profundidad, un tercer grupo teológico intenta reestructurar *ex nihilo* el eje basilar de la Moral. En esta línea se encuentra Sailer que proyecta elaborar una teología del corazón inspirada en el ideal de santidad del Sermón de la Montaña, pero su esfuerzo se enturbia con cierta tendencia al fideísmo. Similar es la obra de Hirscher, que se estructura en torno a la idea de la instauración del Reino de Dios. El mismo planteamiento es el de la Escuela de Tubinga, fuertemente influenciada por la teología de la experiencia interior de Scheleiermacher. El proyecto de la escuela es continuado por Schilling y Tillman, cuya reflexión ética está dominada por el concepto de *sequela Christi*, como clave de bóveda, tanto en su base bíblica como en su influjo scheleriano. Epígono de estas tendencias es la obra de B. Häring.

8. LA SEGUNDA MITAD DEL SIGLO XX.

1) El problema de la *Nueva Moral*.

El confuso panorama de la moral de la segunda mitad de este siglo puede considerarse representado por la corriente denominada como *Nueva Moral*⁹⁰. La historia de esta corriente de pensamiento recorre tres períodos principales:

a) Un período de **incubación**, que va desde 1950 hasta cerca de 1968. Ya en 1948 autores como **E. Michel** proponían una moral conyugal distinta a las enseñanzas tradicionales de la Iglesia⁹¹. Cercano a sus posiciones se ubicó el teólogo **Th. Steinbüchel**. Esta “Nueva Teología” moral fue inmediatamente llamada *ética de situación*. El Papa Pío XII, en su Encíclica *Humani Generis*⁹², ponía en guardia contra los teólogos que cedían fácilmente ante el relativismo, el evolucionismo y el historicismo hermenéutico bíblico. El Santo Oficio intervino en 1952 y en 1956 condenó las nuevas opiniones teológicas; el mismo Pío XII tomó parte en la discusión moral con diversas alocuciones⁹³. Esta denominación de *ética de la situación* fue sustituida más tarde con términos más esfumados como *Personalismo cristiano*, *Ética de la caridad*, etc.

b) El segundo período (aproximadamente desde 1968 a 1978), se caracterizó por una verdadera **afirmación y desarrollo** de la *Nueva Moral*. Tuvo lugar con ocasión de la publicación de la Encíclica *Humanae Vitae*, de Pablo VI. Comenzó **Bernard Häring** con una declaración a los periódicos de Roma pocos días después de la aparición del documento pontificio. Inmediatamente se alineó en sus

⁸⁷ Merkelbach, op. cit.

⁸⁸ D. Prümmer, *Manuale theologiae moralis secundum principia divi Thomae Aquinatis*, 3 vol., Freiburg, 1914. Se pueden añadir las obras de A.D. Tanqueray, *Synopsis theologiae moralis*, 3 vol., Tournai, 1902; A. Vermeesch, *Theologiae moralis principia, Responsa, Consilia*, 3 vol., Romae 1922-1924.

⁸⁹ J. Mausbach, op. cit.

⁹⁰ Cf. Composta, D., *La Nuova Morale...*, op.cit., pp. 11 ss.

⁹¹ Michel, E., *Ehe, Eine Anthropologie der Geschlechtsgemeinschaft*, Stuttgart, 1948.

⁹² AAS 42, 1950, pp. 561-577.

⁹³ PIO XII, *Alocuciones*, 23/III/52 (AAS 54, 1952, pp. 270-278); 19/IV/52 (AAS 54, 1952, pp.413-419).

filas **Charles Curran**, de la Universidad Católica de Washington⁹⁴. Conocidos son los nombres de los teólogos que, cada vez con mayor profusión, divulgaron nuevas teorías opuestas a la enseñanza tradicional, como la opción fundamental, el consecuencialismo con sus modalidades teleológica y proporcional, la teología de la liberación con sus implicaciones morales: **Peter Knauer, J. Fuchs, B. Schüller, F. Bökle, R. McCormick**, etc.

En este período tomaron vigor inusitado aquellas corrientes morales ya latentes antes del Concilio: el consecuencialismo (con toda su negación de un orden moral universal y objetivo), la teología del disenso (negando el valor de la enseñanza magisterial), la teología de la liberación (reinterpretando la existencia cristiana a la luz de los principios marxistas)⁹⁵. Al punto tal que se ha podido decir que, desde este punto de vista, esta etapa ha sido decisivamente desfavorable para la vida de la Iglesia⁹⁶.

Sin embargo, como reconoce el mismo McCormick⁹⁷ el verdadero viraje moral no se debe a estos teólogos propiamente moralistas, sino a la actividad teológica de **Karl Rahner, S.J.**, quien realizó la mediación para introducir en la teología (moral en nuestro caso) católica la doctrina hegeliana y heideggeriana⁹⁸. Rahner, en efecto, transportó a la teología católica el existencialismo heideggeriano⁹⁹ obrando así una nueva visión global del cristianismo¹⁰⁰. Las consecuencias que se siguieron para la teología moral de esta obra de Rahner podrían sintetizarse en las siguientes: 1º la adopción del **método trascendental** en la teología moral; 2º una nueva determinación de las **fuentes** de la teología moral (que ya no serían más ni el texto sacro, ni la tradición conservada por el magisterio, sino la comunidad histórica actual); 3º una nueva **concepción de la voluntad** como facultad autoproyectante con el consiguiente problema de la opción fundamental; 4º la determinación de nuevos **criterios constitutivos del acto moral**, que no se configuran más como conformidad con el objeto sino como “intención” (lo que terminará en el consecuencialismo); 5º una nueva concepción de la **función del magisterio** en materia moral¹⁰¹.

c) El tercer período puede considerarse iniciado alrededor de 1978, con las medidas del Papa Juan Pablo II, a través de la **Sagrada Congregación para la Doctrina de la Fe**, para frenar la avanzada de la moral existencialista. El primer paso fue la intervención en torno al teólogo americano **Anthony**

⁹⁴ Cf. Curran, Charles, *Contraception, Authority and Dissent*, en: AA.VV., *Natural Law and contemporary Theology*, New York, 1969, pp. 151-175.

⁹⁵ Cf. sobre el tema: R. García De Haro-I. De Celaya, *La Moral Cristiana*, Madrid, Rialp, 1975; M.A. Fuentes, *El drama de la Moral. Aspectos de una crisis*, en: “Gladius” nº 10 (1988), pp. 91-126; Ibid, *Charles Curran: una moral inmoral*, en “Gladius” nº 6 (1986), pp. 99-106; M. Zalba, *Un siglo de Teología Moral (1880-1980)*, en: “Estudios Eclesiásticos” (1981), nº 56; C. Saraza, *Balance de la autodestrucción de la Iglesia*, en “Gladius”, nº 3 (1985), pp.5-41.

⁹⁶ “Es indiscutible que los últimos veinte años han sido decisivamente desfavorables para la Iglesia Católica. Los resultados que han seguido al Concilio aparecen cruelmente opuestos a las esperanzas de todos, comenzando por el Santo Padre Juan XXIII y siguiendo por Pablo VI. Los cristianos están de nuevo en minoría, más de cuanto nunca lo estuvieron desde el término de la Edad Antigua. Los Papas y los Padres conciliares esperaban una nueva unidad católica y hemos ido al encuentro de un disenso que -por usar palabras de Pablo VI- parece haber pasado de la autocrítica a la autodestrucción. Se esperaba un nuevo entusiasmo y se ha terminado, con demasiada frecuencia, en el aburrimiento o en el desánimo. Se esperaba un paso adelante y nos hemos enfrentado a un proceso regresivo de decadencia que se ha desarrollado, en buena medida, bajo el presunto amparo de un ‘espíritu del Concilio’, que no ha hecho más que desacreditarlo” (Cardenal J. Ratzinger, *Rapporto sulla fede*, Paoline, Roma, 1985, pp. 27-28).

⁹⁷ McCormick, R., *Moral Theology 1940-1989*, en: “Theological Studies” 50, 1 (1989), pp. 3-24 (esp. pp. 9-10).

⁹⁸ Aunque, curiosamente, como señala Dario Composta (*La Nuova Morale...* op. cit. pp. 18-27) Heidegger fue hostil a la teología como ciencia, y coherentemente con su sistema no se ocupó de moral.

⁹⁹ Rahner, como cuenta en su autobiografía, inició sus contactos con Heidegger en Friburgo en Brisgovia, en los años ‘30, como estudiante de teología (Rahner, K., *I remember*, New York, 1985). El siguió los cursos de aquél, pero debiendo doctorarse en teología apeló a Martin Honecker, teólogo católico, más fiel a la teología clásica. Este moderador de la tesis, dándose cuenta que la doctrina de Rahner estaba embebida de ideas existencialistas bochó el manuscrito. De todos modos, publicó su tesis en 1939 con el nombre *Geist im Welt. Zur Metaphysik der endlichen Erkenntnis bei Thomas von Aquin*. Esta obra atrajo inmediatamente la hostil recensión de Urs von Balthasar que denunció el pretendido matrimonio entre el existencialismo y el tomismo. Se trataba, en realidad de un existencialismo barnizado de terminología tomista.

¹⁰⁰ Cf. Cavalcoli, Giovanni, *Karl Rahner e il Cristianesimo*, en: “Sacra Doctrina” genn.-febr. (1989), pp. 94-135.

¹⁰¹ Cf. Composta, D., *La Nuova morale...*, op. cit., p. 25.

Kosnik, luego Hans Küng, Charles Curran (cabría agregar también las observaciones hechas a E. Schillebeeckx, Leonardo Boff).

2) El Concilio Vaticano II y el magisterio moral postconciliar.

El Concilio alentó en sus documentos el perfeccionamiento teológico de la moral, especialmente en el texto de la *Optatam totius*: “Se ponga un especial cuidado en perfeccionar la teología moral en modo que su exposición científica, mayormente fundada sobre la Sagrada Escritura, ilustre la altura de la vocación de los fieles en Cristo y su obligación de fructificar en la caridad para la vida del mundo”¹⁰². Quedan así señaladas estas tres características que no debe descuidar la teología moral: su seriedad científica, su fundamentación bíblica y la dirección que debe imprimir en los fieles cristianos hacia la santidad a la que han sido llamados para restaurar el mundo a partir de la caridad y la gracia de Cristo. La *Gaudium et Spes* señaló que la **dignidad humana** no puede entenderse sin hablar de la relación con Dios; dignidad que en última instancia se capta en su real hondura sólo en Cristo¹⁰³. La *Lumen Gentium*, por su parte, indicó las pautas de la fidelidad doctrinal al Magisterio por las que debe evidentemente correr el trabajo teológico¹⁰⁴.

El post-concilio se caracterizó, desde el punto de vista del Magisterio, por importantes enseñanzas en el campo moral, ya sea sobre los fundamentos mismos de la teología moral católica¹⁰⁵, como también afrontando argumentos particulares: la moral conyugal¹⁰⁶, la ética sexual (relaciones prematrimoniales, homosexualidad, masturbación)¹⁰⁷, los interrogantes de la bioética (experimentación con embriones y fecundación “in vitro”, eutanasia)¹⁰⁸, la penitencia sacramental¹⁰⁹, etc.

IX. LA TEOLOGÍA MORAL INSPIRADA EN SANTO TOMÁS DE AQUINO

Hemos ya indicado que nuestra exposición de la teología moral se inspira en la doctrina de Santo Tomás de Aquino. El Magisterio eclesiástico no ha dejado nunca de proponer la enseñanza del Doctor Angélico como modelo, norma y guía de los estudios eclesiásticos¹¹⁰. De este modo afirmaba la *Optatam totius* la necesidad de formar “bajo su magisterio”¹¹¹, y el Código de Derecho Canónico

¹⁰² *Optatam totius*, n° 16.

¹⁰³ Cf. *Gaudium et Spes*, nn. 12. 19. 22.

¹⁰⁴ Cf. *Lumen Gentium*, 25.

¹⁰⁵ Como hace Juan Pablo II en la Enc. *Veritatis Splendor* y el *Catecismo de la Iglesia Católica* (cf. Tercera parte, La vida en Cristo, nn° 1691-2557).

¹⁰⁶ Enc. *Humanae Vitae*, Exhortación *Familiaris Consortio*, etc.

¹⁰⁷ *Declaratio de quibusdam quaestionibus ad sexualem ethicam spectantibus*, de la Sagrada Congregación para la Doctrina de la Fe.

¹⁰⁸ Enc. *Evangelium vitae*; Instrucción de la Sagrada Congregación para la Doctrina de la Fe *De observantia erga vitam humanam nascentem deque procreationis dignitate tuenda* (Donum vitae); *Declaratio de euthanasia*.

¹⁰⁹ Exhor. post-sinodal *Reconciliatio et poenitentia*.

¹¹⁰ Cf. las numerosas intervenciones del Magisterio, desde Alejandro IV (1254-1261) hasta el Concilio Vaticano II, expresando el valor de la doctrina de Santo Tomás, en: Sacheri, Carlos A., *Autoridad doctrinal de Santo Tomás de Aquino*, Rev. DIALOGO, n° 5, pp. 83-95.

¹¹¹ “...Para ilustrar de la forma más completa posible los misterios de la salvación, aprendan los alumnos a profundizar en ellos y a descubrir su conexión, por medio de la especulación, bajo el magisterio de Santo Tomás” (OT, 16). El mismo documento del Concilio Vaticano II recuerda en la nota a pie de página algunas exhortaciones de Pío XII y Pablo VI respecto al mismo tema: “Cf. Pío XII, discurso a los alumnos de los seminarios, 24 de junio de 1939 (AAS 31 [1939] 247): ‘La recomendación de la doctrina de Santo Tomás no suprime, sino que excita más bien y dirige la emulación en la investigación y divulgación de la verdad’; Pablo VI, alocución pronunciada en la Universidad Gregoriana el 12 de marzo de 1964 (AAS 56 [1964] 365): ‘(los profesores)... escuchen con reverencia la voz de los doctores de la Iglesia, entre los que destaca Santo Tomás de Aquino, pues es tanta la penetración del ingenio del Doctor Angélico, tanto su amor sincero de la verdad y tanta la sabiduría en la investigación, explicación y reducción a la unidad de las verdades más profundas, que su doctrina es un

indica que hay que tenerlo “principalmente como maestro”¹¹². Esto en razón de que “la Iglesia ha proclamado que la doctrina de Santo Tomás es su propia doctrina”¹¹³. Es por ello que Juan Pablo II puede llamarlo “príncipe de la filosofía y la teología”¹¹⁴.

El motivo es que el Santo Doctor “iluminó más a la Iglesia que todos los otros doctores. En sus libros aprovecha más el hombre en un solo año que en el estudio de los demás durante toda la vida”¹¹⁵. Y esto porque, como atinadamente dijo de él el Cardenal Cayetano, “por la suma veneración con que honró a los doctores sagrados, recibió en cierto modo el entendimiento de todos ellos”¹¹⁶. Y en el decir de San Pío V, porque Dios ha querido que por la fuerza y la verdad de la doctrina del Doctor Angélico “...todas las herejías y los errores que se siguieran, confundidos y convictos se disiparan...”¹¹⁷.

1. UBICACIÓN DE LA TEOLOGÍA MORAL EN LA SUMA TEOLÓGICA.

El plan de la Suma Teológica es presentado por Santo Tomás en el prólogo de la misma: “Ya que la intención principal de esta sacra doctrina es alcanzar el conocimiento de Dios, y no sólo como es en sí, sino también en cuanto es principio y fin de las cosas, y especialmente de la creatura racional... primero trataremos de Dios; segundo, del movimiento de la creatura racional hacia Dios; tercero, de Cristo que, en cuanto hombre, es para nosotros camino para tender hacia Dios”¹¹⁸. Puede observarse en este texto los tres momentos por los que se desarrollará la consideración teológica de Santo Tomás en torno a Dios, objeto de la teología:

(a) La primera parte (*Prima Pars*): *De Deo*, sobre Dios.

(b) La segunda parte (*Prima Secundae et Secunda Secundae*): *De motu rationalis creaturae in Deum*, sobre el movimiento de la creatura racional hacia Dios.

(c) La tercera parte (*Tertia Pars*): *De Christo qui... via est nobis tendendi in Deum*, sobre Cristo, en cuanto el mismo es para nosotros el camino para tender hacia Dios.

Las cuestiones fundamentales de la **moral** se ubican preponderante (pero no exclusivamente) en la segunda parte, al analizar el movimiento de la creatura racional hacia Dios como Fin Último beatificante.

El **Prólogo introductorio** de la Segunda Parte señala, a su vez, el lazo que une a ésta con la primera: “el hombre ha sido hecho a **imagen** de Dios... por tanto tras haber hablado del Ejemplar, es decir de Dios... resta que consideremos su imagen, es decir, el hombre”¹¹⁹.

Ya en la Primera Parte, el Aquinate había abordado el estudio del hombre, así como la consideración del resto de las creaturas; pero allí el enfoque partía de la Causa eficiente, explicando

instrumento eficazísimo no sólo para salvaguardar los fundamentos de la fe, sino también para lograr útil y seguramente los frutos de un sano progreso’. Cf. también la alocución al VI Congreso Internacional Tomístico, 10 de setiembre de 1965: AAS 57 (1965) 788-792” (OT, 16, nota 36).

¹¹² CIC, c. 252 § 3.

¹¹³ Benedicto XV, Encíclica sobre el VII centenario del nacimiento de Santo Domingo, *Fausto Appetente Die*, (29/06/1921), 4b.

¹¹⁴ “... Príncipe de la filosofía y la teología, como suelen llamarlo los Papas” (Juan Pablo II, Carta con ocasión del 1º Cent. de la “Revue Thomiste”, *L’Osservatore Romano* 2/4/93, p.5).

¹¹⁵ Juan XXII, Alocución en el Consistorio, (14/07/1323).

¹¹⁶ Cardenal Cayetano, *In Secundum Secundae*, 148, 4 in fine, citado por León XIII en *Aeterni Patris*, 10.

¹¹⁷ San Pío V, bula *Mirabilis Deus*, (02/04/1567); cf. Encíclica sobre la restauración de la filosofía cristiana conforme a la doctrina de Santo Tomás de Aquino, *Aeterni Patris*, (04/08/1879), 13.

¹¹⁸ I, q.2, prólogo. Es importante tener en cuenta que éste es el prólogo real de la Primera Parte donde divide propiamente la materia teológica y comienza consecuentemente a tratarla, en cuanto la cuestión primera, que trata de la “Sacra Doctrina”, no pertenece a la Primera Parte sino que es introductoria a toda la obra.

¹¹⁹ I-II, prólogo.

teológicamente el dato revelado en Gn 1,27: todo es creado por Dios, y el hombre, de modo particular es creado “ad imaginem Dei”¹²⁰.

Al iniciar la **Prima Secundae** Santo Tomás vuelve a escoger el concepto de imagen de Dios en el hombre como **nexo de unión** con la parte precedente¹²¹, pero ya desde la perspectiva de la Causa ejemplar (como el mismo prólogo lo evidencia) y el de la Causa final (con cuya consideración de hecho se inicia esta parte). El hombre se conforma a Dios como Ejemplar a través de la multiplicidad de sus actos mediante los cuales desarrolla gradualmente su conocimiento y amor. Por eso, la moral estudia el hombre imagen de Dios “en cuanto él es principio de sus actos, por estar dotado de libre albedrío y ejercer potestad sobre sus propias acciones”¹²².

Puede así verificarse una doble consideración del hombre imagen de Dios. En la **Prima pars**, desde el punto de vista **ontológico**: el hombre es imagen de Dios por su inteligencia y voluntad¹²³. En la **Secunda pars**, desde el punto de vista **operativo y dinámico**, pues (como ya señalara en I, q.93) el hombre es más bien **ad imaginem**, lo cual implica cierto acceso, movimiento de realización de tal imagen en nosotros.

El tema tratado en la Prima pars partía como análisis del texto de Gn. 1,26: *Hagamos al hombre a nuestra imagen y semejanza*. Santo Tomás señalará que hay en el hombre cierta semejanza con Dios que es su Ejemplar, pero no igualdad; por eso la Escritura no dice que sea **imagen** (término que sólo compete propiamente al Verbo) sino **ad imaginem**, implicando cierto acceso en la proposición **ad** que alude al movimiento propio de la creatura¹²⁴. Esa imagen de Dios se realiza en el hombre en distintos grados¹²⁵:

a) Hay, ante todo, una **imago creationis**, imagen de creación: nuestra aptitud natural para conocer y amar a Dios. Dios es Espíritu inteligente y volitivo, y esto es lo que Él nos da como imagen: inteligencia y voluntad participadas, limitadas.

b) Luego, una **imago recreationis**, imagen de re-creación: cuando el hombre conoce y ama en acto o habitualmente a Dios, aunque aún de modo imperfecto. Esto es posible por la gracia, que es el fruto de la re-creación o redención; por ella la inteligencia y la voluntad, nuestra imagen natural de Dios, actúan ahora con una vida divina.

c) Finalmente, la **imago similitudinis**, imagen de semejanza. Semejanza producida por el “lumen gloriae”, la luz beatífica que nos permite ver a Dios cara a cara. Esa estructura inicial dada en la creación del alma (inteligencia y voluntad) terminan actuando al modo divino (conoce a Dios como Él se conoce lo goza con su propio gozo) y esto no de modo transitorio como en la “imago recreationis” sino eterno, definitivo.

Así, toda la parte moral consiste en un movimiento -a través de los actos concretos- para ir llevando la imagen de creación a la imagen de similitud: de la pura imagen a la imagen perfecta. Estos conceptos podrán fundamentar, en Santo Tomás una auténtica doctrina de la ejemplaridad y de la imitación de Cristo.

Esta doctrina ya estaba presente en Ireneo de Lyon, quien la recoge tal vez de Teófilo de Antioquía. Él distingue entre imagen y semejanza: la imagen es el ser natural del hombre (la estructura ontológica que hemos señalado) mientras que la semejanza es la participación en la incorruptibilidad divina que se

¹²⁰ I, 93.

¹²¹ Los estudios sobre el hombre hecho a imagen de Dios en las obras de Santo Tomás son abundantes. Se puede consultar: Hübscher, O.S.B., *De Imagine Dei in Homine viatore secundum Doctrinam S.Thomae Aq.*, Louvain, 1932; M.J. De Beaurecueil, O.P., *L'homme image de Dieu selon St.Thomas d'Aquin*, en: “Etud. et Rech.”, 6 (1952), pp. 45-82; 9 (1955), pp. 37-96; Th. Camelot, O.P., *La théologie de l'image de Dieu*, en RSPT, 40 (1956), pp. 443-471; G. Lafont, O.S.B., *Le sens du thème de l'image de Dieu dans l'antropologie de St. Thomas d'Aquin*, en “Rech. de Sc. Rel.”, 47 (1959), pp. 560-569.

¹²² I-II, prólogo.

¹²³ Cf. I, 93.

¹²⁴ Cf. I, 93, 1.

¹²⁵ Cf. I, 93, 4.

pierde por el pecado. Por eso traza todo el programa moral diciendo que “el hombre ha recibido, al nacer, la imagen... y más tarde, a medida que se hace perfecto, alcanzará la semejanza”¹²⁶.

2. ESTRUCTURACIÓN INTERNA DE LA MORAL TOMISTA¹²⁷

Toda la segunda parte de la Suma Teológica (I-II y II-II) se ocupa del argumento moral aunque, como ya hemos dicho, el mismo no se limita a esta única parte.

1) Las fuentes.

Señala Monseñor Grabmann que el Aquinate en su moral se ha servido amplia y hábilmente de la *Ética a Nicómaco* de Aristóteles¹²⁸. El contenido del libro le era familiar a raíz del comentario que él mismo había hecho sirviéndose de la versión latina preparada por Guillermo de Moerbeke. Sin embargo, sería falso retener que la moral tomista sea únicamente una reproducción de conceptos aristotélicos. Santo Tomás quiso escribir una ética cristiana sobrenatural y no solamente filosófica; por eso al mismo tiempo recogió, desarrollándola, la doctrina bíblica y patristica de la tradición teológica, especialmente valiéndose de la formulación que le había dado Agustín de Hipona, colocando asimismo a contribución los mejores aciertos del estoicismo. Han ejercido influjo también los trabajos de la escolástica pretomista, como el material preparado por Pedro Lombardo en sus *Sententiae*, y las *Summae de virtutibus et vitiis*, de Pedro Cantor, Roberto de Courçon, Juan de la Rochelle; así como los escritos espirituales de Ricardo de san Victor, y conocimientos litúrgicos y canónicos.

2) La sistematización.

Todos estos conocimientos fueron integrados por el Aquinate en una poderosa organización. Ya hemos dicho que toda la moral es concebida por él como el movimiento de la creatura inteligente hacia Dios. Por eso, en la cima de toda la moral coloca la **Bienaventuranza**, la cual constituye el último fin de las creaturas espirituales (I-II, cuestiones 1 a 5). Esta bienaventuranza consiste esencial y primeramente en la visión de Dios, que se alcanza en la otra vida, después del desarrollo de la actividad sobrenatural en ésta, por obra de la gracia.

Los medios que nos llevan hacia ese fin son los **actos humanos**. Al análisis psicológico de estos actos está dedicado una buena parte de todo el tratado moral (I-II, cuestiones 6 a 44). Analiza la estructura psicológica del acto voluntario y libre, con sus impedimentos y la dimensión moral que lo envuelve. Pero como el hombre es una síntesis de espíritu y cuerpo, en el campo del bien y del mal humano tendrá un importante rol la vida afectiva que revela el íntimo contacto entre alma y cuerpo, asumiendo en un modo humano aquello que el hombre tiene en común con los animales. A este análisis de las pasiones humanas, con una sistematización y profundidad inusitadas, dedica el número de 27 cuestiones (I-II, cuestiones 22 a 48).

Ahora bien, el acto moral al cual la vida afectiva da ese colorido genuinamente humano, supone **principios** internos y externos. Los **principios internos** son los **hábitos virtuosos** naturales y sobrenaturales que predisponen las potencias del alma en su movimiento hacia el fin último. Santo Tomás aplica toda la doctrina aristotélica sobre los hábitos a la doctrina cristiana de la virtud (I-II, cuestiones 49 a 70) y de la gracia. Al hábito bueno se opone el **pecado** que puede también revestir el carácter habitual en el caso del **vicio**: esto es lo que nos puede apartar precisamente del camino hacia el fin último (I-II, cuestiones 71 a 89). Entre los **principios externos** al acto moral, tenemos por un lado

¹²⁶ San Ireneo De Lyon, *Adv. Haer.*, III, 18, 1; IV, 38, 3-4.

¹²⁷ Cf. Martin Grabmann, *S. Tommaso d'Aquino. Introduzione alla sua personalità e al suo pensiero*, Editrice Vaticana, 1986, especialmente el cap. VI: Sistema di etica, pp.102-108; L. Elders e altri, *The Ethics of St. Thomas*, Vaticano 1984; G. Abbà, *Lex et virtus. Studi sull'evoluzione della dottrina morale di S. Tommaso d'Aquino*, Roma 1983; A.D. Sertillanges, *La philosophie morale de St. Thomas d'Aquin*, Paris 1942.

¹²⁸ Op. cit., p. 102.

la **ley** con la cual Dios nos ilumina en nuestro itinerario ético hacia el fin (I-II, cuestiones 90 a 108), y la **gracia** (considerada principio exterior en cuanto viene de Dios) con la cual no sólo nos ilumina sino que nos ayuda moviéndonos interiormente para adecuar nuestro obrar humano a la dimensión divina que requieren los pasos que nos acercan hacia un fin sobrenatural (I-II, cuestiones 109 a 114), doctrina que encuentra su culminación en el tratado de la **ley nueva** en el cual la ley evangélica coincide con gracia (I-II, cuestiones 106 a 108).

En tal organización establecida por el Aquinate cada uno de estos elementos que acabamos de señalar ocupa un lugar irremplazable. Si se quiere construir una moral con el espíritu de Santo Tomás resulta absolutamente inadmisibles la negligencia de cualquiera de ellos, aun por un motivo tal vez justificable desde otro punto de vista. Por eso, en el fondo, no respetan la intuición del Angélico los manuales que si bien realizados “ad mentem Sancti Thomae” dejan el estudio de las pasiones para la psicología, o del de los dones y bienaventuranzas para la espiritualidad, o (casi siempre) el de la gracia y el pecado (y no sólo el pecado original sino a veces también el pecado actual) para la dogmática o la antropología sobrenatural. El resultado es un esquema que pierde su lógica. Sin la gracia, el movimiento de la creatura racional no puede ya tener por fin la visión amante de Dios, la cual es infinitamente desproporcionada para sus actos puramente humanos; y las virtudes y los dones no suplen esta carencia sino en el orden operativo, dejando intacto el orden ontológico sin transformar. Sin el pecado, la gracia pierde su aspecto sanante, y la moral deja de iluminar al hombre real y concreto que se ve inclinado precisamente al mal. Sin las pasiones, sin la vida afectiva, la creatura descrita por la moral es un espíritu desencarnado. Sin los dones del Espíritu Santo, el movimiento de esta creatura conserva un modo demasiado humano, inadecuado para el fin al que se dirige. En una catedral medieval, eliminar los contrafuertes equivale a desplomarla, sacar los vitrales es condenarla a perder el clima espiritual creado por la luz material. Con el armazón de Santo Tomás ocurre algo semejante: o se lo respeta en su totalidad, o se desploma y fragmenta en tratados aislados e independientes.

A este cuadro de la moral considerada en sus principios generales que ocupa toda la Prima Secundae, Santo Tomás añade con la Secunda Secundae el **retrato de la vida virtuosa cristiana**. Trata allí dos grandes temas: primeramente las virtudes en su naturaleza y operación, y luego las distintas condiciones y formas de la vida cristiana.

3) ¿Ética filosófica o moral cristiana?¹²⁹

Para quien haya leído el prólogo general de la Suma Teológica no le quedan dudas de que su autor se presenta como **doctor de la verdad católica** (*catholicae veritatis doctor*) cuya intención es tratar sobre una materia fundamentalmente cristiana (*ea quae ad christianam religionem pertinent*). Sin embargo, el problema, aunque sea aparente, se presenta ineludible al observar las sorprendentes proporciones que los distintos temas reciben en la *Prima Secundae*: en el conjunto de las 114 cuestiones se debe esperar a la cuestión 62 para encontrar un grupo de artículos cuyo título esté dedicado a un problema expresa y exclusivamente (y hacemos fuerza en esta **exclusividad**) teológico, a saber, el tema de las virtudes teologales. Los conjuntos propiamente teológicos y cristianos se limitan así, a las cuestiones 68-70 (dones del Espíritu Santo, bienaventuranzas, frutos del Espíritu Santo), 79-83 (el problema sobre el modo en que Dios y el demonio pueden intervenir en la génesis del pecado; doctrina del pecado original), 88-89 (doctrina del pecado mortal y venial), 98-108 (doctrina de la economía revelada de la Ley), 109-114 (la gracia). Un total pues de menos de 30 cuestiones que enfrentan los largos desarrollos filosóficos en torno a la estructura y moralidad de los actos humanos o el análisis de las pasiones. Tal vez semejante paradoja haya inducido a algunos a catalogar, injustamente, la moral tomista como más aristotélica que cristiana¹³⁰. No deja de ser significativo que,

¹²⁹ Cf. Las agudas observaciones de Albert Patfoort, O.P. (Cf. Patfoort, A., *Thomas d'Aquin. Les clés d'une théologie*, Ed. Fac, Paris, 1983; especialmente el capítulo 4: *Morale et Pneumatologie*, pp. 71-102).

¹³⁰ Encontramos, por ejemplo, en Chenu esta sorprendente afirmación: “... se protesta en particular, y con emoción, contra un tratado de la gracia donde no se dice nada sobre la gracia cristiana, contra un tratado de la caridad donde no se nombra a

cuando, durante la pasada centuria, las corrientes renovadoras de la moral buscaron encauzarse en una vertiente más bíblica, la perspectiva no fue precisamente tomista.

Sin embargo, una conclusión semejante sería ciertamente precipitada. Mirando las cosas con más detenimiento se observan una cantidad de datos que hacen de la obra moral del Aquinate una obra esencialmente cristiana en perspectiva cristiana.

Las características teológicas, cristianas y bíblicas de la obra de Santo Tomás pueden resumirse en las siguientes:

a) Ciertos **enunciados** que parecen puramente filosóficos esconden en realidad una problemática y un desarrollo principalmente teológico. Tal es el caso particular de los enunciados de las cuestiones 4 y 5, consagrados a los componentes y adjuntos de la bienaventuranza. La temática está en continuación con la tercera cuestión la cual se acaba con la consideración de la operación perfectamente beatificante que no es otra que la visión especulativa de la esencia divina. Este será el regulador, la clave exegética de la problemática enunciada en cada artículo de las cuestiones 4 y 5. Lo mismo vale para el estudio consagrado a las causas y propiedades de las virtudes (cuestiones 63-67): el estudio está polarizado por lo que concierne a las virtudes teologales o las virtudes morales infusas, particularmente teniendo en cuenta la definición de la virtud dada en la cuestión 55,4 que se presenta como la definición propia de la virtud infusa.

b) En segundo lugar, unido a lo anterior, el **contenido** de ciertas cuestiones cuyos enunciados son formulados y pueden ser examinados en términos y perspectivas filosóficas, tienen a veces un origen principalmente (cuando no exclusivamente) cristiano, y las consideraciones que se hacen al respecto se recaban predominantemente de la Escritura, de San Agustín o de San Gregorio, mientras que el recurso a Aristóteles o a Cicerón es más episódico y marginal. Tal es el caso de las cuestiones generales sobre el pecado: su definición, especies, factores o criterios de gravedad, el sujeto, sus causas y circunstancias atenuantes, así como sus consecuencias.

c) En tercer lugar, es de notar la intensa presencia de datos y documentos cristianos que se encuentran en los análisis más auténticamente filosóficos. Tal es el caso de las tres primeras cuestiones, así como en la exposición de los actos humanos y el tratado de las pasiones: las autoridades citadas en los *Sed contra*, en las *Objeciones*, en las **definiciones** y en las **divisiones** de cada uno de los conceptos, no dejan lugar a dudas.

d) Notemos, asimismo, el **rol polarizador** de las secciones que son formalmente teológicas. Podemos indicar, siguiendo al P. Patfoort cinco bloques **exclusivamente** teológicos:

a. El primero (qq. 3,8 a 5,8) es el que corona la reflexión sobre la idea común de bienaventuranza y con ella el prólogo general de la *Secunda Pars*.

b. El segundo, es la presentación de las virtudes teologales (q.62), morales infusas (q. 63,3-4), dones del Espíritu Santo, bienaventuranzas y frutos (qq. 68-70). Ahora bien, es para enseñar al hombre a utilizar lúcidamente estas energías divinas que se hace necesario hacerle tomar conciencia de su actividad voluntaria (qq. 6-17), de sus criterios de moralidad (qq. 18-21), y del modo en el que la vida afectiva se integra en este movimiento (qq. 22-48).

c. El tercero es la consideración de la relación entre la causalidad divina y el pecado, la acción del demonio, el pecado original (qq. 79-83), las heridas del pecado (q. 85) y la relación entre pecado mortal y venial (qq. 88-89). Aquí, como hemos dicho, todo lo que prepara o acompaña estas consideraciones, aun presentando un gran interés para la ética natural, proviene de un modo preponderante, de la tradición cristiana.

d. El cuarto es el estudio de la Ley divina y particularmente el análisis de la Ley Antigua y de la Ley Nueva (qq. 98-108). Es precisamente para una adecuada consideración del tema que se exige la previa reflexión sobre la ley en general (qq. 90-92) y sobre sus diversas formas (q. 91).

aquél que nos revela el amor de Dios, contra una teoría de la contemplación donde la Eucaristía, sacramento de la unión, no está previsto: toda la economía cristiana está reducida, en la Iª y en la IIª Pars, a alusiones y menciones incidentales" (M.D.Chenu, *Introduction à l'étude de Saint Thomas d'Aquin*, Librairie Philosophique J. Vrin, París 1950, p. 269).

e. El quinto grupo es el de la gracia cuyo primer artículo (q. 109,1), deja sentado, desde un comienzo, que todo el movimiento de la creatura (que es en definitiva el tema de la moral) está en necesaria dependencia de Dios como su Causa primera. Este es el bloque que corona la moral aquinatense en cuanto presenta la gracia que sana el movimiento herido del hombre y lo encauza en su formalidad sobrenatural. Es decir, explica, en definitiva, el por qué el actuar del hombre no debe ser sólo natural sino propiamente cristiano.

e) Finalmente, hay que subrayar, que cada uno de los cinco movimientos no hacen otra cosa que **comentar e ilustrar un cierto número de textos bíblicos claves**, los cuales son los verdaderos polos de todo el conjunto. Para la **bienaventuranza** será 1 Jn 3,2. Para los **principios que nos ayudan a caminar** hacia Dios (virtudes, dones, etc): 1Co 13,13; Sab 8,7; Is 11,2-3; Mt 5,3-10, Gál 5,22-23. Para el **pecado**, su origen y sus consecuencias: Sab 11,25 y 14,9; Rom 9,18, 1 Pe 5,9. Para la **Ley divina**: Rom 7,12; Sal 18,8; Rom 8,2; Hebr 8,8-11. Para la **gracia**: Rom 5,1; 6,23; 9,16; 11,6; Jn 6,44; 1Co 12,9-10.

De este modo es notablemente acertada la observación de Pinckaers cuando dice: “nos parece que Santo Tomás, en la Suma Teológica, se coloca en una perspectiva general que favorece particularmente la manifestación de la armonía entre la fe evangélica y la razón filosófica. Como sus hermanos dominicos, Santo Tomás es un predicador del Evangelio en un mundo cristiano que conoce una renovación espiritual e intelectual extraordinaria y que, al mismo tiempo, se ve confrontada de una forma nueva con la cultura pagana. Santo Tomás se lanzará a la empresa de demostrar, en la medida que se pueda, a los ojos de los cristianos y de los paganos, la concordancia superior del Evangelio con la razón, de la cual Aristóteles es, para él, el mejor intérprete. De este modo da razón de la esperanza evangélica a quien se lo pidiere, según la exhortación de la primera carta de san Pedro (3,15)”¹³¹.

4) Las características.

Finalmente, podemos señalar las notas más peculiares e importantes de la elaboración tomista en las siguientes apreciaciones:

a) La ética tomista armoniza la objetividad con la subjetividad: la acción moral es presentada como algo que emana del interior del hombre, y tiene en sí el carácter propio de la naturaleza libre del hombre sensible y espiritual al mismo tiempo.

b) Es una moral teocéntrica donde todo el movimiento moral está comandado por el movimiento de la creatura hacia Dios, quien a su vez ilumina y ayuda al hombre en este itinerario. Y esto sin que la moral pierda su carácter estricta y psicológicamente humano.

c) Santo Tomás conjuga un gran vigor especulativo, un agudo sentido de la realidad y un gran recurso a la experiencia como se ve a lo largo de todo el desarrollo de la Segunda parte de la Suma.

d) Coloca un perfecto acuerdo entre naturaleza y sobrenaturaleza, sin caer en las rupturas y confusiones que introducirá la Reforma protestante y que asumirá la misma teología católica de los últimos siglos.

e) Finalmente, como la define S. Pinckaers¹³², la moral de Santo Tomás es una moral de **amistad**, que tiene su eje en el movimiento espontáneo de la **caridad sobrenatural**, en esa tensión que la pone en contacto con Dios en la reciprocidad del amor de benevolencia.

¹³¹ S. Pinckaers, *Les sources...*, op.cit., pp. 193-194.

¹³² Cf. S. Pinckaers, *Le renouveau de la morale*, Ed. Téqui, París 1979, pp. 39-43.

CAPÍTULO 2

LA BIENAVENTURANZA Y EL FIN ULTIMO DEL HOMBRE

I. INTRODUCCIÓN: LA FELICIDAD EN LA TEOLOGÍA MORAL¹³³

1. LA PERSPECTIVA TRADICIONAL.

El estudio de la moral comienza con el análisis del fin del hombre y de la felicidad, pues la moral considera los actos humanos, el dinamismo humano, y la razón última del obrar humano es la búsqueda de la felicidad, que se plantea cada hombre como fin, meta, cima de todas sus aspiraciones. Lo dice la misma Sagrada Escritura: “Hay muchos que dicen: ¿Quién nos hará ver la felicidad...?” (Sal 4,7).

Al comenzar la exposición sistemática de la moral por el tratado del fin último y de la bienaventuranza, Santo Tomás de Aquino no hace otra cosa que continuar una larga tradición¹³⁴. Para los antiguos, sea filósofos como Aristóteles, o teólogos patrísticos griegos y latinos, y de un modo

¹³³ Sobre el tema: S. Ramírez, *De Hominis Beatitudine Tractatus Theologicus: I) Prolegomena: Tria el primus totius operis liber: De hominis beatitudinis in communi; II) Liber secundus: De essentia metaphysica beatitudinis objectivae; III) Liber tertius: De essentia metaphysica beatitudinis formalis*; Madrid, 1942-1947; A.M. Janvier O.P., *Exposition de la morale catholique. La Béatitude*, Paris, 1903; R. Guindon, O.M.I., *Béatitude et théologie morale chez St. Thomas d'Aquin. Origines. Interpretation*, Ottawa, 1956; A. Gardeil, O.P., *Béatitude*, en D.Th.C., T.II, col. 497-515; R. Garrigou-Lagrange, O.P., *Le réalisme du principe de finalité*, Paris, 1932; M. Cordovani, O.P., *Finalismo etico di S.Tommaso d'Aquino*, en: “Tommaso d'Aquino. Pubblicazione commemorativa del VI centenario della canonizzazione”, Milano, 1923, pp. 147-167; A. Mansion, *L'existence d'une fin dernière de l'homme et la morale*, en: “Rev. Phil. Louvain”, 48 (1950), pp. 465-477; C. Soria, *El fin, su intencionalidad y su finalidad*, en: “Estud. Filosof.”, 2 (1953), pp. 57-87, 349-379; R. Orlandis, *El fin último del hombre en S.Tomás*, en “Manresa”, 14 (1942), pp. 7-25, 107-117; De Broglie, S.I., *Autour de la notion thomiste de la beatitude*, en: “Arch. Phil.”, vol III, cah. 2; T. Urdánoz, *Introducción al tratado de la Bienaventuranza*, en: “Suma Teológica”, T. IV, B.A.C., Madrid, 1954; Domingo Basso, *Los fundamentos de la moral*, Centro de Investigaciones en Etica Biomédica, Bs.As., 1993, caps. III-IV, págs. 49-129.

¹³⁴ Se impone con evidencia, señala Pinckaers, el primer plano dado por Santo Tomás a la cuestión de la felicidad, al tratado de la bienaventuranza. No se trata de un preámbulo a la moral, sino la clave de bóveda del edificio ético. Toda la arquitectura de la *Secunda Pars* depende directamente de la respuesta a la cuestión de la felicidad expuesta en este primer tratado (Cf. S. Pinckaers, *Les sources...*, op.cit. pp. 28 ss).

particular san Agustín, la cuestión de la bienaventuranza o de la “vida dichosa” era lo primero y principal que se plantea en la moral.

Platón partía precisamente de la constatación de que todos los hombres desean la felicidad, haciéndola consistir en la contemplación del bien (idea suprema y causa de todo lo que en el mundo visible es bueno y bello). **Aristóteles** retoma y purifica de idealismo los conceptos del maestro y consagra al estudio de la felicidad el primero y el último de los libros de su *Ética* a Nicómaco, determinando que la felicidad consiste en el acto especulativo de la contemplación¹³⁵. **Filón de Alejandría** será el primero en adaptar las ideas platónicas a los datos del Antiguo Testamento; define el bien sumo como la totalidad de los bienes, lo cual no es otra cosa que Dios. **Plotino**, fiel al dualismo platónico, hablará de una vida futura en la cual el alma poseerá tanto mejor el bien en cuanto ésta ejercerá sus funciones sin el cuerpo; para él el acto beatificante es una especie de “tacto”: “cuando el alma obtiene la felicidad y Dios viene a ella, o mejor, manifiesta su presencia, porque el alma se ha desprendido de las otras cosas, y se ha embellecido y tornado semejante a él por los medios conocidos solamente de aquellos que son iniciados, ella le ve de golpe aparecer en ella... imposible distinguir el alma de Dios, de tanto que goza de su presencia”¹³⁶.

Entre los latinos **Cicerón** escribía: “Dos son los temas máximos en filosofía, el criterio de la verdad y el fin de los bienes; no puede llamarse sabio quien ignore el principio de todo conocer y el extremo o fin de todo apetecer, no sabiendo de dónde tiene su origen y adonde va”¹³⁷. Otro tanto **Séneca**: “Resuélvase ante todo adónde tendemos y por qué camino... Sabiendo primero qué debemos apetecer, podremos disponer con gran celeridad la vía a seguir para alcanzarlo”¹³⁸.

San Agustín, en su exposición sobre “las costumbres de la Iglesia Católica” contra los maniqueos, coloca en la tendencia a la felicidad el punto de partida de su especulación: “Todos nosotros, ciertamente, queremos vivir felices, y en el género humano no hay persona que niegue su asentimiento a esta proposición aun antes de que ella sea enunciada”¹³⁹. Y él mismo, en su célebre carta a Proba, respondiendo a la consulta sobre lo que conviene pedir a Dios, dice: “ora beatam vitam”, pide la vida bienaventurada.

Por tanto, para los antiguos -paganos y cristianos- la moral se planteaba como respuesta al deseo y a la pregunta inderogable del hombre sobre la felicidad: “el hombre no tiene otra razón de filosofar que su deseo de ser feliz”, como escribe san Agustín en el *De Civitate Dei*¹⁴⁰. O, como dirá Santo Tomás, con repetidas formulaciones: “El hombre quiere la bienaventuranza naturalmente y con necesidad”¹⁴¹; “la creatura racional desea naturalmente ser bienaventurada; de ahí que no pueda querer no ser bienaventurada”¹⁴²; “querer ser feliz no es cosa de libre decisión”¹⁴³.

2. LA CRISIS DE ESTA VISIÓN: NUEVOS PUNTOS DE PARTIDA.

“La búsqueda de la felicidad ha representado algo fundamental en todas las épocas y en todos los pueblos, en la medida en que es el deseo principal del alma humana. En su esencia es deseo de amar y de ser amado. En última instancia es el deseo de Dios. A lo largo de la historia, esta visión amplia ha pasado por momentos de crisis, pero nunca como en la compleja cultura de hoy los objetivos y horizontes de una felicidad trascendente han sido tan perdidos de vista o banalizados. Reflexionar

¹³⁵ Cf. Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, L.X, c.7.

¹³⁶ Plotino, *Vª Enéada*. I. VII, n. 34.

¹³⁷ Cicerón, *Academ.*, L.2, c.9

¹³⁸ Séneca, *De Vita beata*, c.I, nn. 1-2

¹³⁹ *De Moribus Ecclesiae catholicae*, III, 4

¹⁴⁰ *De Civitate Dei*, XIX, 1

¹⁴¹ I, 94, 1.

¹⁴² C.G., IV, 92

¹⁴³ I, 18, 10

sobre la felicidad significa tocar un punto importante de la crisis de nuestra época, una crisis que afecta tanto a la vida personal como a la sociedad entera”¹⁴⁴.

Como fondo de esta crisis, o tal vez como causa (al menos parcial) de ella, podemos constatar que gran parte de las corrientes morales de nuestra época parten desde otros ángulos, sea la libertad¹⁴⁵, la ley, la obligación, la responsabilidad¹⁴⁶, los mandamientos, etc. La diferencia no es solamente metodológica o superficial, sino que supone una diversa organización de la moral y, en algunos casos, una distinta concepción de la misma.

Así, por ejemplo, partiendo de la obligación o de su concepto próximo cual es “la responsabilidad”, se estructura la moral ligándola a la subjetividad del individuo, quedando de lado algunos temas entre los cuales el de la bienaventuranza (que pasa a ser realmente secundario, cuando llega a ser tratado¹⁴⁷), el de la amistad (que ocupa un puesto fundamental en Aristóteles, asumido y elevado por el Aquinate en el tratado de la caridad, que es definida precisamente como “amor de amistad”) y las mismas relaciones con la Sagrada Escritura las cuales se restringen principalmente al Decálogo, a veces comprendido solamente como expresión de la ley natural. Esta corriente sufre las deficiencias del nominalismo de la escolástica decadente y del juridicismo del decimoséptimo siglo.

El gran problema de estos nuevos conceptos “organizadores” de la moral es que hacen que el **centro** de la misma pase del Fin Último (Dios-Felicidad) hacia el hombre mismo: del teocentrismo al antropocentrismo. No es por tanto, una simple alteración del orden sistemático de los temas o argumentos tratados sino de un cambio en el concepto de la vida moral. En los casos más extremos se pasa de estudiar el obrar humano a la luz de Dios, de la Revelación de la Fe, al análisis del hombre como sujeto de la moralidad donde el aspecto sobrenatural solamente tiene lugar como “apertura del hombre a la trascendencia”: Dios queda hecho, así, escolio de la moral.

3. EL RETORNO A LA TRADICIÓN.

La moral que se estructura partiendo del deseo de la bienaventuranza es bien distinta y se convierte, como señala Pinckaers, en “la ciencia de la felicidad y de las vías que a ella conducen”¹⁴⁸.

Tan acuciante es para el hombre el interrogante sobre la felicidad que Santo Tomás siguiendo a San Agustín, afirma que cuando Jesucristo plantea su programa de vida a los hombres en el Sermón de la Montaña, comienza precisamente por dar una respuesta correcta a esta tendencia enunciando las bienaventuranzas¹⁴⁹. Bossuet en un admirable texto resume todo este pensamiento al escribir: “La finalidad del hombre es ser feliz. Jesucristo sólo vino para proporcionarnos el medio de conseguirlo. Poner la felicidad donde es debido, es la fuente de todo bien; y la fuente de todo mal es ponerla donde no debemos. Digamos, pues: yo quiero ser feliz. Veamos cómo; veamos el fin en que consiste la felicidad; veamos los medios para llegar a ella. El fin está en cada una de las ocho bienaventuranzas, pues en todas ellas está la Bienaventuranza bajo diversos nombres. En la primera bienaventuranza como Reino. En la segunda como Tierra prometida. En la tercera, como verdadero y perfecto consuelo.

¹⁴⁴ Cardenal Poupard, Paul, *Felicidad y Fe Cristiana. Estudio del Consejo pontificio para el diálogo con los no creyentes*, Herder, Barcelona 1992, pp. 10-11.

¹⁴⁵ B. Häring hace suyas las palabras de N. Berdjajev: “En lugar del ser, he colocado a la libertad en la base de mi filosofía” (Häring, *Libertad y fidelidad en Cristo*, Herder, Barcelona, 1981, I, p. 83).

¹⁴⁶ Häring, *La ley de Cristo*, Herder, Barcelona 1973, I, p. 91: “... los conceptos *propia salvación, leyes y mandamientos* conservan toda su importancia. Pero en ninguno de ellos vemos la idea central de la moral católica. Más apropiado nos parece el concepto de *responsabilidad*, entendiéndolo en sentido religioso”.

¹⁴⁷ Häring, *Ibid.*, pp. 96: “Felicidad y propio perfeccionamiento constituyen una finalidad moral, pero no la última. El legítimo interés por la propia salvación será siempre el punto de apoyo para sacar al alma de su propio yo y colocarla en su verdadero centro: Dios. Pero el punto de apoyo debe seguir siendo siempre punto de apoyo y no convertirse en punto céntrico y final”.

¹⁴⁸ *Les Sources...*, op.cit., p. 33

¹⁴⁹ Cf. *In Matth.*, cap. V.

En la cuarta, como satisfacción de todos nuestros deseos. En la quinta, como postrera Misericordia que borrará todos los males y proporcionará todos los bienes. En la sexta, bajo su propio nombre, que es la Visión de Dios. En la séptima, como Perfección de nuestra adopción. En la octava, nuevamente como Reino de los cielos. He ahí, pues, el fin de todas; pero como hay muchos medios, cada bienaventuranza propone uno de ellos; y todos juntos hacen feliz al hombre... Toda la doctrina de las costumbres tiende únicamente a hacernos felices. El maestro celestial comienza por ahí. Aprendamos, pues, de Él el camino de la verdadera y eterna felicidad”¹⁵⁰.

Por este motivo, la *Veritatis Splendor*, citando a su vez la declaración *Nostra aetate*, enumera la interpelación sobre la felicidad como uno de los “enigmas recónditos de la condición humana”: “... los enigmas recónditos de la condición humana que, hoy como ayer, conmueven íntimamente los corazones: ¿Qué es el hombre? ¿Cuál es el sentido y el fin de nuestra vida? ¿Qué es el bien y qué el pecado? ¿Cuál es el origen y el fin del dolor? ¿Cuál es el camino para conseguir la verdadera felicidad? ¿Qué es la muerte, el juicio y la retribución después de la muerte? ¿Cuál es, finalmente, ese misterio último e inefable que abarca nuestra existencia, del que procedemos y hacia el que nos dirigimos?”¹⁵¹.

Trataremos, por tanto, el tema siguiendo a Santo Tomás: primero, la teoría de la finalidad (que anima todo el tratado de la bienaventuranza y todo el estudio del obrar humano); segundo, la realidad objetiva en la que consiste la bienaventuranza del hombre; tercero, el acto humano en el cual consiste subjetivamente la felicidad; cuarto, sus elementos complementarios; quinto, la posibilidad de obtener la felicidad.

II. PRINCIPIO DE FINALIDAD Y FIN ULTIMO

1. BIEN, FIN, FELICIDAD.

En la teoría del acto humano se enlazan estos tres conceptos íntimamente relacionados entre sí.

1) El bien¹⁵².

La primera definición que se nos propone sobre el bien es una definición basada sobre la observación experimental: “bien es aquello que todas las cosas apetecen”¹⁵³. El bien es, de hecho, una noción primera, que sólo puede ser conocida a través de realidades posteriores, como una causa viene conocida a través de sus efectos. Así, es la correlación con el apetito lo que permite definir la noción de bien, pues la apetibilidad es la primera característica del mismo.

El bien de cada cosa es lo que es perfecto de la naturaleza de esa cosa, y es por ello que en la cosa nace la tendencia hacia esa realidad como bien suyo.

Este bien se divide por razón de su perfección y por la modalidad que reviste su apetibilidad.

En razón de su perfección se habla de bien último y relativo. El bien **último** (también llamado supremo o absoluto) es aquél que sacia plenamente el apetito de tal suerte que el apetente ya nada más puede desear. En cambio, bien **relativo** (o imperfecto o participado) es el que sólo satisface un aspecto particular de las apetencias.

En razón de la apetibilidad se divide en bien honesto, deleitable y útil. **Honesto**, o también **racional**, es el bien que es apetecible en sí y por sí, y conviene a la naturaleza racional; éste es siempre

¹⁵⁰ Bossuet, *Méditations sur l'Évangile*.

¹⁵¹ VS, 30; cf. *Nostra aetate*, 1.

¹⁵² Cf. Melina, Livio, *La conoscenza morale. Linee di riflessione sul Commento di san Tommaso all'Etica Nicomachea*, Città Nuova Editrice, Roma 1987, pp.49-51.

¹⁵³ In Eth., I, I, n° 9.

un bien verdadero. **Deleitabile** es el que es apetecible en cuanto causa un placer en el apetito del que lo goza; puede ser verdadero o aparente y falso. **Útil**, finalmente, es aquello que es apetecible no en sí sino en razón de otra cosa a cuya consecución ayuda (como la medicina respecto de la salud). Estas tres acepciones son diversas pero no opuestas, de modo tal que pueden encontrarse simultáneamente en la misma realidad (como el ejercicio de la virtud es un bien honesto -apetecible por su misma bondad-, útil para la salvación y deleitable para las potencias que lo practican).

2) El fin¹⁵⁴.

Etimológicamente “fin” significa lo que es término de algo; y así se dice que la muerte es el fin de la vida. En sentido estricto designa **aquello que culmina o termina una tendencia o acción, obtenido lo cual el agente cesa de obrar y reposa.**

El fin se divide en **último** y **intermedio**. El **fin último** se dice de aquél que se busca por sí mismo y en el cual cesa la actividad; puede a su vez ser **relativamente último** (el que termina una serie de acciones concatenadas, como la victoria en la guerra es el fin último *relativo* de todas las acciones bélicas) o **absolutamente último** (el que termina todas las acciones de la vida humana). El **fin intermedio** es el que es querido por el agente, pero al mismo tiempo es referido a otro fin más ulterior (como el aprobar los exámenes es para el estudiante un fin, que a su vez se ordena a otro fin ulterior cual es el obtener un título académico).

Otra división del fin que suele ofrecerse en los manuales -y que ofrece no pocas dificultades- es aquella entre **finis operis** y **finis operantis**. La mencionamos para rescatar lo que de ella es rescatable y para ubicarla en sus justos términos. Se dice que el “finis operis” es el fin intrínseco a la misma obra que se realiza (como el socorrer la necesidad del indigente es la finalidad intrínseca de la limosna); en cambio el “finis operantis” es la finalidad que se propone el agente mediante aquella obra, la cual puede coincidir con la finalidad intrínseca de la misma obra o bien sobreexcederla (como el que usa la limosna para ganarse la confianza o la lisonja del necesitado). A decir verdad se habla de “finis operis” en un sentido muy amplio; éste no es otra cosa que las capacidades o posibilidades naturales o puramente técnicas de una determinada acción considerada todavía en abstracto (la limosna “puede” socorrer las indigencias ajenas o la construcción de una casa “se ordena” a ser habitada; son obras aptas para ello). El llamarla fin -independientemente de la voluntad del agente- es un empleo abusivo del término y se presta a graves confusiones y no menos graves consecuencias, entre las cuales que el *finis operantis* queda reducida a un accidente, a una circunstancia del obrar humano¹⁵⁵. En realidad ese *finis operis* no tiene ningún valor moral a menos que sea asumido por la intención de la voluntad, y cuando es asumida por la intención de la voluntad se convierte también él en *finis operantis* (el socorrer al indigente es fin del agente tanto como la intención de ganarse la lisonja mediante ese acto; aunque lo esté subordinando a este segundo, es fin suyo, y lo quiere precisamente porque le permite alcanzar el segundo). *Finis operis* y *finis operantis* no son dos finalidades de naturaleza diversa, sino dos grados de una misma finalidad propuesta por la intención voluntaria. Por eso Santo Tomás usa una sola vez esta terminología en el Comentario a las Sentencias¹⁵⁶, y más tarde (en el *De malo*¹⁵⁷) la sustituye por

¹⁵⁴ Cf. Melkerbach, op. cit., I, pp. 21ss.

¹⁵⁵ Cf. Pinckaers, S., *Le renouveau...*, op. cit., pp. 139ss. Así por ejemplo lo presenta Royo Marín siguiendo a Melkerbach, y ambos a una larga tradición iniciada en Billuart: “[el] fin del agente... conocido también con el nombre de fin accidental y extrínseco a la obra... es aquel que elige e intenta el agente” (Royo Marín, *Teología Moral para seglares...*, I, p. 19; Melkerbach, op. cit., I, p. 22).

¹⁵⁶ Y en una de sus primeras obras: II Sent., d.2, q.2, a.1 (donde agrega, por otra parte: “finis operis semper reducitur in finem operantis”).

¹⁵⁷ Cf. *De malo*, 2,4 ad 9; 7 ad 8.

la terminología de *finis proximus et finis remotus*, fin próximo y fin remoto, que tienen la ventaja de hacer referencia ambos al sujeto y marcar mejor la homogeneidad de tales fines¹⁵⁸.

3) La felicidad.

“Los dos términos más frecuentemente utilizados, *beatitudo* y *felicitas*, parecen ser aproximadamente sinónimos. Según los filólogos, *beatitudo* o *beatitas*... proviene del verbo *beare* (hacer bueno) derivado, a su vez, de *benum* (forma arcaica de *bonum*). *Felicitas* significa ‘fertilidad’ o ‘fecundidad’, o sea, abundancia de frutos”¹⁵⁹. En general las distintas descripciones de la felicidad coinciden en definirla como el estado de satisfacción plena de nuestras tendencias y deseos. Cicerón la describe como “conjunto de todos los bienes, suprimidos todos los males” (“*bonorum omnium, secretis malis omnibus, cumulata complexio*”); San Agustín como “plenitud de todas las cosas deseables” (“*omnium rerum optandarum plenitudo*”); Boecio como “el estado perfecto por la acumulación de todos los bienes” (“*status omnium bonorum aggregatione perfectus*”)¹⁶⁰.

La felicidad se divide en natural y sobrenatural. La natural es aquella que podemos alcanzar con las solas fuerzas de la naturaleza; es consecuentemente siempre relativa, imperfecta y finita, puesto que es aquella que se da en esta vida. La felicidad sobrenatural es, en cambio, la que exige la intervención de la gracia y la elevación al orden sobrenatural. Esta puede ser relativa (tal como se da en esta vida) o absoluta que consiste en la plena y perfecta saciedad de todos nuestros apetitos (la cual, consecuentemente sólo puede darse en el estado perfecto de la vida eterna).

La felicidad es así el último fin del hombre, el término de sus apetencias y de su movimiento.

2. EL PRINCIPIO DE FINALIDAD Y EL OBRAR HUMANO.

Para demostrar la existencia de un fin último de la vida humana es necesario comenzar por analizar la función del fin como constitutivo del obrar humano. Debemos detenernos particularmente en este punto debido a que, a pesar de que el principio de finalidad (*todo agente obra por un fin*) es de una evidencia inmediata, sin embargo, la historia es testigo de su negación y de su tergiversación; ya sea porque no llegaron al explícito conocimiento de la causa final, como Leucipo, Demócrito o Empédocles (a quienes Aristóteles llama “balbucientes”), o porque rechazaron manifiestamente su existencia, como Baruch Spinoza quien afirmaba que “todas las causas finales no son sino ficciones humanas”¹⁶¹.

1) El obrar humano y el fin¹⁶².

Al hablar del obrar del hombre hay que distinguir en él dos géneros de operaciones. Unas le competen o corresponden específicamente, es decir, por razón de su naturaleza racional. Tales son aquéllas que realiza por su inteligencia y voluntad, y son las acciones libres, sobre las que el hombre

¹⁵⁸ Una de las consecuencias de esta división imprecisa es que al hablar de las fuentes de la moralidad se identificará el objeto del acto -fuente primaria de la moralidad- con el *finis operis* (y por tanto, con la obra materialmente considerada independiente de su relación con la voluntad), y el fin con el *finis operantis*. Veremos que no es así. El objeto de la voluntad (y la acción humana es una acción voluntaria) es siempre el fin. El objeto del acto es, en todo caso, el *finis operantis proximus*, el fin próximo (cf. VS, 78) que se propone el agente que es la realización de una determinada acción moralmente valorada por la razón práctica, y que puede ordenarse a un fin ulterior -*finis operantis remotus*- sea otro fin posterior o el fin último de toda la vida.

¹⁵⁹ Domingo Basso, *Los fundamentos de la moral*, op. cit., p. 80, nota 2.

¹⁶⁰ *Ibidem*, nota 3.

¹⁶¹ Spinoza, *Ethices*, pars I, Appendix; citado por Ramírez, op. cit., III, I, p. 284.

¹⁶² Cf. I-II, 1, 1; Ramírez, S., *De hominis beatitudine*, op. cit., III, I, pp. 230-247.

ejerce dominio o señorío. Estas acciones se dicen, consecuentemente, “**humanas**”. En el hombre se dan también otras operaciones que le competen no ya en cuanto racional, sino bien sea como **animal** (sus operaciones meramente sensitivas), o como **viviente** (sus operaciones vegetativas, como el crecer) o como **sustancia corpórea** (sus operaciones físico-químicas). Este segundo género de operaciones se dicen “**naturales**” y por verificarse en el hombre se dice que son “del hombre” aunque no sean propiamente “humanas”.

Se entiende que a la consideración estrictamente moral sólo interesan aquellas acciones sobre las que el hombre tiene o puede ejercer dominio. De éstas, algunas son **perfectamente y completamente humanas** (como el querer, amar y entender); otras, por el contrario, son **parcialmente humanas**, ya sea porque son humanas en cuanto a su sustancia, pero no en cuanto al modo de obrar (y tales son el primer movimiento del entender y la primera volición, las cuales no son libres sino necesarias) y otras porque son humanas no por su sustancia sino por su modo (como el comer, el caminar, y todos los actos que se realizan bajo el libre imperio de la voluntad)¹⁶³.

Así delimitadas las acciones humanas, hemos de decir que las mismas se realizan por un fin, es decir, que siempre que obramos, obramos por un fin, o, dicho de otro modo, el fin es la causa de todos nuestros actos. Este principio, que es la clave de todo este tratado y del tratado de los actos humanos, puede demostrarse por diversas vías:

a) Ante todo, **por la experiencia interna de cada hombre**. Efectivamente, cada vez que obramos con plena libertad, experimentamos que realizamos nuestras acciones **conscientemente**, es decir, con conciencia de estar obrando, conociendo qué hacemos, cómo lo hacemos y por qué lo hacemos; y asimismo, percibimos que tenemos el poder de hacer esto o aquello, y el poder de hacerlo de un modo u otro. Es la experiencia de la libertad que es, de algún modo, experiencia de la finalidad. Por tanto, la experiencia nos muestra que en el horizonte de cada acto que realizamos se alza un fin determinado que es la causa por la que obramos y de que obremos lo que de hecho obramos y no otra cosa.

b) En segundo lugar, **por inducción**. Los actos que hemos señalado como propiamente humanos proceden o bien de modo elícito de la voluntad, o bien imperados por ella. Los actos **elícitos** de la voluntad son la intención del fin y la elección de los medios. La intención tiene por objeto precisamente el fin por lo que no ofrece dificultad; la elección, que versa sobre los medios y según algunos (por ejemplo C. Fabro) sobre el fin último en concreto, se ordena también al fin en la medida en que todo medio es relativo al fin (por lo que Santo Tomás designa los medios como *ea quae sunt ad finem*, aquello que se ordena al fin). Respecto de los actos **imperados** (es decir aquellos imperados por la voluntad libre y ejecutados por las otras potencias) son imperados por la voluntad en orden a alcanzar el fin propio de cada una de las potencias ejecutivas implicadas en la acción, como mueve, por ejemplo, a la inteligencia para que ésta busque la verdad y descansa en su posesión, o al apetito irascible para que realice un acto de fortaleza alcanzando el bien arduo que es fin del mismo.

c) En tercer lugar, **por analogía con el plano especulativo**. Los fines se comportan, en el orden del obrar, como los principios de la demostración en el plano especulativo¹⁶⁴. Aristóteles, a quien Santo Tomás atribuye este principio, lo entendió en un sentido más restringido que el mismo Aquinate. Para el Filósofo quería decir que así como en lo que es materia necesaria, dado el principio, deducimos inteligiblemente las conclusiones, así en el campo contingente del obrar, dado el fin, deducimos inteligiblemente los medios necesarios para el fin, como si fuesen conclusiones operables¹⁶⁵. Santo Tomás lo amplía al proceso mismo de la voluntad haciendo un paralelo entre el proceso de la razón

¹⁶³ Por tanto, el cuadro de división de las distintas acciones que se dan en el hombre es: (1) Operaciones humanas: (a) Perfectamente tales; (b) Parcialmente humanas; (2) Operaciones del hombre: (a) Meramente sensitivas; (b) Vegetativas; (c) Físico-químicas.

¹⁶⁴ Este principio es repetidamente citado por Santo Tomás, por ejemplo: I,82; I-II,8,2; I-II,9,2.

¹⁶⁵ Cf. II Physic. cap. 9, nnº 3-4; VII Ethic. Nic., cap. 8, nº 4.

respecto de su objeto y el de la voluntad respecto del suyo. La analogía es válida, pues el principio de la demostración se comporta respecto de las conclusiones como su causa eficiente (ya que el conocimiento de las conclusiones en cuanto conclusiones es causado por el conocimiento de los principios¹⁶⁶); el fin, por parte, se comporta respecto de lo que es agible por la voluntad como su causa final, y la causa tiene razón de principio.

d) Por último, por su objeto propio. Todo acto procede de una facultad determinada de acuerdo con (o “en relación a”, o “por causa de”) la razón formal de su objeto (el oír procede del oído en orden a alcanzar su objeto que es el sonido, el ver procede de la vista en orden a alcanzar el color, etc.). Es decir, que la razón de ser de tal o cual potencia es que tienda hacia tal o cual objeto o hacia tal o cual formalidad de ese objeto. Ahora bien, todas las acciones humanas son realizadas por la voluntad deliberada; y el objeto de la voluntad deliberada es el fin aprehendido por la razón y juzgado como bueno. La voluntad es apetito, y como apetito tiene por objeto el bien, y en cuanto apetito racional tiene por objeto el bien conocido por la razón y propuesto como fin.

2) Lo propio del obrar humano en el obrar por el fin¹⁶⁷.

En el punto anterior hemos aplicado el principio de finalidad sólo al obrar humano. En realidad, el mismo se aplica a todo agente, sea libre o no, y por eso, el principio suele enunciarse diciendo *omne agens agit propter finem*, todo agente obra por un fin. Debemos, pues, extenderlo a todos los seres que obran y distinguir lo propio del obrar humano respecto del de los demás agentes no humanos. Este es un principio evidente por sí, y por tanto, no puede demostrarse directamente, ni necesita ser demostrado. Podemos, en cambio, declarar sus términos y demostrarlo indirectamente.

a) Declaración de los términos. Decir que todo agente obra por un fin es lo mismo que afirmar que todo agente es precisamente agente a causa del fin. En el mismo concepto de “agente” se incluye esencialmente la dependencia causal respecto del fin. En efecto, todo agente es agente por que **obra**, porque realiza una acción, un movimiento; es decir, porque se inclina hacia algo (la acción es el movimiento del agente hacia algo). Por tanto, acción implica inclinación; y a su vez, inclinación es equivalente a intención o apetito (son todos términos relacionados entre sí y en muchos casos intercambiables). Intención y apetito, como sus mismos nombres lo indican (intención = *tendere in*, apetito = *aliquid petere*) hacen referencia a un **término**, es decir un fin.

Lo mismo se ve por otro lado. El agente es causa en el género de la causalidad eficiente; pero la causalidad eficiente es inexplicable sin la causalidad final; o lo que es equivalente: la causalidad eficiente es tal por el fin, y por eso el mismo fin puede, de algún modo, llamarse causa eficiente: “el fin es causa eficiente, no en cuanto al ser [a la producción del ser] sino en cuanto a la **razón de causa** [es la razón por la cual el agente causa el ser]; pues la causa eficiente es causa en cuanto obra, pero no obra sino por causa del fin: por tanto, es del fin que tiene su causalidad eficiente”¹⁶⁸.

b) Demostración indirecta, es decir, por reducción al absurdo. Si se niega la causa final se niegan consecuentemente todas las demás causas, puesto que la misma es la causa de las causas (*causa causarum*), en el sentido de que es la primera de las cuatro causas que están ordenadas entre sí (concatenadas): el fin es lo primero en el orden de la intención. En efecto, “las causas tienen un orden entre sí [*ad invicem ordinem habent*]; pues de una se toma la razón de la otra. Así, de la forma se toma la razón de la materia, pues tal ha de ser la materia cual la forma requiera; la causa eficiente es razón de la forma, porque como el agente obra algo semejante a sí, es necesario que según el modo del agente,

¹⁶⁶ Cf. I,14,7; I,19,5.

¹⁶⁷ Cf. I-II, 1, 2.

¹⁶⁸ Santo Tomás, In V Metaph. 2, nº 775.

tal sea el modo de la forma, que se sigue de la acción. Y del fin se toma la razón de la causa eficiente, puesto todo agente obra por un fin”¹⁶⁹.

De este modo, a todo agente corresponde el obrar por un fin, sin embargo, en la acción humana se da algo de propio que hace que este principio se aplique de modo singular y eminentemente al obrar humano. En efecto, el principio de finalidad se verifica de modo diverso en cada uno de los seres¹⁷⁰. En todo movimiento hacia un fin descubrimos dos principios: el movimiento mismo y el orden o fin de ese movimiento; de aquí se establecen las siguientes alternativas:

-Cuando ambos aspectos son externos a la cosa que se mueve tenemos el movimiento de las cosas inanimadas. Así, por ejemplo, en la flecha que se dirige al blanco, tanto el fin (el blanco) como el movimiento (el ser lanzada) son dados por un agente extrínseco. De todos modos sigue moviéndose por un fin.

-Cuando el movimiento es intrínseco pero el fin es dado externamente (impuesto desde el exterior) tenemos el movimiento de los seres no cognoscitivos (los vegetales). Así, por ejemplo, en las plantas, su movimiento vital es espontáneo, pero el fin no es propuesto por ellas sino dado por la misma naturaleza (y en definitiva, por el Autor de la naturaleza).

-Cuando tanto el movimiento como la captación del fin son propios del agente, tenemos el movimiento de los seres cognoscitivos, el cual a su vez se subdivide. En los seres dotados solamente de conocimiento sensible (el animal), el principio de su movimiento es intrínseco y la captación del fin se debe a su conocimiento sensible, pero al no ser un conocimiento reflexivo, no captan la razón de fin, sino sólo el fin y actúa mecánicamente ante él, guiado por sus instintos naturales. En el hombre, en cambio, capta el fin en cuanto fin, en cuanto posible término de su acción y puede (o no) determinarse libremente a buscarlo.

3) El efecto del fin sobre el obrar humano: la especificación¹⁷¹.

En los dos puntos anteriores hemos visto que el fin es la causa de la existencia del acto humano. Hemos de ver ahora que también es la causa de la **esencia** del mismo, es decir, de su especificación. El principio filosófico que expresa esta realidad es que “los actos se especifican por el fin”.

Santo Tomás explica este principio diciendo que cada cosa se constituye en su especie por el acto y no por la potencia, y por consiguiente, en los seres compuestos de materia y forma, la especie viene por la forma, ya que por ella viene la actualidad. La especificación viene por la forma.

Lo mismo tiene lugar en el plano dinámico del movimiento. Y para verlo Santo Tomás razona del siguiente modo: los actos humanos pueden considerarse bajo un doble aspecto, o bien activamente o pasivamente, ya que en todo acto humano el hombre se mueve a sí mismo a obrar. Y en este sentido podemos considerar los actos humanos como acto del agente, o sea, activamente (“se mueve”), o bien pasivamente como actos del paciente (“a sí mismo”). Pues bien, bajo cualquiera de los dos aspectos que se considere, el obrar humano recibe su especie del fin.

Considerado **pasivamente**, el acto humano se relaciona con el fin (objeto formal de la voluntad) como con su **objeto formal motivo**. Y toda potencia pasiva se especifica por su objeto motivo propio y formal: el objeto formal es el que especifica primerísimamente el acto de la potencia pasiva, como el motivo por el cual se actualiza u obra. El fin, que es objeto de la voluntad, es la razón del obrar, el por qué obra el agente. En tal sentido se dice que el fin **mueve** a obrar (y en tal sentido la potencia se considera pasiva, movida por el fin). Santo Tomás lo repite muchas veces: “El objeto mueve en cuanto determina la especie del acto a la manera de principio formal por el cual se especifica la acción en las

¹⁶⁹ Santo Tomás, In I Post., lect. 16, n° 5.

¹⁷⁰ Cf. Basso, *Los fundamentos...*, op. cit., pp. 60-61.

¹⁷¹ Cf. I-II, 1, 3.

cosas naturales, como la calefacción por el calor”¹⁷²; “para la moralidad la forma de la acción se toma principalmente de parte del fin. La razón es que el principio de los actos morales es la voluntad, cuyo objeto y cuasi forma es el fin. Ahora bien, siempre la forma del acto sigue a la forma del agente”¹⁷³. De este modo, el acto humano, pasivamente considerado se especifica por el fin, según éste está en la intención; y así, el efecto recibe del agente en cuanto agente, el **ser**, y del fin su **forma o esencia**, que en el efecto es **la razón de ser**, así como en la causa en **la razón de causar**.

Considerado el acto **activamente** (es decir, en cuanto activamente se mueve y se conduce), también es especificado por el fin. El acto humano activamente tomado se relaciona con el fin como su **objeto formal terminativo**, y toda potencia activa se especifica por su objeto formal terminativo. En la acción de querer el fin, la voluntad se mueve activamente a sí misma al acto de querer los medios y a la ejecución, hasta alcanzar la cosa intentada. El fin se comporta así como el objeto terminativo o aquello en lo cual termina la ejecución.

Por lo tanto, se sigue que el acto humano recibe su cualidad, su esencia, su especificación del fin al que tiende. Esta especificación, sin embargo, es doble: psicológica o material y moral.

a) Especificación psicológica. Entendemos por especificación psicológica la especie del acto: el que sea tal o cual acto; es decir, la especificación por la cual, por ejemplo, un acto determinado es un acto de curiosidad y otro es un acto de estudio científico. Esto el acto lo recibe del fin: el que la inteligencia tienda como fin al conocimiento de verdades necesarias y universales constituye su acción como un acto de estudio científico; en cambio, la acción por la cual tiende a la adquisición de verdades puramente contingentes, mutables, y superfluas hace que sea un acto de curiosidad. El fin que especifica los actos en su aspecto puramente psicológico es el fin al que tales actos tienden por naturaleza¹⁷⁴, así como se puede decir que el fin al que tiende de suyo la acción de edificar es “la casa”, el fin del remedio medicinal es “la salud”. Fin, en este sentido, equivale a aquello que tal acción, por su naturaleza es capaz de producir, de engendrar; es la aptitud natural de la obra, como de suyo el acto de entregar una suma de dinero a un necesitado (acto de limosna) es capaz de socorrer su necesidad económica.

b) Especificación moral. Por especie moral entendemos la bondad o malicia del acto, y decimos que también ésta viene del fin. Sin embargo, el fin que especifica el acto en su dimensión moral es el fin al que tal obra tiende por naturaleza **asumido (querido) como tal por la voluntad**, y en tal sentido es siempre **fin del agente** (*finis operantis*). Ocurre a veces que la voluntad quiere la acción a la que se dirige por sí misma, sólo por la bondad o malicia que entrevé en ella (como el que quiere dar limosna para ayudar al necesitado que es precisamente lo propio de la limosna). Pero muchas otras veces, en lugar de agotar toda su intencionalidad en la acción querida inmediatamente por ella, asume la bondad o malicia que entrevé en ella como medio para una finalidad ulterior (como el que da limosna para ser admirado por los hombres o para corromper la voluntad del indigente). En este caso hay que distinguir en tal acción:

-Un fin proximo del agente (*finis operantis proximus*), llamado en moral “objeto moral del acto”, el cual es término de la voluntad electiva que se dirige a los medios (*voluntas eligens*).

-Un fin remoto del agente (*finis operantis remotus*), llamado en moral “fin moral” que es el término de la voluntad de intención (*voluntas intendens*).

De la conjugación de ambos (objeto y fin moral) el acto recibirá su especie moral¹⁷⁵.

¹⁷² I-II, 9, 1.

¹⁷³ II-II, 23, 8.

¹⁷⁴ Y en este sentido se puede hablar de *finis operis*, fin de la obra, puesto que aquí no hablamos todavía del querer de la voluntad.

¹⁷⁵ Volveremos sobre este punto largamente al tratar las fuentes de la moralidad.

3. TEORÍA DEL FIN ÚLTIMO¹⁷⁶

Una vez determinada la función del fin en el dinamismo del obrar humano, debemos pasar a estudiar la posibilidad de un fin único y último de la toda la vida humana.

Al decir único y último queremos especificar que el objeto de nuestra indagación es la existencia de alguna realidad que sea buscada por sí misma, sin ser referida a nada ulterior (término, por tanto, de todas nuestras apetencias); y fin “de toda actividad humana”, no de tal o cual acto, sino de todos los actos complexivos del hombre. Es un fin, por tanto, universal, y por eso, Santo Tomás lo define como “aquello por lo que queremos todas las demás cosas, y al cual queremos por sí mismo y no en razón de otra realidad”¹⁷⁷.

1) Existencia del fin último¹⁷⁸.

Desde el punto de vista filosófico es necesario hablar de un fin último de toda la actividad y la vida humana. A esta conclusión podemos llegar de dos modos:

a) Ante todo, de un modo **inductivo**: lo que se dice para cada una de las series particulares de actos propiamente humanos, con toda propiedad puede afirmarse de la suma de todas las series de actos propiamente humanos. Hasta aquí no es más que el principio de filosófico de inducción.

Ahora bien, en toda serie de actos propiamente humanos siempre hay un fin último de esa serie (por tanto, fin último *relativo*) en razón del cual se realizan todos los demás actos de esa serie. Esto es así, porque cuando el hombre obra en cuanto hombre, deliberadamente, siempre obra ordenadamente y no improvisadamente o librado a la casualidad. Y para probar esto basta el testimonio de nuestra experiencia. Así, por ejemplo, todos los actos que realiza un médico con su paciente (examinarlo, pedir análisis, estudiar el caso, indicar determinados medicamentos, intervenirlos quirúrgicamente, etc.) tienen un fin último propio de toda esa serie de acciones que es la salud del enfermo. Cada uno de esos actos se ordena al siguiente y todos y cada uno se ordenan al fin último que es la salud; la búsqueda de la salud está presente en cada uno de ellos, aunque no se lo actualice conscientemente: es porque quiere la salud del paciente que lo examina al no verlo bien, le indica algunos análisis para poder precisar la dolencia, quiere precisar la dolencia para indicar los remedios adecuados, y quiere darle remedios adecuados para sanarlo. Nuestra vida está colmada de ejemplos similares.

Por tanto, por el principio de inducción, esta realidad que vemos verificarse en cada una de las series de actos de nuestra vida, ha de verificarse también respecto de todos los actos de nuestra vida en su conjunto, para los cuales ha de haber un fin último que no sea ya *relativo* (terminativo de una serie particular de actos) sino *absoluto* (terminativo de todos los actos).

b) Por **deducción del absurdo** que comporta la negación del fin último. En efecto, quitado o negado el fin último de toda la vida humana, es quitado o negado todo fin del obrar humano, y se niega consecuentemente la misma acción humana (ya que hemos visto que ésta es por un fin).

La razón es que “en todas las cosas ordenadas entre sí por exigencia de su naturaleza, quitada la primera, necesariamente desaparecen todas las que de ella dependen”¹⁷⁹. Y el fin es lo primero en la intención: obramos esto o aquello porque nos hemos propuesto un fin y es mediante éste o aquel acto que lo alcanzamos; si son necesarias varias acciones (encadenadas entre sí) para alcanzar ese fin, cada

¹⁷⁶ Cf. I-II, 1, 4-8

¹⁷⁷ In Eth., I, 2, n° 19.

¹⁷⁸ Cf. I-II, 1, 4

¹⁷⁹ I-II, 1, 4.

una de ellas será a su vez fin intermedio respecto de aquél fin último; como quien se propone comer pescado y para eso deja uno de sus días libre de trabajo, luego sale ese día de paseo al lago y allí se pone a pescar; cada uno de estos actos son fines intermedios, que se ordenan al fin último que es el comer pescado: si éste no estuviera en la intención del agente, los demás carecen ya de sentido.

Ahora bien, es evidente que en nuestra vida unas acciones se subordinan como fines intermedios respecto de otras (como el hombre estudia para obtener un título, lo obtiene para poder trabajar, trabaja para poder vivir, etc.). En esta serie es necesario postular la existencia de un fin último, en razón del cual de hecho queremos los fines intermedios, y de no existir el cual no los querríamos. Es necesario colocar un fin último porque las dos alternativas a este problema son absurdas: la primera es negar la existencia de acciones que se ordenan entre sí como fines intermedios; esto lo demuestra la experiencia; la segunda es postular que estos fines intermedios son infinitos; respecto de ésta última ya afirmaba Aristóteles su imposibilidad. Podemos extender indeterminadamente la enumeración de fines intermedios, pero ninguno de ellos dará razón de la acción a menos que exista un fin último que obre sobre el agente **a través** de los fines intermedios. Y por eso concluye Santo Tomás: “Si no hubiera último fin, no habría apetencia de nada, ni se terminaría acción alguna, ni tampoco reposaría la intención del agente. Y, si no hubiese un primer medio en las cosas que son para el fin, ninguno comenzaría a obrar nada ni se terminaría resolución alguna, y se procedería al infinito”¹⁸⁰.

2) Unidad del fin último¹⁸¹.

Visto que hay un fin último de toda la vida humana, corresponde ahora determinar si un hombre podría tender a dos objetos distintos en calidad de fines últimos de su vida (no nos preguntamos todavía si diversos hombres pueden tener diversos fines últimos, sino si pueden darse dos fines últimos respecto de un mismo individuo).

Sobre este punto podemos presentar varios argumentos, uno metafísico y los demás psicológicos.

a) Argumento metafísico: es imposible que un mismo efecto proceda de varias causas totales (es decir, que una no sea parte de la otra) y adecuadas (que una no se subordine a otra) del mismo género (es decir, que ambas sean finales o eficientes) y del mismo orden (las dos naturales o sobrenaturales y no una de un orden y otra del otro)¹⁸². Así, por ejemplo, dos carpinteros no pueden fabricar al mismo tiempo la misma mesa sin subordinarse el uno al otro. Ahora bien, hablar de dos fines absolutamente últimos es hablar de dos causas del mismo orden (finales), totales y adecuadas (pues si no fueran totales y adecuadas una sería fin intermedio y subordinado y ya no habría problema), y se habla de un mismo y único efecto que es el querer absoluto y completo de ambas realidades como fines últimos.

b) Los argumentos psicológicos son varios y pueden resumirse como siguen:

a. Porque el fin último tiene razón de bien **perfecto**. Todo apetece su propia perfección; por tanto lo que un ser apetece como fin último lo apetece como su máxima perfección y lo que es completivo de sí mismo. Si tiende, pues, a dos o más fines es porque ninguno de ellos es plenamente perfecto y consecuentemente tampoco en calidad de fines últimos, de lo contrario, si fuese perfecto, nada fuera de él le quedaría por desear y sería así fin último.

b. Porque el fin último tiene razón de **primer bien natural**. El deseo del último fin, que es el principio de toda la apetición racional, es naturalmente deseado; ahora bien, lo que es naturalmente apetecido no puede ser sino uno, porque la naturaleza está determinada a una sola cosa (*determinata*

¹⁸⁰ Ibid.

¹⁸¹ Cf. I-II, 1, 5.

¹⁸² Este principio se repite a menudo en Santo Tomás con diversas formulaciones, como por ejemplo, In V Metaph., lect. 2, n° 773; S.Th., I, 52, 3.

ad unum) y no tiende sino a una sola cosa (*non tendit nisi ad unum*); por tanto, así como en una sola cosa no hay sino una sola forma y una sola especie, así no hay sino una sola inclinación natural, y por tanto, un solo fin último.

c. Porque el fin último tiene razón de **primer especificante**. En todo género de causas y de operaciones, hay un único principio del que se derivan todas las cosas, de lo contrario no se trataría de un único género. Ahora bien, todos los actos humanos pertenecen al mismo género de operación, porque todas las cosas apetecibles son del mismo género, a saber, son bienes convenientes al hombre (y por eso las apetece); ahora bien, el fin último es el primer principio en este género porque es, por definición, apetecible por sí mismo. Por tanto, el fin último es uno solo.

El colocar un solo fin último como término de la apetencia del hombre tiene una importante consecuencia psicológica y espiritual, y es que si el fin último (o sea aquél por el cual se obra todo) es único, entonces toda la orientación moral de una vida fluctuará de acuerdo a dónde se coloque dicho fin. Como señala el mismo Tomás: “aquello en lo que uno descansa como en su fin último, **domina** el afecto del hombre, porque de ello toma las reglas para toda su vida”¹⁸³.

3) Absolutismo del fin último¹⁸⁴.

Si hemos indicado que sólo puede haber un fin último, se sigue como consecuencia lógica que todo cuando quiera el hombre lo quiere en razón de tal fin último. “Necesariamente -dice Santo Tomás- todo lo que el hombre apetece, lo apetece por el último fin”. El hombre todo lo que desea lo desea en cuanto bien; de aquí se siguen sólo dos posibilidades: que ese bien sea el bien perfecto y en tal caso estaremos en presencia del fin último (porque al bien considerado como perfecto el hombre subordina todos sus actos), o bien, se trata de un bien imperfecto, y en tal caso, el mismo es querido en razón del bien perfecto, pues no se puede querer lo imperfecto en cuanto imperfecto sino en cuanto incoación de lo perfecto.

El Aquinate adelanta otro argumento tomado de la subordinación de las causas: así como las causas segundas no mueven sino en cuanto son movidas, así, los segundos apetecibles (es decir aquellas cosas que son apetecibles pero no por sí mismos sino en orden a otra cosa apetecible a la que éstas nos conducen) no mueven sino en orden al primer apetecible o fin último (como el remedio medicinal es apetecible en la medida en que a través de él podemos alcanzar la salud que hace de apetecible primero en este orden particular de finalidades).

De todos modos, el deseo del fin último, presente en toda apetencia del hombre, no necesariamente es explícito en cada apetición, sino que puede ser en ella solamente virtual: “No es preciso que uno piense en el último fin siempre que desea o ejecuta algo, pues la eficacia de la primera intención, que es respecto del fin último, continúa en el deseo de cualquier cosa aun cuando no se piense actualmente en el fin último; como tampoco se requiere que el que va por un camino vaya en todos sus pasos pensando en el término”¹⁸⁵.

4) Universalidad del fin último¹⁸⁶.

Finalmente cabe preguntarse si el fin último es el mismo para todos los hombres. La realidad parece negarlo: los hombres concretos buscan, de hecho, fines últimos diversos.

Santo Tomás responde con una distinción. El fin último puede considerarse ante todo, bajo la **idea general de felicidad** (o sea, fin último en cuanto fin último) y en esto todos los hombres coinciden, en

¹⁸³ I-II, 1, 5 sed contra.

¹⁸⁴ Cf. I-II, 1, 6.

¹⁸⁵ I-II, 1, 6 ad 3.

¹⁸⁶ Cf. I-II, 1, 7-8

cuanto todos, sin excepción, buscan su propia perfección y felicidad. Pero el fin último también puede entenderse de **aquello concreto** en lo que cada hombre cree que consiste la felicidad, y en este punto las respuestas variarán según las innumerables ideas de la felicidad que los hombres se construyen.

Incluso en el que peca, dirá Santo Tomás, sigue valiendo lo dicho, pues éste (si bien se aparta en realidad del fin último verdadero) justamente guiado por su deseo de felicidad, erróneamente encauzado, es que realiza su acción pecaminosa¹⁸⁷.

III. LA BIENAVENTURANZA OBJETIVA¹⁸⁸

Todo hombre desea la felicidad, pero cada uno encierra bajo este abstracto concepto objetos y realidades muy diversas entre sí. Este objeto en que radica la felicidad última del hombre (llamado por los escolásticos “bienaventuranza objetiva”), ha sido definido por el Aquinate como “el bien perfecto que excluye todo mal y llena todos los deseos”¹⁸⁹. San Agustín, decía en el *De Civitate Dei*¹⁹⁰ que la antigua filosofía había dado doscientas ochenta y ocho distintas opiniones doctrinales respecto de aquello que constituye la felicidad última del hombre. Santo Tomás simplifica admirablemente el discurso filosófico de la antigüedad reduciendo a ocho los bienes posibles entre los cuales los hombres distribuyen sus concepciones concretas de la felicidad.

La convicción fundamental sobre la que gira nuestra investigación sobre este objeto beatificante es que, si bien los hombres difieren entre sí en sus concepciones sobre la felicidad, tales diferencias se deben a disposiciones subjetivas, y que a pesar de ellas, el hombre puede llegar por su razón a establecer cuál es la única y verdadera fuente de la felicidad humana.

1. LA CONCEPCIÓN DE LA FELICIDAD Y LAS DISPOSICIONES SUBJETIVAS¹⁹¹.

Santo Tomás repite a menudo el axioma aristotélico que dice que “según cada cual es, así le parece el fin”¹⁹². Este principio depende de la doctrina del Angélico sobre el juicio práctico que está implicado en todo acto de elección¹⁹³. Este juicio práctico (llamado también “electivo” o “afectivo”) es un juicio por el cual el sujeto estima la “conveniencia” de algo para él (todo cuanto elegimos lo elegimos porque lo estimamos bueno y conveniente aquí y ahora); y esta valoración de conveniencia la realiza atendiendo tanto a las cualidades del objeto que juzga cuanto a las disposiciones actuales del sujeto (para quien juzga la conveniencia o no del objeto). Ahora bien, las disposiciones del sujeto son los hábitos (virtudes o vicios) y las pasiones que dominan en el mismo; los hábitos influyendo de modo más profundo y estable, las pasiones de modo más pasajero. Por esta razón, los hábitos y pasiones de cada hombre juegan un papel fundamental a la hora de elaborar un juicio moral sobre cualquier realidad con la cual se relaciona y, de modo especial, pesan sobre la misma idea de la felicidad última que cada uno se forja.

Por eso escribe Santo Tomás: “Que este hombre ponga su felicidad en este bien concreto, y aquél lo ponga en otra cosa, no lo hacen éste o aquél en cuanto son hombres, ya que en esta estimación y deseo los hombres difieren entre sí, sino que le compete a cada uno en cuanto que es en sí mismo de una cierta manera [o sea, por sus singulares disposiciones particulares]. Ahora bien, se es de una cierta

¹⁸⁷ Cf. I-II, 1, 7 ad 1m.

¹⁸⁸ Cf. I-II, 2; Ramírez, Santiago, *De hominis beatitudine*, Tomo III, volumen 2, Ed. Instituto de Filosofía Luis Vives, Madrid 1972; C. Majdanski, *Le rôle des bien extérieurs dans la vie morale d'après st. Thomas d'Aquin*, Vanves (Seine) 1951.

¹⁸⁹ I-II, 5, 3.

¹⁹⁰ Cf. San Agustín, *De Civitate Dei*, XIX, 1.

¹⁹¹ Cf. A. Rodríguez Luño, *Ética general*, Eunsa, Navarra 1993, pp. 213-216.

¹⁹² Cf. I-II, 58, 5; C.G., IV, 95.

¹⁹³ Este punto lo desarrollaremos al hablar de la libertad y de la influencia de los hábitos sobre el acto humano.

manera según las pasiones o los hábitos, los cuales si cambian hacen que otra cosa les parezca mejor. Y esto se pone en evidencia especialmente en aquéllos que desean algo a causa de una pasión: cuando cesa la pasión, como la ira o la concupiscencia, ya no juzgan del mismo modo esa cosa como lo hacían antes. Los hábitos son, en cambio, más permanentes, por lo que más firmemente perseveran en las cosas que desean a causa de un hábito. Sin embargo, mientras el hábito pueda cambiar, también puede cambiar la estimación y el deseo del fin último¹⁹⁴.

De este modo “la determinación práctica de la esencia concreta de la vida feliz es afectada dispositivamente (*ex parte obiecti*) por las pasiones y los hábitos morales del sujeto”¹⁹⁵. Esto no quiere decir que el sujeto esté totalmente condicionado por sus disposiciones al punto tal de que sea para él imposible resolver de modo filosófico el problema planteado; puede llegar a la formulación racional verdadera del verdadero fin último, pero ante todo, la solución teórica no se hará (mientras esté dominado por las pasiones o los vicios) eficazmente práctica, y, en segundo lugar, puede darse el caso (culpable según lo sean sus vicios) de que su misma solución teórica sea errónea con ignorancia invencible.

2. LAS CONDICIONES NECESARIAS DE LA BIENAVENTURANZA OBJETIVA.

Si bien es cierto que la mayoría de los hombres difieren en la realidad en que hacen consistir la felicidad, sin embargo, coinciden en el concepto genérico de lo que es la felicidad que se expresa en algunas de las definiciones que propusimos más arriba: “el conjunto de todos los bienes, y la supresión todos los males” (Cicerón), “la plenitud de todas las cosas deseables” (San Agustín), “el estado perfecto por la acumulación de todos los bienes” (Boecio). Es evidente que no cualquier realidad puede producir este estado. Santo Tomás señala algunas características que debe reunir el objeto o realidad beatificante para poder ser considerada tal¹⁹⁶:

1) La felicidad es el sumo bien y en cuanto tal debe ser algo elegible por sí mismo.

Bien supremo es aquél que es elegible por sí mismo y no en orden a otro bien, de lo contrario el movimiento del apetito no tiende a detenerse y descansar en ella sino en otra realidad superior¹⁹⁷.

2) Es de esencia de la felicidad que sea suficiente por sí misma.

“Suficiente por sí, dice Santo Tomás, se dice de aquello que aun si fuera lo único que se poseyera, haría la vida elegible, no faltándole ningún bien exterior. Y esto compete máximamente a la felicidad, pues de otro modo, si una vez alcanzada aun quedase algo fuera de ella que el hombre necesite, no sería el descanso y término del deseo. Pues todo ser indigente desea alcanzar lo que necesita”¹⁹⁸. Esta suficiencia equivale, pues, a **plenamente saciativa**, que llene todas las aspiraciones del corazón humano.

3) Debe ser un bien perfecto, total, es decir, absolutamente incompatible con el mal.

Esto tiene varias implicaciones. Ante todo, es incompatible con el mal como término (es decir que pueda ser usada indiferentemente para el bien o para el mal)¹⁹⁹; en segundo lugar, es incompatible con el mal como sujeto (que pueda estar tanto en los buenos como en los malos); en tercer lugar, que de ella no puede producir ningún mal presente, de lo contrario podría volverse contra quien la posee y

¹⁹⁴ Santo Tomás, *Compendium Theologiae*, c. 174, n° 346.

¹⁹⁵ Rodríguez Luño, A., *Ética general*, op. cit., p. 215.

¹⁹⁶ Cf. I-II, 2, 4; In Eth., I, IX, nn° 103-117.

¹⁹⁷ Cf. In Eth., I, IX, n° 111.

¹⁹⁸ In Eth., I, IX, n° 114.

¹⁹⁹ “No puede ser el sumo bien algo de que podemos usar para el bien y el mal, pues es mejor lo que no podemos usar para el mal” (CG, III, 31).

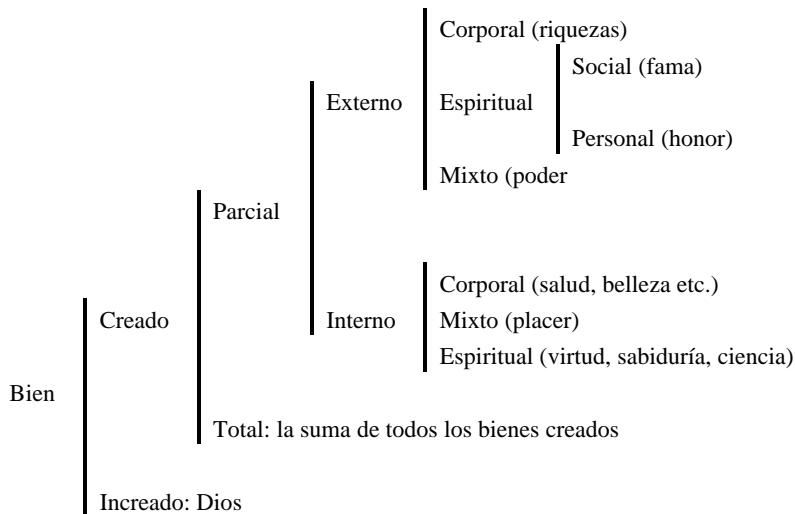
sería **causa de dolor**; finalmente, que no puede causar ningún mal futuro o bien simplemente que no puede perderse, pues de lo contrario engendraría ansiedad y sería así **causa de tristeza y angustia**.

4) La felicidad es un bien del hombre en cuanto hombre.

Es decir, tiene que ser algo que el hombre pueda alcanzar por el hecho de ser hombre, por su naturaleza esencial, y no por sus condiciones secundarias (como puede ser el que sea rico, o poderoso, o bello, o particularmente apto para la ciencia). Santo Tomás lo explica diciendo que “a la felicidad suprema se ordena por principios interiores, pues está naturalmente ordenado a ella”²⁰⁰. Si no fuera así, la felicidad dependería de circunstancias accidentales, e incluso de factores fortuitos.

3. ANÁLISIS DE LOS BIENES EN LOS QUE LOS HOMBRES PONEN LA FELICIDAD.

Todo hombre coloca la felicidad en un bien, por eso el examen de las distintas opiniones consiste en un análisis de los posibles bienes que pueden ser objeto del deseo y del amor del hombre. El bien se divide ante todo en Increado (Dios) y Creado. El bien creado puede ser considerado como fin último de dos modos, o bien colocando la felicidad en un bien creado parcial, o bien afirmando que consiste en la suma de todos los bienes creados. De esto resulta la siguiente división:



Aquél de estos bienes en el que el hombre ponga su fin último puede llamarse propiamente “vida” del hombre, y según ellos se diversifican las “clases” de hombres (el voluptuoso, el utilitarista, el político, el contemplativo, etc.), porque “cada cual considera como vida suya aquello a lo cual es más afecto”²⁰¹, y por otro lado, “aquello en lo que el hombre descansa como en su último fin, domina todos los afectos del hombre, porque de eso mismo toma las reglas de toda su vida”²⁰².

1) Las riquezas²⁰³.

Santo Tomás, en pos de Aristóteles, considera el parecer de aquéllos que colocan en las riquezas su fin último, entre las “opiniones menos racionales”²⁰⁴, y el motivo que da es que esencialmente las

²⁰⁰ I-II, 2, 4.

²⁰¹ In Eth., I, V, n° 58.

²⁰² I-II, 1, 5, sed contra.

²⁰³ Cf. I-II, 2, 1

riquezas son bienes útiles y por definición el bien útil es el bien subordinado (es útil para otra cosa) y por tanto es irracional identificarlo con la felicidad que tiene siempre razón de bien sumo (elegible por sí). Y sin embargo, el utilitarismo es una de las corrientes éticas dominantes en nuestra época y sociedad.

La Sagrada Escritura enseña que la riqueza, aun siendo un bien no es más que un bien relativo

(a) La riqueza **es un bien** y en cuanto tal puede simbolizar las bendiciones de orden espiritual; por eso el Antiguo Testamento pondera la riqueza de los personajes piadosos como Job, así como la de algunos reyes (2 Cro. 32,27). Se dice que Dios enriquece a los que ama, como hace con Abraham (Gn. 13,2), Isaac (Gn. 26,12), Jacob (Gn. 30,43). Preserva del penoso suplicar (Prov. 18,23), de la molestia de los acreedores (Prov. 22,7), procura amistades útiles (Eccl. 13,21).

(b) Pero es siempre un bien relativo. Antes que la riqueza es preferible la paz del alma (Prov. 15,16), el buen nombre (Prov. 22,1), la salud (Eccl. 30,14), la justicia (Prov. 16,8). Está llena de ilusiones y peligros. Existen fortunas injustas, que como tales no aprovechan (Prov. 21,6). El rico que cree poder prescindir de Dios es impío (Prov. 10,15). San Juan habla de la “soberbia de la riqueza” (1 Jn. 2,15), y los Sinópticos condenan aquella riqueza que ahoga la Palabra de Dios (Mt. 13,22) y hace olvidar la soberanía de Dios (Lc. 12,15-21).

Para mostrar que son bienes subordinados (es decir, esencialmente útiles) Santo Tomás se contenta con recordar que las riquezas se dividen en naturales y artificiales; las artificiales (como el dinero) se ordenan a conseguir las riquezas naturales (alimento, vestido, etc.) y éstas a su vez se ordenan a sustentar al hombre. Por tanto ni unas ni otras se buscan por sí mismas sino siempre **en función de** otra realidad²⁰⁵.

En esta funcionalidad radica su relatividad y caducidad; sin embargo, el Aquinate señala al mismo tiempo, con fino realismo, que son capaces de atizar un apetito infinito²⁰⁶, constituyendo un espejismo para el ansia de felicidad. Y por eso recuerda la expresión del Ecl. 10,19: *Todas las cosas obedecen al dinero*, palabras que el mismo interpreta diciendo: “Todo lo puede el dinero en opinión de los infinitos necios (*quantum ad multitudinem stultorum*), que sólo saben de los bienes corporales que se obtienen con él; pero el juicio sobre los bienes humanos no se debe recabar de los necios, sino de los sabios, como el de los sabores ha de preguntarse a los que tienen el gusto bien dispuesto”²⁰⁷.

2) El honor y la gloria²⁰⁸.

El honor y la gloria se distinguen como lo público y lo privado. El honor es la reverencia por alguna excelencia; la gloria o fama agrega a la primera la notoriedad o repercusión social.

Tanto del honor como de la fama, la Sagrada Escritura recuerda su fragilidad (Sal. 49,17 ss; 73,24 ss), la posibilidad de que se encuadre entre las tentaciones diabólicas (de hecho en las tentaciones del desierto el demonio ofrece a Cristo “todos los reinos del mundo y su gloria”: Mt 4,8). Afirma, asimismo, que la verdadera gloria del hombre está en Dios, como dice el mismo Cristo: “¿Cómo podéis creer vosotros que aceptáis gloria unos de otros y no buscáis la gloria que viene sólo de Dios?” (Jn

²⁰⁴ Cf. In Eth., I, V, n° 70.

²⁰⁵ “Es evidente que la bienaventuranza del hombre no puede hallarse en las riquezas naturales, porque se las busca para sustentar su naturaleza, y por esto no pueden ser ellas su último fin, sino más bien se ordenan al hombre como a su fin. En rigor, todas las cosas de la naturaleza están por debajo del hombre y destinadas a él... Mas las riquezas artificiales no se buscan sino por las naturales, pues no las procuraríamos sino porque con ellas compramos las cosas necesarias para la vida; por eso con mucha menos razón se les puede considerar como último fin. Es, pues, imposible que la bienaventuranza, último fin del hombre, consista en las riquezas” (I-II, 2, 1).

²⁰⁶ Cf. I-II, 2, 1 ad 3.

²⁰⁷ I-II, 2, 1, ad 1.

²⁰⁸ Cf. I-II, 2, 2-3; A.G. Peláez, O.P., *Teoría del honor en la moral tomista*, en: “Ciencia Tomista”, 31 (1925), pp. 5-25.

5,44); y también San Pedro al enseñar que la verdadera gloria del cristiano es padecer por el nombre de Cristo (cf. 1 Pe 4,15).

Santo Tomás dirá²⁰⁹ en cuanto al **honor**, que consiste más en un acto del que lo tributa que de quien lo recibe; y además, que se busca recibir honor como testimonio de algún bien que existe en el honrado, y en cuanto tal se trata de un bien subordinado a aquél que se adorna con tal bien.

Por su parte la **fama** consiste en “un conocimiento claro con alabanza”, y a este respecto el Aquinate recuerda aquellas palabras de Boecio: “muchos se han arrogado grande nombre en falsa opinión del vulgo”²¹⁰. Por eso, “la reputación que se tiene por la **fama** es sumamente variable, en cuanto nada cambia tanto como la opinión y la alabanza humana”²¹¹.

De todos modos, podría decirse en un cierto sentido que el fin último consiste en el honor y la gloria, si se entiende por tales el ser conocidos como buenos por Dios, puesto que el conocer de Dios es un conocimiento creador. Es lo que san Agustín expresaba en las *Confesiones*: “Nosotros somos tanto en cuanto Dios nos ve”²¹². De ahí la expresión del Aquinate: “El bien del hombre depende del conocimiento de Dios, y **por eso** depende la felicidad del hombre de la gloria delante de Dios”²¹³.

3) El poder²¹⁴.

La Sagrada Escritura afirma el origen divino del poder: “no tendrías ningún poder si no te hubiese sido dado de lo alto”, dice Jesucristo a Pilatos (Jn 19,11). Pero enseña también que del poder se puede abusar. En efecto, el poder mal utilizado yergue al hombre contra Dios: Caín lo usa para matar a su hermano (Gn. 4,8), Lamec se venga sin medida (Gn 4,23). Este abuso conduce a dos esclavitudes: la esclavitud del hombre por el hombre, como hace Faraón con los judíos en Egipto (Ex 5, 2.6-18); y la esclavitud del hombre por el diablo: el demonio trata de hacerse adorar bajo diversas máscaras seduciendo al hombre por medio del poder que Dios le deja por algún tiempo (2Tes 2,9; Ap 12,2-8).

En realidad el poder es una realidad **sumamente imperfecta** en cuanto no puede excluir ni el laceramiento de las preocupaciones ni evitar el aguijón del temor: “la potestad humana no puede evitar el tormento de los cuidados ni el aguijón del miedo” dice Boecio²¹⁵. Particularmente el poder buscado por sí mismo está siempre unido al miedo de perderlo, y en cuanto tal engendra la sospecha, la traición y la inescrupulosidad en la defensa y prevención del mismo.

Por otra parte, la *potestas* como fuente de felicidad tiene razón de principio, porque es a través de ella que se espera conseguir la felicidad (instrumentalmente); en cambio, la bienaventuranza o felicidad verdadera hemos dicho que tiene razón de fin, de término y reposo de la actividad humana. Son, pues, conceptos antagónicos.

Finalmente, la connotación moral del poder es ambivalente: puede ser utilizado para el bien y para el mal, mientras que la felicidad humana es concebida únicamente como propio y perfecto bien del hombre.

4) Los bienes corporales²¹⁶.

La enseñanza de los Evangelios es clara, particularmente en el discurso sobre la Providencia (Mt 10,28 ss): debemos preocuparnos principalmente del alma y confiar en el Padre providente en lo

²⁰⁹ Cf. C.G., III, 30.

²¹⁰ I-II, 2, 3.

²¹¹ Cf. S.C.G., III, 30.

²¹² San Agustín, *Confesiones*, XIII, 39.

²¹³ I-II, 2, 3.

²¹⁴ Cf. I-II, 2, 4.

²¹⁵ Cf. I-II, 2, 4 sed contra.

²¹⁶ Cf. I-II, 2, 5.

tocante a las necesidades corporales. Asimismo, Jesucristo, al hablar del escándalo, antepone de modo absoluto el bien del alma al del cuerpo (Mt 18,8-9).

Respecto de los bienes materiales, la doctrina de la Iglesia ha sostenido siempre la legitimidad y el derecho a la posesión de los mismos por parte del hombre, es más, la obligación por parte de la sociedad (y de la autoridad de la misma) de procurarlos a sus individuos: “Toda sociedad bien constituida ha de poder procurar una suficiente abundancia de bienes materiales y externos cuyo uso es necesario para el ejercicio de la virtud”²¹⁷; “*Bienaventurados los pobres de espíritu*, fueron las primeras palabras que salieron de los labios del Divino Maestro en su sermón de la montaña. Y esta lección es más necesaria que nunca en estos tiempos de materialismo sediento de bienes y placeres de esta tierra... Los ricos no deben poner su felicidad en las cosas de la tierra... Pero también los pobres, a su vez, aunque se esfuercen, según las leyes de la caridad y de la justicia, por proveerse de lo necesario y aun por mejorar de condición, deben también permanecer siempre *pobres de espíritu*, estimando más los bienes espirituales que los bienes y goces terrenos”²¹⁸.

En la Suma Contra Gentiles²¹⁹ el Angélico adelanta cuatro argumentos para sostener que la felicidad no está en los bienes del cuerpo, tales como la salud, la hermosura y la fortaleza:

(a) Ante todo, porque todas estas cosas son comunes a los buenos y a los malos, son inestables y no caen bajo el imperio de la voluntad; todo lo cual contradice las razones que hemos dado sobre la felicidad objetiva.

(b) En segundo lugar, porque el alma es mejor que el cuerpo, ya que éste no vive ni goza de dichos bienes si no es por el alma; y los bienes de ésta como el entender y otros semejantes, son mejores que los del cuerpo. En consecuencia, los bienes del cuerpo no constituyen el sumo bien del hombre.

(c) Tercero porque los bienes del cuerpo son comunes a hombres y animales mientras que la felicidad es un bien propio del hombre. Por tanto, la felicidad propiamente humana no puede consistir esencialmente en dichos bienes.

(d) Inalmente, porque hay animales que, corporalmente, están mejor dotados que el hombre, pues unos son más veloces, otros más robustos, etc. Por lo tanto, si el sumo bien del hombre consistiera en estas cualidades, el hombre no sería más feliz que los animales mejor dotados físicamente, lo cual es falso. Luego, la felicidad humana no consiste en los bienes corporales.

5) Los placeres²²⁰.

La doctrina que coloca el fin último en los placeres, entendiendo por éstos los deleites corporales, es el hedonismo, y principalmente el hedonismo absoluto atribuido a Aristipo de Cirene. Para esta corriente el único bien es el placer sensible y el único mal el dolor del mismo orden. Una variante ligeramente más mitigada fue la de Epicuro; precisamente para refutar esta concepción escribe Santo Tomás uno de los capítulos de su Suma Contra Gentiles²²¹. En la misma línea hemos de ubicar a Freud y todas las escuelas psicoanalíticas materialistas que surgieron bajo su égida, y que han colocado en la sexualidad el núcleo primigenio de la apetición humana y, por lo tanto, el fin último de la apetición humana en el logro de la misma.

El Nuevo Testamento enseña que los placeres de la vida ahogan la Palabra de Dios (Lc. 8,14); también dice que la amistad con el placer distancia de la amistad con Dios (cf. 2 Tim. 3,4); san Pablo, por su parte, escribe a Tito que hay placeres que esclavizan (Tit. 3,3).

²¹⁷ León XIII, *Rerum Novarum*, n° 27.

²¹⁸ Pío XI, *Divini Redemptoris*, nn° 44-45; cf. León XIII, *Sapientiae Christianae*, n° 7.

²¹⁹ Cf. C.G., III, 32.

²²⁰ Cf. I-II, 2, 6

²²¹ Cf. S.C.G., III, 27; también dice allí que se encuadra en esta línea el error de los milenaristas cerintianos quienes “en la última felicidad, después de la resurrección, imaginaron que vivirían mil años en el reino de Cristo gozando de las bajas delicias carnales”; también los mahometanos “que ponen en los deleites carnales la recompensa de los justos”.

Santo Tomás recuerda las palabras de Boecio: “Qué tristes son las salidas del goce lo entenderá cualquiera que considere sus propios placeres. Porque si pudieran hacernos beatos, ¿qué impediría que las bestias fuesen llamadas bienaventuradas?”²²².

La doctrina de Santo Tomás sobre el placer es sumamente equilibrada, como tendremos oportunidad de notar al hablar de su análisis de la pasión del deleite²²³, sin embargo, niega rotundamente que pueda constituir el fin último del hombre; entre otros argumentos razona diciendo que: “La perfección suma del hombre no puede consistir en su unión con cosas más bajas que él, sino en su unión con alguna más alta, porque el fin siempre es mejor que lo ordenado al fin. Como tales delectaciones consisten en que el hombre se une mediante el sentido con algunas cosas más bajas que él, es decir, con ciertos objetos sensibles, síguese que la felicidad no puede establecerse en ellas”²²⁴. Esto significa que la perfección que el placer sensible da al hombre es de orden inferior a la misma dignidad del hombre. Por lo mismo, lo perfecciona en su dimensión puramente animal y no humana, lo cual equivale para hombre, a rebajarse al nivel de los brutos.

En cuanto a la delectación entendida espiritualmente, es más bien una consecuencia o accidente propio de la bienaventuranza y no su esencia ya que el placer o gozo se origina en el descanso en el objeto fruibler. Considerada, en cambio, como placer corporal, ni siquiera es consecuencia del bien perfecto, sino que permanece en un orden inferior a la auténtica felicidad del hombre.

6) Los bienes del alma.

Tampoco puede consistir la felicidad objetiva en ningún bien del alma: ni en la misma alma ni en algo de ella.

No puede ser objeto beatificante la misma alma, porque ella “en sí misma está en potencia, ya que de inteligente en potencia pasa a inteligente en acto y de virtuosa potencialmente se trueca en virtuosa en acto. Como la potencia es por el acto como su complemento, es imposible que lo que está en potencia tenga cualidad de fin último; por lo cual la misma alma no puede ser fin último de sí misma”²²⁵.

Tampoco en los bienes del alma ya sean sus potencias, sus hábitos (ciencia, virtud) o sus actos. “Y es que sólo merece ser llamado fin último el bien perfecto que llena por entero todo apetito. Teniendo, pues, la voluntad humana por objeto el bien universal y siendo todo bien inherente al alma algo participado y, por lo mismo, particular, es imposible que alguno de ellos sea el último fin del hombre”²²⁶.

7) La totalidad de los bienes creados.

Finalmente, tras haber mostrado la falencia esencial de cada uno de los bienes particulares, Santo Tomás presenta un argumento general, con el que excluye todo bien creado imaginable que pueda haber escapado a su análisis, e incluso aplicable a la suma de todos los bienes del universo: “Es imposible que la bienaventuranza del hombre consista en algún bien creado. La bienaventuranza es el bien perfecto, que totalmente sacia el apetito; de otra suerte no sería fin último, si pudiera desearse algo más. Pero el objeto del apetito humano o la voluntad es el bien universal, como el objeto del entendimiento es la verdad universal. De ahí que nada puede aquietar la voluntad del hombre sino el bien universal, el cual no se encuentra en cosa creada, sino en Dios únicamente, porque toda criatura

²²² I-II, 2, 5, sed contra.

²²³ Cf. I-II, 30-34.

²²⁴ C.G., III, 27.

²²⁵ I-II, 2, 7.

²²⁶ Ibid.

tiene bondad participada. Por consiguiente, sólo Dios puede llenar la voluntad humana, conforme a lo que dice el Salmo 102,5: *El que colma de bienes es tu deseo*. En sólo Dios está, pues, la bienaventuranza humana²²⁷. Podemos, pues, concluir con las palabras de Dios a Abraham: “Yo mismo seré tu recompensa, inmensamente grande” (Gn 15,1).

IV. LA BIENAVENTURANZA FORMAL²²⁸

Una vez determinado el **objeto** en el que consiste la bienaventuranza, corresponde proceder a la cuestión complementaria que consiste en determinar el modo en que podemos unirnos a dicho objeto. Esto es lo que los escolásticos denominaron **bienaventuranza formal** (los griegos *eudaimonía*), y propiamente es lo que se denomina *felicidad*, es decir, la posesión del Sumo Bien. Es evidente que, siendo Dios (objeto beatificante) un bien distinto y externo a nosotros, no seremos felices a menos que de algún modo nos unamos con él. Este es, pues, el estudio de la bienaventuranza como perfección del **sujeto**²²⁹.

1. CONSISTE EN UN ACTO DE CONOCIMIENTO Y AMOR DE DIOS.

Para demostrar que la felicidad consiste en un acto espiritual de conocimiento y amor subsiguiente, podemos proceder progresivamente.

1) Es algo creado, del hombre.

La bienaventuranza formal, o felicidad última del hombre, tiene que ser algo “del hombre”, es decir, una realidad creada. A lo largo de la historia muchos han defendido la opinión que sostiene que la bienaventuranza no consiste en algo creado sino en la misma presencia inmediata de Dios en el alma - sin mediación de alguna realidad creada en la misma alma- haciéndola beata. Se trataría, de una especie de “información mística” de la esencia divina en el alma humana. Así opinaron, por ejemplo, Hugo de San Víctor (quien la colocaba en la inmediata unión del Verbo y el alma), Pedro Lombardo (para quien se trataba de la presencia del Espíritu Santo), Enrique de Gand (la atribuía a un descenso de Dios al centro del alma). Algo semejante sostienen las doctrinas heterodoxas que proclaman una especie de panteísmo místico: palamitas, priscilianos, begardos, amauritanos, sufistas árabes y, en cierta forma, los escritos del Maestro Eckart; todos éstos hablan de una absorción del alma en la divinidad hasta convertirse en Dios mismo, con o sin pérdida de la propia personalidad.

La doctrina tradicional ha sostenido y probado que si bien el objeto de la bienaventuranza es Dios mismo, la unión con él es un acto del hombre, distinto de Dios²³⁰. El razonamiento aparece en los puntos siguientes.

²²⁷ I-II, 2, 8.

²²⁸ I-II, 3; Santiago Ramírez, *De hominis beatitudine*, Tomo III, vol. III, Ed. Instituto de Filosofía “Luis Vives”, Madrid 1972; Melkerbach, *op. cit.*, pp. 37-43.

²²⁹ El método empleado por Santo Tomás en I-II, q. 3, y que nosotros seguiremos a grandes rasgos, es un proceso por aproximación. El santo determina que se trata, primero, de algo creado; segundo, de una operación; tercero, de una actividad puramente espiritual; cuarto, de un acto esencialmente intelectual; quinto, de un acto del entendimiento especulativo; sexto, no consiste en la contemplación de Dios a través de las ciencias humanas; séptimo, ni tampoco en el conocimiento de Dios por intuición de las esencias separadas; octavo, consiste en la visión de la divina Esencia.

²³⁰ Cf. I-II, 3, 1

2) Es una operación del hombre²³¹.

Esta realidad del hombre es una **operación**, y no una potencia (pues ésta se ordena al acto), ni en un hábito, ni en una pura pasividad²³². Debe consistir en una operación por cuanto la bienaventuranza formal o felicidad subjetiva del hombre es la **perfección última** del mismo; y como algo es perfecto en la medida en que está en **acto**, la beatitud debe ser precisamente el **acto último** del hombre, el más acabado. Ahora bien, el acto último de los seres en los que se distinguen acto y potencia, es propiamente la **operación**, que es llamada por esto acto segundo, puesto que el acto puro sólo corresponde a Dios. Por tanto, la mayor perfección de un sujeto operante, la alcanza en la operación. Sin embargo, si decimos que es la última perfección, entonces, no puede tratarse de cualquier tipo de operación, sino de las operaciones inmanentes del sujeto²³³. En efecto, las operaciones se distinguen en acciones **transeúntes** que proceden del operante y terminan en una realidad exterior (como el cortar, el pintar), las cuales se ordenan a perfeccionar la realidad exterior al sujeto, y las acciones **inmanentes**, que se originan y permanecen en el agente (como el sentir, el entender, el querer). Si la felicidad consiste en la perfección última del sujeto, ha de constar en una operación inmanente.

Que se trata de una operación, parece confirmarlo también los datos de la Revelación, pues la Sagrada Escritura designa la obtención de la “vida eterna” con términos de operaciones y actividades humanas como “**conocimiento** del Padre”²³⁴, “**visión** de Dios”²³⁵, “**gozo** del Señor”²³⁶. Asimismo el Magisterio la ha definido como **visión** facial de Dios²³⁷.

3) No puede consistir en una acción sensible²³⁸.

Algunos monjes orientales creyeron y afirmaron que Dios podía ser visto con los ojos corporales. Así en el quinto siglo los herejes **euquitas** enseñaron que a los perfectos la Trinidad se hacía presente y visible por medio de los ojos materiales. **Gregorio Palamas** y sus seguidores afirmaron que la beatitud consiste en la visión de la gloria divina, identificando ésta con la luz que vieron sensiblemente los Apóstoles sobre el Tabor.

Tanto la Sagrada Escritura, cuanto la Tradición, han rechazado esta falsa opinión. San Pablo se refiere a Dios como “el único que posee la inmortalidad, que mora en una luz inaccesible, a quien **no vio ninguno de los hombres ni puede ver...**” (1 Tim. 6,16). Y el Magisterio ha negado explícitamente el error materialista al enseñar la absoluta espiritualidad de Dios, inaccesible a los sentidos²³⁹. San Cirilo escribía: “Es imposible ver a Dios con los ojos de la carne: lo que no tiene cuerpo no se puede someter a los ojos carnales. El Hijo único de Dios da testimonio de esto diciendo: *A Dios nadie lo vio jamás* (Jn. 1,18). Si alguno interpretara que según está escrito en el libro de Ezequiel, el profeta lo vio,

²³¹ Cf. I-II, 3, 2

²³² Como sostuvieron Miguel de Molinos y los iluminados, negando que la bienaventuranza pueda brotar activamente del alma, entendiendo la contemplación mística y la gloria como un estado de pura pasividad del alma.

²³³ Cf. ad 3m.

²³⁴ “Y esta es la vida eterna: que te conozcan a tí (ut cognoscant te), el sólo Dios verdadero y a quien enviaste, Jesucristo” (Jn. 17,3); “Padre, lo que me has dado, quiero que, donde estoy yo, también ellos estén conmigo, para que contemplen (ut videant) mi gloria que me has dado” (Jn. 17,24).

²³⁵ “Sus ángeles en el cielo siempre ven (semper vident) el rostro de mi Padre” (Mt. 18,10); “Porque ahora vemos (videmus) por medio de espejo en enigma; más entonces cara a cara (facie ad faciem). Ahora conozco parcialmente, entonces conoceré (cognoscam) plenamente, al modo que yo mismo fui conocido” (1 Cor. 13,12); “Sabemos que cuando se mostrare seremos semejantes a él porque le veremos tal como es (videbimus eum sicuti est)” (1 Jn. 3,2).

²³⁶ “Entra en el gozo (in gaudium) de tu Señor” (Mt. 25,21).

²³⁷ Así Benedicto XII (DS 1000-1001) y el Concilio de Florencia (DS 1316).

²³⁸ I-II, 3, 3

²³⁹ Concilio Laterano IV (DS 800); Vaticano I (DS 3001); etc.

escuche lo que dice la Escritura: *Vio una semejanza de la gloria del Señor* (Ez. 1,28), pero no al Señor; *vio una semejanza de la gloria*, pero no la gloria misma como es en realidad”²⁴⁰.

La misma razón excluye la posibilidad de que Dios sea objeto de una operación inmanente sensitiva, por cuanto, siendo Dios el Bien Increado, Suma Immaterialidad, no puede ser alcanzado directa y formalmente por los sentidos, infinitamente inadecuados para tal operación, sino sólo por las operaciones espirituales del hombre.

Esta postura plantea, como consecuencia, el rechazo de todas las falsas místicas naturalistas y la afirmación de la mística ortodoxa que enseña la necesidad del traspaso de las imágenes sensibles para llegar a Dios; es la vía de la negación, o de las noches, que comienza a ser subrayada en la Tradición con la doctrina espiritual de San Gregorio de Nyssa²⁴¹. San Juan de la Cruz, que le da la máxima expresión, sostiene claramente que la unión con Dios se obtiene a través de la noche oscura del sentido: para llegar al conocimiento esencial de Dios hay que trascender todas las imágenes y conceptos que han servido de paso inicial en la **vía de la afirmación** (muchas veces a través de una devoción sensible), entrando así en la **vía de la negación** que es el camino de la fe (desapegándonos del soporte material de nuestros conceptos y afectos inadecuados para unirnos a Dios), para desembocar finalmente, como han hecho los grandes místicos, en la **vía de la eminencia** donde las imágenes vuelven al alma ya situada en lo esencial²⁴².

4) Un acto de las potencias espirituales del hombre²⁴³.

La bienaventuranza formal ha de consistir en la operación humana más perfecta, y ésta no es otra que la capacidad de entender a Dios y, consiguientemente, de amarlo. Podemos esgrimir varios argumentos al respecto:

(a) Ante todo, porque siendo la perfección más alta del hombre (de hecho a ella subordina el hombre todos sus actos) ha de consistir en su operación más perfecta y plenamente humana. Más precisamente, en aquella operación que sea **propia** del hombre, es decir, según la cual éste se distingue de las realidades inferiores a él, y **propia del hombre en cuanto hombre** (no en cuanto filósofo, político o labrador, porque es propia del hombre, no de una profesión del hombre). Ahora bien, estas características las reúne solamente la operación racional, realizada virtuosamente. Aristóteles, en un admirable texto de la *Ética a Nicómaco* lo demostraba diciendo: “Como para el flautista, para el escultor y para cualquiera que ejercita un arte, y en general para todas las cosas que tienen una determinada función y un tipo determinado de actividad, se retiene que el bien y la perfección consisten precisamente **en esta función**, así se podría también decir que lo mismo vale para el hombre, si es que tiene una función propia. ¿Es que tal vez existen funciones y acciones propias del carpintero y del zapatero, pero no hay ninguna que sea propia del hombre, o sea que éste ha nacido sin ninguna actividad específica? ¿O en cambio, así como existe manifiestamente una función determinada del ojo,

²⁴⁰ San Cirilo, *Catequesis*, IX, 1.

²⁴¹ Cf. San Gregorio De Nyssa, *Vida de Moisés; Homilias sobre el Cantar de los Cantares*, etc.

²⁴² “Habiendo, pues, de tratar de incluir las tres potencias del alma, entendimiento, memoria y voluntad, en esta noche espiritual, que es el medio de la divina unión, necesario es primero dar a entender en este capítulo cómo las tres virtudes teologales, fe, esperanza y caridad -que tienen respecto a las dichas tres potencias como propios objetos sobrenaturales, y mediante las cuales el alma se une con Dios según sus potencias-, hacen el mismo vacío y oscuridad cada una en su potencia: la fe en el entendimiento, la esperanza en la memoria y la caridad en la voluntad. Y después iremos tratando cómo se ha de perfeccionar el entendimiento en la tiniebla de la fe, y cómo la memoria en el vacío de la esperanza, y cómo también se ha de enterar la voluntad en la carencia y desnudez de todo afecto para ir a Dios. Lo cual hecho, se verá claro cuánta necesidad tiene el alma, para ir segura en este camino espiritual, de ir por esta noche oscura arrimada a estas tres virtudes, que la vacían de todas las cosas y oscurecen en ellas. Porque, como hemos dicho, el alma no se une con Dios en esta vida por el entender, ni por el gozar, ni por el imaginar, ni por otro cualquier sentido, sino sólo por la fe según el entendimiento, y por esperanza según la memoria, y por el amor según la voluntad”: (San Juan de la Cruz, *Subida del Monte Carmelo*, L.2 c.6,1).

²⁴³ Cf. I-II, 3, 4

de la mano, del pie y en general de cada parte del cuerpo, así también debemos admitir que en el hombre existe una función determinada además de todas las dichas? ¿Y cuál podría ser tal función? Está claro que el vivir es común también a las plantas, mientras que aquí buscamos lo que es propio del hombre. Por lo tanto hemos de excluir la vida que se reduce a la nutrición y crecimiento. Seguiría la vida de los sentidos, pero también ésta es común al caballo, al buey y a todo animal. Por lo tanto, queda sólo **la vida entendida como cierta actividad de la parte racional del alma** (y de ella una parte es racional en cuanto obediente a la razón mientras la otra lo es en cuanto posee la razón, es decir, piensa). Ya que ésta tiene dos sentidos, es necesario considerar **aquella que está en acto**, porque es ella la que parece ser llamada vida en el sentido más propio. Si es función del alma del hombre la actividad según la razón o, al menos, no sin la razón, y si decimos que en el ámbito de un género es idéntica la función de un individuo y aquella de un individuo virtuoso, como la del citarista y la del citarista virtuoso, esto vale, en sentido absoluto en todos los casos, permaneciendo adjunta a la función la excelencia debida a la virtud: en efecto, es propio del citarista tocar la citara, y del citarista virtuoso el tocarla bien. Si es así, si ponemos como función propia del hombre un cierto tipo de vida (precisamente esta actividad del alma y las acciones acompañadas por la razón) es función propia del hombre virtuoso actuarlas bien y perfectamente (cada cosa será realizada perfectamente si será hecha según su virtud propia), si es así, **el bien del hombre consiste en una actividad del alma según su virtud**, y si las virtudes son más de una, **según la mejor y la más perfecta...**²⁴⁴.

(b) Porque la felicidad consiste en la conjunción consciente del hombre con el objeto beatificante, que es Dios. Ahora bien, ya hemos dicho que Dios no puede ser alcanzado formal y directamente por el sentido sino sólo por sus facultades inmateriales, y éstas son la inteligencia y la voluntad.

(c) Porque todos los seres tienden, como fin, a la divina semejanza, de aquí se sigue que aquello por lo cual cada cosa más se asimila a Dios, es su último fin, y el hombre se asimila a Dios principalmente en cuanto intelectual. Lo desarrolla Santo Tomás en la *Suma Contra Gentiles* diciendo: “Todo ser tiende a la semejanza divina como a su propio fin. Por tanto, aquello que más le asemeje a Dios será su último fin. La criatura intelectual se asemeja principalmente a Dios por el hecho de ser inteligente, pues tiene, sobre todas las demás criaturas, esta semejanza que incluye todas las otras. Ahora bien, en este género de semejanza, se asemeja más a Dios cuando entiende en acto que cuando entiende habitualmente o en potencia; porque Dios está siempre entendiendo en acto... Y, entendiendo en acto, se asemeja más a Dios cuando entiende al mismo Dios; pues El, al entenderse a sí mismo, entiende todo lo demás... Por lo tanto, el fin último de toda sustancia intelectual es el entender a Dios”²⁴⁵.

2. SE TRATA DE UN ACTO DE CONOCIMIENTO Y AMOR SOBRENATURAL.

Sin la ayuda de la fe, con la sola razón, también algunos filósofos paganos llegaron a determinar que la felicidad humana consiste en un acto de nuestras potencias espirituales.

Así, por ejemplo, Aristóteles afirmó que la felicidad consiste concretamente en un acto de contemplación de la verdad sobre Dios alcanzado por nuestras fuerzas naturales. Aristóteles veía en esta operación aquella que reunía las seis condiciones de la felicidad: es la más noble (la mejor operación), la más continua y permanente, la más deleitable, la única autosuficiente, es honesta, y aquietas las potencias. Desde una perspectiva filosófica Aristóteles llega al punto más elevado de la deducción de la felicidad humana y Santo Tomás considera su posición acertada, pero reducida a la felicidad imperfecta, intramundana; el Aquinate incluso llega a plantear que el mismo Aristóteles consideró su solución referida a tal beatitud imperfecta: “Al ver Aristóteles que el hombre en esta vida no tiene otro conocimiento que el de las ciencias especulativas, opinó que no consigue la felicidad perfecta, sino sólo en cierto modo. Esto basta para ver qué ansiedades no sufrieron de una y otra parte

²⁴⁴ Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, I, 7.

²⁴⁵ S.C.G., III, 25, adhuc.

aquellos preclaros ingenios; ansiedades de las que nos libramos nosotros afirmando, sobre la base de las pruebas expuestas, que el hombre puede llegar a la verdadera felicidad después de esta vida, siendo su alma inmortal...”²⁴⁶.

En cambio, para todos los **emanatistas** (Avicena, Averroes, Maimonides, el idealismo moderno) el **retorno** hacia el Absoluto sigue el proceso inverso a la emanación: la inteligencia se remonta hacia el Absoluto y lo alcanza en la contemplación de las sustancias intelectuales intermedias²⁴⁷.

Sin embargo, hay que decir que en el orden presente de la Providencia divina, la bienaventuranza no es un acto natural, consistente en el solo conocimiento abstractivo, mediato y analógico, aunque fuese perfectísimo, sino en un acto de conocimiento sobrenatural, conocimiento inmediato, intuitivo (la visión de la esencia divina).

Por la gratuita determinación divina el hombre se encuentra destinado a un fin que excede las fuerzas de su naturaleza, es decir, a la unión con Dios mediante la operación de sus facultades espirituales.

1) Doctrina bíblica

La Sagrada Escritura se refiere a la perfecta felicidad humana en términos de operaciones espirituales sobrenaturales, tales como visión intuitiva, intimidad, amor, gozo y eternidad²⁴⁸.

(a) **Visión intuitiva.** Los textos principales al respecto son:

1 Jn. 3,2: *Carísimos, desde ahora somos hijos de Dios, y todavía no se mostró qué seremos; sabemos que cuando se mostrare, seremos semejantes a él, porque le veremos tal como es.* Se habla claramente de un estado futuro, en el cual la condición del hombre estará realmente transformada, diferenciándose de la presente (todavía no se mostró qué seremos); esta transformación será una transformación a semejanza de Dios (*semejantes a él*, dice el texto) y será efecto de la visión de Dios en su esencia, en su realidad íntima: tal como es.

1Co. 13,12: *Ahora vemos por medio de espejo en enigma; mas entonces cara a cara.* El juego contrapuesto “ahora-entonces” tiene un claro sentido escatológico. Ver por medio de espejo, visión mediatizada, es contrapuesto por San Pablo a la visión “cara a cara”, es decir, visión sin mediación alguna. Este texto hace referencia a Num 12,8, mientras que la expresión “cara a cara” tiene el sentido de intimidad que recibe en Ex. 33,11.

Ap. 22, 3-4: *Y estará en ella el trono de Dios y del Cordero, y sus siervos le adorarán; y verán su rostro, y el nombre de él se verá en sus frentes.* El sentido escatológico del pasaje es evidente a partir del contexto: los capítulos 21 y 22 describen largamente la visión de la Jerusalén celeste.

(b) **Intimidad con Dios.** En el Antiguo Testamento, singularmente en los Salmos, se expresa la esperanza de que Dios tomará consigo al justo; el sentido bíblico de “tomar consigo” tiene un sentido de intimidad. En el Nuevo Testamento (de modo particular en los escritos de San Pablo y en el texto joánico de la última cena) la vida eterna es señalada como un “estar con Cristo” o “estar con el Señor”, con claro sentido de unión personal²⁴⁹.

(c) **Amor de Dios.** San Pablo afirma expresamente que mientras la fe y la esperanza desaparecerán en el cielo, la caridad permanecerá (1Co 13,8; *La caridad jamás decae*).

(d) **Gozo de Dios.** Aparece repetidamente en las parábolas escatológicas (las vírgenes prudentes, parábola del banquete: Lc 22,29ss; Mt 25, 1-10). Este gozo nace de una comunión con Cristo (del hecho de que donde Él está, también estaremos nosotros: Jn 14,1s). Lo expresa de modo

²⁴⁶ S.C.G., III, 48.

²⁴⁷ Cf. I-II, 3, 7

²⁴⁸ Cf. Cándido Pozo, S.I., *Teología del Más Allá*, Ed. B.A.C., Madrid, 1980, pp. 385-404.

²⁴⁹ Fil. 1,23: *Teniendo el deseo de irme y estar con Cristo*; 1 Tes. 4,18: *Y así estaremos siempre con el Señor*.

particularmente claro la frase de San Mateo “el gozo de tu Señor” (Mt. 25,21) que indica a Jesucristo como la causa de dicha fruición.

2) Doctrina patristica.

La **doctrina patristica** puede resumirse en el importante pasaje de San Ireneo de Lyon: “El Espíritu dispone al hombre para ver al Hijo de Dios, el Hijo lo conduce al Padre y el Padre le comunica la incorrupción que se deriva necesariamente del **ver a Dios** en la vida eterna. Quien ve la luz está en la luz y participa de su fulgor; así quien ve a Dios está en Dios y participa de su esplendor. El esplendor de Dios lo vivifica y por eso aquellos que ven a Dios participan en su vida. De este modo lo infinito e incomprensible se hace visible y comprensible y accesible a los hombres vivificando a aquellos que lo comprenden y lo ven... Es imposible vivir sin la vida, pero la sustancia de la vida proviene de la comunicación con Dios y comunicar con Dios es **verlo y gozar** de su familiaridad. Los hombres, por tanto, verán a Dios y vivirán alcanzándolo, y se harán inmortales contemplando a Dios”²⁵⁰.

3) Magisterio.

En cuanto al **Magisterio** es particularmente importante la Constitución *Benedictus Deus* (29 de enero de 1336), del papa Benedicto XII, en la cual, hablando de la vida eterna en el sentido que ésta tiene en el Nuevo Testamento, la describe como visión intuitiva y gozo. Dice así de aquellos que “estuvieron, están y estarán en el cielo”: “**vieron y ven la divina esencia con visión intuitiva** y también cara a cara, sin mediación de criatura alguna que tenga razón de objeto visto, sino por mostrarseles la divina esencia de **modo inmediato y desnudo**, clara y patentemente, y que viéndola así gozan de la misma esencia y que, por tal visión y fruición, las almas de los que salieron de este mundo son verdaderamente bienaventuradas”²⁵¹.

3. LA ESENCIA METAFÍSICA Y LA ESENCIA FÍSICA

La esencia metafísica de la bienaventuranza consiste en la visión de la divina esencia; su esencia física, en cambio, en la visión, el amor y la fruición.

Acabamos indicar algunos textos de la Sagrada Escritura, de la Tradición y del Magisterio. Todos ellos describen la bienaventuranza como acto de la inteligencia y la voluntad. Resta preguntarse el orden de estas operaciones en el acto beatificante. Los escolásticos distinguieron en los entes dos modos de considerar la esencia: la esencia física y la esencia metafísica (o lógica). **Esencia física** de un ente es la consideración completa y concreta del mismo, es decir, el conjunto de todos los elementos que constituyen una cosa en su especie y la distinguen de todos los demás entes. **Esencia metafísica o lógica**, es la consideración en abstracto del elemento fundamental, es decir, de la perfección que primero y por sí misma (primo et per se) constituye la cosa, la distingue de todas las demás y es la raíz de todo cuanto pertenece a esa realidad. Estas nociones pueden aplicarse a la bienaventuranza, aunque sólo analógicamente, puesto que no es un ente sino una acción, y por tanto, un accidente.

1) Esencia metafísica.

Todos los teólogos coinciden en afirmar que la esencia física de la bienaventuranza consiste en los actos de visión, amor de Dios y fruición. Discrepan, en cambio, al hablar de la esencia metafísica o constitutivo formal de la bienaventuranza. Las posiciones teológicas se reducen a tres: la de quienes

²⁵⁰ San Ireneo de Lyon, *Adversus haereses*, IV, 20, 5-6.

²⁵¹ DS 1000.

afirman que consiste en un acto de la voluntad, es decir, en la caridad perfecta (como Scoto); la de quienes combinan ambas potencias (como Alejandro de Halès quien daba, sin embargo, cierta primacía al acto de amor; san Buenaventura, san Alberto Magno y Suárez, quienes acentuaban el aspecto intelectual); finalmente, la posición de quienes colocan la esencia metafísica en la visión intelectual (como Santo Tomás quien dice categóricamente: “essentia beatitudinis in actu intellectus consistit”²⁵², la esencia de la bienaventuranza consiste en un acto de la inteligencia).

La posición de Santo Tomás, tiene a su favor tres argumentos:

(a) **Argumento negativo:** la esencia metafísica de la bienaventuranza no puede consistir en los actos de la voluntad. Acabamos de definir la esencia metafísica o lógica de un ente como “la perfección que primero y por sí misma (primo et per se) constituye la cosa, la distingue de todas las demás y es la raíz de todo cuanto pertenece a esa realidad”. Ahora bien, los actos de la **voluntad** no pueden darnos la posesión real de Dios. La voluntad se inclina a una cosa, pero termina en ella y la alcanza sólo en el afecto, no efectiva y realmente, de modo contrario, sería suficiente desear con intensidad algo para poseerlo²⁵³. Esto se pone de manifiesto analizando los actos propios de la voluntad: el **amor** abstrae de la presencia o ausencia del amado (puede amarse algo presente como ausente); el **deseo** lo supone ausente, y el **gozo** es la quietud en el objeto ya poseído por otro acto distinto y previo a él. De aquí que Santo Tomás afirme fuertemente: “Digo pues que en cuanto a la esencia misma de la beatitud no puede ésta consistir en acto de la voluntad”.

(b) **A partir de la naturaleza de las potencias espirituales:** la esencia metafísica de la bienaventuranza consiste en el acto del intelecto, porque la esencia de la bienaventuranza es el acto de la potencia más propia y nobilísima del hombre. Ahora bien, ésta es la inteligencia, por cuanto su objeto es más universal, más simple, inmaterial y abstracto²⁵⁴. Muchos discuten el valor de este argumento de Santo Tomás, pero es indudable que el Aquinate acude a él y lo considera probativo de la argumentación que nos ocupa.

(c) **Argumento excluyente:** la esencia metafísica de la bienaventuranza consiste en el sólo acto de la inteligencia. La esencia de la felicidad es la **consecución** del sumo bien. Ahora bien, el sumo bien inteligible no puede ser poseído sino sólo por el acto intelectual, pues la voluntad es tan solo la inclinación hacia algo, mientras que el intelecto aprehende el objeto y lo atrae hacia sí, y lo hace presente. De aquí que San Agustín diga: “Tener no es otra cosa que conocer”²⁵⁵; “¿Qué quiere decir ser feliz sino esto: poseer algo eterno conociendo?”²⁵⁶; “Todo nuestro premio es ver”²⁵⁷. Para Santo Tomás conocer es enseñorearse del mundo y apoderarse de la realidad. El conocimiento es, según su naturaleza, tener: “conocer es la más noble forma de tener”²⁵⁸. De este modo, las relaciones de preeminencia entre la inteligencia y la voluntad son expresadas por el Aquinate cuando dice: “la dilección aventaja al conocimiento en el mover, mas el conocimiento precede en el **alcanzar**. No se ama si no se conoce, dice Agustín. Por lo cual el fin inteligible lo tocamos ante todo por la acción del intelecto, así como el fin sensible por la del sentido”²⁵⁹. Así se entiende lo que decía Bartolomé de Medina cuando comentaba los textos del Aquinate diciendo: “La vida feliz no significa amar lo que se posee, sino poseer lo que se ama”.

²⁵² I-II, 3, 4.

²⁵³ “Esto es manifiesto en los fines sensibles, dice Santo Tomás. Si por un acto de la voluntad se consiguiese el dinero, el codicioso lo conseguiría desde el primer momento en que desea alcanzarlo; pero esto no es así. El dinero sigue ausente y sólo lo consigue cuando lo aprehende con la mano o de otro modo, a lo cual se sigue el goce del dinero logrado” (I-II, 3, 4).

²⁵⁴ Cf. I-II, 3, 5; S.C.G., III, 26.

²⁵⁵ San Agustín, *Ochenta y tres cuestiones*, 35.

²⁵⁶ *Ibid.*, 33, 1.

²⁵⁷ *Ibid.*, *Sermones*, 302; *De Trinitate*, I, 9.

²⁵⁸ *In Liber De Causis*, 18.

²⁵⁹ I-II, 3, 4 ad 4m.

Por tanto, para Santo Tomás consiste en un acto de la inteligencia, y concretamente en la **visión de la divina esencia**. Esto lo afirma repetidamente, así, por ejemplo:

En la *Suma Contra Gentiles*: “En todos los hombres, escribe allí, hay un deseo natural de conocer las causas de todo cuanto ven; por eso al principio, admirados los hombres de lo que veían y no conociendo sus causas, comenzaron a filosofar; y al encontrarlas se aquietaban. Mas es de advertir que la **inquisición no cesa** mientras no se llega a la causa primera, pues cuando conocemos la causa primera, entonces juzgamos que sabemos de verdad. Luego el hombre desea naturalmente conocer la causa primera como último fin. Y esta causa primera de todo es Dios. Según esto, el último fin del hombre es conocer a Dios”²⁶⁰.

En la *Suma Teológica*: “el hombre no es perfectamente feliz en tanto que le queda algo que desear y buscar... El hombre persiste naturalmente en su deseo de saber cuál o qué es la causa cuando por el efecto sabe únicamente que hay causa... Síguese de aquí que para la perfecta beatitud se requiere que el entendimiento llegue a la misma esencia de la primera causa. Por eso decimos que obtendrá su perfección mediante su conjunción a Dios, como con el único objeto en que consiste la beatitud del hombre”²⁶¹.

2) Esencia física y cualidades de la bienaventuranza²⁶².

Hemos dicho que la esencia física la constituye el conjunto de todos los elementos que constituyen una cosa en su especie y la distinguen de todos los demás entes, en este sentido, a la esencia física pertenecen el amor, la delectación y la impecabilidad. De modo accidental también forman parte de la bienaventuranza el cuerpo glorioso y los amigos.

(a) El amor y la delectación.

Tanto el amor como el gozo son presentados en la Sagrada Escritura como esenciales al estado bienaventurado. Como afirma San Pablo: *No es el Reino de Dios comida ni bebida, sino justicia y paz y gozo en el Espíritu Santo* (Rom 14,17). Lo mismo se enseña reiteradamente en otros textos ya sea explícitamente²⁶³, ya sea a través de metáforas que hablan de saciedad, ebriedad, torrente de delicias, etc²⁶⁴.

Una doctrina sumamente desarrollada sobre la función del amor y del gozo de Dios en la bienaventuranza celeste se encuentra en San Agustín quien afirma sin ambages que la bienaventuranza implica adhesión a Dios, la cual se realiza por el amor: “¿Qué otra cosa puede ser más deseable para el hombre sino aquella con la cual se realiza la beatitud? Tal es sólo Dios, con quien no podemos unirnos sino por la dilección, el amor, la caridad”²⁶⁵. El mismo Santo expresa la relación entre la inteligencia y la voluntad diciendo: “Allí descansaremos y veremos; veremos y amaremos; amaremos y alabaremos. He aquí lo que sucederá al fin sin fin. Porque ¿qué otro es nuestro fin, sino llegar al reino que no tendrá fin?”²⁶⁶.

San Jerónimo insiste, por su parte, en que la visión de Dios será la causa del gozo supremo: “No hay duda de que verán a Dios, que es la verdadera alegría. De los cuales hablaba el Señor:

²⁶⁰ Cf. S.C.G., III, 25

²⁶¹ I-II, 3, 8.

²⁶² Cf. I-II, q. 4.

²⁶³ Por ejemplo: “Pues así también vosotros, ahora cierto tenéis congoja; mas otra vez os veré, y se gozará vuestro corazón, y vuestro gozo nadie os lo quita” (Jn. 16,22); “Gozaos y alborozaos, pues vuestra recompensa es grande en los cielos” (Mt. 5,12); “Entiendo que los padecimientos del tiempo presente no guardan proporción con la gloria que se ha de manifestar en orden a nosotros” (Rom. 8,18).

²⁶⁴ Sal. 35,9; 16,15; etc.

²⁶⁵ *De moribus Ecclesiae catholicae*, 1, 14, 24.

²⁶⁶ *De Civitate Dei*, XXII, 30.

Bienaventurados los limpios de corazón, porque ellos verán a Dios. La visión del cual es el gozo perfecto²⁶⁷. San Agustín afirma: “Porque hay un gozo que no se da a los impíos, sino a aquellos que te quieren gratuitamente, el gozo de los cuales eres tú mismo. Y aquella misma será la vida bienaventurada, gozarse para ti, de ti, por ti”²⁶⁸.

Se trata, además, de una realidad confirmada por el Magisterio, de modo particular en la ya citada Constitución *Benedictus Deus*.

Por su parte Santo Tomás afirma que a la visión de Dios “acompaña necesariamente la delectación” o el gozo. Le es concomitante necesario y, a la vez, consecuencia o propiedad esencial. El goce sumo y fruición beatífica es el efecto más próximo y esencial de la visión de Dios, que perfecciona y completa esencialmente la bienaventuranza formal como “la belleza perfecciona la juventud”²⁶⁹. En efecto, la delectación se define como “la quietud gozosa del apetito en la posesión del bien deseado” y, siendo la visión posesión perfecta del Bien divino, necesariamente origina esta delectación y reposo de la voluntad en el amado ya poseído.

Santo Tomás, siguiendo la terminología aristotélica, lo designa con el nombre común de *delectación* o placer (*edoné*). Es uno y el mismo acto que en otras oportunidades es expresado con los nombres de *gaudium*, gozo, y *fruitio*, fruición. Significan el acto de la voluntad de perfecta quietud en el Bien poseído.

En la Suma Contra Gentiles Santo Tomás afirma que la visión de Dios es no sólo la raíz del amor y del gozo, sino que en cierta manera, satisface absolutamente todos los apetitos del hombre por supereminencia: el deseo de conocer la Verdad Primera; el deseo de armonía interior porque la razón, ilustrada con la divina luz, tendrá todo el vigor necesario para proceder siempre rectamente. El deseo de honor llegará a su misma cumbre que consiste en cierta unión con Dios, y por eso dice el Apocalipsis que los santos “reinarán con Cristo” (20,6), o sea tendrán dignidad real. Se verificará allí, también, la auténtica celebridad de la fama que consiste en la infalible apreciación de Dios y de los demás bienaventurados. La inclinación a las riquezas será allí realmente saciada y por eso dice la Sabiduría: “con ella me vinieron todos los bienes” (7,11). La consecución de los placeres será colmada por aquél placer que supera infinitamente todo placer sensible. Finalmente, el deseo natural de conservación del propio ser será completamente apaciguado cuando los bienaventurados alcancen la perfecta supervivencia, libres de todo mal²⁷⁰.

(b) Impecabilidad e inamisibilidad²⁷¹.

A la bienaventuranza sigue necesariamente la impecabilidad o rectitud de voluntad. Esta significa carencia de todo pecado o *perfecta disposición moral respecto del fin*.

La impecabilidad en la otra vida es de fe. Está afirmada por Benedicto XII, en la *Benedictus Deus*, y se deduce de lo que dice San Pablo de que la caridad no perecerá jamás (cf. 1Co 13,8).

La impecabilidad surge intrínsecamente del estado de beatitud perfecta, y se deriva tanto de la contemplación de Dios, cuando del amor de los bienaventurados. De la **contemplación divina**, porque el hombre necesariamente cuanto quiere lo quiere en orden al último fin, pero el bienaventurado ve que Dios es el sumo bien y la perfecta bienaventuranza y fin último de todo, por tanto, nada puede querer que no sea en orden a Dios, o sea, no puede querer de ningún modo el pecado que es lo único que podría hacerle perder la bienaventuranza. Del **amor beatífico**, en cuanto por este amor el hombre se dirige con un acto continuo y sin interrupción a Dios como último fin²⁷².

²⁶⁷ *Commentariorum in Esaiam prophetam*, XVIII, 66; PL 24, 662.

²⁶⁸ *Confessiones*, X, 22, 32.

²⁶⁹ I-II, 4, 2 ad 1.

²⁷⁰ Cf. S.C.G., III, 63.

²⁷¹ Cf. I-II, 4, 4.

²⁷² Cf. S.C.G., IV, 92.

(c) Lo que es accidental al estado bienaventurado: el cuerpo y los amigos²⁷³.

Antiguamente se discutió durante largo tiempo sobre la necesidad o no del **cuerpo** para que el alma pudiese gozar de la bienaventuranza. Muchos autores griegos del medioevo, como también algunos Padres y escritores eclesiásticos (Orígenes, Tertuliano, San Justino, San Ireneo y el mismo San Bernardo²⁷⁴), hablaban de un lugar provisional para las almas, el Hades, donde deberían aguardar hasta la resurrección universal y el Juicio final. Otros, como Santo Tomás, afirmaban que el alma no exige necesariamente el cuerpo para la bienaventuranza, por lo cual, los que mueren en estado de justicia, ya gozan de la visión de Dios.

El alma, dice Santo Tomás, para su operación en la visión beatífica es independiente del concurso del cuerpo. La función de este último es esencial al modo del conocimiento propio de la vida presente: “el entendimiento para su operación no necesita del cuerpo sino por las imágenes, en las cuales ve como estampada la verdad inteligible. Pero es evidente que la divina esencia no puede ser vista por imágenes... Luego, consistiendo, la perfecta beatitud del hombre, en la visión de la divina esencia ésta no puede depender del cuerpo. Y sin él por lo tanto puede el alma ser bienaventurada”²⁷⁵.

La aserción del Aquinate fue corroborada por el Magisterio pocos años después de su muerte, en el segundo Concilio de Lyon²⁷⁶, y definitivamente en el año 1336 en la Bula *Benedictus Deus*²⁷⁷ donde se dice que “las almas de todos los santos... inmediatamente después de su muerte o de la dicha purgación los que necesitaren de ella, **antes de la reasunción de sus cuerpos** y del juicio universal, después de la ascensión del Salvador y Señor nuestro Jesucristo al cielo, estuvieron, están y estarán en el cielo..., vieron y ven la divina esencia”. Por eso, dice el Apocalipsis: “*Escribe: ¡Bienaventurados los muertos que mueren en el Señor, ya desde ahora!*” (Ap 14,13).

Sin embargo, también es dogma de fe la resurrección de los cuerpos. Respecto de esto el Aquinate enseña que el cuerpo al resucitar uniéndose nuevamente al alma otorgará una felicidad accidental. Tal felicidad ha de entenderse siempre como extensiva y no como intensiva, puesto que la beatitud que el hombre ha merecido en esta vida se le da inmediatamente tras la visión facial de Dios, sin que medie motivo para postular una dilación hasta el momento de la resurrección de los cuerpos.

En cuanto a los **amigos**, debemos decir que si bien en esta vida son necesarios al hombre para que cooperen con él en la práctica del bien, no pueden tener esta finalidad en la bienaventuranza, en cuanto “el hombre tiene en Dios toda la plenitud de su perfección”²⁷⁸. Sin embargo, el amor amical en la vida eterna “es como concomitante a la perfecta bienandanza” dice el Aquinate, porque aunque el alma no necesite del prójimo para gozar de Dios a quien ve, supuesta la presencia de los demás beatos, la dilección de éstos subsigue al perfecto amor de Dios²⁷⁹.

V. OBTENCION DE LA BIENAVENTURANZA²⁸⁰

Nos resta tratar el problema de la obtención del estado de bienaventuranza. La doctrina se deriva de los principios ya sentados y de las afirmaciones de la Revelación y el Magisterio.

1. LA CAPACIDAD DE LA BIENAVENTURANZA²⁸¹.

²⁷³ Cf. I-II, 4, 4-8.

²⁷⁴ En su cuarto sermón: PL 183, 472.

²⁷⁵ I-II, 4, 5.

²⁷⁶ DS 851.

²⁷⁷ DS 1000-1001

²⁷⁸ I-II, 4, 8.

²⁷⁹ I-II, 4, 8 ad 3.

²⁸⁰ Cf. I-II, 5.

²⁸¹ Cf. I-II, 5, 1.

Que el hombre puede alcanzar la felicidad eterna es una doctrina de fe. Santo Tomás, por su parte, enseña repetidamente que el hombre es capaz de Dios, **homo capax Dei**²⁸². Esta capacidad se deriva de su naturaleza intelectual que le habilita para conocer y apetecer el Bien universal y perfecto. “Que el hombre sea capaz del bien perfecto, resulta claro, porque su inteligencia puede comprender el bien universal, absoluto, y su voluntad desearlo”²⁸³. Esto lo fundamenta en que el hombre es capaz de la visión de la divina esencia; incluso llega a decir que “si el entendimiento de la criatura racional no lograse alcanzar la causa primera de las cosas, quedaría defraudado un **deseo natural**”²⁸⁴.

Sin embargo, el alcanzar la bienaventuranza, es decir, la visión beatífica, es algo absolutamente gratuito, y el hombre no puede llegar a ella por sus solas fuerzas naturales; es más, la misma ordenación a la visión beatífica como fin último del hombre es una ordenación gratuita.

En esto yerran quienes afirman que la visión beatífica es **exigida** por la misma naturaleza humana. Tal es la posición a la que se aproxima De Lubac y ciertamente K. Rahner²⁸⁵. La posición de De Lubac puede sintetizarse en tres proposiciones: primero, la visión de Dios es el destino propio y necesario de toda la naturaleza humana; segundo, no puede, por tanto, haber un fin natural para ella; tercero, el hombre no pudo ser hecho de otra manera²⁸⁶. De este modo, quedan confundidas las fronteras entre la naturaleza y la gracia y se introduce una exigencia de lo sobrenatural que guarda estrecha analogía con los errores de Bayo y Jansenio.

Por el contrario, es doctrina de la Iglesia la sobrenaturalidad absoluta de la visión de Dios y la absoluta gratuidad de la misma y de la gracia, que supera toda exigencia de la naturaleza humana. Entre otros lugares comunes, resalta con claridad esta enseñanza en la condenación de los errores de Bayo²⁸⁷.

La **aptitud** y **capacidad** de las que habla Santo Tomás, debe ser entendida, pues, en el orden de la “potencia obediencial”; y ésta, a su vez, no como potencia activa u ordenación positiva sino como potencia que depende absolutamente de una iniciativa sobrenatural para conducirla al acto.

2. GRADOS DE BEATITUD.

Los hombres pueden alcanzar la bienaventuranza en grados diversos, de modo tal que hay algunos que son más bienaventurados que otros. Cristo afirma: *En la casa de mi Padre hay muchas mansiones* (Jn 14,2). Esto no ocurre, evidentemente, en cuanto a la bienaventuranza **objetiva**, pues es la misma para todos los bienaventurados: Dios mismo. Se diferencian, en cambio, de acuerdo a la distinta posesión y fruición del mismo, y esto según la diversa disposición con que hayan alcanzado la bienaventuranza: “En cuanto al bien que es el objeto y causa de la beatitud no puede haber una bienaventuranza mayor que otra, pues no hay sino un Bien supremo, Dios, cuya posesión hace a los hombres dichosos. Pero en cuanto a la posesión o gozo de este bien, puede uno ser más dichoso que otro, pues cuanto más goza de este bien el hombre, tanto es más bienaventurado. Y acontece que uno

²⁸² Cf. In Psal., 8,4; III, 6, 2; “capax gratiae”: I-II, 113, 10.

²⁸³ I-II, 5, 1.

²⁸⁴ I, 12, 1.

²⁸⁵ Rahner afirma por ejemplo: “Naturalmente el fin concreto del hombre es aquello que Dios quiere per primo: de esto delinea su esencia concreta. De aquí se sigue sólo que si Dios quiere un fin sobrenatural e indebido, y lo quiere -o lo debe querer- de tal modo que el ser creado tenga para eso una disposición positiva e incondicionada al fin... Pero ¿qué prueba que no se pueda pensar tal disposición natural de tal modo que... se identifique simplemente con la naturaleza espiritual del hombre?” (Karl Rahner, *Saggi di antropologia soprannaturale*, Paolina, Roma, 1965, p. 61; cf. pp. 51-52).

²⁸⁶ H. De Lubac, *Le surnaturel. Études historiques*, Paris, Aubier, 1946, pp. 105 ss., 256 ss., 436 ss.

²⁸⁷ DS 1921, 1926, 1955; la doctrina es recordada por San Pío X en la Encíclica *Pascendi*.

goza más plenamente de Dios que otro **por estar mejor dispuesto o preparado para su fruición**; y según esto, puede uno ser más bienaventurado que otro”²⁸⁸.

3. LA BIENAVENTURANZA EN ESTA VIDA²⁸⁹.

En la Edad Media los begardos y beguinas sostenían la posibilidad de la felicidad perfecta en esta vida; lo mismo han afirmado todas las falsas utopías políticas, como el socialismo, el comunismo, el liberalismo; de alguna manera también el temporalismo cristiano de la ciudad secular²⁹⁰.

La imposibilidad de alcanzar la felicidad perfecta en esta vida se excluye a priori, sin necesidad de recurrir a la experiencia de los pueblos. Ante todo, por la misma **noción de bienaventuranza perfecta**, que consiste en el bien perfecto y suficiente, que excluye todo mal y llena todo deseo. Es evidente que en esta vida no es posible excluir todos los males, ni alcanzar todo lo deseado, ni asegurar la permanencia en los bienes conseguidos. Por tanto, se sigue la imposibilidad de una verdadera y definitiva bienaventuranza. En segundo lugar, por la **noción de bienaventuranza concreta**, que hemos ya dicho que consiste en la visión de la esencia divina, la cual es absolutamente inaccesible en estado de vida presente, en cuanto nuestro modo normal de conocer procede a través de las realidades materiales y, en cuanto tal, el conocimiento que tenemos de Dios no es a modo de visión sino por espejo, como lo definía San Pablo.

4. PAPEL DE NUESTRAS OBRAS²⁹¹.

Respecto a la relación entre nuestro obrar y la consecución del estado beatífico hay que sostener dos verdades fundamentales: por un lado, la insuficiencia de nuestras obras humanas; por otro, la necesidad de las mismas.

Ante todo, contra la herejía del pelagianismo, debemos sostener que entre nuestra acción natural y el premio sobrenatural (la bienaventuranza) existe una desproporción infinita, que excluye toda posibilidad de que éste último sea merecido por aquélla. A acciones naturales corresponden premios naturales y proporcionados a la misma.

En cuanto a lo segundo, contra el error del luteranismo y del protestantismo en general, debemos afirmar, con el apóstol Santiago la necesidad de obras nacidas de la fe (cf. St 2,18). El hombre alcanza su fin a través del movimiento, y éste consiste en las obras virtuosas. Este tema se tocará largamente al hablar de la gracia y del mérito del acto humano.

²⁸⁸ Cf. I-II, 5, 2.

²⁸⁹ Cf. I-II, 5, 3.

²⁹⁰ Cf. Julio Meinvielle, *De Lammenais a Maritain*, Ed.Theoria, Buenos Aires, 1967.

²⁹¹ I-II, 5, 5-7.

CAPÍTULO 3

TRATADO DE LOS ACTOS HUMANOS

Tras la consideración del fin de la creatura racional, la Bienaventuranza, que esencialmente se concreta en la visión amante de Dios en la vida eterna, corresponde examinar los actos humanos, ya que es mediante ellos que nos acercamos, o alejamos, de dicho Fin²⁹².

Procederemos en nuestro tratado siguiendo fundamentalmente la doctrina de Santo Tomás²⁹³, dividiendo el estudio en dos partes: **primero** la consideración material o psicológica de los actos humanos; **segundo**, la consideración moral de los mismos. Cabría añadir una **tercera** parte que estudie el acto humano en su ser sobrenatural o meritorio, tal consideración tendrá lugar más adelante al hablar del organismo infuso de las virtudes y sobre todo en el estudio sobre la gracia.

²⁹² Sobre el tema: T. Urdánoz, *Tratado de los actos humanos. Introducciones y notas*; en: Suma Teológica, T. IV, Ed. B.A.C., Madrid, 1954; P. Lumberras, O.P., *Praelectiones scholasticae in Secundam Partem D. Thomae*, II: De actibus humanis, Romae, Angelicum, 1950; J. Dubois, O.P., *Les actes humains*, en: "Initiation Théologique", t. III, Paris, 1952, pp. 115-183; O. Lottin, O.S.B., *Principes de morale, Tome I: Exposé Systématique*, Éd. de L'Abbaye du Mont César, Louvain, 1946; B. Merkelbach, O.P., *Le traité des actions humains dans la morale thomiste*; en: "RSPT", 15 (1926), pp. 185-207; Cf. *Ibid.*, *el tratado de los actos humanos en el Manual de Teología Moral*, op. cit.; S. Pinckaers, O.P., *La structure de l'acte humain suivant St. Thomas*, en: "RT", 55 (1955), pp. 393-412; G. Cattanti de Menasce, *Saggi di analisi dell'atto morale*, Roma, Ed. Studium, 1956; R. Garcia de Haro, *L'agire morale e le virtù*, Milano, Ed. Ares, 1988, esp. "Parte Prima: La struttura dell'agire morale", capítulos 1 a 3, pp. 15-102; A. Rodríguez Luño, *Ética General*, EUNSA, Pamplona 1993, especialmente cap. IV-VI.XI; Mausbach-Ermecke, *Teología Moral Católica*, Eunsas, Pamplona 1971, T. I, capítulos 1 y 4; D. Tettamanzi, *Verità e Libertà*, Piemme, Casale Monferrato 1993, pp. 465-508.

²⁹³ El Tratado de los actos humanos tal como lo hallamos en la Suma Teológica es una de las grandes creaciones de Santo Tomás. El estudio de los elementos del acto y su estructura une numerosos materiales tomados de la tradición aristotélica y agustiniana imponiéndoles un nuevo orden, muy preciso, que luego se tornaría clásico. Este estudio está en la base de todos los análisis y definiciones ulteriores, como los de las virtudes, la ley, etc. Una simple revisión, señala G. Lafont (G. Lafont, *Estructuras y método en la Suma Teológica de Santo Tomás de Aquino*, Madrid, Rialp, 1964, pp. 198-199), a las cuestiones seis y siete de la Prima Secundae que tratan del voluntario en general, pone de manifiesto la constante referencia a una triple fuente. Santo Tomás se apoya, en efecto, en el libro III^o de la Ética a Nicómaco de Aristóteles, en el tratado De Natura hominis que él atribuye a Gregorio Niseno, pero que en realidad es de Nemesio de Emesa, y finalmente en el De Fide orthodoxa de San Juan Damasceno. Por tanto, el Aquinate ha realizado su construcción sistemática reflexionando sobre los datos de la tradición. Pero ni Nemesio de Emesa ni San Juan Damasceno son autores originales, sino más propiamente compiladores de temas constantemente reiterados en la tradición antropológica de los Padres Griegos. En tal sentido podemos afirmar que Santo Tomás ha asumido en su propia estructura moral todo el compendio de la antropología cristiana de los Griegos, particularmente en sus análisis de la libertad, conjugándolo con la tradición Latina de la gracia, admirablemente desarrollada por Agustín de Hipona en su controversia antipelagiana. Nos hallamos así ante la madurez del pensamiento antropológico y teológico tradicional.

I. NATURALEZA PSICOLOGICA DEL ACTO HUMANO

Con la expresión “acto humano” la filosofía y la teología moral se refieren exclusivamente al acto voluntario o libre, reservando para las demás acciones que se realizan **en el** hombre al margen de su libertad el apelativo de “actos del hombre”²⁹⁴.

El acto humano es aquel que procede de un principio intrínseco con conocimiento del fin. En términos de facultades se puede decir que es el que nace de la voluntad ilustrada por la inteligencia.

El hecho fundamental de que el acto humano emane de las potencias espirituales del hombre, es decir, de las potencias por las cuales el ser humano tiene dominio sobre sí, otorga al acto humano una cualidad perfectiva exclusiva de la naturaleza espiritual: es la libertad. El acto humano propiamente dicho es libre, es decir, emana de las potencias espirituales del hombre con pleno dominio del sujeto sobre su acción.

Por este motivo estudiaremos primero los elementos que integran el acto humano y a continuación su cualidad (la libertad) que es fruto de la misteriosa interacción de ambas facultades.

1. EL ACTO HUMANO VOLUNTARIO

El acto voluntario está constituido intrínsecamente por la interacción entre la inteligencia y la voluntad: en todo acto plenamente humano se da el querer de algo conocido por la razón. Por eso se lo define como *id quod procedit a principio intrinseco cum cognitione finis*, aquello que procede de un principio intrínseco (elemento volitivo) con conocimiento del fin (elemento intelectual)²⁹⁵.

1) La voluntad en el acto humano.

Ante todo, el acto voluntario es el que “**procede de un principio intrínseco**” que es la facultad apetitiva o voluntad. Procede, por tanto, de la interioridad del sujeto y no de una causa exterior a él. Por el contrario, cuando un acto procede de un sujeto determinado pero a partir de una causa (o principio) extrínseco se habla de acto violento o coaccionado, que es más bien la negación del concepto de lo voluntario.

Este acto puede proceder de la voluntad tanto de modo propio (es decir, inmediatamente de la voluntad, como el querer, desear, gozar) o bien de alguna otra potencia actuando bajo el imperio de la voluntad (por ejemplo, la aplicación de la inteligencia al estudio por obra de la voluntad). La procedencia de un acto a partir de la voluntad puede ocurrir de modos diversos: **directamente** queriendo el acto en cuestión; **indirectamente**, queriendo otro acto que da origen, a su vez, al acto estudiado; **colocando** un acto positivo u **omitiendo** un acto. Esta complejidad del obrar humano nos obliga a establecer algunas divisiones del acto humano según el tipo de causalidad que ejerza la voluntad en el mismo. Se habla así de:

(a) Voluntario propio y voluntario imperado. Se llaman propios o inmediatos (elícitos), como ya hemos dicho, los actos que emanan directa y propiamente de la misma voluntad, como el querer, tender, amar, desear, gozar; **imperados** son, en cambio, los actos de las demás facultades distintas de la voluntad, realizados por influjo de la voluntad (querer entender, querer caminar).

(b) Voluntario por omisión²⁹⁶. Las omisiones voluntarias son aquellos actos internos positivos, cuyo efecto es la no realización de un acto: es el no querer hacer algo (como el faltar a la Misa dominical, desatender a un enfermo, no poner los medios necesarios para vencer una tentación). Es fruto de la libertad de ejercicio, es decir, de la libertad de obrar o no obrar, ya que bajo nuestro dominio

²⁹⁴ Cf. I-II, 1, 1

²⁹⁵ Cf. I-II, 6, 1.

²⁹⁶ Cf. I-II, 6, 3.

cae tanto el colocar un acto cuanto el dejar de hacerlo. Para que se hable de **omisión moral** (imputable al sujeto) es necesario que la acción omitida sea posible y obligatoria para el sujeto en cuestión.

(c) **Voluntario directo y voluntario indirecto o “in causa”**. El **voluntario directo** hace referencia a aquellos actos que son queridos directamente, en sí mismos. No quiere decir que la voluntad los quiera siempre de un modo absoluto; por eso el voluntario directo se puede subdividir en:

-Voluntario **directo absoluto** (*simpliciter*): es el que se dirige a un bien de modo pleno, buscándolo en sí y por sí mismo. Este es el modo normal de querer algo.

-Voluntario **directo mixto** (*secundum quid*)²⁹⁷: es una mezcla de voluntario e involuntario, con predominio de lo voluntario. Este es el caso de quien “en abstracto”, o sea abstrayendo de las actuales circunstancias, no querría este acto determinado (como el mercader normalmente no quiere arrojar su mercancía al mar, ni un hombre cualquiera entregar su dinero a un desconocido), pero dadas las circunstancias actuales, aquí y ahora, aunque sea con repugnancia quiere este acto (como el mercader, en medio de la tormenta, y para salvar la nave y la vida, quiere arrojar la mercadería al mar; y un hombre amenazado de muerte por un ladrón quiere darle su dinero para que le perdone la vida).

-El **voluntario indirecto o “in causa”** indica la influencia de la voluntad sobre un acto en sí mismo no querido directamente, pero que es consecuencia de otro acto que sí ha sido querido directamente. En tales casos se dice que esta consecuencia es voluntaria por ser voluntaria la causa que le da origen. Para que un efecto malo sea imputado a un sujeto como a su autor y responsable, éste debe haberlo previsto, debe tener posibilidad de impedirlo y obligación de hacerlo. Tales son los distintos elementos que permiten atribuir como suyo un efecto a un determinado agente y, por tanto, imputárselo como responsabilidad:

-**haberlo previsto**: el conocimiento es el principio del señorío, y la ignorancia, como hemos dicho, anula la “humanidad” del acto. Sobre la obligación de “prever” un efecto hablaremos más adelante.

-**posibilidad de impedirlo**: se requiere no sólo el conocer el efecto, sino también la posibilidad de ejercer sobre él cierto poder, de lo contrario, *ad impossibilia nemo tenetur*.

-**obligación de impedirlo**: es decir, que haya un nexo obligante respecto de esta acción (ya que hablamos aquí de la imputabilidad de un acto malo y no del ejercicio de la generosidad, la abnegación o la caridad).

De este modo, en algunos casos, puede llamarse voluntario *in causa* el homicidio perpetrado por una persona alcoholizada; los actos de quien ha adquirido (y no retractado) un vicio que ahora debilita su voluntad, etc.

(d) **Voluntario de doble efecto**. Debemos también mencionar la relación que la voluntad tiene con un caso particular de efecto. Es lo que se llama la causa de doble efecto. Se asemeja (y al mismo tiempo se distingue) del voluntario indirecto. En ambos casos se habla de un efecto relacionado con un acto puesto anterior o concomitantemente; pero el voluntario indirecto hace referencia al caso en que un determinado efecto es voluntario por serlo su causa; en el caso de doble efecto, se analiza el caso en que un efecto no es voluntario a pesar de que la voluntad tiene una cierta conexión con la causa que le da origen. Se define el voluntario de doble efecto como “aquella acción de la cual se siguen dos efectos, uno bueno y otro malo, y la voluntad extiende su intención al acto que da origen a los dos y al efecto bueno, mientras que el efecto malo queda al margen de la intención del agente, y es tolerado únicamente por la inseparable conexión que tiene con la causa que busca el efecto bueno”²⁹⁸. Para que pueda hablarse de un auténtico caso de acción de doble efecto deben reunirse cuatro condiciones:

-Que la acción sea en sí buena, o al menos indiferente, porque nunca es lícito realizar acciones malas aunque se sigan efectos óptimos.

-Que el efecto inmediato o primero que se ha de producir sea el bueno, porque no es lícito hacer un mal para que sobrevenga un bien, según aquello de san Pablo: “non sunt facienda mala ut

²⁹⁷ Cf. I-II, 6, 6.

²⁹⁸ Cf. II-II, 64, 7.

eveniant bona”. El efecto malo debe ser así consecuente o al menos concomitante (lo cual puede entenderse en el orden temporal, físico o causal) de modo que nunca se convierta en **medio** para alcanzar el efecto bueno²⁹⁹.

-Que la intención del agente sea recta, es decir, que se dirija al efecto bueno y el malo sea solamente permitido o “*praeter intentionem*”. El efecto malo es permitido por la absoluta inseparabilidad del bueno en este caso concreto, pero en sí mismo no ha de ser buscado o intentando³⁰⁰.

-Que haya una causa proporcionada a la gravedad del daño que el efecto malo producirá: porque el malo es siempre una cosa materialmente mala, y como tal no es permisible a menos que haya una causa proporcionada³⁰¹. El “proporcionalismo” moral ha hecho precisamente de esta “razón proporcionada” el criterio último de toda la moral, partiendo del falso presupuesto de que todo acto humano produce efectos buenos y malos, como analizaremos más adelante.

Desde el punto de vista ético digamos que sólo es lícito realizar una acción de la que se siguen un efecto bueno y otro malo, cuando se reúnen las cuatro condiciones anteriormente mencionadas, cuando es imposible aplazar el acto, y cuando no hay ninguna otra vía para alcanzar el efecto bueno. Esto porque un efecto malo no debe tolerarse si puede fácilmente evitarse.

Volviendo a la consideración general de la intervención de la voluntad en el acto humano, hay que añadir que la adhesión de la voluntad respecto de su objeto admite diversos grados. Se habla concretamente de adhesión (técnicamente: “consentimiento”) **perfecto o imperfecto**. El consentimiento es **perfecto** cuando la voluntad adhiere plenamente al bien, real o aparente, que le propone la razón: es el modo normal con el que el hombre realiza sus actos ordinarios (es decir, sabiendo lo que hace y queriendo hacerlo). En cambio, es **imperfecto** si la voluntad se adhiere al objeto sólo de un modo parcial, sea porque hubo una advertencia semiplena, sea porque la voluntad misma no acabó de adherir al objeto.

El acto que no goza de consentimiento perfecto no es plenamente humano y, por consiguiente, tampoco plenamente responsable. La consecuencia moral más importante de esta afirmación es que los actos voluntarios imperfectos nunca constituyen pecado grave³⁰². Sobre este consentimiento más o menos perfecto pueden surgir algunas dudas. Debe tenerse en cuenta lo siguiente:

(1º) La realización del acto externo presupone la perfección del consentimiento. Siempre que se llegue a la realización de un acto, se es plenamente responsable de las propias obras a menos que medie un obstáculo a su voluntariedad.

(2º) Cuando las dudas versan sobre los actos internos, deben examinarse los signos que las acompañan:

-cuando la duda se da respecto de una persona de conciencia delicada de ordinario habrá que inclinarse por la presunción de que no hubo culpa grave; al contrario, en personas laxas o endurecidas, habrá que suponer que sí, porque el no captar un cambio radical en ese acto cometido se debe generalmente a su modo habitual de obrar.

-siempre que medien signos de falta de plenitud de advertencia (cuando se está medio dormido, hay ebriedad no culpable, o pérdida parcial del uso de la razón) hay que presumir que el consentimiento fue imperfecto.

-si alguien se propone realizar un acto fácilmente ejecutable y no lo hace, se ha de presumir que no consintió perfectamente al deseo.

²⁹⁹ De este modo no es lícito, por ejemplo, abortar para salvar la vida de la madre, o mentir para salvar a un inocente.

³⁰⁰ Por ejemplo en el caso de que una intervención quirúrgica sobre una mujer con el fin de extirpar un tumor maligno produzca como efecto malo la esterilización: este segundo efecto no puede ser querido por sí, sino permitido por la inseparabilidad que lleva con el primero.

³⁰¹ Así por ejemplo, la protección de la patria es una causa suficientemente proporcionada para entablar una guerra justa frente a un injusto agresor, pero no lo es el deseo de una gloria incluso buena.

³⁰² Cf. *Catecismo de la Iglesia Católica*, n° 1857.1859.

-en los pecados de pensamiento: si faltó completamente la lucha, hay que presumir el pleno consentimiento, aunque luego lo lamente; si se han puesto los medios para resistir, es presumible que el consentimiento sea a lo sumo imperfecto.

-cuando no se han puesto medios fácilmente accesibles (como la oración, el distraerse, etc.) ha de presumirse al menos consentimiento imperfecto.

2) El conocimiento en el acto humano.

El acto humano procede de la voluntad “**con conocimiento del fin**”, o mejor, “con conocimiento **formal del fin**”³⁰³, lo que significa que no sólo conoce aquello en vista de lo cual se realiza la acción sino que eso mismo es conocido bajo su aspecto de objetivo que se quiere alcanzar, valorando su conveniencia en cuanto tal.

No es posible querer sino lo que previamente ha sido conocido por vía intelectual: “nihil volitum, nisi praecognitum”. La inteligencia tiene capacidad para captar la realidad inteligible con verdadera certeza, aunque a consecuencia del pecado esté parcialmente oscurecida y debilitada. Gracias a esta facultad, el hombre penetra en la esencia de los objetos que le rodean, y los capta como buenos o malos, nocivos o provechosos, necesarios o contingentes en orden a lograr el fin de su existencia.

Tal es la función del entendimiento práctico, llamado así en cuanto sus juicios están orientados a aplicar en la práctica lo que es conocido. Estos juicios implican siempre valoración moral del acto, es decir, saber si la acción está ordenada al fin, o no lo está, y en consecuencia, valorar si es conveniente hacerla o no.

Por tanto, no son actos libres ni humanos los que el hombre realiza fuera del uso de la razón, sea esta carencia pasajera o permanente. Por eso las acciones de los dementes, de los ebrios o de los dormidos, no son libres. Estos actos no son morales, salvo que sean voluntarios *in causa*, como ya se ha dicho.

Este conocimiento implicado en el acto humano (y que es llamado genéricamente “advertencia”) consiste en un juicio práctico que comprende tanto **lo que se realiza** (advertencia “psicológica”) cuanto **su moralidad** (advertencia “moral”): el hombre que obra en su sano juicio **advier**te lo que está haciendo y las implicaciones morales que tiene el hacerlo. Tal advertencia admite, sin embargo, grados, y en función de tal o cual grado se considerará la libertad y la consiguiente responsabilidad del sujeto sobre su acto.

Los principales grados de advertencia que podemos indicar son los siguientes³⁰⁴:

(a) La más perfecta es la que se ejerce **en el momento mismo de la acción**, la cual, a su vez, puede tener muchos matices: puede consistir en una simple toma de conciencia de lo que se hace, o bien en un examen detallado y reflexivo del acto; asimismo, el conocimiento puede hacernos percibir distintamente la portada moral del acto puesto o tan solo hacerla entrever o suponer. Desde este punto de vista se habla (y tiene mucha relevancia para el juicio moral del acto) de **advertencia plena** y **advertencia semiplena**. La advertencia es **plena** cuando la persona conoce con sustancial plenitud lo que está haciendo y su valor moral (el ladrón sabe que está robando y que ese acto es malo); **semiplena** cuando no capta toda la sustancia del acto que realiza, como ocurre cuando se obra semidormido o en estado de ebriedad. También suele distinguirse (para referirse al grado de detalle con que es apreciado el acto) entre lo que se denomina **advertencia distinta** y **advertencia genérica**: la advertencia es **distinta** (o perfecta) cuando “distingue”, o sea, cuando percibe clara y detalladamente la esencia y especie (psicológica y moral) del acto realizado; es **genérica**, confusa o imperfecta, cuando el sujeto se da cuenta que tal acción es buena o mala, e incluso gravemente buena o mala, pero no distingue su

³⁰³ Cf. Rodríguez Luño, *Ética General*, cit., p. 118.

³⁰⁴ Cf. O. Lottin, op. cit., I, pp. 93-94.

moralidad específica. Esta advertencia genérica no debe confundirse con conciencia dudosa, porque en el caso que nos ocupa no se duda sobre la bondad o maldad del acto, sino sobre la especie del mismo.

(b) La advertencia puede estar también ausente en el momento mismo de la acción pero habiendo existido en el momento en que se colocaba la **causa** de la acción actual. Será más o menos perfecta según el grado de certeza o probabilidad con que se haya previsto (o fuera previsible de suyo) que tal causa produciría tal o cual efecto.

Desde el punto de vista de la función del conocimiento en el obrar del hombre digamos que el acto se considera propiamente humano (y consecuentemente imputable a su autor) cuando es realizado con el mínimo de conocimiento que se requiere para que el mismo sea libre: es siempre necesario que sea una advertencia plena aunque basta la advertencia sobre la causa que dará origen al presente acto y asimismo que se trate de un conocimiento genérico sobre la sustancia y moralidad del mismo.

3) El proceso del acto voluntario

El acto humano se desenvuelve en tres momentos, el primero en torno al fin, en segundo en torno a los medios que conducen al fin; el tercero en el plano de la ejecución de los medios y de la consecución del fin. Tradicionalmente se indican doce pasos a través de los cuales el acto se va desplegando a través de una sucesiva interacción de la inteligencia y la voluntad y, en el plano de la ejecución, con el concurso de otras potencias imperadas por la voluntad.

“A la **primera aprehensión** de un fin -escribe Rodríguez Luño- se sigue una complacencia de la voluntad que se llama **amor**. Después hay un **juicio** que valora la posibilidad y el modo de alcanzarlo, al que puede seguir una firme decisión de obtenerlo a través de ciertas acciones: esa decisión se llama **intención**. Movida por la intención, la inteligencia **delibera** acerca de los medios (acciones finalizadas³⁰⁵) idóneos para conseguir o realizar ese fin, a los que la voluntad puede prestar o no su **consentimiento**. Se debe precisar después cuál de esas acciones es la más apropiada y la que se puede poner en práctica inmediatamente (**juicio de elección**), y se toma la **decisión interior** de hacerlo así (**elección**). Cuando se ha decidido lo que se hará aquí y ahora, hay que organizar y coordinar la actividad de las diversas potencias operativas (**imperio** racional), y de acuerdo con ese plan la voluntad mueve a las otras potencias (**uso activo** de la voluntad y **uso pasivo** de las otras facultades). Sigue la consecución del fin y el **gozo** en el fin poseído”³⁰⁶.

³⁰⁵ El autor llama -con un término técnicamente muy adecuado- “acción finalizada” a la acción que es ordenada a la voluntad hacia otro fin. Responde a lo que Santo Tomás designa como *ea quae sunt ad finem*: aquello que se ordena al fin.

³⁰⁶ Rodríguez Luño, *Ética general*, cit., pp. 135-136.

ACTOS DE LA INTELIGENCIA	ACTOS DE LA VOLUNTAD
I. ORDEN DE LA INTENCION DEL FIN	
1. Simple aprehensión del fin <i>simplex apprehensio</i>	2. Primera complacencia del fin <i>simplex volitio</i>
3. Juicio de conveniencia <i>iudicium de possibilitate</i>	4. Intención del fin <i>intentio finis</i>
II. ORDEN DE LA ELECCION DE LOS MEDIOS	
5. Deliberación <i>consilium</i>	6. Complacencia <i>consensus</i>
7. Ultimo juicio práctico <i>iudicium discretivum</i>	8. Elección <i>electio</i>
III. ORDEN DE LA EJECUCION	
9. Orden o mandato <i>imperium</i>	10. Uso activo de la voluntad <i>usus activus</i>
11. Ejecución <i>usus pasivus</i> (puede ser de otra potencia)	12. Goce <i>fruitio</i>

Como indica el mismo Rodríguez Luño, este análisis se considera más bien de carácter estructural y no psicológico; es decir, que no debe ser interpretado como un conjunto de actos completos e independientes, que se suceden con una secuela temporal fija e irreversible, sino más bien como una individuación analítica de las modalidades que adquieren los actos de la razón práctica y de la voluntad, que dan lugar a una estructura unitaria y que, según los casos, puede actuarse de modo parcial o total³⁰⁷.

De todos estos dos son los más importantes en cuanto representan los momentos esenciales del acto humano en su desarrollo interno: la intención y la elección. Precisamente, del valor moral de sus respectivos objetos se tomará luego, como veremos, la calificación moral sustancial del acto humano.

La intención³⁰⁸. La intención es el acto propio de la voluntad que consiste en el querer eficaz de un fin que, en su realidad fáctica, está distante de nosotros, de modo que **no resulta inmediatamente realizable o alcanzable**. Su **objeto** es un fin, algo visto y apetecido en sí y por sí, y que ha de ser alcanzado o realizado mediante una serie de acciones finalizadas a él.

La elección³⁰⁹. Es el acto propio de la voluntad que tiene por objeto **lo inmediatamente operable en vista de un fin intentado**. El objeto de la decisión o elección es la **acción finalizada** (es decir, ordenada al fin) que está inmediatamente en nuestro poder hacer o no hacer. Su **objeto** no puede ser un fin, porque el deliberar y elegirlo es ordenarlo a otra cosa, por lo cual siempre lo considera en cuanto **medio**. Su objeto es, por tanto, los medios y los fines no últimos³¹⁰.

³⁰⁷ Cf. *ibid.*, p. 136.

³⁰⁸ Cf. Rodríguez Luño, *cit.*, p. 137.

³⁰⁹ Cf. Rodríguez Luño, *cit.*, p. 138.

³¹⁰ Distinguimos entre medios y fines no últimos, en cuanto los medios corresponden a lo que hemos definido como bienes útiles, cuya instrumentalización admite diversas posibilidades sin alterar el valor moral de la acción (por ejemplo, el utilizar un vehículo para viajar o para vivir dentro de él); los fines no últimos son, en cambio, bienes honestos, que tienen un valor en sí, y una finalidad intrínseca respecto de otros fines superiores a los que están esencialmente ordenados por naturaleza; por tanto, éstos fines no últimos no admiten cualquier instrumentalización. Tal es el caso de las personas, de las virtudes, etc. (así, por ejemplo, no es moralmente bueno usar una virtud para hacerse adular, o una ciencia para enriquecerse).

4) Los elementos que dan la integridad al acto humano.

El acto humano es un riquísimo complejo que no se agota en la conjugación de la inteligencia y la voluntad. Estas facultades espirituales son facultades de un espíritu encarnado que no obra sino como unidad sustancial de cuerpo y alma, por lo cual su animalidad elevada al plano humano tiene una importancia fundamental en el acto humano, particularmente a través de las pasiones. Por otro lado, el hombre es una criatura llamada a la comunicación divina, por obra del misterio de la Redención de Cristo, ya comenzada en esta vida y con el fin de consumarse en la visión de Dios, por lo cual en el obrar humano se da una constante intervención de la gracia (cuando esta no es rechazada) que debe ser también presentada como realidad que completa este dinamismo humano que va en camino hacia la unión con Dios. Analizaremos detenidamente el influjo de las pasiones y de la gracia en el acto humano en sus respectivos tratados.

5) Las circunstancias del acto humano³¹¹.

Todo acto humano es un acto “situado”, es decir, realizado en un determinado tiempo y lugar, con una concreta modalidad, por un sujeto de particulares cualidades, etc. Esto es lo que le da su “rostro encarnado y concreto”³¹². Esta situación, modalidad e historicidad le adviene al acto por sus accidentes propios, los cuales reciben el nombre de **circunstancias del acto**. Las circunstancias designan, pues, todos los factores que forman el contorno en que se realiza la acción.

Aristóteles ya había hablado de ellas sin llamarlas “circunstancias”³¹³. Fue Cicerón quien introdujo el término en el lenguaje ético. Etimológicamente proviene de *circum stare*, estar alrededor. El nombre está tomado de las realidades espaciales y trasladado metafóricamente a los actos humanos. Designa dos aspectos de estas realidades: se trata de algo que está fuera de la sustancia de la cosa, pero que, al mismo tiempo, se adhiere al acto humano ya completo sustancialmente afectándolo de algún modo, lo cual pertenece al orden accidental³¹⁴. Las principales que señala la moral son siete:

- (a) el tiempo en que se realiza el acto (*quando*);
- (b) el lugar en que es hecho (*ubi*);
- (c) el modo de hacerlo (*quomodo*);
- (c) la materia sobre la que versa (*circa quid o quid*);
- (d) la cualidad del sujeto que lo realiza (*quis*);
- (e) los motivos circunstanciales que mueven a realizarlo (*cur*);
- (f) los medios empleados para su ejecución (*quibus auxiliis*).

También de la relación de estos elementos accidentales con la regla moral dependerá la moralidad del acto humano, por eso volveremos sobre ellas al analizar las fuentes de la moralidad.

2. LA LIBERTAD CREADA DEL ACTO HUMANO

La característica principal del acto humano es ser **libre**. Suele remarcarse que no todo acto que procede de la voluntad es libre, como ocurre con la tendencia natural de la voluntad hacia la felicidad en común. Sin embargo, como esta tendencia no designa propiamente ningún acto específicamente distinto del hombre sino el movimiento fundamental que informa y subyace a todo acto libre, en definitiva la distinción entre acto voluntario y acto libre no sobrepasa el plano puramente teórico³¹⁵.

³¹¹ Cf. I-II, 7; G.M. Pizzuti, *Natura, implicazioni e limiti del concetto di “circumstantia” in Tommaso d’Aquino*, en: AA.VV., *L’etica della situazione*, Napoli 1974, pp. 57-72.

³¹² Tettamanzi, cit., p. 476.

³¹³ Cf. Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, III, 2.

³¹⁴ “... Quaecumque conditiones sunt extra substantiam actus et tamen attingunt aliquo modo actum humanum” (I-II, 7, 1).

³¹⁵ Cf. Rodríguez Luño, cit., p. 119.

Por tal motivo, podemos hablar indistintamente -salvo que se diga explícitamente lo contrario- de acto voluntario o libre.

En torno al problema de la libertad se contraponen numerosas teorías: las que la niegan, las que la minimizan, las que la absolutizan. Se puede, pues, decir claramente que “los problemas más debatidos... se relacionan, aunque sea de modo distinto, con un problema crucial: la libertad del hombre”³¹⁶. Por este motivo nos detendremos en este punto algo más de lo que exige un tratado moral del acto humano, invadiendo momentáneamente el campo de la antropología.

1) Libertad y libre albedrío.

El acto libre es el acto más propio y perfecto del hombre; aquél en el cual alcanza su mayor dignidad y en el cual realiza su más plena semejanza con Dios: “Como dice el Damasceno, el hombre se dice hecho a imagen de Dios, en cuanto por imagen se entiende intelectual y de libre arbitrio y propia potestad”³¹⁷. Santo Tomás ha propuesto diversas definiciones en torno a la libertad, así por ejemplo: potencia electiva de los medios, conservado el orden al fin³¹⁸; potencia racional a cosas opuestas³¹⁹; libre es quien es causa de sí³²⁰; voluntario previamente aconsejado³²¹.

Estas definiciones, en su diversidad, manifiestan la riqueza del concepto y la dificultad de circunscribirlo a una sola formulación. **Propiamente** la libertad consiste en el **señorío** que el hombre ejerce sobre sus propios actos en orden a su auténtico bien: estos actos son **suyos** porque emanan de él como de su principio eficiente y final (en el sentido de que asume un determinado fin como propio y coloca el acto que lo orienta hacia dicho fin). Santo Tomás expresa esto diciendo que “la elección versa sobre las cosas que están en nuestro poder”³²². Este señorío o dominio lo distingue y separa de todos los demás seres cuya perfección está en dependencia de una forma particular inclinada por su naturaleza a un solo acto perfectivo: para éstos la perfección está dada por una inclinación espontánea, no libre, sino necesaria. También la libertad se fundamenta sobre una inclinación necesaria: la tendencia de la voluntad hacia el bien universal; y es posible porque ningún bien particular realiza esa universalidad del bien.

Por este motivo el señorío de la libertad se manifiesta de dos modos diversos: ante todo como capacidad de elegir **entre** diversos bienes, cuando ninguno de ellos **realiza** plenamente el Bien Universal; en segundo lugar como **capacidad** de querer y de poner el acto que nos une con la Realidad que realiza plenamente el concepto de Bien Infinito y Universal³²³.

2) Posiciones respecto de la libertad.

Los negadores. En el pasado negaron la libertad las corrientes predestinacionistas, Lutero, los deterministas, el fatalismo, y en nuestros días la pone en duda la misma cultura moderna³²⁴. Algunas tendencias psicologistas fuertemente influenciadas por el determinismo materialista han contribuido a difundir la teoría de que la real o plena voluntariedad del comportamiento humano sería mucho menos frecuente de cuanto afirma una ética realista y cristiana. Afirman, por tanto, que el comportamiento

³¹⁶ VS, nº 31.

³¹⁷ I-II, Prólogo.

³¹⁸ Vis electiva mediorum servato ordine finis (I,83,4).

³¹⁹ Potencia rationalis ad opposita (I-II,13,6).

³²⁰ Liber est qui est causa sui (Ad II Cor., III, III, nº 112).

³²¹ Voluntarium praeconsiliatum (In Eth., III, VI, nº 457).

³²² In Eth., III, 2, nº 447.

³²³ El Catecismo resume la esencia de la libertad diciendo: “La libertad es el poder, radicado en la razón y en la voluntad, de obrar o de no obrar, de hacer esto o aquello, de ejecutar así por sí mismo acciones deliberadas. Por el libre arbitrio cada uno dispone de sí mismo. La libertad es en el hombre una fuerza de crecimiento y de maduración en la verdad y la bondad. La libertad alcanza su perfección cuando está ordenada a Dios, nuestra bienaventuranza” (*Catecismo de la Iglesia Católica*, nº 1731).

³²⁴ “La cultura moderna pone radicalmente en duda esta misma libertad” (VS, nº 33).

habitual del hombre no es sustancialmente libre; más aún, los que se precian de actuar con esa sustancial libertad, en la práctica obrarían a menudo condicionados por su constitución somática, por la educación, por la cultura, por el ambiente, por los complejos psicológicos, etc.³²⁵. La negación de la libertad no es sólo una proposición herética desde el punto de vista dogmático, sino destructora de los mismos fundamentos antropológicos necesarios para toda reflexión moral sobre el obrar humano³²⁶.

Los que absolutizan la libertad. En el plano opuesto se encuentran quienes exaltan la libertad al punto de hacer de ella un valor absoluto y la fuente de todos los valores: “en esta dirección se orientan las doctrinas que desconocen el sentido de lo trascendente o las que son explícitamente ateas. Se han atribuido a la conciencia las prerrogativas de una instancia suprema del juicio moral, que decide categórica e infaliblemente sobre el bien y el mal”³²⁷.

Los que deforman la libertad. Podemos mencionar las distintas teorías en torno a la naturaleza de la libertad: las que hacen de ella un acto exclusivamente intelectual (posición defendida por Prepositino de Cremona y Guillermo de Auxerre), o una tercera facultad distinta de la inteligencia y de la voluntad (Pedro de Capua, Esteban Langton, Godofredo de Poitiers), o bien un hábito (San Buenaventura, Robert Kilwardy, Alejandro de Halès), o la sola voluntad, independientemente de la inteligencia (Ockham, voluntaristas a ultranza, liberalismo).

La doctrina de la tradición magisterial y tomista. Finalmente, toda la tradición filosófica y teológica occidental, especialmente con Santo Tomás, sostuvo y sostiene que la libertad pertenece a la voluntad sustancialmente y a la inteligencia formalmente. Y esta es la doctrina que asume el Magisterio de la Iglesia en su enseñanza.

3) Existencia de la libertad.

Hay varias vías para llegar a la existencia de la libertad en el hombre:

Por la experiencia psicológica exterior. Cada hombre tiene experiencia de realizar actos libres, actos de elección y de preferencia sobre diversos objetos; actos en los cuales uno no es coaccionado sino que, por el contrario, el movimiento volitivo tiene origen en el sujeto y no es causado por nada ajeno a su propio querer. Se trata, por tanto, de una experiencia de dominio y señorío sobre nuestro propio obrar.

Por la experiencia interior de la conciencia. La conciencia demuestra también la existencia de la libertad, en cuanto nos reprende y nos alaba sobre nuestros actos. Ella nos reprende por los actos que hemos realizado porque podíamos no realizarlos y lo hicimos; nos alaba por los actos que hemos realizado pudiendo no hacerlos. Esto supone, pues, que somos la causa de tales actos.

Por el testimonio de la Revelación. La Sagrada Escritura atestigua explícitamente la existencia del libre albedrío en el hombre: “Conoceréis la verdad y la verdad os hará libres” (Jn 8,32); “Dios desde el

³²⁵ Contrariamente a esta posición, afirma Juan Pablo II: “El hombre puede ser condicionado, presionado, empujado por no pocos ni leves factores externos, como puede estar sujeto a tendencias, taras, hábitos ligados a su condición personal. En no pocos casos esos factores externos o internos pueden atenuar, en mayor o menor medida, su libertad y, por tanto, su responsabilidad y su culpabilidad. Pero es una verdad de fe, corroborada también por la experiencia y la razón, que la persona humana es libre. No se puede ignorar esta verdad, para descargar, sobre realidades externas -las estructuras, los sistemas, los demás- el pecado de los individuos singulares. Entre otras cosas, esto sería cancelar la dignidad y la libertad de la persona” (Exhort. apost. *Reconciliatio et poenitentia*, 16. También VS, n° 33).

³²⁶ Por eso escribía Santo Tomás: “... Esta opinión es herética pues quita la razón del mérito y del demérito en los actos humanos. Pues no parece ser meritorio ni demeritorio quien por necesidad hace lo que de todos modos no puede evitar. Por tanto, debe ser enumerada entre las opiniones extrañas de la filosofía: porque no sólo contraría la fe, sino que subvierte (subvertit) todos los principios de la filosofía moral. Pues si no hubiese algo libre en nosotros, sino que nos movemos a querer por necesidad, se destruye la deliberación, la exhortación, el precepto y el castigo, la alabanza y el vituperio, todas realidades sobre las que versa la Filosofía moral. Las opiniones que destruyen los principios de alguna parte de la Filosofía, se dicen posiciones extrañas, como el decir que nada se mueve, lo que destruye los principios de la ciencia natural. Algunos se han inclinado a poner estas opiniones, en parte por su protervía, en parte por razones sofísticas que no pudieron resolver, como se dice en el IV libro de la Metafísica” (*De malo*, q.6, a.u).

³²⁷ VS, n° 32.

principio creó al hombre y lo dejó en manos de su propio albedrío” (Eclo 15,14); “Para ser libres nos libertó Cristo” (Gál 5,1); “Habéis sido llamados a la libertad; sólo que no toméis de esa libertad pretexto para la carne” (Gál 5,13). El Magisterio se hace eco de estas sentencias³²⁸. La libertad, por tanto, es un dato de fe.

Por la reflexión racional. Todos los seres obran según su forma, ya que de ella se sigue la inclinación al obrar³²⁹. Ahora bien, a cada forma diversa se sigue un diverso modo de obrar:

(a) En los seres naturales “la forma de la cosa natural es la forma individuada por la materia; por tanto también la inclinación consiguiente está determinada a una sola cosa”³³⁰.

(b) Los animales brutos se mueven por la forma aprehendida “por el sentido [y ésta] es individual, como lo es la forma de la cosa natural; y por tanto de ella se sigue la inclinación a un solo acto como en las cosas naturales”³³¹, pero ese acto al que se mueven “necesariamente” está determinado por el sentido, y según éste lo presente tal será el movimiento que suscitará “necesariamente”³³². El objeto es aprehendido según las **diversas disposiciones** del sentido, y de esto depende que haya cierta diversidad de movimientos o reacciones, pero según sea aprehendido, es decir, según como caiga bajo el sentido, así será el movimiento necesario del apetito.

(c) Por el contrario, los seres racionales se mueven a partir de la forma conocida, pero la forma conocida es espiritual y universal³³³. De ahí que Santo Tomás haga equivaler libertad y racionalidad: “quod homo sit liberi arbitrii, ex hoc ipso quod rationalis est”, que en el hombre haya libre albedrío se sigue del hecho de que es racional³³⁴.

4) El sujeto del libre albedrío.

La libertad deriva de la razón y de la voluntad y reúne a ambas en su acto. Por tanto, el libre albedrío no constituye una facultad distinta de la razón y de la voluntad, sino la prolongación de una y otra. Podemos precisar más diciendo que la elección es sustancialmente acto de la voluntad, que incluye y presupone el acto del entendimiento³³⁵. Santo Tomás dice que es una facultad, pero no distinta sino la **voluntad misma** en cuanto penetrada de **razón**: es la voluntad participando de la virtud de la razón³³⁶.

La elección, que es el acto propio del libre albedrío, procede inmediatamente, como de su **principio inmediato**, de la **voluntad**³³⁷. Pero es un **querer ordenado**, es decir una volición penetrada y

³²⁸ El Catecismo enseña: “Dios ha creado al hombre racional confiriéndole la dignidad de una persona dotada de la iniciativa y del dominio de sus actos. ‘Quiso Dios dejar al hombre en manos de su propia decisión (Si 15,14), de modo que busque a su Creador sin coacciones y, adhiriéndose a El, llegue libremente a la plena y feliz perfección’ (GS 17): ‘El hombre es racional, y por ello semejante a Dios; fue creado libre y dueño de sus actos’ (San Ireneo de Lyon)” (*Catecismo de la Iglesia Católica*, n° 1730).

³²⁹ “En las cosas naturales se encuentra la forma, que es principio de acción, y la inclinación consiguiente a la forma, que se llama apetito natural, de los cuales se sigue la acción” (De malo 6).

³³⁰ De malo 6.

³³¹ De malo 6.

³³² “...Porque el fuego es siempre cálido, pero a veces es recibido de una forma, a veces de otra, por ejemplo, a veces en forma deleitable (la fogata en una noche fría), ahora triste (en un incendio); por eso, a veces es huído, a veces es buscado” (De malo 6).

³³³ “La forma entendida es universal, y bajo la misma pueden comprenderse muchas cosas; por tanto, como los actos versan sobre los singulares, en los cuales no hay nada que pueda adecuarse totalmente a la potencia universal, la inclinación de la voluntad permanece en estado de indeterminación hacia muchas cosas: como si el artífice concibiese la forma de casa en universal bajo la cual pueden comprenderse diversas figuras de casas, su voluntad podría inclinarse a hacer una casa cuadrada o redonda, o de otra forma” (De malo 6).

³³⁴ I, 83, 1.

³³⁵ I-II, 13, 1.

³³⁶ II Sent., d.24, q.1, a.2; De ver., 24,6; S.Th., I, 83, 2.

³³⁷ Santo Tomás lo muestra por dos razones: 1º Por el objeto de la elección (cf. I, 83, 3): lo que se elige son los medios para alcanzar el fin, que tienen razón de bien, es decir, los bienes-medios. Se trata, pues, de un acto de la voluntad porque su objeto es el bien. 2º Elegir es querer un bien con preferencia a otro y aceptarlo (cf. De ver. 22, 15). Por más que la razón

fuertemente matizada de un elemento racional. La elección significa **selección** de un objeto con preferencia de otros, lo cual entraña **comparación y juicio de valor**. Por tanto, **la elección es un acto de la voluntad presuponiendo un acto intelectual**. Y como siempre la potencia dirigente imprime su forma a la actuación, Santo Tomás atribuye la elección **formalmente** a la razón (formal en el sentido de forma extrínseca), y **sustancialmente** a la voluntad. Por eso, de un modo muy conciso la *electio* es definida en la *Ética* como un *voluntarium praeconsiliatum*³³⁸.

5) División de la libertad.

El acto propio del libre albedrío no se agota en el moverse con plena conciencia y sin coacción cuando podría no hacerlo (llamada **libertad de “ejercicio”**), sino también el moverse en un sentido o en otro, querer un bien u otro (**libertad de especificación**). A su vez, suele distinguirse esta última en libertad de “disparidad” (entre dos bienes) y libertad de “contrariedad” (entre el bien y el mal), la cual no es una perfección sino un defecto de la libertad limitada y falible de la creatura³³⁹.

Esta doble libertad sólo es posible si el libre arbitrio goza de una doble indeterminación o indiferencia: hacia el obrar o no obrar y hacia el obrar en un sentido o en otro. No debemos entender, sin embargo, esta indiferencia en un sentido negativo, como indigencia. Por el contrario es una indiferencia que se funda en la perfección del ser de la voluntad que sobreexcede a los bienes particulares que se le presentan y no se siente atraída con necesidad por ninguno de ellos sino sólo por el bien universal.

6) Interacción entre inteligencia y voluntad en el acto libre.

Mutuo influjo. La libertad resulta de la conjunción entre inteligencia y voluntad, y esto es posible porque se da un mutuo influjo entre ambas potencias ya que el objeto de una es, bajo cierto aspecto, también objeto de la otra³⁴⁰. Para Santo Tomás, como para Aristóteles, la elección comporta un juicio y un deseo tan estrechamente ligados que resultan inseparables. Asimismo Aristóteles define la elección por una doble fórmula que reúne por igual la inteligencia y la voluntad: la elección, dice él, es “*intellectus appetitivus vel appetitus intellectivus*”, es decir, una razón que desea o un deseo que razona.

Intervención de la inteligencia. Dice Santo Tomás que la libertad depende “formalmente” de la razón, y también que la inteligencia mueve en cuanto a la especificación. Hay que entender esto en el sentido de “forma extrínseca”, de ejemplaridad, en la medida en que presenta el bien que “especificará” el acto libre, conformándolo como tal o cual elección. En efecto, la influencia del entendimiento es por modo de luz, de iluminación o descubrimiento de la realidad.

El acto racional por el cual la inteligencia presenta un objeto como “elegible” es lo que se denomina el juicio práctico, juicio de elección o juicio existencial. En el acto humano la inteligencia interviene con distintos actos (el juicio de posibilidad, la deliberación o consejo, el juicio práctico). Sin embargo,

establezca la preferencia o discierna cuál es el mejor bien, no se da elección mientras la voluntad no se incline a un bien más que a otro y lo abraza, porque ella no sigue necesariamente a la razón, sino que el elegir o querer con preferencia es un acto elícito de la voluntad.

³³⁸ Cf. In Eth., III, 6, n° 457.

³³⁹ Esta libertad de especificación es consecuencia de la impregnación de la luz intelectual en la voluntad, en virtud de la cual esta última no está atada a ningún bien particular, sino solamente a lo que ve como bien universal.

³⁴⁰ “Si consideramos los objetos de la voluntad y del intelecto, encontraremos que el objeto del intelecto es el primer principio en el orden de la causa formal, pues su objeto es el ente y la verdad; mientras que el objeto de la voluntad es el primer principio en el género de la causa final, pues su objeto es el bien, bajo el cual se comprenden todos los fines, como bajo la verdad se comprenden todas las formas aprehendidas. Por lo cual, también el bien, en cuanto es cierta forma aprehensible, se contiene bajo la verdad como un cierto ‘verum’; y la verdad, en cuanto es fin de la operación intelectual, se contiene bajo el bien como cierto bien particular” (De malo 6).

es el juicio práctico el momento intelectual clave en el proceso electivo, puesto que es el que da efectivamente forma a la elección presentando un bien particular como conveniente aquí y ahora³⁴¹.

Sobre este juicio práctico hay que tener en cuenta **dos cosas**. **Por un lado**, el **contenido** de este juicio es una verdad que podemos llamar “existencial” (o también “práctica”), para distinguirla de las verdades que podríamos denominar “formales” (puramente especulativas). Hay verdades que son simplemente formales, como por ejemplo, “la tierra gira en torno al sol”; si su contraria fuese verdadera nuestra existencia no cambiaría en nada. En cambio hay verdades que comprometen nuestro modo de obrar: nuestra vida no sería exactamente igual si en vez de ser verdadera la afirmación que dice “hay que respetar los bienes del prójimo”, lo fuese su contraria.

En segundo lugar, el juicio práctico no es un juicio sobre la “bondad” o la “razón de bien” de un determinado objeto (más propiamente: de un determinado comportamiento), sino un juicio sobre la **conveniencia** de ese objeto, lo cual añade algo al juicio sobre su simple bondad. Porque lo que mueve la voluntad no es la mera bondad sino la conveniencia: “el objeto que mueve la voluntad es el bien conveniente apprehendido; de donde se sigue que si se propone algún bien apprehendido bajo razón de bien, pero no en razón de conveniente, no moverá la voluntad”³⁴². De aquí se ve que para la elaboración de este juicio se pone en juego no sólo la ciencia de quien realiza el acto, sino sus inclinaciones, disposiciones y circunstancias. El juicio práctico no es un juicio puramente especulativo, sino impregnado de afectividad y con consecuencias prácticas muy comprometedoras para el sujeto y su conducta.

Por estas dos razones se entiende que el juicio práctico es un juicio que puede estar influenciado. Y de hecho sobre él ejercen un importante peso las pasiones (por tanto el apetito sensible) y, principalmente, los hábitos morales de la misma voluntad. Es decir que al formular este juicio el intelecto en cierto modo **depende** de la voluntad, la cual **dirige u orienta** la inteligencia en un sentido bien definido que está en función del fin pre-elegido; le da lo que Fabro llama una “orientación de elección”³⁴³.

Intervención de la voluntad. La voluntad ejerce una causalidad eficiente, o *quoad exercitium*: es ella la que quiere (o no quiere) querer y la que quiere (o no quiere) el objeto presentado por la razón. Es más, es la que mueve a la inteligencia a indagar sobre los “elegibles”: “...La voluntad se mueve a sí misma y a todas las otras potencias. Pues entiendo porque quiero; y de modo similar uso de todas las potencias y hábitos porque quiero”³⁴⁴.

La mejor expresión de este aspecto está subrayado en la definición del ser libre como *causa sui* (causa de sí, o “autodeterminación”) que enfatiza más el aspecto enérgico, dominativo o potestativo, de la voluntad³⁴⁵. Por eso, hemos de considerar la expresión, ante todo, como referencia a la causalidad eficiente, por la cual la voluntad se mueve a sí misma. Este es el principio del señorío de la voluntad³⁴⁶.

³⁴¹ Por eso este juicio es uno de los momentos esenciales que perfeccionará la virtud de la prudencia.

³⁴² De malo 6.

³⁴³ Cf. Cornelio Fabro, *La dialectica d'intelligenza e volontà...*, en: *Riflessioni sulla libertà*, Ed. Maggioli, Rimini 1983, p. 74. Por eso la Veritatis Splendor dice: “...Para poder ‘distinguir cuál es la voluntad de Dios: lo bueno, lo agradable, lo perfecto’ (Rom 12,2) sí es necesario el conocimiento de la ley de Dios en general, pero ésta no es suficiente: es indispensable una especie de ‘connaturalidad’ entre el hombre y el verdadero bien (cf. II-II, 45, 2). Tal connaturalidad se fundamenta y se desarrolla en las actitudes virtuosas del hombre mismo...” (VS 64). El mismo Santo Tomás indica tres formas diversas según las cuales la inteligencia presenta generalmente el objeto, es decir, elabora el juicio de valor sobre el objeto (De malo, 6): a. Considerando racionalmente (sopesando) los bienes y viendo las razones de conveniencia de cada uno y presentando imparcialmente el mejor (el es modo más propio, más racional, más calculado y frío); b. Considerando un solo aspecto o circunstancia que hace conveniente y elegible ese objeto, abstrayendo del resto (es lo que sucede cuando se deja llevar por una “inspiración” o una “ocurrencia”); c. Considerando la conveniencia de un determinado bien por influencia de las disposiciones del hombre (los hábitos y pasiones), “según es cada uno, así le parece a él el fin”.

³⁴⁴ De malo 6.

³⁴⁵ En el Comentario a la Política de Aristóteles, el Aquinate explica la expresión negando, ante todo, la interpretación del *causa sui* en el sentido de una causalidad sobre el mismo ser (en este sentido dice: “*nihil enim est causa sui*”). Seguidamente encauza la exégesis del texto aristotélico como causalidad en el plano de la operación (“*causa sibi operandi*”), lo cual se verifica en un doble género de causalidad: en cuanto a la causalidad eficiente y en cuanto a la causalidad final (“*in ratione agentis et in ratione finis*”): “Hay que entender que, como dice el Filósofo en el primer libro de la Metafísica, libre es quien es

Obrar “causa sui” o “ex seipso” significa que el principio del movimiento voluntario es un principio interior y que el sujeto libre tiene dominio sobre su acto. No significa, en cambio, la exclusión de la causalidad divina que, como causa primera, es siempre requerida por las causas segundas y de la cual depende la primera moción de la voluntad humana³⁴⁷.

7) El objeto de la elección: *ea quae sunt ad finem*.

La materia de la elección no es el fin en cuanto tal sino las vías y medios para alcanzar el fin: “*ea quae sunt ad finem*”, aquello que se ordena al fin³⁴⁸. Por eso distingue claramente Santo Tomás los actos de la voluntad que miran al fin (*simplex voluntas, intentio*) del acto de elección: “La voluntad [entendida como simple volición o voluntad inicial, no como facultad] versa más sobre el fin que sobre aquello que se ordena al fin. Porque lo que se ordena al fin lo queremos por el fin. Por él queremos cada cosa, y a él más que a cada una de ellas. La elección, en cambio, se refiere sólo a lo que se ordena al fin, y no al fin mismo. Porque el fin se presupone, como ya predeterminado. En cambio, las cosas que se ordenan al fin son buscadas para disponerlas al fin. Como la salud, que es el fin de la medicación, la queremos principalmente, mientras que elegimos las medicinas por las que llegamos a la salud. Del mismo modo, queremos ser felices, lo cual es el Fin Ultimo, pero no decimos que elegimos ser felices”³⁴⁹.

causa de sí mismo (*liber est qui est sui ipsius causa*). Lo cual no puede entenderse en el sentido de que alguien sea causa primera de sí: en efecto, en este sentido, nada es causa de sí; sino que hay que entender que libre es aquel que, según algo propio suyo es causa de su propio obrar. Por tanto, es verdad que aquel que es libre es causa de sí en un doble género de causalidad: tanto en razón de la causalidad agente, como de la final. En razón de agente, en cuanto obra por cierto principio que es principal en él. En razón de finalidad, en cuanto obra en orden al dicho fin según aquél principio” (In Polit., L. VII, l. 2, n° 1075).

³⁴⁶ Por eso dice Santo Tomás: “La voluntad es dueña de su acto, y a ella pertenece el querer y el no querer. Lo cual no sucedería si no tuviese potestad de moverse a sí misma al acto de querer. Por tanto, se mueve a sí misma” (“*Voluntas domina est sui actus, et in ipsa est velle et non velle. Quod non esset, si non haberet in potestate movere seipsam ad volendum. Ergo ipsa movet seipsam*” (I-II,9,3, *sed contra*). Y también: “El libre albedrío es causa de su propio movimiento, porque el hombre por el libre albedrío se mueve a sí mismo a obrar” (I, 83, l ad 3). Finalmente: “Libre es quien es causa de sí... por esto quien obra por sí mismo, obra libremente” (Ad II Cor., III, III, n° 112).

³⁴⁷ El Aquinate lo afirma en el *De Potentia*: “se dice que la voluntad tiene dominio sobre su acto no por exclusión de la causa primera, sino porque la causa primera no obra en la voluntad de modo tal que la determine ad unum necesariamente al modo de la determinación de la naturaleza; por tanto la determinación del acto queda en poder de la razón y de la voluntad” (De Pot., q. 3, a. 7, ad 13). Es más, es analizando este acto y partiendo de que la voluntad para moverse a sí misma a querer algo (respecto de lo cual está en potencia) debe estar previamente en acto (respecto de otra cosa), llega Santo Tomás a la conclusión de que la primera moción a querer debe ser atribuida a la influencia de una causa externa, que no puede ser otra que Dios: “Es manifiesto que la voluntad se mueve a sí misma; así como mueve las demás potencias, así se mueve a sí misma. No se sigue de aquí que la voluntad esté en potencia y en acto bajo el mismo respecto... [sino que] por el hecho de que el hombre quiere algo en acto, se mueve a querer otra cosa en acto; como por el hecho de querer la salud se mueve a querer tomar el remedio; por el hecho de querer la salud se mueve a aconsejarse sobre aquellas cosas que producen la salud, y una vez determinado el consejo quiere recibir el remedio. Por tanto, a la voluntad de recibir el remedio le precede el consejo, y éste a su vez procede de la voluntad de querer aconsejarse. Como la voluntad se mueve por el consejo, y el consejo es una cierta inquisición no demostrativa sino presentando opuestas posibilidades, entonces la voluntad no se mueve a sí misma necesariamente. Pero como la voluntad no siempre quiere buscar consejo, es necesario que sea movida por otra cosa a querer aconsejarse; y si esto lo hace por sí misma, es necesario que el consejo preceda al movimiento de la voluntad y que el acto de la voluntad preceda al consejo; y como no puede continuarse al infinito, es necesario poner que, en cuanto al primer movimiento de la voluntad, la voluntad de quien no está siempre en acto de querer sea movida por algo exterior, a partir de cuya moción (instinctu) al voluntad comience a querer. Algunos dijeron que esta moción proviene de los cuerpos celestes. Pero esto no puede ser... Queda por tanto, como concluye Aristóteles en el cap. sobre la buena Fortuna [lib. VII de la Moral a Eudemo, cap. XVIII] que aquello que mueve primeramente la voluntad y el intelecto es algo que está por encima de la voluntad y del intelecto, a saber, Dios; el cual como mueve todas las cosas según la razón propia de cada cosa que mueve, como lo leve hacia arriba y lo pesado hacia abajo, también mueve la voluntad según su condición, no por necesidad, sino como encontrándose indeterminada hacia muchas cosas” (De malo 6).

³⁴⁸ Cf. I-II, 13, 3.

³⁴⁹ In Ethicorum, III, 5, n° 446.

Santo Tomás aclara que, si bien el acto de elección no tiene como objeto el fin sino aquello que se ordena a éste, hay que tener en cuenta que algunos fines son, a su vez, medios respecto de otros fines más elevados y, en cuanto tales, caen bajo el acto de elección.

De este modo, podemos evidenciar tres elementos propios de la libertad humana: 1º no se opone a la atracción necesaria del fin último; 2º en la relación de la voluntad con las realidades contingentes, se presenta como capacidad de elegir entre aquellos bienes que se presentan como realizaciones parciales del Bien Supremo y, por eso mismo, como medios para alcanzar ese fin; 3º sólo se ejerce verdaderamente cuando elige entre los posibles medios que conducen al fin (porque esa es la razón propia de los “medios”) y no en caso de elegir algo que no la lleva al fin. Este es el sentido de una de las definiciones que recordamos al inicio: *vis electiva mediorum servato ordine finis*. Potencia electiva de los medios conservado el orden al fin. El poder de elección constituye una perfección mientras se mantenga el orden al fin (*servato ordine finis*).

8) La libertad de elegir entre el bien y el mal.

El enraizamiento de la libertad en la inteligencia y en la voluntad produce en ella una orientación hacia aquello que tiene cualidad de bien y de verdad: “La libertad, como perfección del hombre, debe tener como objeto, lo verdadero y bueno”³⁵⁰. Por este motivo, la posibilidad de hacer el mal, que contraría esta doble cualidad, no pertenece, según Santo Tomás, a la naturaleza de la libertad; es, tan solo, un signo de su limitación y deficiencia³⁵¹. Lo mismo dice León XIII, asumiendo la doctrina del Aquinate: “el poder pecar no es libertad”³⁵².

Es en este mismo sentido que San Agustín insiste reiteradamente en identificar la libertad con la elección recta del bien³⁵³. Así, por ejemplo, dice que la libertad alcanza su perfección cuando se constituye en **libertad del error**, es decir, liberación del error y sujeción a la verdad; en **libertad del pecado**: “la primera libertad es carecer de crímenes”³⁵⁴; en **libertad de las pasiones desordenadas**³⁵⁵; en **libertad de la ley**³⁵⁶; **libertad de la muerte; libertad del tiempo**³⁵⁷.

El motivo fundamental es la dependencia de la libertad respecto de la verdad y del bien verdadero: “la libertad depende fundamentalmente de la verdad. Dependencia que ha sido expresada de manera límpida y autorizada por las palabras de Cristo: ‘Conoceréis la verdad y la verdad os hará libres’ (Jn

³⁵⁰ León XIII, *Immortale Dei*, n° 38.

³⁵¹ “No pertenece a la esencia del libre albedrío el estar indeterminado respecto del bien y del mal, porque el libre albedrío está, de por sí, ordenado al bien, y no tiende al mal sino por una deficiencia” (II Sent., d. 25, q. 1, a. 1 ad 2. Cf. De Ver., 22, 6; cf. 24, 9 corpus y ad 1). Lo mismo dice en la Suma al hablar de la libertad de los ángeles: “El que el libre albedrío pueda elegir entre diversas cosas de modo conforme al orden al fin, revela la perfección de la libertad; pero el que elija una cosa separándose del orden al fin (en lo cual consiste el pecar) revela más propiamente una deficiencia de la libertad. Por eso, en los ángeles y en los bienaventurados, que no pueden pecar, se da una libertad más grande que en nosotros que podemos pecar” (I, 62, 8 ad 3).

³⁵² “... Puede suceder, y sucede, en efecto, muchas veces, que el entendimiento propone a la voluntad lo que en realidad no es bueno, pero tiene varias apariencias de bien, y a ello se aplica la voluntad. Pero así como el poder errar y el errar de hecho es vicio que arguye un entendimiento no del todo perfecto, así el abrazar un bien engañoso y fingido, por más que sea indicio de libre albedrío, como la enfermedad es indicio de vida, es, sin embargo, un defecto de la libertad... Acerca de esto discurre con frecuencia el Doctor Angélico, para llegar a concluir que el poder pecar no es libertad, sino servidumbre... Con bastante claridad vieron esto los filósofos antiguos, singularmente cuantos enseñaban que sólo era libre el sabio, y es cosa averiguada que llamaban “sabio” a aquel cuyo modo de vivir era según naturaleza, esto es, honesto y virtuoso” (León XIII, *Libertas*, n° 7).

³⁵³ Cf. Agostino Trapè, *S. Agostino: Introduzione alla Dottrina della grazia. II. Grazia e Libertà*, Città Nuova, Roma 1990. pp. 81-89.

³⁵⁴ “Prima libertas est carere criminibus” (In Io. ev., tr. 41,9).

³⁵⁵ “Solutus iustus est liber”, “sólo el justo es libre” (Serm., 161,9).

³⁵⁶ “No es lo mismo estar en la ley que estar bajo la ley; el que está en la ley obra en conformidad con ella; quien está bajo la ley, está obligado a moverse según ella. El primero es libre, el segundo es esclavo...” (Exp. in Ps. 1,2).

³⁵⁷ “Liberados del tiempo y sumergidos en la eternidad” (Exp. in Ps., 99,7).

8,32)³⁵⁸. Esta dependencia constitutiva de la libertad respecto de la verdad no anula en el hombre la posibilidad de elegir un mal (por los aspectos de bondad que todo mal particular encierra), por un lado porque la nuestra es una “libertad real, pero contingente”³⁵⁹, y por otro porque es una libertad históricamente herida por el pecado original³⁶⁰.

De este modo se ve el alcance profundo de aquellas afirmaciones del Concilio Vaticano II: “La verdadera libertad es el signo más alto de la imagen divina en el hombre. Porque quiso Dios *dejar al hombre en manos de su propia decisión* (Eccl 15,14) de suerte que **espontáneamente busque a su Creador y llegue libremente a su felicidad por la adhesión a El**. Mas la verdadera **dignidad del hombre** requiere, que él actúe según su conciencia y libre elección, es decir, movido y guiado por una convicción personal e interna, y no por un ciego impulso interior u obligado por mera coacción exterior. Mas el hombre no logra esta dignidad sino cuando, liberado totalmente de la esclavitud de las pasiones, tiende a su fin **eligiendo libremente el bien**, y se procura, con eficaz y diligente actuación, los medios convenientes. Ordenación hacia Dios, que en el hombre, herido por el pecado, no puede tener plena realidad y eficacia sino con el auxilio de la gracia de Dios. Cada uno, pues, deberá dar cuenta de su propia vida ante el tribunal de Dios, según sus buenas o sus malas acciones (cf. 2Co 5,10)”³⁶¹.

El fundamento de todo cuanto hemos dicho se encuentra en el hecho de que nuestra libertad hunde sus raíces la inteligencia y en la voluntad y, por tanto, en las inclinaciones naturales hacia el bien y hacia la verdad, que son constitutivas de la voluntad y de la inteligencia. Por tal motivo, no se puede concebir la libertad auténtica (perfección del sujeto) como libertad de indiferencia (capacidad de elección entre el bien y el mal), en cuanto el libre albedrío no puede ser indiferente al bien o a la verdad, ya que estos son los términos naturales de las facultades que, conjugadas, conforman su propia naturaleza (del mismo modo que la inteligencia no está indeterminadamente inclinada a la verdad o a la falsedad, o la voluntad al bien o al mal)³⁶².

3. LOS IMPEDIMENTOS DEL ACTO HUMANO VOLUNTARIO.

³⁵⁸ VS, n° 34. Y más adelante: “Según la fe cristiana y la doctrina de la Iglesia ‘solamente la libertad que se somete a la Verdad conduce a la persona humana a su verdadero bien. El bien de la persona consiste en estar en la Verdad y en realizar la Verdad’” (VS n° 84).

³⁵⁹ VS, n° 86.

³⁶⁰ Por eso: “la razón y la experiencia muestran no sólo la debilidad de la libertad humana, sino también su drama. El hombre descubre que su libertad está inclinada misteriosamente a traicionar esta apertura a lo Verdadero y al Bien y que demasiado frecuentemente prefiere, de hecho, escoger bienes contingentes, limitados y efímeros. Más aún, dentro de los errores y opciones negativas, el hombre descubre el origen de una rebelión radical que lo lleva a rechazar la Verdad y el Bien para erigirse en principio absoluto de sí mismo: ‘Seréis como dioses’ (Gén 3,5). La libertad, pues, necesita ser liberada. Cristo es su libertador: ‘para ser libres nos libertó’ él (Gál 5,1)” (VS, n° 86).

³⁶¹ GS, n° 17.

³⁶² Ésta es la diferencia más profunda entre el concepto que el tomismo y el nominalismo tienen de la libertad, pues éste último la concibe esencialmente como libertad de indiferencia, es decir, como capacidad de elegir entre el bien y el mal; mientras que el tomismo coloca la perfección de la libertad en la libertad de cualidad, es decir, en la capacidad de buscar y elegir el bien verdadero. Por este motivo, algunos teólogos hablan de perfecta libertad aun cuando se ame el bien de tal modo que no pueda no amarse, como es el caso de la visión beatífica: el que ve a Dios cara a cara lo ama con un acto de perfecta libertad porque quiere, con ese señorío total sobre sus actos que goza en el cielo, tender a ese fin y no puede no quererlo al serle presentado por la inteligencia como el bien soberano. Es lo que llaman algunos comentaristas de Santo Tomás “libertad por eminencia”: “Cuando se propone a la voluntad un objeto tal que llena (implet) toda su capacidad y universalidad porque es el bien sumo y universal, mueve mucho más perfecta y noblemente, porque mueve más universal y adecuadamente. Y así, si bien quita la indiferencia de la libertad, sin embargo, en cuanto no la quita disminuyendo y aminorando la universalidad y la plenitud del juicio, sino más bien plenificando y cubriendo toda su capacidad y universalidad, no se trata de un modo más imperfecto que el mismo modo de la libertad, sino de uno más alto y más eminente, ya que cubre toda aquella indiferencia. Y por tanto, tiene libertad eminentemente: porque la libertad nace de la universalidad en el modo de obrar y aquél bien y aquella acción llenan y cubren toda esta universalidad” (Cf. Juan De Santo Tomás, *Cursus Theologicus*, in I-II, d. 3, a. 7, Ed. Solesmes, t. V, n° 48, p. 239, y n° 60, p. 241).

Como los principios esenciales del acto humano son la inteligencia y la voluntad, serán impedimentos del mismo todos aquellos factores que privan o disminuyen la integridad de cualquiera de estos dos elementos. Es decir, la **ignorancia** que se opone al conocimiento; la **violencia** o coacción sobre los actos externos; las **pasiones** en la medida en que oscurecen la razón, particularmente el **miedo** porque es el estado de ánimo que de ordinario más turba el uso de la libertad; los **hábitos y costumbres** que nos inclinan a obrar según predisposiciones ya adquiridas; finalmente, las **perturbaciones psicológicas**, que disminuyen o anulan completamente el dominio sobre los propios actos³⁶³.

1) Impedimentos próximos.

(a) La violencia³⁶⁴.

Noción. La violencia es la acción exterior que fuerza a la persona para que actúe contra su voluntad. Por eso, por contraposición con la definición dada del voluntario, se dice que proviene de un **principio extrínseco** contra la inclinación del apetito racional. Para que se verifique violencia o coacción física se requiere: ante todo, que sea ejercida por otro, pues nadie puede causarse violencia a sí mismo; en segundo lugar, que se oponga al querer del sujeto: si éste cede o colabora aunque sólo sea en un cierto modo, ya no se puede hablar de violencia, al menos perfecta.

Además de la violencia física existe una violencia de orden moral: la presión que se puede ejercer sobre una persona a base de promesas, de amenazas, de halagos, de propaganda, etc. Esta forma de violencia no suprime nunca la voluntariedad del acto, aunque en algunas ocasiones pueda constituir una forma de presión análoga al miedo, y en tal caso se le deben aplicar los principios que luego veremos.

Principios morales. Es totalmente distinta la relación con el principio extrínseco cuando se trata del acto interno de la voluntad y cuando se trata de los actos externos.

-El **consentimiento** de la voluntad (acto propio) **no puede ser causado por ninguna fuerza ajena** a la misma voluntad. Sería contradictorio un movimiento a la vez voluntario y violento. El acto interno de la voluntad nunca puede ser forzado, porque esta potencia se mueve intrínsecamente a sí misma hacia el fin que quiere³⁶⁵. Aun en el caso de que el sujeto sufra coacción externa, no por eso su voluntad ha de doblegarse; puede interiormente rechazar lo que se le propone.

-**Los actos externos hechos bajo violencia física total o parcial son total o parcialmente involuntarios.** Una fuerza exterior puede obligar a hacer o impedir que se realice un acto externo. En tal caso hay que distinguir:

Cuando se resiste todo lo que se puede y no se consiente interiormente, el acto es totalmente involuntario. Hay que tener en cuenta que este “todo cuanto se puede” no obliga a llegar a la muerte del agresor, aunque sería lícito si es el único medio para repeler una agresión gravemente injusta. El no usar de este derecho, aceptando incluso la muerte propia representa un gran acto de caridad; tal es el caso de muchos mártires.

Cuando se resiste parcialmente, pero no se consiente interiormente, el acto tiene algo de responsabilidad por no poner todos los medios. Sin embargo, para juzgar el acto hay que tener en cuenta la conciencia subjetiva, es decir, si el sujeto hizo **todo cuanto se creía obligado** a hacer.

Cuando no se resiste exteriormente y se consiente interiormente, no puede hablarse de violencia.

³⁶³ “La imputabilidad y la responsabilidad de una acción pueden quedar disminuidas e incluso suprimidas a causa de la ignorancia, la inadvertencia, la violencia, el temor, los hábitos, los afectos desordenados y otros factores psíquicos o sociales” (Catecismo de la Iglesia Católica, nº 1735).

³⁶⁴ Cf. I-II, 6, 4-5.

³⁶⁵ Cf. I-II, 6, 5, ad 1.

(b) La ignorancia³⁶⁶.

Noción. La ignorancia es la carencia del conocimiento requerido para el acto moral en un sujeto capaz y obligado a poseer dicho conocimiento. Mientras la violencia anula la libertad del acto externo al sustraerlo al dominio de la voluntad, la ignorancia la destruye o debilita al impedir el conocimiento necesario para la voluntariedad del acto.

Difiere de la **nesciencia** o simple falta de conocimiento que un sujeto no tiene obligación de poseer, como el médico que desconoce las ciencias matemáticas. No se puede hablar, en cambio, de nesciencia respecto de aquello que un hombre **debe** conocer para su salvación, y para cumplir rectamente los deberes de su propio estado y profesión, por cuanto está obligado (según sus propias y personales condiciones) a adquirirlo.

Más estrechamente se relaciona con la ignorancia el error y la inadvertencia. El **error** consiste en la aprobación de algo que es falso como si fuese verdadero. Puede tener origen en un fallo del proceso operativo de la razón (juicio o raciocinio), o bien, en la voluntad que inclina a la inteligencia a errar. La **inadvertencia**, en cambio, es la falta de conocimiento requerido para el acto singular: se conoce, por ejemplo, un principio general pero no se advierte que éste caso concreto se coloca dentro de él.

El error y la ignorancia sobre las verdades éticas fundamentales, **si proceden de culpa o negligencia**, no excusan de pecado, sino que en sí mismos son pecados. Como el hombre está por naturaleza ordenado al conocimiento y amor de Dios, no querer plantearse, por ejemplo, temas como el fin último de la vida es, en sí mismo, un desorden moral.

La ignorancia no puede sanarse “mientras el espíritu no sea liberado de una enfermedad hoy muy difundida, y que es **mortal: la indiferencia hacia la verdad**. Cuando hay esta indiferencia, la persona no toma interés por la formación de la propia conciencia y termina, tarde o temprano, por confundir la fidelidad a la conciencia con la adhesión a cualquier opinión personal o de la mayoría... No se encuentra la verdad si no se la ama; no se conoce la verdad si no se quiere conocerla”³⁶⁷.

División. La ignorancia se dice **físicamente invencible** cuando no hay posibilidad humana de adquirir el conocimiento del que se carece. En cambio, se denomina **moralmente invencible** cuando costaría grandes trabajos adquirirlo. Se dice **vencible** cuando puede adquirirse el conocimiento debido con algunos esfuerzos (estudiando, leyendo, preguntando).

Cuando lo que se ignora es una ley se habla de **ignorancia de derecho** (o *iuris*); cuando se ignora un hecho contenido en la ley se habla, en cambio, de **ignorancia de hecho** (o *facti*). Por ejemplo, es ignorancia de derecho el desconocer que se debe ayunar en determinados días del año señalados por la Iglesia, o que hay algunos días fuera de los domingos en que también está preceptuado oír Misa. En cambio, es ignorancia de hecho el ignorar que hoy es el día en que corresponde ayunar según las leyes eclesiales.

En cuanto a la relación con el acto que se hace a causa de la ignorancia o con ignorancia, se habla de ignorancia **antecedente, concomitante y consiguiente**:

-Ignorancia **antecedente** es aquella que **es causa del acto**; es decir, que tal acto no se hubiera dado a no ser porque se ignoraba algo esencial del mismo. Por ejemplo, quien roba a un pobre creyéndolo rico.

-Ignorancia **concomitante** es la que coexiste accidentalmente con el acto o la omisión causados por **otro motivo distintos de la ignorancia**. Por ejemplo, quien come carne el viernes santo ignorando que sea viernes santo, de forma tal que igualmente lo hubiera hecho de saber que era día de ayuno y abstinencia.

-Ignorancia **consiguiente** es la querida o buscada. Se dice **crasa o supina** cuando procede de incuria o negligencia (por ejemplo el médico que ignora -por no poner atención al caso- que su paciente es alérgico a un medicamento en particular y se lo receta produciéndole un daño notable).

³⁶⁶ Cf. I-II, 6, 8.

³⁶⁷ Juan Pablo II, Audiencia general, 24.VIII.83, n° 2.

Será leve o grave según sea la obligación que tenga de poseer el conocimiento que es descuidado, y según sea la negligencia. Se dice, en cambio, **afectada**, cuando es **querida en sí misma**: se quiere ignorar la cosa para obrar más “tranquilamente”. En realidad, para que se impute un mal, basta que haya un conocimiento **confuso** del mismo; ahora bien, quien de propósito deja de enterarse de la moralidad de un hecho o de lo que enseña o preceptúa la moral sobre tal o cual cosa, para obrar en ese campo sin cargos de conciencia, ya tiene de eso conocimiento confuso, por cuanto acepta a sabiendas **el mal que sea y como sea**³⁶⁸.

Principios morales. Tenemos que indicar lo siguiente:

-**La ignorancia invencible anula la responsabilidad moral del acto.** Porque elimina el conocimiento, que es elemento esencial del acto humano, y no hay posibilidades de salir de ella.

-**La ignorancia antecedente excusa de pecado.** Porque esta ignorancia no procede de negligencia, como ya hemos dicho; y el acto se hace precisamente a causa de la ignorancia; nunca se haría en caso de poseer el conocimiento. Se dice por eso que quien tiene ignorancia antecedente obra “por ignorancia”.

-**La ignorancia concomitante** al no ser causa de la acción que se hace (igual se haría sin ella) no acusa ni excusa del pecado cometido. La causa del pecado habrá que buscarla en otra cosa (en el desprecio de las leyes eclesiásticas, en la pereza, etc.).

-**La ignorancia consiguiente crasa o supina es siempre culpable y no anula la responsabilidad, aunque la disminuye.**

No quita nunca la responsabilidad del acto: porque si ha faltado el conocimiento actual, tal ausencia, al proceder de negligencia culpable, es voluntaria **in causa** y, por tanto, da lugar a una responsabilidad moral *in causa*³⁶⁹.

Pero, al proceder solamente de la negligencia (es decir, que no se haría si se poseyesen dichos conocimientos), disminuye la responsabilidad, porque la voluntariedad está más bien en la negligencia que en el error actual que se está cometiendo. Que disminuya la responsabilidad no quiere decir que el pecado sea leve; será leve o grave según lo sea la negligencia y las consecuencias que ésta entraña.

-**La ignorancia consiguiente afectada, es decir, buscada intencionalmente, aumenta la malicia del acto.** Porque no sólo quiere la ignorancia, sino que la busca en función del futuro pecado. Entraña, pues, mayor malicia. Se denomina ignorancia afectada a la actitud de quien evita informarse para actuar según su apetencia³⁷⁰.

-En el caso de los **contratos** cuando en los mismos hay error, dolo o ignorancia, hay que decir lo siguiente:

Cuando el error versa sobre la sustancia misma de la cosa o del contrato, sobre el motivo o sobre lo que se propone como condición *sine que non*, el contrato es inválido. El error sobre la persona hace inválido el contrato cuando es la causa principal del mismo. Por ejemplo, siempre invalida el matrimonio³⁷¹.

Cuando versa sólo sobre las cualidades o accidentes de la cosa, en general es válido (a no ser que el derecho determine otra cosa), pero puede dar lugar a rescisión según las normas jurídicas³⁷².

³⁶⁸ Cf. Antonio Peinador Navarro C.F.M., *Tratado de Moral Profesional*, Ed. B.A.C., Madrid 1962, n° 40.

³⁶⁹ Por ejemplo, el descuido en adquirir los conocimientos profesionales necesarios hace que un médico sea responsable de los daños causados al paciente, o el ingeniero es responsable del derrumbe de un edificio y de las muertes ocurridas en el mismo.

³⁷⁰ Por ejemplo, una mujer que sospecha confusamente que el “dispositivo intrauterino” es un medio abortivo y evita voluntariamente informarse para evitar conflictos de conciencia (pues no se siente en condiciones de dejar de usarlo si confirmara la veracidad de sus sospechas), pecaría por ignorancia afectada y además por obrar con conciencia positivamente dudosa.

³⁷¹ CIC, n° 1096-1097.

³⁷² CIC, n° 126.

Cuando se trata de **dolo** o fraude hace los contratos válidos pero rescindibles por parte de la persona perjudicada³⁷³, salvo algunos casos particulares, como el matrimonio, en que el acto es inválido³⁷⁴.

(c) Las pasiones desordenadas³⁷⁵.

Noción. La pasión desordenada, es el dominio que ejerce el apetito sensible (sea concupiscible o irascible) sobre la razón impidiéndole el señorío sobre sus actos. Esta pérdida puede ser o no ser imputable, pues tal desorden puede ser o no ser provocado voluntariamente. Cuando la pasión dominante es provocada intencionalmente el sujeto es responsable tanto de la pasión desordenada como de las acciones que le siguen. En cambio, cuando la pasión no es provocada voluntariamente, se disminuye la responsabilidad moral.

La pasión puede dividirse en **antecedente**, la cual es anterior al acto y lo causa³⁷⁶; **consecuente**, la cual es provocada voluntariamente por el sujeto³⁷⁷; **concomitante**, es decir, que simplemente acompaña al acto.

Principios morales. Indiquemos los siguientes:

-La pasión **antecedente** disminuye la libertad del acto y por tanto su culpabilidad. En cuanto que obnubila la inteligencia y así dificulta el conocimiento necesario para el acto moral. Los pecados que se cometen bajo su influjo son menos graves comparados con los que se ejecutan fríamente: suelen llamarse *peccata infirmitatis*, pecados de debilidad.

-La pasión **consecuente** o provocada, aumenta la imputabilidad, porque la voluntad obra bajo una pasión excitada a propósito para facilitar el acto.

-La pasión **concomitante**, o que simplemente acompaña de un modo espontáneo al acto, no aumenta la responsabilidad sino que **manifiesta** la intensidad del querer: hace patente que el acto voluntario es tan vehemente que redunde en el apetito sensitivo.

(d) El miedo³⁷⁸.

Noción. El miedo es una pasión que influye de manera peculiar en la voluntad. En cierto modo se asemeja a la violencia. Lo que se hace sólo por temor se quiere para evitar el mal que se teme, de modo contrario, no se querría. En estos actos hay una mezcla de voluntariedad e involuntariedad, por lo que también es llamado “voluntario *secundum quid*”.

Es una perturbación del ánimo ante un peligro real o imaginario. El miedo intenso turba especialmente la inteligencia, y aunque de ordinario no suprime la voluntariedad, la limita de modo notable.

Divisiones. Hay que distinguir entre el **miedo antecedente** que nos empuja a hacer un acto que de otro modo no haríamos (se dice, por tanto, que el que así obra, obra *por miedo*), y el **miedo concomitante** que es el que acompaña algunos actos peligrosos pero que son voluntariamente queridos (se dice, en este caso, que se obra *con miedo*).

³⁷³ CIC, n° 125.

³⁷⁴ CIC, n° 1098.

³⁷⁵ Cf. I-II, 6, 7.

³⁷⁶ Como en un sujeto irritable una ofensa puede suscitarle una reacción pasional de ira no previamente deliberada que lo empuja a la agresión.

³⁷⁷ Por ejemplo, en el mismo caso, el sujeto para vengarse con mayor violencia trata de suscitar la pasión de la ira mediante recuerdos de las ofensas recibidas, daños ocasionados, etc. O cuando el que quiere pecar contra la castidad con mayor intensidad trata de suscitar deseos impuros mediante imágenes, tactos, etc. En estos casos la pasión es voluntaria y directamente preparada y buscada.

³⁷⁸ Cf. I-II, 6, 6.

Atendiendo a la importancia del mal que lo causa, el miedo puede ser grave o leve. De ordinario, causa miedo grave el peligro de muerte, mutilación, seria infamia, notable pérdida de bienes, etc. En cambio, produce miedo leve la posibilidad de contraer una enfermedad ligera, perder una ganancia relativa, etc. Hay que tener en cuenta que lo que para algunos es leve puede resultar grave para otros. Este carácter relativo puede deberse a las circunstancias del sujeto (edad, salud) o a su estado de ánimo.

En cuanto causado por otra persona (caso de amenaza) se distingue entre el miedo justo o injustamente inferido. El miedo **justamente** inferido nace de una amenaza justificada en sus motivos y en su modo, como el acreedor que amenaza llevar a juicio al deudor insolvente, o el juez que amenaza con un castigo grave al reo, en caso de reincidencia en el delito cometido. En cambio es **injusto** el miedo producido por desproporción o sin causa justa, o bien sin derecho a ejercerlo.

Principios morales. Los principios fundamentales que hay que tener presentes son los siguientes:

-El miedo **antecedente** produce una mezcla de voluntariedad e involuntariedad, por lo que también es llamado “voluntario *secundum quid*”. El miedo disminuye la voluntariedad (llegando en algunos pocos casos a suprimirla si priva del uso de la razón). Habitualmente no anula la responsabilidad del acto, sino que la disminuye.

-El miedo **concomitante** es perfectamente libre y voluntario. Es el caso del soldado que lucha con miedo de perder la vida, o del ladrón que roba con temor de ser sorprendido, del que maneja a gran velocidad con miedo de accidentarse. En la mayoría de los casos este miedo es signo de una mayor intensidad del acto voluntario, puesto que para realizarlo debe vencer también el obstáculo del temor que inspira su ejecución.

-En caso de acciones intrínsecamente graves según la ley natural o sobrenatural, ni siquiera el miedo grave convierte el pecado mortal en venial, aunque disminuye la malicia de la culpa. Por miedo a la muerte no se puede renegar de la fe, ni participar activamente en un asesinato, ni votar en favor de una ley directamente contraria a la ley natural (aborto, divorcio, eutanasia, etc.).

-Las leyes humanas no obligan en caso de miedo grave. Porque la intención del legislador humano no pretende obligar en condiciones de excesiva dificultad. Esto incluye las leyes humanas eclesásticas: por ejemplo bajo amenaza de muerte no es obligatoria la asistencia dominical a Misa.

-En el caso de los **contratos** realizados por miedo (es decir, bajo amenaza en caso de no hacerlo) hay que decir:

Si el miedo perturba totalmente el uso de razón, el contrato es absolutamente inválido.

Si el miedo es grave pero justo, el contrato es válido: porque el miedo no suprime totalmente -salvo contadas excepciones- el elemento voluntario, y no se hace injuria a quien le es inferido porque se le exige algo en justicia.

Si es grave e injusto (por amenaza) el derecho canónico declara válidos los contratos, salvo algunos particularmente indicados, pero pueden ser rescindidos por el juez a petición de la parte perjudicada. Los casos exceptuados (o sea, que son directamente inválidos) son: el matrimonio³⁷⁹, la renuncia a un beneficio eclesiástico³⁸⁰, los votos³⁸¹, la profesión religiosa³⁸².

(e) Los hábitos.

Noción. El hábito es una inclinación firme y constante a proceder de una determinada manera, nacida de la frecuente repetición de actos. De ellos hablaremos largamente más adelante. Aquí nos interesa la división de los mismos en voluntarios e involuntarios. Los **voluntarios** son los adquiridos

³⁷⁹ CIC, n° 1103.

³⁸⁰ CIC, c. 188.

³⁸¹ CIC, n° 1191.

³⁸² CIC, n° 656.

con la voluntaria repetición de actos y no han sido retractados. Los **involuntarios** son aquellos que ya han sido retractados, pero continúan aún ejerciendo su influencia, hasta tanto el sujeto no consiga erradicarlos totalmente adquiriendo el hábito contrario.

Principios morales:

-Los hábitos **voluntariamente adquiridos y no retractados** son voluntarios *in causa*. La gravedad del acto realizado bajo su influjo depende de la voluntad con la que se adquirió el hábito. Por eso aumentan la voluntariedad del acto en cuanto que el hábito perfecciona el modo de obrar del sujeto. Son, por tanto, imputables al sujeto, aunque éste no los haga ahora premeditadamente. Así el que blasfema sin darse cuenta, pero en virtud del hábito de blasfemar que adquirió voluntariamente y que no ha retractado, peca también con estas blasfemias inconscientes.

-Los actos procedentes de hábitos **voluntariamente adquiridos pero ya retractados eficazmente** son **involuntarios** si se realizan inconscientemente, por fuerza de la costumbre; y son **voluntarios** en la medida que el sujeto se da cuenta del acto que realiza y no lo combate.

2) Impedimentos remotos.

(a) Factores predispositivos.

Existen predisposiciones que pueden influir en un sujeto debilitando su capacidad de señorío sobre sus propios actos e incluso preparando u ocasionando trastornos psicológicos. Entre tales factores cabe destacar:

-**El espíritu del mundo**, que crea necesidades falsas, hábitos sofocantes (como el lujo, el placer), obligaciones inútiles, dependencias ilusorias, que presionan sobre la psicología de un individuo atormentado. “El amor, el odio o el miedo, escribía San Roberto Bellarmino, provocado por el apego excesivo a las cosas temporales, pueden muy bien provocar la locura en las gentes del mundo”. Es en este sentido en que se puede hablar de una auténtica manipulación social a través de la propaganda, de la acción política, etc.

-**La herencia** de ciertas predisposiciones psicopáticas (como el alcoholismo). Ciertos psiquiatras y criminalistas han abusado exagerando la influencia hereditaria. Sin embargo, si bien no existe determinismo en la transmisión hereditaria, las posibilidades de sufrir un trastorno psíquico ciertamente se acentúan.

-**La edad** puede asimismo influir aunque en forma remota, fundamentalmente relacionada con los cambios somáticos que se verifican en determinados períodos de la vida del hombre y de la mujer.

-**La educación y la familia**, ya que en los primeros años de la infancia, los problemas de la familia son absorbidos con facilidad por la capacidad altamente receptiva del niños. Es más que elocuente el problema psicológico de muchos hijos de padres separados.

(b) Impedimentos psicológicos³⁸³.

Es evidente que el alma no puede ser atacada en su entidad espiritual por ninguna enfermedad. Simple por naturaleza, excluye toda composición y, por ende, descomposición. Sólo puede hablarse de enfermedad del alma en el sentido de que su actividad es entorpecida por indisposiciones o defectos de sus facultades corporales. De este modo, se debe tener en cuenta que la enfermedad psíquica **reside en**

³⁸³ Cf. H. Bless, *Pastoral Psiquiátrica*, Ed. Razón y Fe, Madrid, 1966 (de quien tomo la terminología, sintomatología y clasificación de las enfermedades); Paul Lachapelle, *Psiquiatría Pastoral*, Ed. Difusión, Bs. As., 1949; Viktor Frankl, *Teoría y terapia de las neurosis*, Gredos, Madrid, 1964.

el cuerpo y ataca directamente los órganos corporales; indirectamente, sin embargo, dificulta al alma en sus funciones espirituales.

Causas principales. Las causas principales y más generales de las enfermedades psicológicas pueden ser de distintos órdenes:

-Físicas: influyen directamente las enfermedades infecciosas del cerebro (encefalitis, poliomielitis, infección sifilítica del tejido cerebral, meningitis), las alteraciones vasculares (arteriosclerosis cerebral) y tumores del cerebro. Hay que añadir las enfermedades de otros órganos que luego afectan al cerebro y particularmente el envenenamiento de la materia cerebral efecto del alcohol y la drogadicción.

-Psíquicas: pueden afectar sobre todo los estados afectivos intensos que dan origen a conflictos psíquicos (estado de terror, preocupaciones largamente llevadas, ideas depresivas)³⁸⁴.

-Espirituales³⁸⁵: también puede ser ocasión de trastornos psíquicos tanto la conciencia de culpabilidad moral, cuanto la contradicción que se establece entre las concepciones religiosas que se profesan intelectualmente y el modo contrario de vida inmoral que lleva el pecador; cuando entre el plano de los “valores”, ideales o principios éticos y el plano de los hechos concretos de la vida se establece un estado de “esquizofrenia moral” (de doble vida) es inevitable que el sujeto se someta a la presión de una lucha interior que puede llegar a tener profundas resonancias psíquicas.

De modo especial hay que remarcar las consecuencias psicopatológicas (particularmente numerosas formas de neurosis) ocasionadas por un cierto “vacío existencial”, lo cual si bien no es patológico en sí mismo es potencialmente patógeno. El vacío existencial y su concomitante sentimiento de pérdida del sentido de la propia vida (sensación de vacuidad o carencia de sentido de la existencia) constituyen una constante presente en la génesis de muchas neurosis³⁸⁶.

Responsabilidad moral. La responsabilidad moral del enfermo dependerá del grado de libertad que posea su voluntad. En la mayoría de los casos no se verifica una irresponsabilidad total, sino una responsabilidad limitada; por eso, excusar los actos erróneos al enfermo completamente puede significar abandonarlo y esclavizarlo a sus tendencias enfermas. Si bien en algunos casos la libertad

³⁸⁴ Puede establecerse un falso conflicto entre la doble conciencia del hombre: por un lado la conciencia de su apertura espiritual que es, en cierto, modo infinita (siendo el objeto propio de la inteligencia la verdad universal, y el de la voluntad, el bien universal, no condicen de suyo una limitación; a lo que hay que añadir el llamado a la comunicación con la vida divina en la gracia) y por otro lado la conciencia de su finitud corporal. Cuando el hombre juzga de sí (y actúa en consecuencia) a partir solamente de la limitación corporal (e incluso social) esclaviza su verdadera naturaleza espiritual a una idea injusta de inferioridad y miedo, cerrándose completamente sobre sí mismo en único diálogo psicológico con su pensamiento de inferioridad y temor originando el fenómeno de una conciencia esclava y muchas veces enfermiza (Cf. G. Vattuone, *Il falso scientifico materialista*, Ed. Moretti, Brescia, 1980).

³⁸⁵ No decimos que sean causas completamente determinantes, pero las ubicamos aquí por cuanto un conflicto espiritual, por la intensidad propia de los actos espirituales del hombre, puede ocasionar un estado de tensión que desencadene o produzca una herida de orden psíquico u orgánico. Algo paralelo pero diametralmente opuesto al efecto de la “vulneración” que Santo Tomás analiza como efecto orgánico posible del amor: I-II, 28, 5.

³⁸⁶ Quien ha desarrollado largamente este tema ha sido el psiquiatra vienés Viktor Frankl, en su concepto de “voluntad de sentido”, es decir, la tendencia natural del hombre a encontrar un sentido a la propia vida. Frankl no identifica esta tendencia del hombre con la búsqueda del fin último, afirmando que se trata de una búsqueda del significado parcial de la vida: el sentido de cada caso particular. Sin embargo, esta limitación impuesta por el psiquiatra, consecuencia de ciertos principios filosóficos irracionalistas que subyacen en su obra, no se sigue necesariamente de sus propios postulados. Sus constataciones son más ricas que el desarrollo que él hace de las mismas. Cf. algunas obras de Viktor Frankl: *La presencia ignorada de Dios*, Herder, Barcelona, 1977; *La idea psicológica del hombre*, Rialp, Madrid, 1965; *La voluntad de sentido*, Herder, Barcelona, 1988; para acercarse a su pensamiento: E. Fizzotti, *De Freud a Frankl*, Eunsa, Pamplona, 1977; y una presentación sintética de la esencia del pensamiento de Frankl: M. Caponnetto, *Viktor Frankl, una antropología médica*, Instituto Bibliográfico “Antonio Zinny”, Bs. As. 1995; Idem, *La voluntad de sentido en la logoterapia de Viktor Frankl*, Gladius, Bs. As., 1987; Idem, *La ontología dimensional de Frankl en la perspectiva de la antropología tomista*, Rev. Moenia, 21 (1985), Bs.As., pp. 61 ss.

queda anulada, en otros esta anulación o disminución se circunscribe sólo a un sector de su obrar mientras el resto de su personalidad y de su acción puede ser llevado con cierta lucidez.

De todos modos, establecer el grado de responsabilidad es sumamente difícil. Por regla general puede decirse que los enfermos son especialmente responsables de los actos que no provienen de los caracteres esenciales de su enfermedad. Se podrían establecer ciertas normas elementales guiar el trato y la educación de todo enfermo psíquico:

-Aunque las inclinaciones desordenadas anormales muchas veces estén exentas de culpa, en la medida en que se mezcle cierta libertad o lucidez no hay que dispensar totalmente del combate contra los propios defectos.

-Para dominar una pasión, más que reprimirla directamente, es conveniente orientarla hacia el ideal verdadero.

-En la mayoría de los casos habrá que suponer una responsabilidad y culpabilidad aminorada.

-Cuando hay peligro de conciencia falsa o escrupulosa no hay que insistir sobre el carácter moral de las faltas cometidas.

-En caso de duda, siempre hay que inclinarse por la clemencia y la misericordia.

Los principales síntomas de las perturbaciones psíquicas. Una perturbación psíquica no se limita a una facultad, sino que afecta a toda la persona y presenta un conjunto de síntomas más o menos determinados.

Estas perturbaciones afectan a las facultades cognoscitivas, ya sea a la **percepción** (como aumento o disminución de la sensibilidad y como fenómenos erróneos³⁸⁷), cuanto a la **ideación** (afectando a la memoria³⁸⁸, a la conciencia³⁸⁹, a la elaboración y contenido³⁹⁰, produciendo ideas delirantes expansivas o depresivas³⁹¹ e ideas obsesivas³⁹²).

Al mismo tiempo se observan perturbaciones en las facultades apetitivas, tales como excitación enfermiza, sensibilidad emocional exagerada; o por el contrario, casos de sensibilidad embotada, con reacciones débiles; fobias (hidrofobia, claustrofobia).

³⁸⁷ Así por ejemplo, la parestesia (impresión que viene del interior y que se atribuye erróneamente a un excitante exterior imaginario); la ilusión (percepción a la que corresponde un excitante insuficiente, como el que cree oír los pasos de un ladrón en el gotear de la canilla); la alucinación, que es (según algunos) una percepción sin objeto, cuyo origen tal vez está en un funcionamiento anormal del sentido central o de la imaginación; se pueden presentar ligadas a cualquier sentido (auditivas, visuales, táctiles, olfativas, gustativas). Pastoralmente, hay que insistir en no hacer casos a dichos fenómenos.

³⁸⁸ Ya sea disminución de un recuerdo (dismnésia), o pérdida del recuerdo por un tiempo determinado (amnesia); o exaltación de la memoria, recordando cosas ya olvidadas (hipermnésia); pérdida completa de todo recuerdo (demencia); suplantación de antiguas imágenes por nuevas, creyendo que ya ha vivido lo que en realidad es nuevo (paramnésia).

³⁸⁹ Puede darse inconsciencia total, ensueño (disminución del campo de actividad de la conciencia) y conciencia doble (donde las actividades del subconsciente se comportan como un "segundo yo").

³⁹⁰ Bien que el pensamiento se acelere o disminuya, o que se asocien pensamientos que en sí no tienen conexión, al modo de cortocircuitos.

³⁹¹ Las ideas delirantes (cuya importancia es preponderante en las enfermedades psíquicas) se dividen en dos grupos: 1º) ideas expansivas, que pueden ser ideas de grandeza, o eróticas (el que se imagina ser amado por una persona muy importante), o ideas religiosas (falsos mesías, pseudo misticismos, revelacionismo); habitualmente se produce el desdoblamiento de la personalidad en cuanto estas ideas no impiden seguir dedicándose a trabajos humildes; 2º) ideas depresivas, ya sea de indignidad, o hipocondríacas (se cree enfermo exageradamente), o finalmente celos y persecuciones. Estas ideas delirantes se reconocen por su falsedad, son difícilmente corregibles (el enfermo no acepta convencerse) y son de origen enfermizo.

³⁹² La obsesión es un fenómeno frecuente entre personas psíquicamente débiles. Es una especie de idea automática, involuntaria, que se impone a la conciencia a pesar de los esfuerzos por rechazarla. Se caracteriza por la coacción con que se encarniza, produciendo una especie de tiranía. Se presenta muy claramente en personas escrupulosas. Pueden tomar la forma de obsesiones sacrílegas, criminales (incluidas obsesión de suicidio), dudas. De aquí surgen actos compulsivos, como la tendencia obsesiva a lavarse, etc. Ciertamente limitan el libre albedrío. Hay que convencer al enfermo del carácter enfermizo de tales angustias; el enfermo ya lo sospecha y se tranquiliza al escucharlo, particularmente del confesor. El mejor remedio es considerar inexistente la obsesión y la angustia.

Las principales enfermedades. Estos diversos síntomas se presentan diferentemente combinados en las principales enfermedades. Siguiendo la clasificación de Bless, cabe distinguir principalmente las neurosis, las psicosis y las psicopatologías:

-Las neurosis. Son perturbaciones parciales anímicas y nerviosas en las que no se señalan defectos en la conformación anatómica. Dejan subsistir la actividad casi íntegra de la razón. El neurótico se da cuenta de su estado y su juicio es recto. Hay que buscar las **causas** en estados afectivos intensos, acompañados de alguna predisposición del sistema nervioso. Las más importantes son la neurastenia, la psicastenia y la histeria³⁹³.

-Las psicosis. Son formas más graves de enfermedad psíquica. Impiden la razón del enfermo y no le dejan conciencia de su estado. Lo más característico de todas las psicosis es la impotencia para vivir en la realidad. Se dividen en psicosis germinales o endógenas (consecuencia de alguna predisposición enfermiza, como por ejemplo las psicosis psicógenas, los estados maníaco depresivos, las psicosis paranoicas)³⁹⁴ y psicosis intoxicales o exógenas (causadas por factores externos)³⁹⁵.

³⁹³ La neurastenia. Es cierta debilidad y agotamiento nervioso. El neurasténico es fatigable, incapaz de esfuerzo; su cansancio le provoca hipersensibilidad, irritación. Son corrientes los dolores de cabeza y de espina dorsal, el insomnio, estados depresivos, tristeza, aburrimiento, pesimismo. Puede conllevar incluso alguna idea de suicidio. La terapia correspondiente se basa fundamentalmente en el reposo, la alimentación racional, vida tranquila, ambiente agradable y mucha confianza en su curación.

La psicastenia. Viene de “psiqué” y “astenia”: debilidad del alma. Es una especie de anarquía psíquica en la que pueden verificarse falsas o deformadas representaciones, ideas, juicios, emociones, impulsiones. El enfermo experimenta especial dificultad en gobernar ese mundo interior. Se manifiesta en angustias, obsesiones y frecuentemente en la combinación de ambas. El sujeto no tiene ánimo para oponerse y duda de sí mismo; conlleva una conciencia enfermiza culpable.

La histeria. Del griego “hyster”, matriz; porque Hipócrates pensaba erróneamente que era una enfermedad exclusivamente femenina. Es una perturbación más intensa que la anterior y se caracteriza por una excitación y desorden del sistema nervioso que produce un gran desequilibrio en la sensibilidad y psiquismo del paciente. Se presenta como una necesidad de que todo gire en torno al que la padece, de ahí las tendencias a la mentira, la prodigalidad y el robo, así como a todo lo que promueva reconocimiento o estima. Tiene mucha sugestionabilidad y excitabilidad. Todo es bueno para atraer la atención, incluso el ataque histérico que se asemeja mucho exteriormente al epiléptico.

³⁹⁴ Psicosis germinales o endógenas. En éstas, la causa principal está en la constitución o predisposición del sujeto. La enfermedad nace principalmente de una disposición anormal de la personalidad y se nota un desorden de la estructura de la misma, especialmente del temperamento y del carácter.

Psicosis psicógenas: son perturbaciones somáticas cuya causa primera es de orden psíquico más bien que fisiológico.

Estados maníaco depresivos: se caracterizan por ciertas manías o melancolías, o ambas a la vez. La manía es un estado de excitación general que se caracteriza por una turbulencia o alegría exagerada. La melancolía es un estado de depresión y angustia (“melas”: negro; “chole”: bilis). También pueden darse una y otra alternativamente, lo que se denomina locura circular.

Psicosis paranoicas: se caracteriza por ideas delirantes unidas a menudo con alucinaciones e ilusiones. No se debilita notablemente la inteligencia, ni aparecen perturbaciones afectivas primarias. Los paranoicos son muy suspicaces y pedantes. Se presenta como manía de quejarse, manía de persecución, y el enfermo trata de defender sus derechos por todos los medios, terminando por convertirse en perseguidor y socialmente peligroso.

³⁹⁵ Psicosis intoxicales o exógenas. Son atribuibles a causas exteriores que influyen en una disposición más o menos anormal del cerebro y del sistema nervioso. Esta influencia es causada, la mayor parte de las veces, por tóxicos:

Psicosis epilepticas (de “epilambáneim”, sorprender) la epilepsia convulsiva, que es la más grave, se manifiesta en ataques y accesos, en los que se producen crispaciones y convulsiones. Estas deforman paulatinamente el carácter del enfermo.

Paro del desarrollo cerebral: son estados defectuosos, anteriores al nacimiento o contemporáneos a la primerísima infancia. El cerebro es más o menos anormal, lo que impide el desarrollo normal de la inteligencia.

Psicosis intoxicales propiamente dichas: son las que provienen de venenos introducidos del exterior. Las más comunes son las producidas por el alcohol y la droga.

Psicosis sifilíticas: la sífilis cerebral produce la demencia paralítica que es la destrucción progresiva del tejido cerebral, provocando parálisis y luego la demencia.

Demencia precoz, o esquizofrenia: se la llama así porque frecuentemente comienza desde la adolescencia. Esquizofrenia del griego “chizein”, rajar, se manifiesta como una ruptura de unidad de la personalidad que hace incomprensible la conducta del enfermo. Pierde contacto con la realidad. Los elementos más importantes son: fraccionamiento de la personalidad (vive

-Las psicopatías. Las psicopatías son enfermedades que no alcanzan (al menos en un primer momento) el núcleo de la personalidad, de manera que el enfermo todavía tiene conciencia de la aberración de sus ideas e impulsos, o al menos puede ser traído por otros a este conocimiento. Los psicópatas conservan sana una zona del conocimiento de los valores y de su libertad. Los desequilibrios o “psicopatologías constitucionales” son estados de transición entre la normalidad y la patología. Es una zona fronteriza en la que viven individuos inteligentes, en incluso brillantes, pero incompletos y afectados de alguna tara, que se traduce por el defecto de armonía en su personalidad. Se desarrollan excesivamente y predominantemente las facultades apetitivas sensitivas. Presentan una vida intelectual normal, pero una vida afectiva y pasional descompuesta. Puede ser grandes artistas, pero socialmente inadaptados. Entre las principales formas de psicopatología se señalan: el tipo irritable o explosivo, el tipo inestable, el tipo excéntrico, el tipo histérico y el tipo criminal y asocial.

II. NATURALEZA MORAL DEL ACTO HUMANO

1. EL ORDEN MORAL Y LA MORALIDAD.

Tras haber examinado el aspecto natural o material del acto humano, toca considerar su entidad moral.

1) La Moralidad³⁹⁶.

La **moralidad** es la cualidad de los actos humanos, según la cual estos son buenos o malos, es decir, conformes o no, adecuados o no, con la regla de las costumbres que es la recta razón humana y -consecuentemente- al Fin Ultimo del hombre.

En efecto, el bien es esencialmente aquello que es perfecto, razón por la cual es apetecido (pues todo ser apetece su perfección³⁹⁷). La noción de perfección puede, a su vez, entenderse en sentido absoluto y en sentido relativo. En sentido **absoluto**, coincide con el ser de una cosa: algo es perfecto (y por tanto bueno) en la medida en que tiene ser. En sentido **relativo**, algo es perfecto según diga **relación o conveniencia** con otro ser del cual puede constituirse en una **perfección**, en su regla y en su medida. Lo dicho vale, por contraposición, para el mal.

Aplicando esto al orden del obrar hay que decir que el bien y el mal propio de las acciones humanas se entiende del bien y del mal en sentido relativo (por “relación” a algo) y se predica de ellas en la medida que tiendan a objetos que la razón capta como buenos, convenientes, proporcionados o perfectivos (o no) de su naturaleza y consecuentemente, como conducentes al Fin Ultimo de la vida humana: “El obrar es moralmente bueno cuando testimonia y expresa la ordenación al fin último y la conformidad de la acción concreta con el bien humano tal y como es reconocido en su verdad por la razón”³⁹⁸.

De ahí que se diga que la moralidad es la bondad o maldad que el acto libre posee a partir de su conformidad (o no) con la recta razón y su ordenación (o no) al Fin Ultimo. En la realidad ambos aspectos se identifican ya que aquello que es conforme con la recta razón está, en cuanto tal, ordenado

dos mundos diferentes), autismo (se repliega sobre sí mismo, aislándose), la demencia y pérdida del uso de las facultades intelectuales. La responsabilidad sobre sus actos, en muchos casos es incompleta e incluso nula.

³⁹⁶ Cf. Jacobus Ramírez, *De actibus humanis*. In I-II..., cit., T. IV, pp. 469 ss. Domingo Basso, *Los fundamentos de la moral*, Centro de Investigaciones en ética biomédica, Bs. As. 1993, pp. 163-168; R. García de Haro, *L'agire morale...*, op. cit. pp. 22ss.; Livio Melina, *La conoscenza morale*, Città Nuova Ed., Roma 1987.

³⁹⁷ Aristóteles definía el bien como “aquello que todas las cosas apetecen” (Ética a Nicómaco, I, 1). Pero, como señala Basso, esto no expone aún su naturaleza intrínseca sino que se limita a una descripción a partir de sus efectos (Cf. Domingo Basso, *Los fundamentos...*, op. cit. pp. 163-164).

³⁹⁸ VS, 72.

al último fin (en cuanto la recta razón no es sino una participación de la ley eterna de Dios en la creatura racional).

2) El orden moral objetivo y universal.

Siendo el Fin Ultimo de la naturaleza racional Dios mismo, esencialmente inmutable, se ha de seguir lógicamente que puede establecerse un orden moral objetivo. Es decir, que nuestra razón puede aprehender con objetividad la moralidad (bondad o malicia) intrínseca y universal de los actos, o sea, tales como son siempre y en toda situación.

Esta convicción del pensamiento filosófico y teológico clásico, enseñada por la tradición magisterial y por la misma Revelación divina ha encontrado oposición y resistencia en las diferentes épocas del pensamiento.

En efecto, los prejuicios generales respecto de la doctrina común sobre la inmutabilidad de la naturaleza humana concluyen con rigurosa lógica en la negación de la universalidad y objetividad de la naturaleza y de los actos que de ella se derivan. Consecuentemente todas las corrientes relativistas niegan que se pueda hablar de actos universal y objetivamente malos o buenos, o lo que es equivalente, de moralidad objetiva. La valoración moral de los actos humanos será cambiante, relativa y subjetiva.

Esta posición se denomina **positivismo moral**. En su **versión teológica** fue sostenida por Guillermo Ockham quien hacía depender la moralidad exclusivamente de la voluntad libre y absoluta de Dios: es Dios quien determina arbitrariamente que algo sea bueno o malo y, por lo tanto, podría decretar un orden moral contrario al actual sin afectar la naturaleza de las cosas. La **versión filosófica** ha conocido infinidad de matices, desde aquellos que colocaban la moralidad en la **opinión y decisión del pueblo** (como Arquélao, Protagoras), o en el **libre pacto** entre los hombres (J. J. Rousseau), en el **progreso de la ciencia** (A. Comte), o en la **evolución del instinto animal** (Darwin, Spencer, Haeckel)³⁹⁹.

Modernamente gran número de moralistas profesan un positivismo radical negando la existencia de una moralidad universalidad objetiva y colocando como criterio de moralidad ya sea las circunstancias (moral de circunstancias o ética de la situación), las consecuencias (teleologismo), o una razón proporcionada (proporcionalismo). Así por ejemplo F. Böeckle, M. Vidal, J. Fuchs, B. Häring⁴⁰⁰, etc.

3) El fundamento de la moralidad

Contra este positivismo debemos sostener la existencia de un orden moral objetivo, independiente de toda voluntad humana o divina o de factores condicionantes como podrían ser las circunstancias o consecuencias de los actos.

Desde el punto de vista metafísico hay que decir que el acto humano es acto de una naturaleza específica, con una estructura, un fin último y un dinamismo (es decir, la tendencia de dicha naturaleza a la consecución de su fin) determinados y concretos. Es evidente que no cualquier acto perfeccionará esta naturaleza sino sólo aquellos que se encuadren dentro de sus fines y de su estructura. Del mismo modo, es evidente que si no hay una evolución o cambio cualitativo sustancial en la naturaleza humana, tampoco variarán con el tiempo o el lugar los actos fundamentales que la perfeccionen (los que serán buenos) y los que la corrompan (y que serán malos).

Puede añadirse a este argumento fundamental, dos corroboraciones secundarias pero ilustrativas: la convicción histórica de la humanidad y el absurdo que se seguiría de la afirmación contraria:

Históricamente puede constatarse que todos los pueblos en todas las épocas y latitudes del orbe han considerado ciertas acciones como buenas en sí (el amor a la patria, a los padres, el culto a sus

³⁹⁹ Cf. Merkelbach, cit., I, p. 112.

⁴⁰⁰ Por ejemplo, uno de ellos escribe: "En la esfera de las acciones morales no puede haber ninguna que sea siempre moralmente buena o mala, al margen de sus consecuencias" (Francis Böckle, en: Rev. "Concilium", 1976; cit. por J. Seifert, en: Rev. "Anthropos", I, p. 63).

dioses) y otras como malas en sí (la traición, el homicidio). Esta es una expresión implícita de la convicción sobre la inmutabilidad del significado moral esencial de tales actos⁴⁰¹.

A la misma conclusión nos lleva **el absurdo** que se seguiría de aceptarse como válida la posición contraria. En caso de depender la moralidad de la voluntad positiva del legislador, toda convivencia sería imposible en caso de que éste decretara como lícito algo que causara el deterioro social. Del mismo modo, si dependiese de las consecuencias o efectos de los actos, todo juicio moral sería imposible mientras aquellas no sean conocidas, y como las consecuencias de un acto no terminan mientras no termine la historia, se sustrae la moralidad de la esfera de la historia humana. Sólo nos puede juzgar el “fin de los tiempos”.

Por tanto, el orden moral debe hallarse establecido sobre fundamentos objetivos. Estos fundamentos son dos: la adecuación de un acto humano con el fin último del hombre y con la misma naturaleza humana.

(a) El fundamento objetivo último⁴⁰². El fundamento objetivo último de la moralidad es la ordenación al fin último del hombre. Como ya hemos dicho, los actos se especifican por su objeto; el acto moral se especifica, consecuentemente, por su objeto moral. Pero si el acto se especifica moralmente (es decir, se constituye en bueno o malo) por su objeto, esto quiere decir que su objeto (que es el fin) es bueno o malo independientemente del sujeto actuante. Ahora bien, ¿cómo se constituye en bueno o malo un fin (objeto de la voluntad)? Cuando está en consonancia con el fin último verdadero del hombre. Sólo el fin último es un objeto esencialmente bueno (perfectivo); todos los demás lo son por participar del mismo, es decir, por conducir al mismo. Este será, pues, el fundamento último (o mejor “primerísimo” pues “último” está tomado aquí en sentido de “supremo”, es decir, aquél al que se reducen todos en último término)⁴⁰³.

(b) El fundamento objetivo próximo⁴⁰⁴. El fundamento próximo y homogéneo de la moralidad es la ordenación o adecuación del objeto querido por la voluntad (es decir, del objeto del acto humano) con la naturaleza humana⁴⁰⁵. La relación con la naturaleza humana será el fundamento según el cual -o a partir del cual- la razón discierna el bien y el mal de una acción; sin embargo, es un fundamento incompleto (pues no basta por sí solo, sin la ordenación a Dios como fin último).

La Ley eterna se nos manifiesta por medio de las creaturas, principalmente por la naturaleza humana. Por tanto, la naturaleza humana hace de medio entre la ley eterna y la razón. En la estructura de su naturaleza, la razón ve reflejada la intención del Creador (se suele decir: “la intención de la naturaleza es la intención del Autor de la naturaleza”). Por eso se dice que la naturaleza humana, con su fin y relaciones esenciales, es el “fundamento objetivo próximo” de la moralidad.

“...El criterio objetivo será esta naturaleza humana con sus tendencias esenciales, en su triple aspecto de inclinaciones naturales (vegetativa, sensitiva y racional), en su ordenación a Dios, en su

⁴⁰¹ Es obvio que hacemos referencia a la consideración “espontánea” de tales pueblos no a aquella “condicionada” o creada por la propaganda. En nuestra época tal vez podría objetarse que nuestra sociedad ha cambiado parecer respecto de las convicciones morales de otros tiempos, por ejemplo, de la estabilidad de la familia, del valor de los hijos, del aborto, anticoncepción, libertinaje sexual, relaciones prematrimoniales, etc.; pero con frecuencia estos cambios son el fruto de un largo período de “reeducación” moral, de degeneración de costumbres, de la creación de nuevas concepciones que permitan la expansión de una sociedad consumista o atea. Es sorprendente, en cambio, que en culturas más aisladas no afectadas aún por la propaganda o las campañas consumistas, a pesar de tener tradiciones completamente distintas de la cultura cristiana occidental, pueden verificarse el mismo sentido moral que sostiene la universalidad de las normas morales.

⁴⁰² Cf. Basso, cit., pp. 179-180.

⁴⁰³ “La bondad tiene razón de causa final. Dios es el que tiene razón de causa final, porque es el último fin de todas las cosas así como es su primer principio. De esto se deduce que todo otro fin no tiene razón de fin sino en orden a la causa primera, ya que la causa segunda no influye en su efecto sino presupuesto el influjo de la causa primera... Por tanto el bien que tiene razón de fin no se puede afirmar de la creatura, sino presupuesto el orden del Creador a la criatura. Aún cuando la creatura fuese su propio ser, como Dios, todavía su ser no tendría razón de bien, sino presupuesto el orden al Creador; y por consiguiente todavía se diría buena por participación y no absolutamente. En cambio, el ser divino, que tiene razón de bien sin presuponer otra cosa, tiene razón de bien por sí mismo” (De verit., 21, 5).

⁴⁰⁴ Cf. Melkerbach, cit., I, pp. 119-120.

⁴⁰⁵ “La norma de la razón humana se toma de las cosas creadas naturalmente conocidas por el hombre” (I-II, 74, 7).

orden interno y en sus tendencias sociales... Por cierto, es la inteligencia quien lee todo ello en el interior de la naturaleza, pero ese orden está allí puesto por Dios”⁴⁰⁶. Es más, se puede distinguir este fundamento en completo e incompleto: incompleto es la naturaleza humana con todas sus relaciones naturales; completo es la misma naturaleza elevada por la gracia, con todas sus relaciones naturales y sobrenaturales⁴⁰⁷.

Dice al respecto la *Veritatis Splendor*: “Tal ‘ordenabilidad’ es aprehendida por la razón **en el mismo ser del hombre considerado en su verdad integral**, y por tanto, en sus inclinaciones naturales, en sus dinamismos y sus finalidades, que también tienen siempre una dimensión espiritual: éstos son exactamente los contenidos de la ley natural, y por consiguiente, el conjunto ordenado de los ‘bienes para la persona’ que se ponen al servicio del ‘bien de la persona’, del bien que es ella misma y su perfección. Estos son los bienes tutelados por los mandamientos, los cuales según Santo Tomás, contienen toda la ley natural^{408,409}. Y en otro lugar: “El obrar es moralmente bueno cuando las elecciones de la libertad están conformes con el verdadero bien del hombre y expresan así la ordenación voluntaria de la persona hacia su fin último”⁴¹⁰.

4) El criterio o norma de la moralidad.

La norma, regla o criterio universal es aquello que mide la bondad o malicia de nuestros actos en base al fundamento de la moralidad, es decir, en base al fin último y a la naturaleza humana o bien humano integral. Será la Ley eterna (como regla o criterio supremo) y la recta razón (como criterio próximo)⁴¹¹.

(a) **La Ley eterna**⁴¹². El primer y supremo parámetro que define y mide la bondad o malicia de un acto humano es la Ley eterna que establece la esencial ordenación del acto humano a su Fin Último que es Dios⁴¹³.

La Ley eterna es la misma Sabiduría de Dios, su Inteligencia ordenadora que no sólo concibe las esencias de los seres al crearlos, sino el orden de cada uno a su fin inmediato y a su fin último (especialmente con la creatura racional). La bondad o malicia de un acto se mide pues por el hecho de ordenarse o inclinarse hacia el fin que la Inteligencia creadora le ha preestablecido. “Dicho bien (el bien auténtico del hombre) es establecido, como **ley eterna**, por la Sabiduría de Dios que ordena todo ser a su fin”⁴¹⁴.

Esta Ley eterna puede manifestarse indirecta o directamente: **indirectamente** a través del orden de la creación (conocido por la razón); **directamente** a través de la Revelación y la Fe⁴¹⁵.

(b) **La recta razón**⁴¹⁶. El segundo parámetro, próximo y homogéneo es la recta razón. Más precisamente hay que decir que la recta razón es regla, pero *regula regulata*; no suprema sino subordinada a ese parámetro que es la Razón divina ordenadora (Ley eterna).

La Ley eterna no la conocemos en sí misma y directamente, sino indirectamente, por medio de la razón natural que se deriva de ella como su imagen propia⁴¹⁷. En efecto, es la razón la que presenta a la

⁴⁰⁶ Basso, cit., p. 181.

⁴⁰⁷ Cf. Royo Marín, cit., I, p. 86.

⁴⁰⁸ Cf. I-II, 100, 1.

⁴⁰⁹ VS, 79.

⁴¹⁰ VS, 72.

⁴¹¹ “La regla de la voluntad humana es doble: una próxima y homogénea, a saber, la razón humana; otra, en cambio, es regla primera, la ley eterna, que es como la razón de Dios” (I-II, 71, 6).

⁴¹² Cf. I-II, 19, 4.

⁴¹³ “El principio de todo orden moral es el fin último, que en el orden operativo se comporta como el primer principio indemostrable en el orden especulativo” (I-II, 72, 5; cf. I-II, 90, 2 ad 3).

⁴¹⁴ VS, 72.

⁴¹⁵ “Esta ley eterna es conocida tanto por medio de la razón natural del hombre (y, de esta manera es ‘ley natural’), cuanto -de modo integral y perfecto- por medio de la revelación sobrenatural de Dios (y por ello es llamada ‘ley divina’)” (VS, 72); Cf. Basso, op.cit., pp. 185-186.

⁴¹⁶ Cf. Basso, op.cit., pp. 186ss; Melina, op. cit.

voluntad su objeto. El juicio de la razón práctica tiene por objeto la conveniencia o inconveniencia del acto humano con el fin. Al manifestar esta relación se constituye en criterio subjetivo.

La recta razón aprehende la esencia propia de nuestra naturaleza humana, su estructura y fines, y discierne en dicha naturaleza la relación de conveniencia o inconveniencia que con ella guardan los distintos actos y objetos. Y así constituye la **norma intrínseca** y **subjetiva** de la moralidad. Nuestros actos se dicen buenos en la medida que respetan esta norma y malos en cuanto la transgreden.

Esta captación no implica siempre un conocimiento reflejo, sino que muchas veces es espontáneo, es decir, que el hombre al conocer la esencia de las cosas y la esencia de sus actos capta por ese mismo conocimiento, la adecuación o no de tal acto con su propio perfeccionamiento; lo capta como conducente o no al Fin Último y como conforme o no con su propia naturaleza racional.

Como hablamos de la moral no exclusivamente natural sino de la moral cristiana, debemos añadir que se trata de la razón práctica elevada e iluminada por la fe y la prudencia infusa. La virtud de la fe no sólo fortalece y transforma **subjetivamente** la inteligencia para que juzgue sobrenaturalmente, sino que le da (por la Revelación) un conocimiento directo de la Voluntad divina, es decir, de la misma Ley Eterna (expresada positivamente en el Antiguo y el Nuevo Testamento). De este modo, la fe consolida e integra en una visión más amplia y perfecta las enseñanzas y normativas de la razón natural.

2. LAS FUENTES DE LA MORALIDAD

¿Cuándo y cómo descubre la **recta razón** la bondad o malicia del acto humano? Esto lo hace en la medida en que juzga como adecuados con la Ley eterna y con la naturaleza humana todos y cada uno de los elementos que integran el acto humano en su **ser moral**.

Ya vimos que la plenitud de cada uno de los elementos que integran el acto humano (inteligencia y voluntad) son requisitos para que el mismo sea plenamente humano, así como cualquier causa que impida la plenitud de uno de ellos disminuye la libertad y voluntariedad del acto. Ahora añadimos que la adecuación de cada uno de los elementos integrantes del acto con la Ley eterna (o con el fin último, que es, en definitiva, lo mismo) y con la ley natural (o, lo que es equivalente, con la naturaleza humana) es lo que constituye la bondad del acto.

Decir que la bondad o malicia del acto depende de la adecuación de la voluntad con la ley eterna y con la naturaleza humana es lo mismo que decir -como se acostumbra modernamente- que depende de la conformidad de la voluntad **con el bien integral de la persona**, ya que el bien de la persona es precisamente la antedicha perfección de su naturaleza y la recta ordenación al Fin último.

Ahora bien, la conformidad de la voluntad con el bien de la persona no quiere designar otra cosa que la adecuación entre el objeto de la voluntad y el bien de la persona, puesto que la voluntad se especifica por su objeto. Será, por tanto, el objeto de la voluntad el que especifique moralmente al acto humano.

Ya hemos visto que la acción voluntaria se despliega en varios momentos de los cuales los fundamentales son el **intencional**, que tiene por objeto el fin de la acción y es llamado por algunos *voluntas intendens* (voluntad de intención), y el **electivo**, llamado *voluntas eligens* (voluntad electiva), que tiene por objeto los medios y fines no últimos. La tradición ha llamado a estos dos elementos, con una terminología no demasiado feliz, “fin moral” y “objeto moral”⁴¹⁸. Conservaremos esta terminología pero entendiendo bajo estos conceptos al **objeto del acto de intención** (fin moral) y al **objeto del acto de elección** (objeto moral). Santo Tomás, por su parte, denomina a estos dos momentos como “acto interior y acto exterior de la voluntad”⁴¹⁹.

⁴¹⁷ Cf. I-II, 19, 4, ad 3.

⁴¹⁸ En efecto, nota Rodríguez Luño, que siendo el fin el objeto de la voluntad, distinguir entre objeto y fin origina confusiones (op. cit., p. 295).

⁴¹⁹ “En el acto voluntario se encuentra un doble acto: el acto interior de la voluntad y el acto exterior. Y cada uno de estos actos tiene su objeto. El fin es propiamente el objeto del acto interior voluntario; en cambio el objeto de la acción exterior es aquello sobre lo que ésta versa” (I-II, 18, 6).

A estos dos elementos que integran la moralidad sustancial del acto hay que sumar en el juicio moral el influjo moral de las circunstancias en que el acto se realiza.

A estos tres elementos la tradición los ha denominado “fuentes de la moralidad”.

La dificultad del juicio moral radica en la posibilidad de que los distintas fuentes tengan diverso valor moral, lo cual es muy frecuente dada la complejidad del obrar humano. Así, por ejemplo, si alguien tiene intención de ayudar a los pobres (fin intencional) pero eligiendo como medio robar (objeto del acto electivo) un objeto consagrado al culto divino (circunstancia), la razón captaría como bueno el fin, como malo el objeto moral y como agravante la circunstancia referida.

Aun cuando todos los elementos -al menos el fin y el objeto que son los esenciales- tienen la misma calificación moral, el juicio moral tiene sus dificultades. Por ejemplo, ¿qué diferencia moral hay entre estudiar con el fin de conseguir un empleo honesto y estudiar para dar gloria a Dios?, ¿qué ocurre cuando una mala acción, como asesinar un inocente, es perpetrada con la intención de alcanzar un fin más malo como el desencadenar una guerra civil?

Podemos adelantar desde ya el **principio general** que rige todo juicio moral y que la tradición ha tomado de la formulación del Pseudo Dionisio: la bondad de una acción es causada por la integridad de sus causas, la maldad por cualquier defecto (*quilibet singularis defectus causat malum, bonum autem causatur ex integra causa*⁴²⁰). De ahí la conclusión: toda acción tiene tanto de bondad cuanto tiene de ser (en el sentido de todos los elementos que le corresponden); y en cuanto le falta algo de su plenitud propia de ser, tanto le falta de bondad, y se dice (consecuentemente) mal⁴²¹.

En efecto, señala Santo Tomás⁴²² que la perfección de un ser se mide por la plenitud del mismo. En este sentido, el Aquinate determina la bondad de las acciones humanas (perfección moral) de modo análogo a como se determina la bondad en los seres (perfección ontológica), a saber, de acuerdo a la **plenitud de ser**: así como un ser se dice **perfecto** en cuanto posee todos los elementos esenciales que exige su naturaleza (un hombre no se dice perfecto si nace con el cerebro atrofiado o con una sola pierna), así **una cosa se dice buena en cuanto tiene la perfección del ser moral que le corresponde**, o sea, todos los elementos morales y en la proporción que convienen para que perfeccionen la naturaleza humana.

1) El objeto moral del acto⁴²³

(a) Noción de objeto moral.

Se denomina **objeto moral** al objeto del acto de elección⁴²⁴. Es aquello que constituye el núcleo central del acto humano, desligado de los elementos más concretos que son su fin y sus circunstancias. Hay que distinguir, sin embargo, el objeto físico del objeto moral; el primero es el núcleo del acto considerado en su realidad psicológica, económica, etc.; el segundo es el núcleo del acto considerado en su valor ético, o sea, es el primer elemento por el cual el acto físico viene trasladado al campo moral y se hace capaz de valoración en él. Por ejemplo, el objeto físico del acto de insultar al prójimo será *hablar*; el objeto moral es *pronunciar injurias*⁴²⁵. Se trata de una **acción** o **comportamiento** (no una cosa puramente física) que es medio o fin no último. Este comportamiento (dar limosna, robar, orar) es calificado como bueno o malo por la razón según la relación que guarde con la Ley eterna, el Fin Último y la naturaleza humana, y es a lo que la voluntad se ordena como lo primero en el orden de la ejecución, recibiendo consecuentemente de él su calificación moral: la voluntad será buena o mala según lo sea aquello a lo que tiende como objeto.

⁴²⁰ I-II, 18, 4, ad 3.

⁴²¹ Cf. I-II, 18, 1.

⁴²² Cf. I-II, 18, 1.

⁴²³ Cf. I-II, 18, 1; 19, 1; II Sent., d. 36, 5; De Malo, 2, 4.

⁴²⁴ Cf. Rodríguez Luño, op. cit., pp. 138 y 295.

⁴²⁵ Cf. Roberti, *Diccionario de Teología Moral*, Ed. Litúrgica Española, Barcelona 1960, voz “acto humano”, p. 31.

Algunos lo designan con la ambigua expresión “finis operis”: el fin que intenta la obra misma; en este caso sería más precisa la expresión “finis operantis proximus”, **fin próximo** del que obra⁴²⁶, o bien “finis proximus actus”, fin próximo del acto⁴²⁷, o “fin próximo de una elección deliberada”⁴²⁸.

Precisando un poco más hemos de decir:

-El objeto moral no es nunca una cosa, sino una operación, “un **comportamiento** elegido libremente”⁴²⁹.

-El objeto moral es una acción **considerada moralmente**, es decir, **valorada** a la luz de la recta razón y del fin último. Precisamente la voluntad tiende a la bondad encerrada en esa acción (y captada por la inteligencia)⁴³⁰. Esto explica por qué actos que desde el punto de vista físico son semejantes, son esencialmente distintos desde el punto de vista moral, así por ejemplo: el acto sexual de la generación es físicamente idéntico en un acto conyugal y en un acto de fornicación⁴³¹, una histeroectomía esterilizante puede ser semejante a una histeroectomía terapéutica⁴³²; el acto de disparar sobre un inocente es físicamente idéntico al acto de disparar sobre un enemigo que está amenazando nuestra propia vida. La distinción moral entre estos actos “físicamente idénticos” está en dependencia de algo racional: **el que la razón perciba que este acto realiza el auténtico bien humano que consiste en la adecuación del mismo con la recta razón y con el fin último del hombre.**

-El **criterio**, como acabamos de indicar, por el cual la razón juzga bueno o malo un comportamiento concreto es la relación del mismo con el “bien verdadero del hombre”⁴³³. Es decir, los criterios son las reglas objetivas de la moralidad (ley eterna y ley natural): “El elemento primario y decisivo para el juicio moral es el objeto del acto humano, el cual decide sobre su “ordenabilidad” *al bien y al fin último que es Dios*. Tal “ordenabilidad” es aprehendida por la razón **en el mismo ser del hombre** considerado en su verdad integral, y por tanto, en sus **inclinaciones naturales**, en sus **dinamismos** y sus **finalidades**, que también tienen siempre una dimensión espiritual: éstos son exactamente los contenidos de la ley natural, y por consiguiente, el conjunto ordenado de los “bienes para la persona” que se ponen al servicio del “bien de la persona”, del bien que es ella misma y su perfección. Estos son los bienes tutelados por los mandamientos, los cuales según Santo Tomás, contienen toda la ley natural”^{434,435}.

⁴²⁶ La expresión “finis operis”, fin de la obra, muy raramente empleada por Santo Tomás, está cargada de una cierta ambigüedad, puesto que un determinado comportamiento se convierte en objeto moral de un acto en la medida en que es querido por la voluntad, es decir, en cuanto sus finalidades naturales son asumidas por la intencionalidad de la voluntad (ya sea terminando totalmente en ella u ordenándolas a otro fin ulterior). Pero, en todo caso, son siempre fin del agente. Lottin, habla de “objeto material” y “objeto formal” del acto humano, el primero correspondería al acto exterior, el segundo al acto interno de la voluntad (cf. Dom Odon Lottin, *Principes de Morale. Tome I: Exposé systématique*, Ed. de L'Abbaye du Mont César, Louvain 1946, p. 81); la distinción del erudito benedictino se mantiene en un campo demasiado material, que conlleva las ulteriores dificultades de evitar caer en el error opuesto del teleologismo.

⁴²⁷ Así lo usa Santo Tomás: “El fin próximo del acto es lo mismo que el objeto, y de él recibe [el acto] su especie” (“finis proximus actus idem est quod obiectum et ab hoc recipit [actus] speciem”): De malo 2, 5 ad 9.

⁴²⁸ VS, 78. La Veritatis Splendor lo define diciendo: “El objeto del acto del querer es un comportamiento elegido libremente. Y en cuanto es conforme con el orden de la razón, es causa de la bondad de la voluntad, nos perfecciona moralmente y nos dispone a reconocer nuestro fin último en el bien perfecto, el amor originario” (ibid).

⁴²⁹ VS, 78.

⁴³⁰ Por eso, suele decirse también que el objeto moral es “la bondad inteligible entrevista por la razón en el acto que está realizado o que está por realizar”, o también, “un bien hacia el cual tiende deliberadamente la voluntad” (Catecismo, n° 1751).

⁴³¹ Cf. De Malo q.2, 4.

⁴³² La histeroectomía esterilizante es la esteripación del útero cuando éste no constituye un peligro actual para la mujer, y se lo esteripa con el fin de evitar un futuro embarazo difícil de llevar adelante sin riesgos para la madre; la histeroectomía terapéutica es la esteripación del útero cuando éste constituye actualmente un peligro para la mujer.

⁴³³ Cf. VS, 72. De ahí que la Veritatis Splendor diga: “el acto es bueno si su objeto [la acción elegida] es conforme con el bien de la persona en el respeto de los bienes moralmente relevantes para ella” (VS, 78).

⁴³⁴ Cf. I-II, 100, 1.

⁴³⁵ VS, 79.

-Estos actos son juzgados -por relación al bien de la persona- como justos o injustos, buenos o malos, en sí mismos y por tanto al ser queridos como tales por la voluntad califican a ésta como buena o mala.

-El acto humano completo, en su doble dimensión (intención y elección) tomará del objeto moral su cualificación moral **primera y esencial**. Primera en el sentido de que “viene antes de las otras”⁴³⁶, no que sea necesariamente la más importante en un acto concreto. Es **primera** porque el acto ya la posee antes de considerar la intención del agente y sus circunstancias. Esto significa que es la primera fuente que ha de tomarse en cuenta para el juicio moral. “El elemento primario y decisivo para el juicio moral es el objeto del acto humano”⁴³⁷.

-La **Sagrada Escritura** atestigua la existencia de obras que en sí son malas. Tales “obras”, son definidas como obras “de la carne”, que “excluyen del Reino de los Cielos”: adulterio, fornicación, deshonestidad, lujuria, culto a los ídolos, herejías, envidias, homicidios, embriaguez, glotonería y cosas semejantes⁴³⁸. Otras en cambio son en sí buenas, son frutos del Espíritu Santo, que manifiestan nuestra filiación divina⁴³⁹. Las referencias a juicios de moralidad basados exclusivamente en las obras mismas son innumerables⁴⁴⁰.

(b) División de los actos según el objeto moral

Teológicamente se dice que tomando en cuenta su objeto (independientemente de la intención del agente) los actos pueden distinguirse en **buenos, malos e indiferentes**, según que la razón capte en el posible acto una razón de conveniencia con las reglas de la moralidad, o una deformidad o simplemente ni una ni otra. En efecto, hay comportamientos que contradicen y destruyen el bien auténtico del hombre (por ejemplo el asesinato del inocente, la homosexualidad); otros lo realizan plenamente (el amor de Dios, la fidelidad, el amor filial); otros, en sí mismos, no dicen ninguna particular conveniencia o inconveniencia (cantar o caminar). Santo Tomás lo explica diciendo: “Todo acto recibe su especie del objeto, y el acto humano, llamado acto moral, recibe la suya del objeto relacionado con el principio de los actos humanos que es la razón. Por lo cual si el objeto incluye algo que convenga al orden de la razón, será bueno según su especie, como el dar limosna al indigente. Si en cambio incluye algo que repugna al orden racional, será malo según su especie (secundum speciem) como el robar, que es sustraer lo ajeno. Puede, no obstante, ocurrir que el objeto no incluya nada referente al orden de la razón, como el levantar una paja del suelo, ir al campo, y otras cosas semejantes. Tales actos son indiferentes según su especie”⁴⁴¹.

2) El fin del acto moral⁴⁴².

El fin es aquello por lo cual se realiza la acción, es decir, la intención que se propone el agente cuando realiza la obra⁴⁴³. En otras palabras, aquello a lo que ordena el “objeto” del acto (como quien

⁴³⁶ Cf. Dionigi Tettamanzi, *Verità e Libertà*, Piemme, Casale Monferrato 1993, p. 475, nota 11.

⁴³⁷ VS, 79.

⁴³⁸ Cf. Gal. 5,19-20; 1 Cor. 6,9-10; Rom. 1,28-31.

⁴³⁹ Rom. 12,9-21; Gal. 5,22-23.

⁴⁴⁰ Jer 23,2: “Mirad que voy a pasaros revista por vuestras malas obras”; Zac 1,4: “¡Volvéos de vuestros malos caminos y de vuestras malas obras!”; Jn 3,19: “los hombres amaron más las tinieblas que la luz, porque sus obras eran malas”; Jn 7,7: “doy testimonio de que sus obras son perversas”; Col 1,21: “vosotros... en otro tiempo fuisteis extraños y enemigos, por vuestros pensamientos y malas obras”; II Tim 4,18: “El Señor me librará de toda obra mala y me salvará guardándome para su Reino celestial”; I Jn 3,12: “No como Caín, que, siendo del Maligno, mató a su hermano. Y ¿por qué le mató? Porque sus obras eran malas, mientras que las de su hermano eran justas”.

⁴⁴¹ I-II, 18, 8.

⁴⁴² Cf. I-II, 18, 4.6.7; 19, 7.

⁴⁴³ El Catecismo lo expresa diciendo: “el fin es el término primero de la intención y designa el objetivo buscado en la acción. La intención es un movimiento de la voluntad hacia un fin; mira al término del obrar. Apunta al bien esperado de la acción emprendida. No se limita a la dirección de cada una de nuestras acciones tomadas aisladamente, sino que puede

roba para adular, ordena el robo como medio para su fin que es el adulterio). La tradición moral lo llamó “finis operantis” (fin del agente) y más propiamente “finis operantis remotus” (fin remoto del agente), en cuanto es el fin que intenta alcanzar a través del fin próximo, que hemos denominado “objeto”. No debe confundirse con motivos accidentales que pueden concurrir en la acción secundariamente, los cuales, si llegado el caso no pueden alcanzarse, no hacen desistir al agente de su acción⁴⁴⁴.

El fin o intención es un elemento fundamental para la moralidad del acto, hasta el punto tal que, en gran parte de los casos, según sea el fin tal será la cualificación moral de toda la acción (el caso de los actos indiferentes o el de los actos buenos corrompidos por el fin malo). Es más, hemos de decir que tiene tal importancia en la vida moral, que de la determinación concreta del Fin Último, cada hombre recibirá una impronta o información de todos los actos de su vida: “aquello en lo que uno descansa como en su fin último, **domina** el afecto del hombre, porque de ello toma las reglas para toda su vida”⁴⁴⁵.

La Sagrada Escritura afirma⁴⁴⁶ que “las cosas que salen del corazón del hombre, esas son las que le manchan” (Mc 7,20). Y por eso David pedía la rectitud de la intención: “Crea en mí un corazón puro, oh Dios, y renueva en mis entrañas la rectitud del espíritu” (Sal. 50, 12). En el Evangelio de San Mateo Nuestro Señor hace derivar de la disposición interior la moralidad de la persona humana: “Si tu ojo es bueno, todo el cuerpo está iluminado” (Mt 6,22). Santo Tomás comenta estas palabras diciendo: “Por ojo se entiende la intención. Porque todo el que quiere obrar, algo intenta: de modo que si tu intención es lúcida, es decir, dirigida a Dios, todo tu cuerpo -o sea tus actuaciones- serán lúcidas. Y así ocurre a quienes de verdad son buenos”⁴⁴⁷. La Sagrada Escritura hace constantes referencias a las intenciones humanas como fuente de la moralidad del sujeto que actúa⁴⁴⁸.

El hecho de que Santo Tomás hable de “fin” cuando enumera las circunstancias del acto llevó a algunos moralistas a confundir con ese fin circunstancial (o motivo secundario) el fin que determina la sustancia del acto (del cual nos ocupamos al presente) desviando consecuentemente la atención del juicio moral exclusivamente hacia el objeto. El problema de aceptar esta concepción surge al intentar explicar el influjo **esencial** del fin sobre la moralidad del acto habiéndolo considerado sólo un accidente del mismo. De allí distintas soluciones insuficientes e insatisfactorias. Este abuso del verdadero pensamiento de Santo Tomás originó otro abuso: atribuir toda la especificación sólo al fin (teleologismo)⁴⁴⁹.

Santo Tomás ha hecho ciertamente del obrar humano una estructura finalística. De hecho el fin que, como hemos dicho, es el objeto del acto interior (intención o voluntas intendens), determina la realización de la acción y da unidad a este complejo movimiento del acto humano voluntario que comienza precisamente en el orden intencional para acabar en la exteriorización ejecutiva.

también ordenar varias acciones hacia un mismo objetivo; puede orientar toda la vida hacia el fin último... Una misma acción puede, pues, estar inspirada por varias intenciones como hacer un servicio para obtener un favor o para satisfacer la vanidad” (Catecismo de la Iglesia Católica, n° 1752).

⁴⁴⁴ Cf. R. García de Haro, *L'agire morale e le virtù*, op. cit., pp. 93-94. Así por ejemplo en el avaro que tiene como fin el obtener dinero y concomitantemente ser estimado por su dinero, puede distinguirse como fin principal el obtener dinero (de hecho si sabe que un trabajo no le procurará ganancia no lo realiza) y fin secundario (accidental) la vanagloria (si sabe que un trabajo le producirá dinero pero no gloria y sin embargo lo hace lo mismo).

⁴⁴⁵ I-II, 1, 5.

⁴⁴⁶ Cf. Ramón García de Haro, *Cristo, fundamento de la Moral*, Ed. Internacionales Universitarias, Barcelona 1990, pp. 112-113.

⁴⁴⁷ In Matth., VI, lec. 5.

⁴⁴⁸ Ex 10,10: “a la vista están vuestras malas intenciones”; Prov 12,5: “Las intenciones de los justos son equidad, los planes de los malos, son engaño”; Prov 21,27: “El sacrificio de los malos es abominable, sobre todo si se ofrece con mala intención”; Prov 22,9: “El de buena intención será bendito, porque da de su pan al débil”; Prov 23,6: “No comas pan con hombre de malas intenciones, ni desees sus manjares”; Prov 28,22: “El hombre de malas intenciones corre tras la riqueza, sin saber que lo que le viene es la indigencia”; Fil 1,15: “Es cierto que algunos predicán a Cristo por envidia y rivalidad; mas hay también otros que lo hacen con buena intención”.

⁴⁴⁹ Cf. la equilibrada concepción del fin en Santo Tomás en: S. Pinckaers, *Le rôle de la fin dans l'action morale selon saint Thomas*, en: *Le renouveau de la morale*, Téqui, Paris 1979, pp. 114-143.

La doctrina del Aquinate hace del fin el elemento especificante del acto, es decir: el fin da la especie al acto humano o moral⁴⁵⁰. Por este motivo, la perspectiva según la cual Santo Tomás analiza los actos humanos es principalmente la de la interioridad.

3) Conjugación entre objeto y fin.

Como llevamos dicho, a través del fin que se propone, el agente asume o subsume en su intencionalidad (fin moral) un comportamiento determinado moralmente considerado (objeto moral); así, por ejemplo, quien decide vender cuanto posee para imitar más de cerca a Cristo, o quien pretende robar para ayudar, con lo robado, a los pobres. De aquí surge una compleja pero estrecha relación e interacción entre fin y objeto. Santo Tomás señala en algunos textos que la especificación viene por el objeto, en otros dice en cambio que viene del fin. Finalmente, enseña también que en el acto humano, el objeto hace de parte material y el fin de parte formal: “el acto humano en su conjunto se especifica o determina formalmente según el fin, y materialmente según el objeto de la obra exterior⁴⁵¹”.

Algunos autores, enfatizando unas afirmaciones en detrimento de otras han terminado en posiciones unilaterales. Billuart, y la mayoría de los que lo siguieron, restaron importancia a la influencia del fin. Abelardo en el medioevo, el consecuencialismo y teleologismo en la modernidad, niegan toda influencia determinante al objeto moral. Evidentemente, la que acarrea consecuencias más nefastas desde el punto de vista moral es la acentuación abusiva del fin, que hace depender la moralidad de las solas intenciones del sujeto, no obstante, ambas están equivocadas.

Santo Tomás explica en líneas generales esta conjugación de objeto y fin en la cuestión disputada De Malo, afirmando: “El acto del hombre recibe su especie por la esencia del objeto, según que éste es bueno o malo; el acto especificado como bueno nunca puede ser malo; ni el especificado como malo puede hacerse bueno. Sin embargo, puede suceder que a un acto en sí bueno se añada uno que sea malo en otro orden; y en este sentido se dice que el acto bueno se hace malo, en cierto modo, por el acto malo; lo cual no ha de entenderse en el sentido de que sea malo en sí. Así, por ejemplo, el dar limosna a un pobre o amar a Dios son actos en sí buenos; pero referir uno de estos actos a un fin desordenado, como por ejemplo la vanagloria, es ciertamente un acto malo; **ya que los dos actos se unifican con cierto orden**. Ya dijo Dionisio, que el bien proviene de la integridad de la causa, mientras que el mal del defecto de cualquiera de ellas. Por tanto, si cualquiera de sus elementos es malo, ya sea el acto, o la ordenación a un fin malo, **todo se juzga malo**. Y no se juzga totalmente bueno a menos que ambos elementos sean buenos; así como un hombre no es considerado bello a menos que todos sus miembros lo sean; y se considera feo si alguno de sus miembros es deforme. Por este motivo es que un acto malo no puede hacerse bien... mientras que un acto bueno puede hacerse mal, porque para un acto malo no se requiere que sea totalmente malo, sino que basta que exista en él un mal particular⁴⁵²”.

“Los dos actos se unifican con cierto orden”. El acto humano es una unidad, integrada por dos momentos: el acto interno (voluntas intendens) y el externo (voluntas eligens). Es el fin el que da unidad a todo el obrar (asumiendo el acto externo como medio para alcanzar el fin del acto interno). La moralidad del acto, por tanto, es **una** sola; y ésta se considera a partir de la conjugación de ambas.

Las reglas que tradicionalmente se formulan para juzgar moralmente de esta interacción son las siguientes:

1º Las **acciones indiferentes por su objeto** se hacen buenas o malas según lo sea el fin. Así, por ejemplo, pasear (de suyo indiferente) será bueno cuando la finalidad sea por motivos de salud, descanso, etc.; será malo, si se realiza por pereza, descuido de los deberes, etc. Esto implica que no

⁴⁵⁰ “El fin en cuanto es primero en la intención pertenece a la voluntad. Y de este modo, da la especie al acto humano o moral” (I-II, 1, 3).

⁴⁵¹ I-II, 18, 6.

⁴⁵² De Malo, 2, 4, ad 2

existen acciones indiferentes **en concreto**, sino tan solo en abstracto, en cuanto el agente siempre obra por un fin, y por tanto, toda acción indiferente implica un fin que la suscita y también la cualifica.

2º Una **acción buena por su objeto**, se vuelve más o menos buena o también mala, por el fin:

-al adecuarse a un **fin bueno**, da lugar a una acción dotada de mayor o menos bondad, según sea la cualidad del fin. Estudiar es bueno; si se hace sólo por aprobar las materias, será menos bueno que si se hace por dar gloria a Dios;

-si persigue un **fin malo**, la acción se corrompe. Dar limosna para inclinar a una persona al mal, corrompe la acción. Esto sucede cuando la intención mala es lo principalmente querido, de modo que sin ella no se realizaría la acción.

3º Una **acción mala por su objeto** se puede hacer más mala (si el fin encierra más malicia que la acción misma, por ejemplo uno que siembra dudas en la fe de una persona sencilla para llevarlo a la desesperación y al suicidio) o menos mala (si el fin fuese “bueno”, como robar para dar limosna). Pero nunca puede hacerse buena ni aun por un buen fin. Afirma Santo Tomás que “ningún mal se excusa por la buena intención”⁴⁵³.

En definitiva, sólo la acción en la cual concurren la bondad del fin, del objeto (o al menos su indiferencia) y de las circunstancias, podrá ser plenamente buena. “El acto moralmente bueno supone a la vez la bondad del objeto, del fin y de las circunstancias”⁴⁵⁴.

4) Las circunstancias del acto moral

Para juzgar moralmente el acto humano, la tercera fuente que hay que atender es el conjunto de circunstancias que lo acompañan. Ya hemos hablado de ellas indicando que dan al acto humano sus rasgos concretos, temporales e históricos, y que pueden ser cambiantes. Desde el punto de vista moral hay que decir que en la medida en que alguna circunstancia añada alguna nueva razón de conveniencia o inconveniencia entre el acto y las reglas de la moralidad, el juicio moral del mismo puede ser modificado (incluso notablemente).

Resulta evidente que, de todas las circunstancias que rodean necesariamente los actos humanos, sólo interesan moralmente las que pueden representar un matiz ético. Así, por ejemplo:

(a) El **tiempo** en que es realizado (*quando*). Hace referencia a las cualidades morales que pueden relacionarse con el momento en que se realiza la acción. Faltar a misa un domingo es una circunstancia moral porque el domingo está preceptuado por la Iglesia que se asista a Misa; una corrección hecha en momentos en que el corregido no puede psicológicamente recibirla es inconveniente; comer carne un viernes santo es pecado contra el precepto del ayuno y abstinencia.

(b) El **lugar** en que se realiza (*ubi*). Hace referencia a la cualidad propia del lugar que puede implicar una connotación moral para el hecho que es realizado en él. Por ejemplo, que alguien sea ofendido en público o en privado; o fornicar o robar en un lugar profano o en un lugar sagrado.

(c) El **modo** en que se ejecuta (*quomodo*). Indica la modalidad de la acción, en cuanto ésta puede denotar mayor o menor malicia, como, por ejemplo, la delicadeza o brutalidad en una corrección.

(d) La **materia** sobre la que versa (*circa quid*). Designa la cualidad del objeto (por ejemplo, si lo robado es algo profano o consagrado), o bien la cantidad (si era mucho o poco), o (en caso de que no sea una cosa sino una persona) la cualidad de la persona sobre quien se ejerce la acción (si es soltera, casada, consagrada, pública, privada, etc.). La cualidad puede modificar la especie moral del acto (el robo de un automóvil no conlleva ninguna particularidad respecto de este accidente, pero el hurto de un cáliz sagrado hace de la acción una profanación y un sacrilegio y no un simple robo); la cantidad, en cambio, sólo puede afectar a la especie teológica (es decir, que, según sea la cantidad, se tratará de una transgresión leve o grave).

⁴⁵³ Santo Tomás, *In duo praecepta caritatis*, c. 6. Cf. R. García de Haro, *L'agire morale e le virtù*, pp. 95-97.

⁴⁵⁴ Catecismo, n° 1755.

(e) Los **motivos** que lo causan (*cur*). Indica los motivos o fines secundarios en una acción (no el fin primario que afecta a la sustancia del acto). Por ejemplo, una acción que a la vez que se hace para ayudar al prójimo (fin principal, que no es circunstancial) comportase al mismo tiempo un deseo de vanagloria.

f) Las **cualidades de quien lo realiza** (*quis*). Alude a aquellas condiciones de quien realiza la acción y que podrían añadir nuevas relaciones de conveniencia o inconveniencia respecto del acto realizado. Así, por ejemplo, su notoriedad (persona pública o privada), su estado (casado, soltero, consagrado), su responsabilidad (hombre de gobierno, simple ciudadano). No es lo mismo la exposición de un error doctrinal hecha por un sacerdote que por un seglar; un acto sexual hecho por un casado fuera de su matrimonio (adulterio), un soltero (simple fornicación) o un consagrado (sacrilegio).

(g) Los **medios** que usa el agente para realizar el acto (*quibus auxiliis*). Hace referencia a los medios usados para la consecución del acto, en cuanto éstos pueden matizar o agravar la moralidad del acto cometido. Así, por ejemplo, el robo a mano armada es más grave que el simple robo; o también una amenaza perpetrada solo de palabra o una amenaza armada.

Para que una circunstancia influya en el acto moral, del modo que sea, debe envolver cierta conveniencia o inconveniencia con la regla de las costumbres y además ser buscada como tal o al menos advertida (en caso de ser mala).

Por su influencia en la moralidad del acto las circunstancias se dividen en tres clases:

(a) **Circunstancias que no cambian la especie moral del acto.** Son las que sin alterar la especie moral (el que se trate de tal o cual acto) ni la especie teológica (que siga siendo pecado venial o pecado mortal) atenúan o agravan más el acto. Las mismas pueden ser circunstancias atenuantes (por ejemplo, quien miente por miedo) o agravantes (golpear a alguien con alevosía, castigar con odio).

(b) **Circunstancias que cambian la especie moral del acto.** Son aquellas por las cuales la moralidad del acto adquiere un carácter específicamente nuevo y diverso; así, por ejemplo, el que la víctima de un homicidio sea hermano del homicida convierte el crimen en fratricidio; la fornicación entre un soltero y una casada es adulterio, etc.

(c) **Circunstancias que cambian la especie teológica del acto.** Son las que determinan que un acto pase de ser pecado venial a mortal o de mortal a venial. Así, por ejemplo, la acumulación deliberada de pequeños hurtos, cuya suma llega a ser una cantidad considerada como materia grave, hace del acto un pecado mortal.

Digamos, finalmente, que cuando una circunstancia es determinante para cambiar la especie del acto, la misma no está actuando en realidad como simple accidente del acto sino como parte de la sustancia del mismo, es decir, como parte del objeto moral del acto. En efecto, el objeto moral, es decir, el acto deliberadamente elegido por la voluntad es querido -en ese caso- precisamente por esa circunstancia o a pesar de la presencia inevitable de la misma⁴⁵⁵.

5) La oposición a la doctrina tradicional

(a) El consecuencialismo, proporcionalismo o teleologismo.

La doctrina tradicional de las fuentes de la moralidad ha sido rechazada por numerosos teólogos de nuestros días y suplantada por diversas teorías conocidas como “consecuencialismo”, “teleologismo”, “proporcionalismo”, según que acentúen como única norma para evaluar la moralidad del acto las consecuencias del mismo, el fin o en una razón proporcionada. Niegan, por tanto, que un acto pueda evaluarse moralmente por sí mismo, independientemente de las intenciones y circunstancias del que obra; consecuentemente niegan la existencia de actos malos “en sí mismos”, o “intrínsecamente”. Han sostenido estas posturas autores como Peter Knauer, Louis Janssens, Joseph Fuchs, R. McCormick, B.

⁴⁵⁵ Cf. I-II, 18, 10: Santo Tomás dice “pasa a ser condición principal del objeto”.

Schüller, Ch. Curran, T. O'Connell, etc. Esta corriente hunde sus raíces en el finalismo de Pedro Abelardo, en el nominalismo de Ockham, y más directamente en el utilitarismo anglosajón de Bentham y Stuart Mill. Indiquemos tres autores particularmente relevantes: Knauer, Janssens y Fuchs.

Para **Peter Knauer**⁴⁵⁶ el orden moral reposa sobre un presupuesto: nuestros actos poseen una primera bondad o malicia de orden ontológico, entendiendo el término “ontológico” en el sentido de no-moral o físico (otros consecuencialistas llamarán óntica o premoral). En este orden, el acto es “moralmente indiferente” y tiene como característica propia el dar lugar numerosos efectos buenos y malos (también ellos, por el momento, ontológicos o premorales).

El paso al orden moral se realiza por la intervención de la voluntad y más precisamente mediante la aplicación del principio de doble efecto, a causa de la atribución de efectos buenos y malos como consecuencia necesaria de todo acto. Knauer universalizó este principio haciendo de él el rector de todo el juicio moral, pero al mismo tiempo, reinterpretabándolo según su nueva teoría⁴⁵⁷.

La primera reinterpretación mira a la tercera condición del principio tradicional: la prioridad del efecto bueno. Knauer basándose en la estructura totalitaria del acto deja de considerar lo que es querido directamente y lo que es querido indirectamente o simplemente permitido. Juzga las acciones una vez acabadas y por tanto, lo que sea físicamente mediato o inmediato es de una importancia secundaria para él.

La segunda modificación del principio tradicional pertenece a la cuarta condición: el motivo proporcionado. Knauer establece que este motivo o razón proporcionada (que dará nombre al proporcionalismo) es el criterio esencial en el juicio moral: el acto será bueno si hay una razón proporcionada y malo si ésta falta (sin tener en cuenta el objeto). De ahí podrá Knauer decir que “se debe admitir un mal si es la única manera de no contradecir el máximo de valor que se le opone”⁴⁵⁸.

La tercera modificación es una consecuencia de lo dicho y mira a la primera condición: no es necesario que el acto sea en sí mismo bueno porque precisamente lo que lo hace bueno no es una condición intrínseca sino la razón proporcionada que urge su realización.

Louis Janssens⁴⁵⁹ intenta apoyar su teoría en la autoridad de Santo Tomás, haciendo de éste un continuador de la tesis sostenida por Pedro Abelardo, quien atribuía toda la especificación del acto humano al fin (*finis operantis remotus*). A continuación analiza los textos del Angélico en que éste afirma que es el fin del agente el que especifica el acto, mientras que el acto exterior es el medio con que nuestra voluntad llega a la realidad exterior (parcializando y dejando de lado los textos en que habla del objeto). Fin y objeto se comportan como forma y materia. Por tanto, es el fin el elemento decisivo y determinante de la acción. Afirma claramente la indiferencia de los actos exteriores. La acción exterior no es más que un hecho material, una abstracción a la cual no puede aplicarse ningún juicio moral. De todos modos, concede que no cualquier acto externo puede ser usado como medio para cualquier fin: la materia exterior debe tener una “debida proporción”, lo cual significa que no debe estar en contradicción con el fin intentado.

⁴⁵⁶ Cf. Peter Knauer, *La détermination du bien et du mal moral par le principe de double effet*, Rev. NRTh, 87 (1965), 356-376; Ibid, *Überlegungen zur moraltheologischen Prinzipienlehre der Enzyklika Humanae Vitae*, Rev. Theologie und Philosophie, XLV (1970) 60-74. Una presentación y refutación de la posición de Knauer puede verse en: Servais Pinckaers, *La question des actes intrinsèquement mauvais e le 'proportionalisme'*, en: Revue Thomiste (1982), 181-212.

⁴⁵⁷ Recordemos que en la teoría tradicional del principio de doble efecto la legitimidad quedaba supeditada a cuatro condiciones: 1) que el acto sea en sí mismo bueno o al menos moralmente indiferente; 2) que la intención del agente sea recta, es decir, que se dirija al efecto bueno mientras que el malo no puede ser querido sino que debe ser “*praeter intentionem*”; 3) que el efecto malo sea consecuente al efecto bueno o al menos concomitante, pero nunca primero porque se convertiría en un medio, y dice san Pablo que “*non sunt facienda mala ut eveniant bona*”; 4) finalmente debe haber un motivo proporcionalmente grave para realizar una acción de la que se siga tal efecto malo.

⁴⁵⁸ La détermination..., op. cit., p. 371.

⁴⁵⁹ Cf. Louis Janssens, *Ontic Evil and Moral Evil*, Rev. Louvain Studies, 1972, 115-156; Ibid, *Considerations on Humanae Vitae*, Rev. Louvain Studies, 1969, 321-353.

Después de ese análisis pasa a afirmar la presencia de lo que él llama “mal óptico” en todos nuestros actos. No hay acto, según él, que no conlleve como consecuencia una serie de bienes y de males. Esto es debido ante todo a nuestra temporalidad (todo acto que realizamos, por bueno que sea, implica un indefinido número de actos que omitimos, por eso enseña que toda comisión incluye siempre una omisión), como también a nuestra espacialidad (estamos sujetos a las leyes físicas que imponen limitación e impedimento a nuestra libertad) y a nuestra existencia social (la vida social implica muchas renunciadas obligadas de unos individuos para los otros).

Constata así que “en nuestra actividad concreta siempre hay presente mal óptico”. Querer evitarlo es simplemente una utopía. El planteamiento moral verdadero debe apuntar pues a preguntarse **cuándo y en qué medida estamos justificados para causar o permitir el mal óptico**. Para responder a tal pregunta retoma su interpretación de Santo Tomás: estamos justificados a causar o permitir mal óptico en la medida en que éste no sea buscado “per se” (entendamos que esto supone que puede ser buscado “per aliud”, como medio, en contra de la doctrina tradicional que afirmaba que ningún mal puede ser querido ni siquiera como medio: el fin no justifica los medios), es decir, mientras que se cause el menor mal “necesario”, y que éste mal tenga una debida proporción, o sea no esté en abierta contradicción con el fin⁴⁶⁰.

Josef Fuchs⁴⁶¹ rechaza el concepto de una ley moral natural que contenga normas invariables y asimismo niega que la intención de Cristo haya sido la de establecer normas absolutas o un nuevo código de moral. Entre las normas morales distinguirá lo que él llama normas trascendentales, absolutas y operativas (o categoriales).

Ante todo, normas serían **trascendentales**, como por ejemplo, el requerimiento de obedecer a Dios y seguir a Cristo. Éstas, sin embargo, no explicitan **cómo** debe llevarse a cabo lo que mandan. En esto consistía el mensaje central de la Biblia. Son normas absolutas pero no contienen nada concreto. La respuesta afirmativa o negativa a este requerimiento es lo que realiza la “opción fundamental”, es decir, ese acto inaccesible a la reflexión consciente que la persona cumple delante del Absoluto.

Tendríamos a continuación otras normas que pueden llamarse **absolutas**. Éstas ordenan ciertas **actitudes y valores** (como ser manso y compasivo); de todos modos, tampoco ellas llegan a especificar qué acciones las realizan o qué actos les son contrarios.

Finalmente existiría lo que Fuchs llama **normas operativas** de conducta, o también normas **categoriales**, que son clases de actos descritos en un modo que no incluyen una valoración moral. Estas no son universales porque no pueden aplicarse en todos los casos (téngase en cuenta que aquí Fuchs está incluyendo, por ejemplo, la doctrina de la Iglesia sobre adulterio y anticoncepción).

De todos modos, para él, la recta opción fundamental aunque no contiene ninguna norma específica (sólo una respuesta a la trascendental), transforma toda la vida moral porque esta opción fundamental se realiza a través de los muchos actos de libre elección que la van llevando a madurez.

Fuchs afirma, de este modo, que la Iglesia no ha heredado un sistema de leyes morales ni de Cristo, ni de Pablo, ni de Juan; y que ni la Escritura ni la Iglesia dan un sistema de leyes morales universales. Por tanto estas leyes no son sino puramente humanas, y como tales están condicionadas por la historicidad humana, es decir, por este estado del hombre que puede diferir según las épocas y las culturas. Por eso afirma Fuchs que para cada persona “la autorrealización impone que él mismo debe descubrir las posibilidades que tiene a mano para su acción y desarrollo, y determinar sobre la base del

⁴⁶⁰ Su posición se clarifica cuando la ejemplifica pretendiendo demostrar que el uso de los anticonceptivos en aquellos esposos que tienen un motivo sólido (concepción muy amplia en nuestro autor) para evitar un nuevo hijo y buscando como fin el desarrollo del amor conyugal está plenamente justificado, ya que en sí mismo ese acto no es malo sino indiferente. Para Janssens intentar excluir todas las formas de mal óptico de nuestros actos es presuntuoso y constituye una ilusión que paraliza todos nuestros actos.

⁴⁶¹ Josef Fuchs, S.J., *The absoluteness of Moral Terms*, Rev. Gregorianum, 52 (1971), 415-457; Ibid, *Personal Responsibility and Christian Morality*, Georgetown University Press, Washington, DC, Gill and Macmillan, Dublin 1983. Para una crítica de la posición de Fuchs: Germain Grisez, *A critique of the View of Josef Fuchs, S.J.*, Rev. Anthropotes (1985) 155-205.

presente conocimiento que tenga de sí mismo cuáles de esas posibilidades son rectas, razonables, humanas (en el pleno y positivo sentido de estas palabras) y así contribuir al progreso humano⁴⁶².

Al no haber normas universales, ¿cuál será el **criterio** de acción para este hombre relativizado históricamente? Para responder a esta pregunta (que es el centro de la moral práctica) Fuchs introduce la noción equivalente al “mal óntico” que señalaba Janssens y que aquí recibe el nombre de “mal pre-moral”. Todo mal, mientras no sea considerado dentro de la intención de un agente no tiene carácter ni de humano ni de moral propiamente hablando: “El hecho de matar, como mal humano puede ser moralmente bueno o malo, ya que por sí solo nada dice sobre la intención del que actúa y no puede constituir un acto humano. En cambio ‘matar por avaricia’ o ‘matar en defensa propia’ incluye ya la intención del agente⁴⁶³. El juicio moral de una acción no puede anticiparse a la intención del agente. Es decir, que estamos nuevamente ante la radical negación de la existencia de actos intrínsecamente malos: “una acción no puede ser juzgada moralmente en su materialidad (matar, herir o ir a la luna), sin referencia a la intención del agente; porque sin ésta última no se trata de una acción humana, y solamente podemos hablar en un verdadero sentido de bien o de mal refiriéndonos a las acciones humanas⁴⁶⁴”.

De este modo la existencia de actos “intrínsecamente malos” es negado: “En teoría, parece que tal universalidad no es posible. Una acción sólo es moral al considerar las ‘circunstancias’ y la ‘intención’, y eso presupondría que se pueden prever adecuadamente **todas las combinaciones posibles** de circunstancias e intenciones, lo que, a priori, no es posible. Además, la opinión contraria no tiene en cuenta, para una comparación objetiva de la moralidad, el significado de: a) la experiencia práctica, b) las diferencias de civilización, c) la historicidad humana⁴⁶⁵”.

Por eso su **criterio de acción** será la noción de **causa proporcional relativa**: o sea, el mal (en un sentido pre-moral) no puede ser realizado como tal, pero puede ser **justificado** dentro de la totalidad de la acción por razones apropiadas. Por tanto un mal premoral que no sea justificable por cierto fin tal vez lo sea por otro. Y esto es aplicable al mismo principio moral que enseña que “el fin no justifica los medios” : “si se trata de un mal a nivel premoral, la realización de un bien puede justificarlo. El mal hecho no es moralmente malo al margen de la intención ni es un acto aislado, sino un elemento de una acción única⁴⁶⁶”.

Retomando las líneas generales, podemos decir que para toda esta corriente⁴⁶⁷, con sus distintas variables, el orden **estrictamente moral** consiste en el respeto de ciertos valores trascendentes y universales (como el amor a Dios, la benevolencia hacia el prójimo, la justicia, etc.). Nuestras acciones singulares y concretas, en cambio, se desenvuelven en un **orden pre-moral**, no-moral, físico u óntico (según las diversas terminologías adoptadas por sus sostenedores). Toda acción concreta es en sí misma indiferente, o más bien, ambivalente: tiene facetas ventajosas y facetas desventajosas, unas consecuencias que benefician y otras que perjudican. El juicio moral sobre la acción se rige en **primer lugar** por la fidelidad de la persona a los valores universales (orden moral) y, **en segundo lugar**, por la “responsable” evaluación y ponderación de las distintas consecuencias que se siguen, y por la “responsable” elección subjetiva de aquella acción que aquí y ahora se reputa como moralmente más adecuada. Para esta “responsable elección” algunos autores más enfáticamente consecuencialistas insistían en hacer un “cálculo de las consecuencias que se prevé pueden derivarse de la ejecución de una decisión⁴⁶⁸”; otros, más acentuadamente proporcionalistas, pondrán el acento en la “proporción” entre los efectos buenos o malos y el “bien más grande” o el “mal menor” que esperan obtener de tal acción⁴⁶⁹. Algunos llegarán a decir, incluso, que ni siquiera es posible hacer tal evaluación en cuanto

⁴⁶² *Personal Responsibility...*, op. cit., p. 127.

⁴⁶³ *The absoluteness...*, op. cit., pp. 443-444.

⁴⁶⁴ *Personal Responsibility...*, op. cit., p. 137.

⁴⁶⁵ *The absoluteness...*, op. cit., p. 449.

⁴⁶⁶ *Ibid.*, p. 446.

⁴⁶⁷ Cf. VS, 75.

⁴⁶⁸ VS, 75.

⁴⁶⁹ Cf. *Ibid.*

las consecuencias de un acto no son sólo aquellas que se siguen inmediatamente de él, sino todas las que éstas a su vez acarrearán; por lo cual, sólo podrá evaluarse una acción por sus consecuencias, al término de la historia. De allí que la actitud moral postulada por tales autores puede resumirse en la afirmación de uno de sus defensores, T. O'Connell: "La máxima tradicional, 'haz el bien y evita el mal', puede tener un significado coloquial, pero es imposible sencilla e inevitablemente en cuanto descripción exacta de la vivencia de nuestras vidas... Nuestra mejor esperanza consiste en hacer tanto bien como sea posible y el menor mal **necesario**"⁴⁷⁰.

(b) Refutación: la existencia de actos intrínsecamente malos.

Contra esta postura, debemos decir que la Sagrada Escritura, el Magisterio y la tradición ética, han afirmado siempre la existencia de actos que independientemente de las intenciones del que los ejecuta y de las circunstancias en que éste se encuentre (por ende, teniendo en cuenta solamente su objeto moral), son siempre y en todo lugar malos o injustos. La tradición teológica los llama malos *intrinsece* (intrínsecamente), *specie sua* (por su objeto), *secundum se* (en sí mismos), *per se* (por sí mismos), *secundum suam naturam* (según su naturaleza), *in ipso suo nomine* (por su mismo nombre). Tales actos reciben su malicia *ex obiecto* y nada puede justificarlos.

Santo Tomás escribe: "Ciertas acciones y pasiones por su mismo nombre implican malicia, como el gozo en lo malo, la desvergüenza y la envidia. En las operaciones: el adulterio, el robo, el homicidio. Pues todas estas y otras semejantes son malas por sí mismas (*secundum se sunt mala*) y no sólo por su exceso o defecto. Por tanto, en relación a ellas no acontece a alguien ser recto sea cual sea la manera en que obre al respecto, sino que siempre pecará al hacerlo... De modo absoluto, de cualquier manera que se realicen estas acciones, son pecado. Pues en sí misma (*in se*) cualquiera de ellas lleva consigo algo que repugna a lo que corresponde"⁴⁷¹.

Esta tesis puede demostrarse tanto por la tradición bíblica cuanto por el testimonio patrístico, magisterial, filosófico, teológico y el sentido común.

La tradición bíblica y patrística. Basta recurrir en el Antiguo Testamento al Pentateuco mosaico para encontrar largas series de actos prohibidos por Dios de modo absoluto sin referencia a eventuales situaciones que cambiarían a los ojos de Dios su calificación moral. El Decálogo es el ejemplo más elocuente. En el Nuevo Testamento el mismo Decálogo es mencionado con más frecuencia que en el mismo Antiguo Testamento. Jesucristo se ha encargado personalmente de revalorizar los mandamientos mosaicos: los **reafirmó** en el encuentro con el joven rico⁴⁷²; los **interiorizó** en el Sermón de la Montaña (Mt. 5-8); los **resumió** en el supremo mandamiento del amor a Dios y al prójimo (Mc. 12, 28-34). San Pablo afirma categóricamente: "¡No os engaños! Ni los impuros, ni los idólatras, ni los adúlteros, ni los afeminados, ni los homosexuales, ni los ladrones, ni los avaros, ni los borrachos, ni los ultrajadores, ni los rapaces heredarán el Reino de Dios" (1Co 6,9-10). Elocuente ejemplo es también el capítulo 2 de la carta a los Romanos.

San Agustín, como representante de la tradición patrística, escribía: "En cuanto a los actos que son por sí mismos pecados (*cum iam opera ipsa peccata sunt*), como el robo, la fornicación, la blasfemia u otros actos semejantes, ¿quién osará afirmar que cumpliéndolos por motivos buenos (*bonis causis*), ya no serían pecados o -conclusión más absurda aún- que serían pecados justificados?"⁴⁷³.

La tradición magisterial. Escribe la *Veritatis Splendor*: "Son los actos que, en la tradición moral de la Iglesia, han sido denominados "intrínsecamente malos" ("*intrinsece malum*")": lo son siempre y por sí mismos, es decir, por su objeto, independientemente de las ulteriores intenciones de quien actúa

⁴⁷⁰ T.O'Connell, *Principles for a Catholic Morality*, Seabury Press, New York 1978, pp. 172; 152-153.

⁴⁷¹ In Eth., II, 7, n° 329.

⁴⁷² Cf. Mc. 10, 17-22: "Conoces los mandamientos... Él respondiendo le dijo: Maestro todas estas cosas las guardé desde mi juventud. Jesús, fijando en él la mirada, le amó...".

⁴⁷³ San Agustín, *Contra mendacium*, VII, 18. Cit. en VS, 81.

y de las circunstancias. Por esto, sin negar en absoluto el influjo que sobre la moralidad tienen las circunstancias y, sobre todo, las intenciones, la Iglesia enseña que existen actos que, por sí y en sí mismos, independientemente de las circunstancias, son siempre gravemente ilícitos por razón de su objeto⁴⁷⁴.

La doctrina filosófica y teológica. Esta se basa en lo que ya hemos expuesto sobre la especificación de los actos a partir del objeto. El objeto (salvo el caso de los actos indiferentes) no es en sí neutral o amoral o premoral, sino que tiene ya una especificación y esta especificación proviene de la **razón**, es decir, de lo que la razón entrevé en ese acto al relacionarlo, compararlo o medirlo con el bien integral del hombre y con su Fin Ultimo. Cuando Santo Tomás se pregunta si toda la bondad o malicia del acto exterior le adviene a éste del fin al que la voluntad lo ordena, responde: “En el acto exterior puede considerarse una doble bondad o malicia: una, según la debida materia y circunstancias, y otra según su relación al fin. La que se refiere al fin, depende toda entera de la voluntad. La que resulta de la debida materia o circunstancias, **depende de la razón: y de ésta depende la bondad de la voluntad, según que se dirija a ella.** Ahora bien, hay que considerar que para que algo sea malo, basta un defecto particular; y para que sea totalmente bueno, no basta un bien particular, sino que se requiere íntegra bondad. Si, pues, la voluntad es buena por su objeto y por su fin, es consiguiente que el acto exterior sea bueno. Mas no basta para que el acto exterior sea bueno, la bondad de la voluntad, que viene de la intención del fin; pues, si la voluntad es mala, ya por la intención del fin, ya por el objeto querido, consiguientemente el acto exterior es malo⁴⁷⁵.”

El fin, por lo tanto, no puede prescindir de la especificación propia del objeto. Lo vuelve a afirmar el Aquinate al plantearse, precisamente como objeción, la posibilidad de que toda especificación se derive solamente del fin ya que él mismo había dicho que en el acto humano el fin hace de forma y el objeto de materia y, como se sabe, en los seres compuestos de materia y forma es la forma la que da la especie, no la materia. El Aquinate en su respuesta introduce una importante distinción: si bien el objeto del acto es considerado como materia del acto, no se trata aquí de una “materia ex qua”, es decir, una materia “de la cual” se hace algo, lo que implica indeterminación por parte de la materia y determinación sólo a partir del fin que se propone el agente (como la arcilla es materia *ex qua* el alfarero puede hacer ya sea una jarra o bien una estatua). Es en cambio, “materia circa quam”, una materia “en torno a la cual” versa un acto, es decir, una materia ya constituida que tiene por tanto una especie y consecuentemente una influencia especificante sobre el acto que sobre ella versa⁴⁷⁶.

Por tanto, la materia del acto⁴⁷⁷ no es mera pasividad susceptible de cualquier determinación subjetiva, sino que es capaz de especificar al sujeto agente que hace de ella objeto de una elección. Por su parte el fin, que especifica el acto interior de la voluntad (*voluntas intendes*) no puede prescindir de la confrontación con la acción externa que él asume (*voluntas eligens*) y con su objetivo valor moral. La unidad del obrar concreto exige la interacción entre acto externo y acto interno. El objeto y el fin no se oponen, pues, sino que son dos polos correlativos que se integran recíprocamente y juntos concurren a la especificación del único obrar humano concreto.

Por eso, afirma Santo Tomás: “El acto del hombre recibe su especie por la esencia del objeto, según que éste es bueno o malo; el acto especificado como bueno nunca puede ser malo; ni el especificado como malo puede hacerse bueno⁴⁷⁸.”

También podemos demostrar el error de estas posturas por **reducción al absurdo**, ya que de ser válidas se seguiría la negación de todo el orden moral objetivo y el relativismo moral más absoluto.

Por tanto, podemos concluir con la *Veritatis Splendor*: “hay que rechazar la tesis, característica de las teorías teleológicas y proporcionalistas, según la cual sería imposible cualificar como moralmente mala según su especie -su ‘objeto’- la elección deliberada de algunos comportamientos o actos

⁴⁷⁴ VS, 80.

⁴⁷⁵ I-II, 20, 2.

⁴⁷⁶ Cf. I-II, 18, 2 ad 2.

⁴⁷⁷ Cf. Livio Melina, *La conoscenza morale*, Città Nuova Editrice, Roma 1987, pp. 97-98.

⁴⁷⁸ De Malo, 2, 4, ad 2

determinados prescindiendo de la intención por la que la elección es hecha o de la totalidad de las consecuencias previsibles de aquel acto para todas las personas interesadas⁴⁷⁹.

3. EXTENSION DE LA MORALIDAD.

Hasta el momento hemos visto la moralidad del acto, pero permaneciendo en la interior del sujeto, en los momentos intencional o electivo de su voluntad. ¿Qué hay que decir, ahora, sobre la moralidad de la ejecución externa del acto elegido, y de las consecuencias que se derivan de él?

1) La ejecución externa⁴⁸⁰.

Los actos externos realizados bajo el imperio de la voluntad libre reciben de ésta el impulso psicológico que los origina, orienta y cualifica moralmente. El acto de la voluntad es moralmente bueno o malo por su esencia; los actos externos, por su participación en el acto interno de la voluntad.

La opinión general de los teólogos es que la **ejecución** de una decisión de la voluntad no aumenta **por sí misma** la condición moral de la acción. Así sostuvieron, por ejemplo, San Agustín y Santo Tomás. La tradición se ha basado para afirmar esto en algunos datos bíblicos como por ejemplo el que la Sagrada Escritura equipare la disposición de Abraham a sacrificar a su hijo con la consumación del sacrificio; o las palabras del Señor que condenan el deseo impuro del corazón como un verdadero adulterio (cf. Mt 5,27).

Así explica Santo Tomás que una decisión completamente firme de la voluntad (voluntad eficaz), cuando su no ejecución se debe solamente a obstáculos externos, tiene el mismo valor moral que el acto externo. Esto se funda en que toda moralidad formal procede del interior, de la libertad, y por tanto, no puede ser aumentada ni disminuida por factores externos favorables o contrarios⁴⁸¹.

La ejecución externa puede, sin embargo, añadir algo al acto **de modo indirecto**. Esto sucede cuando alguna obra externa, por su especial dificultad, exige nuevos y vigorosos actos de voluntad durante su ejecución. En efecto, en la medida en que para ejecutar el acto exterior la voluntad necesite una especial vehemencia para vencer los obstáculos que pueden surgir sea del exterior cuanto del interior (por ejemplo, el remordimiento de la conciencia), o bien cuando la acción externa no sigue inmediatamente a la decisión interior de la voluntad, la perpetración externa exige la reiteración frecuente del acto interno hasta llegar a la ejecución.

2) Las consecuencias del acto.

Se entiende por “consecuencias de un acto” todo aquello que se sigue del acto realizado como los efectos se siguen de su causa.

Los efectos o consecuencias del acto añaden bondad o malicia en la medida que han sido previstos o debían haberse previsto. Porque el acto externo comprende la totalidad del hecho, con todas sus consecuencias (por ejemplo, el robo incluye los perjuicios que se causen al damnificado como la ruina de la familia, la miseria, etc.). Como el acto moral es ya perfecto en la voluntad deliberada, las consecuencias sólo se toman en cuenta en la medida en que han sido previstas o al menos debían preverse. Si alguien calcula que de su conducta se seguirán muchos males y de todos modos no se rectifica, en cierto modo quiere esos males.

Para saber si ciertos efectos no previstos debían preverse, hay que examinar si se siguen del acto propia y necesariamente (**per se**) o accidental e indirectamente (**per accidens**). Si se siguen necesariamente, tendría que preverse; lo mismo si no se siguen necesariamente y siempre pero sí en la

⁴⁷⁹ VS, 79.

⁴⁸⁰ Cf. Mausbach, op. cit., I, pp. 357-360.

⁴⁸¹ Cf. De malo 2,2; I-II, 20, 4.

mayoría de los casos (**in pluribus**). Si, en cambio, se siguen solo accidentalmente y excepcionalmente (**in paucioribus**) quedan fuera de la intención del agente.

Por ejemplo si alguien calumnia a una persona y de tal calumnia se sigue que pierda su trabajo por el descrédito que se sigue, es culpable en cuanto cierto descrédito es efecto normal para un calumniado. Pero si de esa calumnia se sigue la desesperación y el suicidio de tal persona, y esto no era ni querido ni previsible (por el equilibrio psicológico de dicho sujeto), la muerte en cuanto tal no puede atribuirse al calumniador.

CAPÍTULO 4

LAS PASIONES HUMANAS

I. LAS PASIONES EN GENERAL⁴⁸²

1. NOCIONES GENERALES

El hombre no es un espíritu puro, sino cuerpo y alma y, en cierto sentido, una síntesis del cosmos⁴⁸³; de ahí el importante influjo de la vida afectiva en el obrar humano, su profunda incidencia sobre la vida biológica, sobre el conocimiento sensitivo y sobre las actividades volitivas. En efecto, las pasiones influyen hondamente en nuestra salud o enfermedad corporal, en nuestras percepciones acertadas o erradas de las cosas, en nuestra vida moral y en todas nuestras actividades externas. Ellas matizan y forman parte complementaria de los movimientos propiamente espirituales como el amor, el celo, la desesperación, etc. En las pasiones humanas la vida sensitiva y animal es asumida y elevada integrándose en la vida intelectual y volitiva del alma: se da una mutua comunicación, influencia, redundancia, enriquecimiento. Por este motivo la razón y la voluntad deben regular, no anular, la afectividad sensitiva, ordenando e integrando los valores sensibles en el conjunto armónico de la personalidad humana.

⁴⁸² El tratado de las pasiones es uno de los más extensos de la *Prima Secundae*, ocupando 26 cuestiones: I-II, 22 a 48. Curiosamente, no suele concedérsele un espacio adecuado en las síntesis de moral a pesar de la importancia que Santo Tomás parece haberle concedido. Ni qué decir de la segunda parte, las pasiones en particular, el cual ha sido objeto solo de análisis parciales y de muy pocos estudios amplios. Nos limitaremos a presentar una síntesis de las cuestiones del Aquinate. Sobre el tema se puede confrontar: M. Manzanedo O.P., *Las Pasiones o Emociones según Santo Tomás*, Instituto Pontificio de Filosofía “Santo Tomás”, Madrid, 1984; F.A. Bednarski, *L'educazione dell'affettività alla luce della psicologia di S. Tommaso d'Aquino*, Massimo, Milano 1986; M. Corvez, *St. Thomas d'Aquin. Somme Théologique. Les passions de l'âme, I-II, qq. 22-30*, Paris, 1949; M.A. Janvier, *Exposition de la Morale Catholique. Les Passions*, Paris, 1905; H.D. Noble, *Les passions dans la vie morale*, Paris, 1932; *Ibid.*, *Passions*, en: D.Th.C., XI,2, col. 2211-2241; G.P. Blanco, *El concepto de pasión en Santo Tomás*, en: “Sapientia”, 3 (1948), 128-146; P. Lumbreras, *Sfondo psicologico della morale di S. Tommaso*, en: “Sapientia”, 10 (1957), 405-418; *Ibid.*, *Una glosa al tratado de Santo Tomás sobre las pasiones*, en: “Miscelanea Comillas”, 15 (1951) 157-179; R. Baker, *The Thomistic Theory of the Passions and their Influence on the Will*, Nôtre Dame (Indiana), 1941; M. Ubeda Purkiss, *Desarrollo histórico de la doctrina sobre las emociones*, en: “Ciencia Tom.”, 80 (1953), 433-486; 81 (1954), 35-68.

⁴⁸³ Por eso dirá Santo Tomás: “En el hombre en cierto modo están presentes todas las cosas (in homine quodammodo sunt omnia); y por tanto, según el modo que se domina aquello que está en él, en esa misma medida le compete dominar las demás cosas. Hay en el hombre cuatro aspectos que considerar: la razón, por la cual conviene con los ángeles; las fuerzas sensitivas, por las cuales conviene con los animales; las fuerzas naturales, con las cuales conviene con las plantas; y el mismo cuerpo, por el cual conviene en las cosas inanimadas” (I, 96, 2).

Los pocos fragmentos de la antigüedad que aluden a las pasiones muestran claramente la gran importancia que se le concedió al tema. Hipócrates trató de localizarlas orgánicamente; Platón las analizó extensamente en algunas de sus obras (como la pasión del amor en *El Banquete*). Aristóteles intentó sistematizar la doctrina en la *Ética a Nicómaco* y en la *Retórica*. Posteriormente los estoicos enfatizaron su influencia en el campo moral (calificándolas globalmente como malas); baste citar a Zenón de Zítio, Crispo, Posidonio, Cleantes y luego Séneca. En cambio, Epicuro sostuvo la bondad exclusiva de las pasiones que producen placer.

Entre los autores cristianos, los primeros que las trataron expresamente fueron Nemesio de Emesa, San Juan Damasceno en el *De Fide Orthodoxa*, y San Agustín con sus profundos análisis psicológicos en las *Confesiones* y en el *De Civitate Dei*⁴⁸⁴. Y en la Edad Media Santo Tomás de Aquino elaboraría el tratado más acabado sobre las mismas⁴⁸⁵.

En el Renacimiento, Humanismo y posterior Iluminismo, se destacan el amplio tratado escrito por Juan Luis Vives, y más tarde los estudios de Descartes, Malebranche, Hobbes, Locke, Hume, Leibnitz, Kant, Herbart, etc. Luego de Guillermo de Wundt (1832-1920) fundador y sistematizador de la Psicología científica, casi todos los psicólogos han estudiado expresamente el argumento.

Desde el punto de vista etimológico, el término pasión proviene del griego *pathos*, del verbo *paskhein*, ser afectado, recibir o padecer alguna cosa. Significado equivalente recibe el sustantivo latino *passio* y su verbo *pati*.

Modernamente, el vocablo *pasión* es empleado con un sentido a menudo peyorativo, como “pasión desordenada”; se usan, por tanto, otros vocablos equivalentes a los empleados por la terminología clásica: el *apetito* tomista es llamado habitualmente *afectividad*; las *pasiones* son denominadas diversamente según los matices subrayados, como *sentimientos* en cuanto provienen del conocimiento sensitivo, *emociones* en cuanto provocan modificaciones biológicas (como la palidez o el rubor), *pasiones* cuando van acompañadas de una impetuosidad o intensidad elevada, *afectos* -en el sentido latino del término- porque implican la afección de alguien hacia algo⁴⁸⁶.

Todos estos términos coinciden, sin embargo, en un sustrato común, que es designar o describir las inmutaciones (reacciones) psico-somáticas de la afectividad humana y animal producidas por el conocimiento sensible de algún objeto.

2. ASPECTO PSICOLOGICO DE LA PASION.

1) Análisis descriptivo.

En los animales pueden percibirse ciertos estados afectivos (dolor, alborozo, cólera, tristeza) que de algún modo traducen al exterior (ladrando, moviendo la cola, saltando). También en el hombre se verifican estos fenómenos que conjugan distintos niveles:

-Nivel o aspecto fisiológico: el aspecto fisiológico es una modificación corporal, como por ejemplo, en el hombre que está alegre, le brillan los ojos, está animado; el triste, en cambio, está inerte, abatido, se mueve con lentitud; el airado grita, se enrojece, los ojos parecen salirse de sus órbitas, etc. Se trata de movimientos orgánicos interiores o exteriores, que están presentes y son esenciales a toda pasión. Son variables en intensidad, según el temperamento del sujeto en quien se dan.

⁴⁸⁴ Cf. particularmente libros IX y XIV.

⁴⁸⁵ El tratado de Santo Tomás en la Suma Teológica ocupa 26 cuestiones divididas en dos partes principales:

I. En General: aspecto psicológico (q.22-23); aspecto moral (q.24); mutua ordenación (q.25).

II. En particular: el amor (q.26-28) y su contrario el odio (q.29); el deseo y su contrario, la fuga (q. 30); el placer (q. 31-34) y su opuesto la tristeza (q. 35-39); la esperanza y la desesperación (q. 40); la audacia y el temor (q.41-45); la ira (q.46-48).

⁴⁸⁶ Cf. Bednarski, cit., pp. 11-12.

-Nivel o aspecto psicológico: las perturbaciones fisiológicas que hemos indicado tienen como causa el conocimiento y el afecto sensitivo del hombre de frente a un mal o a un bien. En efecto, el hombre que tiembla atemorizado, lo hace porque **se ha dado cuenta** (conocimiento) de que lo amenaza algún mal; el hombre que está triste lo está porque se ve desposeído de un bien que amaba o le era de utilidad (afecto). El conocimiento pone al hombre en presencia de bienes que desea o de peligros que pueden desposeerlo de tales bienes.

Se conjugan de este modo tres momentos esenciales en la génesis de toda pasión:

El primero es el conocimiento de un bien atractivo o de un mal repulsivo. Este conocimiento es anterior a la pasión misma. Las pasiones se desencadenan siempre a partir del conocimiento sensible, ya sea de la sensibilidad **externa** (vista, oído) o de la sensibilidad **interna** (imaginación, memoria): ante la vista de un alimento puede despertarse un deseo sensible de comerlo; ante un recuerdo desagradable, la tristeza.

Sigue la excitación del alma que codicia ese bien o que se defiende contra ese mal. Estos dos primeros momentos constituyen el elemento cuasi formal de la pasión, que es el **movimiento del apetito sensitivo**, y no es otra cosa que la experiencia psíquica de agrado o desagrado.

Finalmente, surge la reacción fisiológica paralela y proporcional a esta excitación y a aquel conocimiento. Es el elemento cuasi material de la pasión: la **inmutación corporal** correspondiente, o sea, la actividad fisiológica que acompaña a dicha experiencia.

Teniendo esto en cuenta, Santo Tomás define a las pasiones como “las operaciones del apetito sensitivo, acompañadas por la transmutación de algún órgano corporal, y en las que el hombre es en cierto modo arrastrado”⁴⁸⁷.

Se oponen a esta concepción quienes siguen el **análisis freudiano**, los cuales manifiestan la tendencia a identificar los afectos con sus síntomas fisiológicos o a embrollarlos en los laberintos del inconsciente.

La sede o sujeto de las pasiones es, por tanto, el apetito sensitivo y no la voluntad. Se trata, en efecto, de movimientos corporales que pueden influir accidentalmente o indirectamente en el alma. Se dice por eso a veces “pasiones del alma” en el sentido de que en la pasión es el compuesto el que padece o es arrastrado por el bien y por tanto se puede decir por extensión que es el alma la que padece.

2) División de las pasiones⁴⁸⁸.

La sensibilidad tiene dos potencias apetitivas: el **concupiscible** y el **irascible**, que son el origen de todas las pasiones. El primero reacciona ante los bienes y males sensibles no considerados como difíciles; es el apetito de placer. El segundo, en cambio, mira concretamente a los bienes bajo el aspecto de dificultad para conseguirlos y los males bajo el aspecto de dificultad para evitarlos; es, pues, el impulso de superación, lucha y agresividad⁴⁸⁹.

⁴⁸⁷ In II Ethic., lect. 5, n. 292. O también: “Las pasiones son movimientos del apetito sensitivo que depende de algún órgano corporal, y por eso, todas las pasiones llevan anexa alguna transmutación del cuerpo” (In IV Ethic, lect. 17, n. 869). En la Suma Teológica dice: “Se llaman pasiones a los actos del apetito sensitivo en cuanto que llevan anexa alguna transmutación corporal” (I, 20, 1 ad 1).

⁴⁸⁸ Cf. I-II, 23.

⁴⁸⁹ Cf. I, 81, 3. Escribe Santo Tomás: “En los seres naturales sujetos a corrupción, no sólo debe haber una inclinación a conseguir lo que les conviene y huir lo que es nocivo, sino también una inclinación a resistir los agentes disgregadores y contrarios, los cuales impiden que consiga lo que ayuda, causando en cambio lo que es dañino... Por eso, siendo el apetito sensitivo una inclinación que sigue a la forma natural, es necesario que en la parte sensitiva haya dos potencias apetitivas. La primera, que inclina directamente al animal para que alcance los objetos placenteros en el plano sensible y a rechazar los nocivos; esta facultad es llamada *concupiscible*. La segunda, que lleva al animal a resistir los ataques de lo que contrasta la posesión de lo agradable, o de lo que molesta; esta facultad es llamada *irascible*. Por tal razón se dice que su objeto es lo arduo, porque tiende a vencer y a superar los agentes contrarios. Estas dos inclinaciones no se pueden reducir a un único principio porque las pasiones del irascible se presentan como contrastantes de las del concupiscible... De aquí se pone

Santo Tomás distingue once movimientos pasionales específicamente distintos, en base a la diversidad de sus objetos formales (bien o mal, ya alcanzado o todavía no; considerado simplemente o como arduo). Seis pertenecen al apetito concupiscible y cinco al irascible.

(a) En el apetito concupiscible podemos observar:

El bien causa en la potencia apetitiva una inclinación, connaturalidad hacia ese mismo bien. Esto es el *amor*. Respecto del mal, se da algo contrario, una aversión, un rechazo, que es el *odio*.

El bien amado y no poseído mueve hacia su consecución y eso pertenece a la pasión del *deseo*, cuyo contrario, en la línea del mal, es la *fuga* o abominación.

Cuando el bien llega a ser poseído, produce la quietud o reposo en el mismo bien. Esto pertenece al gozo o *delectación*, al que se opone el dolor o la *tristeza* por parte del mal.

(b) En el apetito irascible se verifica:

Cuando el bien es difícil (arduo) se dan las pasiones de *esperanza*, en caso de ser posible, y la *desesperación*, ante la imposibilidad de conseguirlo.

Respecto del mal ausente difícil se dan la *audacia* cuando es superable, y el *temor* si se presenta como insuperable.

Respecto del mal arduo ya presente se suscita la pasión de la *ira*. No existe, evidentemente, ningún bien que sea al mismo tiempo arduo y presente, por lo cual esta pasión no tiene contraria.

3) Surgimiento de la pasión.

(a) Predisposiciones.

Existen predisposiciones que previenen el surgimiento de la pasión. Son **predisposiciones generales** las necesidades e instintos que hacen al hombre salir de sí para obtener los bienes que necesita; nadie es indiferente al deseo de tales bienes, a la alegría de su posesión, a la tristeza de su pérdida. En cambio, se considera como **predisposición particular** el temperamento particular de cada individuo.

La afectividad humana depende mucho del temperamento humano. Ya Hipócrates señalaba cuatro tipos que denominaba: sanguíneo, colérico, melancólico y flemático. Hoy en día el temperamento es considerado como una disposición constante, condicionada por la secreción de las glándulas endocrinas y la constitución nerviosa, lo que determina el modo de reaccionar impulsivo: veloz, fuerte o débilmente, por breve o largo tiempo, etc.

El temperamento depende en particular de la secreción pituitaria (de la hipófisis), de la tiroides y de las suprarrenales, en cuanto tal secreción determina la preponderancia del impulso a la lucha o a los placeres. La combinación de la hiperfunción o hipofunción de las distintas glándulas constituiría, así, la base temperamental⁴⁹⁰. En este sentido, el temperamento está ligado a elementos hereditarios y al influjo del ambiente formativo, especialmente en el período de la infancia, que muchas veces es decisivo para la formación de la afectividad del individuo.

(b) Ocasión estimulante de la pasión.

Ni las inclinaciones ni el temperamento son causa suficiente de la pasión; ésta aparece con la ocasión de un bien que la excita (despertando el deseo de poseerlo) o de un mal (que motiva al sujeto a

también de manifiesto que el irascible es como el defensor y vengador del concupiscible, alzándose contra cuanto impide alcanzar lo que es agradable, deseado por el concupiscible, o contra cuanto causa perjuicio, que es aborrecido por el concupiscible...”

⁴⁹⁰ La secreción hiperpituitaria e hipersurrenal produciría como efecto la tendencia colérica (reacción veloz, fuerte y de larga duración); la secreción hipersurrenal e hipotuitaria, el flemático (reacción lenta, débil y de breve duración); la secreción hipertiroidal e hipersurrenal, el sanguíneo (reacción veloz, fuerte, y de breve duración); la secreción hipertiroidal e hiposurrenal, el melancólico (reacción lenta, débil y de larga duración) (Cf. Bednarski, cit., p. 22).

rechazarlo). Por eso, el surgimiento de una pasión está en relación directa con el **conocimiento** que hace de intermediario entre un bien sensible y el apetito sensitivo⁴⁹¹.

Podría añadirse, como excitante indirecto, algunas modificaciones orgánicas, ya que ciertos **estados orgánicos** tienen relación estrecha con algunos movimientos pasionales (como, por ejemplo, el encierro se relaciona con la tristeza y la desesperación). Estos estados pueden influir por modo de asociación.

3. LA MORALIDAD DE LAS PASIONES

Hablar de la moralidad de las pasiones equivale a analizar la relación que puede establecerse entre éstas y las potencias espirituales (inteligencia y voluntad).

1) Influencia de la pasión sobre la inteligencia y la voluntad.

Al ser la afectividad de orden material, no puede influir directamente sobre nuestras potencias espirituales. Puede, sin embargo, ejercer un influjo indirecto. El mismo puede ejercerse de dos modos diversos: influyendo sobre el objeto de la voluntad o influyendo, en cierto sentido, sobre el sujeto mismo.

(a) Desde el punto de vista del **objeto** influye de un modo **dispositivo**. “La pasión del apetito sensitivo influye en la voluntad desde el punto de vista del objeto, en cuanto el hombre, bajo la disposición pasional, juzga bueno y conveniente lo que, libre de aquella pasión, no estimaría así. Esta inmutación pasional en el hombre ocurre de dos maneras. La primera, cuando la razón queda totalmente impedida, perdiendo el hombre el uso de la razón, como acontece en quienes, a causa de un violento acceso de ira o sensualidad, se vuelven dementes o locos, de modo análogo a como puede ocurrir por otras perturbaciones orgánicas; y esto sucede así porque estas pasiones no se producen sin que haya alguna transmutación fisiológica. Sucede con éstos lo que con los animales irracionales, que son arrastrados necesariamente por la pasión: al no haber actuación de la razón tampoco la hay por parte de la voluntad. En segundo lugar, sucede a veces que la razón no es totalmente absorbida por la pasión, sino que conserva en parte el juicio libre de la misma, y en el mismo sentido queda también parcialmente la actuación de la voluntad...”⁴⁹².

La pasión, por tanto, influye sobre la voluntad a través de la razón y sobre ésta por medio de la imaginación y de la cogitativa. Una determinada pasión, si es muy vehemente, fija de alguna manera la imaginación en un objeto y esto predispone para el juicio racional favorable a la pasión⁴⁹³.

Esto es más fuerte todavía cuando la pasión se ha arraigado -por la repetición de actos pasionales- a modo de hábito pasional. En este caso es capaz de ejercer un predominio absorbente sobre la razón y se caracterizará por:

-Cautivar toda la atención de la conciencia: un estado pasional tiende a **monopolizar** todo el campo de la conciencia. Atrae hacia su objeto la atención con obsesión creciente. El que ama pasionalmente está constantemente preocupado por lo que ama.

⁴⁹¹ “...Las pasiones del apetito sensitivo son provocadas por las cosas exteriores aprehendidas por el sentido” (In Eth., III, IV, n° 426).

⁴⁹² I-II, 10, 3.

⁴⁹³ Escribe Santo Tomás: “El juicio y la aprehensión de la razón es impedido por una vehemente y desordenada aprehensión de la imaginación y por el juicio de la virtud estimativa, como se pone de manifiesto en los dementes. Ahora bien, es manifiesto que a la pasión del apetito sensitivo sigue la aprehensión de la imaginación y el juicio de la estimativa, del mismo modo que de la disposición de la lengua se sigue el juicio sobre el gusto. Por lo cual vemos que los hombres dominados por una pasión no pueden desviarse fácilmente de la imaginación sobre las cosas a las que están aficionados. Consecuentemente el juicio de la razón generalmente sigue a la pasión del apetito sensitivo; y por consiguiente también lo hace el movimiento de la voluntad, a la que es natural seguir al juicio de la razón” (I-II, 77, 1).

-Aplica a su **justificación** la actividad del espíritu: absorbiendo la atención, utiliza también la razón a favor suyo para justificar su afición hacia el objeto pasional.

(b) Desde el punto de vista del **sujeto** mismo que actúa puede influir por medio de lo que Santo Tomás llama “sustracción”⁴⁹⁴ o “división”⁴⁹⁵: “Todas las potencias del alma radican en la misma esencia de ésta, y por eso es necesario que cuando se refuerza la actividad de una potencia, la actividad de otra disminuya o incluso sea impedida totalmente. Ya sea porque toda potencia que se divide en varias cosas se hace menos fuerte, y por el contrario, cuando tiende a una sola cosa menos puede dispersarse en muchas. Ya sea porque en las obras del alma se requiere cierta intención, la cual mientras se aplica vehementemente a una cosa, no puede atender vehementemente a otra. De esta suerte, por cierta división [de fuerzas], cuando el movimiento del apetito sensitivo se hace más fuerte según una pasión, es menester que disminuya o que cese totalmente el movimiento propio del apetito racional, que es la voluntad”⁴⁹⁶.

Se trata de una especie de “redundancia negativa”⁴⁹⁷ por la cual cuando una potencia (en este caso la pasional) actúa vehementemente, las restantes no pueden hacerlo sino con cierta debilidad. De este modo, la pasión influye en la voluntad al apropiarse de la energía anímica que ésta necesita para su acción.

2) Influencia de la voluntad sobre las pasiones.

La influencia de la pasión sobre la voluntad, salvo en las situaciones límites (pasiones súbitas y excesivamente vehementes, estados de ebriedad, etc.) y en los casos patológicos (dementes) no anulan el ejercicio de la voluntad: siempre ésta permanece señora de sus actos, aun pasionales. Consecuentemente, las pasiones se denominan buenas o malas por la influencia que sobre ellas ejerza la voluntad del sujeto.

Al preguntarse expresamente por el modo de imperio que puede ejercer la voluntad sobre el apetito sensitivo, Santo Tomás responde que en éste hay que distinguir dos cosas que son el apetito mismo sensitivo (inclinación sensible al bien) y el órgano corporal al cual está ligada ya que es algo sensible (análogo a como la visión depende de la potencia visual y de la cualidad o estado orgánico del ojo). En cuanto potencia apetitiva sensible ya hemos dicho que es la inclinación consiguiente a la aprehensión sensible de un objeto, aprehensión que es realizada por la imaginación o la memoria. Cabe, pues, distinguir:

-En cuanto el apetito sensitivo sigue a un conocimiento sensitivo presentado por la imaginación está sujeto al dominio de la razón, puesto que la imaginación (que es potencia cognoscitiva activa particular) está bajo la razón (que es potencia cognoscitiva activa universal): la razón puede comandar el trabajo de la imaginación o impedir una imaginación concreta.

-Los movimientos del apetito sensitivo que siguen instintivamente a aprehensiones sea de la imaginación o de los sentidos externos antecedentemente a la intervención de la razón escapan al dominio de la razón (al menos a un dominio inicial).

-Finalmente, la disposición del cuerpo que puede predisponer a una pasión no subyace al dominio de la razón, y por tanto, en lo que la pasión depende de esto escapa a su dominio⁴⁹⁸.

⁴⁹⁴ “Abstractio” en el sentido de arrastrar o sustraer fuerzas: Cf. I-II, 77, 1.

⁴⁹⁵ “Distractio”, en el sentido de división o separación de fuerzas: Cf. I-II, 77, 2.

⁴⁹⁶ I-II, 77, 1.

⁴⁹⁷ Cf. Rodríguez Luño, cit., p. 174.

⁴⁹⁸ “El apetito sensitivo difiere del intelectual, o voluntad, en que aquél está ligado a un órgano corporal y para su actuación depende no sólo de la potencia del alma, sino también de la disposición del órgano, como la visión depende a la vez de la potencia visual y de la cualidad del ojo que facilita la visión. Así también, un acto del apetito sensible depende, a la vez, de la potencia apetitiva y de las disposiciones corporales. Por otra parte, la actividad de una potencia del alma depende de un conocimiento o aprehensión. Como esta aprehensión es de la imaginación, y por consiguiente, particular, es regulada por el conocimiento universal de la razón, como toda virtud activa particular va dirigida por una virtud activa universal. En

De este modo se ejerce sobre la pasión no un gobierno “despótico”, es decir, como el que ejerce un amo con su esclavo, sino un gobierno “político”, como el que se ejerce sobre hombres libres que no están totalmente sometidos a su poder⁴⁹⁹. “Gobierno político” quiere decir, en este contexto, “influencia indirecta”, es decir, no directamente sobre la pasión sino sobre sus causas y raíces⁵⁰⁰.

Cabría distinguir, de este modo diversos modos de actuación de la voluntad respecto del movimiento pasional:

(a) La voluntad ante la génesis de la pasión.

La voluntad y la pasión antecedente. La pasión puede originarse repentinamente, por la presencia (inesperada) de su objeto (como ante la súbita aparición de un objeto nocivo se despierta el miedo). Cuando la causa de la pasión (el conocimiento) tiene lugar con anterioridad a toda intervención de la voluntad, se denomina **pasión antecedente**. En estos casos, la voluntad debe intervenir sobre la pasión ya presente. Desde el punto de vista moral esto disminuye la responsabilidad del acto ejecutado bajo influjo pasional; y en casos excepcionales puede llegar a anular toda responsabilidad. Esto se comprende teniendo en cuenta lo que ya hemos dicho: la pasión puede absorber todas las energías psicológicas del sujeto; en tal caso, la capacidad de dominio sobre la pasión pierde fuerza, **sin que por ello deje de ser consciente**. ¿Hasta dónde llega la responsabilidad de un acto ejercitado bajo el influjo de una pasión antecedente? Esto dependerá de cada caso particular teniendo en cuenta el grado de vehemencia de la pasión, el temperamento del sujeto y los hábitos pasionales adquiridos (que pueden hacer la pasión “voluntaria *in causa*”).

La voluntad y la pasión consiguiente. Cuando es la voluntad la que determina el suscitarse de una pasión recibe el nombre de “pasión consiguiente o consecuente”. Esto puede ocurrir de dos maneras diversas: ya sea que la voluntad es **negligente** en poner los medios para apartar la atención de un objeto que puede dar origen a la pasión; o bien cuando **deliberadamente** busca centrar la atención en un objeto para que éste a su vez despierte la pasión. En ambos casos las pasiones son voluntarias, aunque en grado diverso. Esta posibilidad de suscitar voluntariamente la pasión es sumamente importante en orden a suscitar pasiones ordenadas que ayuden a la consecución de la virtud⁵⁰¹.

(b) La voluntad y la duración de la pasión.

La voluntad no sólo interviene en el comienzo de una pasión, sino también en su duración. Una vez que un acto pasional ha surgido podemos ejercer dominio sobre él porque la libertad sigue teniendo dominio sobre lo que es esencial a la pasión, aunque no siempre sea capaz de influir sobre los movimientos somáticos que se verifican concomitantemente a determinadas pasiones. Lo que es esencial a la pasión es la presencia del objeto que causa la reacción del apetito sensible. Por eso, durante el desarrollo de la pasión la voluntad puede **alimentarla y excitarla**, para lo cual no tiene más que dejarse llevar por ella, manteniendo fija la atención del pensamiento, de la imaginación o de los sentidos sobre el objeto. Pero puede también **dominarla**, lo cual aunque difícil no es imposible. Esto lo hace **desviando** la atención del objeto que la motiva.

consecuencia, bajo este aspecto los actos del apetito sensitivo están sometidos al imperio de la razón; pero las cualidades y disposiciones corporales no se le subordinan y ellas impiden a su vez que esta sumisión de los movimientos sensibles a la razón sea completa” (I-II, 17, 3).

⁴⁹⁹ Cf. *Ibid*, in fine.

⁵⁰⁰ “Como dice Aristóteles, *se puede ver en el animal el poder despótico y el político. El alma domina al cuerpo con poder despótico, y el intelecto manda al apetito con poder político y regio...* El alma domina al cuerpo como un rey absoluto, puesto que los miembros del cuerpo en nada pueden contrariar sus intimaciones; sino que cuando el alma lo quiere, su mano y pie se mueven o cualquier miembro al que sea natural el moverse con movimiento voluntario. Pero el entendimiento o la razón manda al apetito irascible y concupiscible, como un rey constitucional, por cuanto el apetito sensible tiene autonomía y puede por consiguiente sustraerse al imperio de la razón...” (I, 81, 3 ad 2).

⁵⁰¹ Escribe Santo Tomás contra los estoicos que pensaban que la virtud consiste en hacer cesar enteramente las pasiones: “en esto se equivocaron, en querer excluir totalmente del virtuoso las pasiones del alma. Pues pertenece al bien de la razón regular a través de ella el apetito sensitivo, cuyos movimientos son las pasiones. Por eso no compete a la virtud excluir todas las pasiones sino tan solo las desordenadas, es decir, las que no corresponden...” (In Eth., II, III, n° 272).

De este modo, en la medida en que la voluntad suscite las pasiones ordenadas que complementan toda actividad plenamente humana o bien secunde, alimente y excite pasiones desordenadas, se habla de pasiones buenas o malas. Por tanto, siempre entendiendo esta calificación moral como una participación de la voluntad moralmente cualificada.

4. LA EDUCACION DE LAS PASIONES⁵⁰²

La moral estoica negaba la posibilidad de educar las pasiones. En efecto, como heredera del maniqueísmo las consideraba malas, y puesto que lo que es malo en sí no puede llegar a ser bueno, no queda lugar para hablar de una educación de las mismas. Por eso las consideraban, como por ejemplo Cicerón, “enfermedades del alma”⁵⁰³. No habrá, por tanto, educación sino anulación de todo movimiento pasional. Su posición consistirá en un rigorismo moral.

En el otro extremo se coloca el libertinaje moral, como el de Rousseau, quien aun hablando de educación de las emociones en realidad la niega. En efecto, para el liberalismo ético el justo modo de educar la afectividad es dejarla librada a la espontaneidad de la naturaleza, sin imposiciones de finalidades externas, ni frenos.

Finalmente, niegan una auténtica educación quienes la reducen a una suerte de adiestramiento mecanicista. Así, por ejemplo, el mecanicismo de H. Spencer, el behaviorismo de J. B. Watson, el activismo de J. Dewey, y el pansexualismo de S. Freud (que reduce todas las necesidades humanas a las tendencias al placer sensible -libido- o a la destrucción de sí o de otro -agresividad-). En todos estos sistemas la educación es reducida a un mecanismo psicofisiológico que consiste en la formación de costumbres automáticas, o a la sublimación en el sentido de sustitución de la libido sexual por actividades superiores sean culturales o artísticas.

La enseñanza de Santo Tomás es, contrariamente a todas estas teorías, que la afectividad puede (y debe) ser educada precisamente en la medida en que es propio del apetito concupiscible e irascible el someterse a las potencias superiores: “El apetito concupiscible e irascible... obedecen a la razón en cuanto a sus mismos actos. La causa es que en los demás animales el apetito sensitivo es naturalmente movido por la estimativa, como la oveja teme al lobo, al que estima su enemigo. En lugar de la estimativa el hombre tiene la cogitativa, llamada por algunos razón particular, porque tiene como función el confrontar las varias percepciones individuales. Por tanto de ella toma el apetito sensitivo su movimiento. Ahora bien, a esta razón particular le es natural el ser movida y dirigida según la razón universal, así como en las argumentaciones se sacan de las proposiciones universales conclusiones particulares. Se ve, pues que la razón universal impera a lo afectivo... y éste obedece... Esto puede experimentarlo cada uno en sí mismo, puesto que recurriendo a algunas consideraciones generales, la ira o el temor o pasiones semejantes se mitigan, o también se instigan... El apetito sensitivo está también sujeto a la voluntad respecto de la ejecución, la cual se realiza mediante las potencias motrices. En los otros animales el movimiento sigue inmediatamente a la apetición del concupiscible o del irascible; la oveja, ante el temor del lobo, huye. Esto sucede porque no hay en ellos un apetito superior que haga de freno. En cambio, el hombre no se mueve súbitamente tras sus impulsos del irascible o concupiscible, sino que espera la intimación o permiso de la voluntad”⁵⁰⁴.

El hecho de que la afectividad humana puede obedecer a la razón y a la voluntad demuestra su disponibilidad para ser dirigida por la inteligencia, y por tanto, la posibilidad de su formación mediante un perfeccionamiento de dicha disponibilidad, esto es, mediante la educación del impulso al placer y a la lucha. Esto no es sólo posible sino necesario, puesto que la inclinación a seguir las pasiones constituye una de las diversas formas del infantilismo psicopático.

La esencia de la educación de las pasiones radicará en la adquisición de las virtudes morales e intelectuales, porque la educación de la afectividad no consiste en la represión de los impulsos, sino en

⁵⁰² Cf. Bednarski, cit., pp. 31 ss.

⁵⁰³ Cf. I-II, 24, 2.

⁵⁰⁴ I, 81, 3.

dirigirlos ordenadamente a objetos adecuados y en controlarlos conforme a las exigencias de la razón humana. Esto es precisamente lo que hacen las virtudes: “es necesario que en el concupiscible y en el irascible existan virtudes que los dispongan bien respecto de sus actos”⁵⁰⁵. El perfeccionamiento sobre la afectividad humana se realiza mediante la conquista de los hábitos que disponen al hombre a ser y obrar de modo conforme al fin último de la existencia humana.

II. LAS PASIONES EN PARTICULAR

1. LA PASION DEL AMOR⁵⁰⁶.

1) Noción del amor

La raíz primera de todas las pasiones es el amor, que consiste fundamentalmente en una modificación del apetito humano que se complace en un objeto presentado por el conocimiento como bueno, amable y, por consiguiente, término de unión. Esta **complacencia, unión o ajuste** (*coaptatio*) del apetito sensitivo con algún bien constituye la pasión misma del amor⁵⁰⁷.

Santo Tomás utiliza el término “amor” en un sentido amplio, referido a cualquier tendencia de un ser hacia su bien. Ante todo, designa el **amor natural** o tendencia espontánea de todo ser a seguir su propia naturaleza; éste es anterior a todo conocimiento. En el otro extremo designa la inclinación al bien que es fruto del conocimiento racional; es el **amor espiritual** de la voluntad. Entre estos dos se coloca el **amor sensitivo** o pasional propiamente dicho: es la tendencia al bien sensible conocido por los sentidos internos (memoria, imaginación y cogitativa). Si bien el amor sensitivo es propio del animal, en el hombre se relaciona con su voluntad, puesto que, siendo capaz de obedecer a la razón, participa de alguna manera de su libertad.

Es un movimiento apetitivo esencialmente dinámico u operativo. Santo Tomás cita la afirmación de Aristóteles quien dice que el movimiento apetitivo actúa circularmente: el **apetecible mueve** al apetito colocándose como término de su intención, y el **apetito tiende** hacia el apetecible para conseguirlo realmente; de este modo el fin del movimiento coincide con lo que fue su principio.

Propiamente hablando el **amor** es la primera inmutación del sujeto o simple complacencia en lo apetecible; por eso realiza estrictamente el concepto de “pasión” en el sentido originario de “padecer o recibir”. A esta primera inmutación seguirá luego el movimiento hacia lo apetecido (deseo) y finalmente el descanso en él (gozo). Por eso se dice que el amor está en la base y es la causa de las otras pasiones tanto del concupiscible cuanto del irascible⁵⁰⁸. Por eso dice Santo Tomás: “El amor es la raíz primera y universal de todas las operaciones del *apetito*, lo cual se pone en evidencia si consideramos una por una. En efecto, nada es deseado fuera de lo que se ama, y ninguno goza de aquello que posee si no lo ama; tampoco se entristece de una cosa sino porque es contraria a cuanto él ama. He aquí por qué el motivo del amor debe ser aquello que forma el objeto universal del *apetito*, es decir, el bien”⁵⁰⁹.

En cuanto a su división, el amor se distingue en amor de concupiscencia y amor de amistad. El amor de concupiscencia, también llamado amor de dominio, es la inclinación por la que el afecto se

⁵⁰⁵ I-II, 56, 4 ad 3.

⁵⁰⁶ Cf. I-II, 26-28. Sobre el tema: F.A. Blanche, *La primauté de l'amour dans la doctrine de St. Thomas*, en: “Vie Spir.”, 53 (1937), 129-143; L.B. Geiger, *Le problème de l'amour chez St. Thomas d'Aquin*, Paris, 1952; J. de Finance, *Amour, volonté, causalité*, en: “Gior. di met.” (13 (1958), 1-22; V. Ferrari, *L'amore nella vita umana secondo l'Aquinate*, en: “Sapientia”, 6 (1953), 63-71; 197-206; 408-424; L. Gillon, *Génèse psychologique de la théorie thomiste de l'amour*, en: “Revue Thomiste”, 46 (1946), 322-329.

⁵⁰⁷ “Coaptatio appetitus sensitivi... ad aliquod bonum, idest ipsa complacentia boni, dicitur amor sensitivus” (I-II, 26, 1).

⁵⁰⁸ I-II, 26, 2.

⁵⁰⁹ *De Divinis Nominibus*, a.4; n° 401.

dirige a un bien en cuanto bien para el amante; el amor de amistad, en cambio, expresa la inclinación del afecto hacia otra persona para quien se desea tal o cual bien.

2) La causa del amor.

La causa del amor es la **percepción** de un bien como proporcionado o connatural al sujeto, provocando así una inclinación hacia el mismo.

Ante todo, se dice que el **conocimiento** es causa del amor porque nadie ama lo desconocido; aunque sería más exacto afirmar que el conocimiento es más bien **principio u origen**, o condición necesaria del amor más que su causa.

En segundo lugar, la causa del amor es el **bien**, porque siendo el bien el objeto del apetito, la tendencia apetitiva encuentra en aquél la satisfacción plena que le hace complacerse y detenerse en él. En esto se da un paralelismo con lo **bello**, ya que bien y belleza sólo difieren con una distinción de razón. “A la razón de belleza pertenece que ante su conocimiento la aprehensión se aquiete”⁵¹⁰. Análogamente el apetito se aquieta en el bien.

Pero en el sentido más estricto hay que decir con Santo Tomás que “la raíz del amor estrictamente hablando, es la semejanza de lo amado con el amante, ya que así es un bien que a él le conviene”⁵¹¹. La **semejanza** que es conveniencia en la forma, establece una proporción entre la cosa amada y el amante y, de este modo, lo amable se convierte en conveniente o connatural: “lo semejante llama a lo semejante”. Naturalmente el primer amor es hacia sí mismo pues la primera tendencia de todo ente es la conservación de sí mismo, lo cual nace de ese amor. Por tanto, cuando encuentra algo semejante a sí lo ama como si fuese él mismo (otro yo), como si se viese espejado en ese otro ser. Cada uno ama lo que él es y cada uno es lo que él ama.

3) Los efectos del amor.

En el amor pueden distinguirse efectos psíquicos (como la unión, mutua inhesión, éxtasis, celos) y efectos fisiológicos.

La unión entre el amante y lo amado es el primer efecto y el más universal, pues ya decía Dionisio que cualquier amor es una virtud o fuerza unitiva. La unión **precede** de alguna manera al amor porque éste se funda en la unión (ya sea sustancial -en el amor de sí mismo- ya sea de semejanza); lo **constituye** porque el amor es una unión al menos afectiva; finalmente lo **sigue** porque el amor lleva a la unión real entre el amante y el amado. Puede ser efectiva (cuando llega hasta la posesión real de lo amado por el amante) o puramente afectiva (como en el amor de amistad, en el que se quiere para otro el bien que se quiere para uno mismo).

La **mutua inhesión** es más bien el resultado de la unión. Entre el amante y lo amado se diría que se produce una especie de fusión y de compenetración. Lo amado está en el amante y el amante en lo amado por el conocimiento y el deseo: “se dice que el amante está en el amado según el conocimiento en cuanto no se contenta con un conocimiento superficial del amado sino tiende a aprehender nítidamente cada cosa singular que pertenezca intrínsecamente al amado”⁵¹²; respecto del movimiento afectivo se da mutua inhesión en el amor de concupiscencia en cuanto éste busca poseer perfectamente al amado, como llegando a lo más íntimo de él; en el amor de amistad el amante está en el amado en cuanto considera los bienes y los males del amigo como propios y la voluntad de su amigo como suya propia de tal modo que parezca que él mismo sufre en su amigo los bienes y los males de éste.

Se dice que también es efecto del amor el **éxtasis** entendiéndolo como la tensión del amante hacia lo amado que lo hace en cierto modo salir fuera de sí. El amante lleva su voluntad fuera de sí para alcanzar el bien que desea.

⁵¹⁰ I-II, 27, 1 ad 3,

⁵¹¹ III Sent. d. 27, q.1 a.1 ad 3.

⁵¹² I-II, 28, 2.

El **celo**, por último, es la autodefensa del mismo amor. El amor intenta naturalmente excluir todo lo que pueda impedirle alcanzar el objeto amado o perjudique su posesión.

Santo Tomás señalaba también entre los efectos del amor algunos de orden fisiológico, como la vulneración o herida de amor. Hay que decir que, en principio, el amor no puede tener ningún efecto nocivo, puesto que es la adhesión a un bien conveniente, completivo y perfectivo del amante. Sin embargo, tomado como pasión, el amor produce una impresión sensible y una conmoción física que, si son excesivas, pueden llegar a causar una lesión orgánica⁵¹³.

A estos efectos propios hay que añadir los efectos imperados, recordando la frase de Dionisio: “por el amor del bien es por lo que todos los seres hacen lo que hacen”. Dicho de otra manera, el amor es el gran motor de los actos humanos, y por eso no se obra sino por amor; en definitiva toda acción procede elícitamente del amor o imperada por él.

2. LA PASION DEL OUDIO⁵¹⁴.

La pasión antagónica del amor es el odio. Es **cierto rechazo del apetito hacia aquello que es aprehendido como repugnante y nocivo**⁵¹⁵. El **objeto** y su **causa** es, por tanto, el mal. En tal sentido, no se puede odiar al ser en cuanto ser, ya que siempre dice conveniencia (todas las cosas convienen en el ser) sino sólo algún ser concreto repugnante a otro ser concreto⁵¹⁶.

El odio, como todas las demás pasiones, **nace del amor**. Así como el amor consiste en cierta conveniencia del que ama con el amado, el odio es cierta repugnancia o **disonancia**. Ahora bien el motivo por el cual algo repugna es que corrompe o impide lo que es conveniente para uno: no se odia nada que no sea contrario a la cosa amada. Por eso, nace de un amor previo. “El amor de una cosa, señala Santo Tomás, es causa de que se aborrezca la contraria”. Sin embargo, si comparamos las dos pasiones, debemos decir que **el amor es más fuerte que el odio**. En efecto, el bien es más fuerte que el mal en cuanto, según afirma Dionisio, el mal no obra sino en virtud del bien. Pero además, subraya Santo Tomás, es imposible que el efecto sea más fuerte que su causa, y en tal sentido el amor ha de ser más fuerte que el odio. Por otra parte, mientras el amor se dirige a lo amado como a su fin, el odio se dirige a su objeto como un medio que debe apartar para poder alcanzar tranquilamente el fin amado. Hay pues una diferencia de ordenes entre uno y otro. De todos modos, el Angélico nota que puede decirse que **el odio es más fuerte** en dos sentidos:

(a) ante todo, **en la percepción sensitiva** que acompaña a toda pasión porque es más intensa la transmutación corporal que produce el odio en cuanto se percibe más la inconveniencia de lo odiado que la conveniencia de lo amado;

(b) en segundo lugar, el odio nacido de un amor superior es más grande que cualquier amor menor (como el odio contra lo que amenaza la propia vida -nacido del amor a ésta- es más grande que el amor a los bienes externos). Por eso afirma Santo Tomás que el odio nunca vencería al amor si no fuera causado por un amor mayor. El que se ama a sí mismo puede llegar a odiar a su propio amigo cuando éste le contraría.

Desde el punto de vista psicológico, dos casos de odio presentan interés singular: **odio a sí mismo** y **el odio a la verdad**.

En cuanto al **odio a sí mismo** Santo Tomás establece que no puede darse en un sentido absoluto, simplemente porque nadie puede apetecer algo para sí sino en cuanto bueno; ahora bien, odiarse a sí mismo sería apetecer algo malo para sí mismo; el mal, como se sabe, no es término directo del apetito. Sin embargo, uno puede odiarse a sí mismo accidentalmente: ya sea cuando se ama algo malo por la apariencia de bien que presenta (el vértigo del peligro, la droga, etc.); o bien cuando alguien se ama

⁵¹³ Sobre todo, en el orden místico se mencionan algunos efectos de este tipo (que en la mayor parte de las veces no son sino metáforas espirituales) como la licuefacción, el reblandecimiento del corazón, etc.

⁵¹⁴ Cf. I-II, 29.

⁵¹⁵ I-II, 29, 1.

⁵¹⁶ Cf. I-II, 29, 1 ad 1.

según lo que **cree ser** y no según **lo que es** en realidad (así el que cree ser sólo animal busca sólo lo animal, perjudicando su alma espiritual a la que nada concede).

Respecto a la **verdad**, en cuanto ésta se identifica con el bien, tampoco puede ser odiada de modo absoluto. Pero puede odiarse alguna verdad concreta por parecer contraria o perjudicial a uno mismo: ya sea porque se trata de algo que hubiera preferido ignorar (como el descubrir que se tiene una enfermedad grave); o bien porque una verdad determinada lo obligaría a alejarse de lo que ama, como ocurre cuando no se quiere saber si algo es pecado aún sospechándolo (es lo que hemos denominado “ignorancia voluntaria”); o bien, porque se odia una verdad (un conocimiento verdadero) presente en otro (como se puede aborrecer que los demás conozcan verdaderamente nuestros defectos y pecados).

3. LA PASION DEL DESEO O CONCUPIESCENCIA⁵¹⁷.

La concupiscencia es el impulso al placer ausente; o, como dice Aristóteles, “el **apetito de lo deleitable**”⁵¹⁸. En el uso actual, el término *concupiscencia* indica generalmente el deseo de placer en sentido peyorativo, es decir, de modo desordenado. En cambio, en el uso clásico, el término, al igual que *pasión*, designa la inclinación de suyo indiferente, que será buena o mala según lo sea su objeto y el dominio de la razón sobre ella.

Cuando tiene como término una delectación espiritual la inclinación a la misma es una concupiscencia del alma; si tiende a un bien sensible será, en cambio, la concupiscencia pasional cuyo sujeto es el apetito sensitivo. Se trata, pues de un movimiento, un dinamismo, que inclina al sujeto hacia un bien sensible que desea alcanzar.

Tiene por causa el amor y por fin la delectación pasional. En efecto, el bien deleitable es el objeto de todas las pasiones del concupiscible. La diferencia entre las pasiones se considera por la diversa formalidad que este objeto presenta en cada una de ellas. Lo sensible deleitable, en cuanto se adapta y conforma en cierto modo al apetito, causa el **amor**; en cuanto ausente, causa la **concupiscencia** o **deseo**; en cuanto presente es origen de la **delectación**. Por eso, el bien deleitable es objeto de la concupiscencia bajo aspecto de ausente.

Aristóteles distinguía entre la concupiscencia **natural** y concupiscencia **no-natural**, es decir, artificial⁵¹⁹. La primera es producida por lo deleitable que es conveniente a la naturaleza del animal, como la comida, la bebida, etc.; es por eso común a hombres y animales. La segunda, en cambio, se origina en lo deleitable que es presentado como conveniente por una aprehensión, por un conocimiento, sin el cual el sujeto no tiene motivos para inclinarse hacia ello (como ser las riquezas artificiales); es llamada más bien **codicia**, y es exclusiva de los hombres.

Entre ambas se establece también una diferencia a partir de sus límites: la **concupiscencia natural** no puede ser infinita al menos en acto (no es posible que el cuerpo desee infinito alimento, ni infinita bebida, sino tan sólo cuanto necesita); esto tiene su razón de ser en que su objeto es siempre un **medio** para algo y todo medio es querido **en la medida en que** sirve para algo. Puede decirse que es infinita en potencia, en cuanto los bienes materiales perecen y luego se vuelven a desear. En cambio, la **concupiscencia no natural** cuando su objeto se presenta **como fin**, es en cierto modo infinita (porque el fin es deseado por sí mismo y no establece, de suyo, medida alguna): como el avaro al querer la riqueza por sí misma no la quiere con ningún límite.

4. LA PASION DEL PLACER O DELECTACION⁵²⁰.

1) Naturaleza

⁵¹⁷ Cf. I-II, 30.

⁵¹⁸ *Rethorica*, L. 1, c. 11; citado por Santo Tomás en el artículo 1.

⁵¹⁹ Cf. *Ética a Nicómaco*, I, 11.

⁵²⁰ Cf. I-II, 31-34. Sobre el tema también se puede consultar: S. Tumbas, *La moralità del piacere secondo S. Tommaso d'Aquino*, en “Educare”, 4 (1953), 94-101; 158-170.

La delectación o placer es **cierto reposo del apetito en el bien deleitable presente**. Es, pues, el término o fin de un movimiento, y su causa es la presencia de un bien connatural. Es propio del animal y no de los seres inferiores, porque el animal, al alcanzar una perfección connatural, lo siente y este **sentir** la perfección produce ese movimiento llamado delectación. Por eso, dice también el Aquinate que “consiste en estar ya perfecto”.

A la doctrina clásica se opone el **maniqueísmo** caracterizado por el desprecio de la materia. La versión ética del mismo corresponde al **puritanismo** que confunde la perfección con el rechazo del placer sensible. En su base hay que reconocer un error antropológico, ya que parte de una falsa concepción de la naturaleza humana en la que no está integrada adecuadamente la corporeidad; a pesar de esto está presente no sólo en gran parte de los errores filosóficos históricos sino incluso en algunas corrientes de la moral católica que ven el placer sólo como un motivante de los actos que lo producen.

Nos interesa aquí sólo la delectación pasional y no la espiritual, para la cual Santo Tomás reserva el término de “gozo” (*gaudium*). Sin embargo, la comparación entre ambas puede ayudarnos a perfilar mejor el placer-pasión. La principal diferencia entre una y otra viene por la diferenciación en ellas entre perfección y vehemencia.

Las espirituales son indudablemente más **perfectas**, y por varios títulos. Ante todo, porque el bien espiritual es mayor que el corporal y consecuentemente es más amado. De hecho la experiencia nos demuestra que los hombres suelen abstenerse aun de los placeres corporales más intensos cuando está en juego, por ejemplo, el honor (bien inteligible). Asimismo, porque el intelecto -del cual depende la aprehensión de este bien- es más perfecto y noble que la potencia cognoscitiva sensitiva. Finalmente, porque la unión de ambas (intelecto y bien inteligible) es más íntima, perfecta y firme: más íntima porque el sentido versa acerca de los accidentes exteriores de las cosas, mientras que el entendimiento penetra las esencias; más perfecta, porque al existir las cosas inteligibles sin movimiento, tales delectaciones pueden existir al mismo tiempo sin excluirse entre sí (lo que no ocurre en lo corporal); más firme, porque mientras lo corporal es corruptible y pasajero, lo espiritual es incorruptible y permanente.

En cambio, las delectaciones corporales son más **vehementes** y esto por tres razones: las cosas sensibles son más manifiestas que las inteligibles; porque se dan con alguna modificación corporal, mientras que en las espirituales esto ocurre sólo por cierta redundancia; y finalmente porque algunos placeres corporales son como medicina de ciertas molestias corporales (el hambre, la sed, etc.).

2) Causa de la delectación.

El placer o delectación es una “operación connatural no impedida”. En este sentido será causa del mismo todo cuanto de alguna manera sea objeto de operación connatural al hombre y todo aquello que puede hacer presente el placer. Por tanto, ante todo, hay que señalar como causa del placer la semejanza: así como es causa del amor, es también causa de delectación. La semejanza establece cierta unidad, y la unidad perfecciona el ser, y por ello puede causar placer.

En segundo lugar, nos produce placer lo **mudable**, porque nuestra naturaleza física es mudable, y consecuentemente, le es connatural el deleitarse en lo mudable: “cuando la presencia continuada de lo deleitable sobreexcede la medida de la natural capacidad, aquello deleitable deja de serlo”⁵²¹. Un sabor dulce, largo tiempo prolongado produce repugnancia. Evidentemente, esto vale para el orden físico, mientras que en el espiritual -al que le es connatural lo inmóvil- tanto más placer se encuentra cuanto más inmóvil permanece el bien deleitable.

Son también causas del placer la esperanza y la memoria, por las cuales se puede hacer presente, según el modo propio de estas facultades, algún bien deleitable⁵²².

⁵²¹ I-II, 32, 2.

⁵²² Añade Santo Tomás, como causas del deleite, las acciones de los otros y el hacer bien al prójimo. Las acciones de otros (I-II, 32,5) pueden causarnos deleite por tres motivos: a) en cuanto esas obras nos procuran algún bien; b) en cuanto nos

3) Efectos de la delectación.

En cuanto a los efectos que se siguen del placer, pueden señalarse cuatro efectos propios.

El primero es el **dilatar**, o sea el dar expansión o desahogo al ánimo. La dilatación se verifica tanto en la potencia aprehensiva cuanto en la potencia apetitiva: en la aprehensión en cuanto ésta se engrandece al adquirir una nueva perfección; en la apetición en cuanto reposa en la cosa deleitable y se dilata como prestándose a contenerla en su interior. Por eso señala Santo Tomás que el que se deleita constriñe la cosa placentera, adhiriéndose a ella fuertemente, pero ensancha su corazón para gozar de ella perfectamente.

En segundo lugar, **produce sed de sí misma**: si bien en cuanto está en acto, la delectación no causa deseo de sí misma, sin embargo, acontece que la cosa presente no se posea perfectamente, ya sea porque ese bien no existe todo al mismo tiempo, por lo cual se recibe sucesivamente y mientras uno se deleita en lo que tiene, desea apropiarse de aquello que queda. De este modo todas las delectaciones corporales producen sed de sí mismas hasta que se consuman porque son consecuencia de algún movimiento.

Finalmente, hay que indicar que perfeccionan algunas operaciones mientras que impiden o estorban otras. Según Aristóteles, las delectaciones favorecen las operaciones de su propia potencia, mientras que ésta es estorbada por las delectaciones extrañas a ella. En este sentido, las delectaciones que proceden del acto de la razón (el deleitarse racionando o contemplando) ayudan al acto racional, pues hacen ejercer con más atención los actos que dan placer. Por el contrario, las delectaciones corporales **impiden** el uso de la razón. Pueden indicarse tres motivos: ante todo, por **distracción** puesto que atendemos mucho a las cosas que nos deleitan, y cuando la atención se adhiere fuertemente a una cosa, se debilita o aparta totalmente respecto de otras. En segundo lugar, por **contrariedad**, porque algunas delectaciones sumamente excesivas son contrarias al uso de la razón (por eso afirmaba Aristóteles que las delectaciones corporales corrompen la apreciación de la prudencia); en este sentido, el que está dominado por la vehemencia de una delectación tiene dificultad para juzgar rectamente algunas acciones. Por último, por cierta **correlación** o redundancia, en cuanto a la delectación corporal se siguen modificaciones corporales mayores que en las otras pasiones, lo que repercute en el uso de la razón.

4) Moralidad de las delectaciones.

Los estoicos afirmaron que todas las delectaciones eran malas; Aristipo de Cirene y algunos epicúreos sostuvieron que todas eran buenas. Santo Tomás sostendrá un realista equilibrio al respecto.

Ante todo, no toda delectación es mala ni toda delectación es buena: algunas son buenas y otras malas. La delectación la hemos definido como el reposo de la potencia sensitiva en algún bien amado. Por eso podemos hacer una doble consideración: **por parte del bien que deleita**, según que convenga o no a la razón y con la ley de Dios, será o no será buena; **por parte de la operación**, se puede afirmar como regla general que la delectación de las buenas operaciones es buena, y la de las malas es mala: el placer es el coronamiento, o fin sobreañadido a una operación, por tanto, de la moralidad de la operación que corona recibe su propia cualificación moral (el placer de un acto conyugal realizado con el respeto debido, abierto a la vida y motivado por el amor de los esposos es tan bueno y santificante como el acto mismo que lo origina; el placer similar de un acto adulterino es tan malo como la operación que él corona). Por eso, escribía Santo Tomás en el Comentario a la Ética a Nicómaco: “Es

reportan un conocimiento sobre algún bien que hay en nosotros, como algunos encuentran placentero el ser halagados; c) en cuanto por el amor consideramos las acciones ajenas como si fueran nuestras, y tal es el caso de los amigos. En cuanto a hacer el bien a los demás (I-II, 32, 6) puede dar placer ya sea: a) en cuanto reputamos el bien ajeno como propio, como ocurre en la amistad; b) o en cuanto esperamos que mediante las buenas acciones se nos retribuya con algún otro bien; c) o en cuanto hemos adquirido el hábito de la generosidad, el cual nos inclina a obrar bien deleitablemente.

preciso que el que tiende a la virtud sea como llevado firmemente de la mano desde joven, para que goce y se entristezca en lo que corresponde. Pues la recta educación del joven consiste en que se acostumbre a deleitarse en las buenas obras y a entristecerse en las malas. Por eso los que educan a los jóvenes los aplauden cuando obran bien y los reprenden cuando obran mal”⁵²³.

5. LA PASION DEL DOLOR Y LA TRISTEZA⁵²⁴.

El dolor o tristeza ocupa una función muy importante en la psicología humana, y puede definirse como el quebrantamiento del apetito ante la presencia de un mal. La misma etimología de sus conceptos nos da esta idea puesto que dolor viene de *dolere* que significa partir o cortar en dos, es decir, herir, vulnerar; mientras que tristeza, *tristitia*, se deriva de tétrico, estar rodeado de oscuridad y negrura.

1) Naturaleza del dolor y la tristeza.

La pasión del dolor o tristeza se produce cuando se verifican dos cosas: la **unión del sujeto con algún mal** y la **percepción** de dicha unión. Recibe por eso el nombre de pasión más rigurosamente que los movimientos del apetito que se dirigen hacia el bien, porque en los movimientos que connotan defecto el sentido de **padecer** (*passio*) se realiza más plenamente.

Aunque suele usarse indistintamente los términos de **tristeza** y **dolor**, hay entre ambos alguna diferencia: la **tristeza** es el dolor producido por la aprehensión interior; en cambio se dice estrictamente **dolor** al que es percibido por los sentidos exteriores. Además el sentido exterior no percibe sino lo presente, mientras que la potencia cognoscitiva interior puede percibir lo presente, lo pasado y lo que es futuro previsible o imaginable. Por eso la tristeza abarca esas tres dimensiones temporales, mientras que el dolor que es consecuencia de la aprehensión del sentido externo no tiene como objeto sino lo presente. A su vez, la tristeza puede subdividirse -como hace Santo Tomás siguiendo a San Gregorio Niseno y San Juan Damasceno- en cuatro especies: la **compasión**, que es la tristeza del **mal ajeno** estimada como **mal propio**; la **envidia**, que es la tristeza del **bien ajeno** estimada como **mal propio**; la **angustia o ansiedad**, que es la tristeza que nos oprime de tal modo el ánimo que llega a impedirnos la huida (angustia proviene precisamente de angosto); finalmente, la **acedia**, que es la tristeza u opresión que por su magnitud nos inmoviliza para obrar.

Entre la tristeza y el dolor, también llamados dolor interno y externo, se da cierta coincidencia y cierta diversidad. Convienen en que ambos son movimientos de la potencia apetitiva. Pero difieren tanto en el **mal que se les une**, cuanto en la **aprehensión que lo capta**:

(a) Por parte del mal que los causa: el dolor interno proviene de que algo repugna al mismo apetito; el externo de que algo repugna al apetito **por** repugnar al cuerpo (es más indirecto y también más restringido). Y como lo que es “per se” es anterior a lo que es “per aliud”, el dolor interno es anterior y mayor que el externo.

(b) En cuanto a la aprehensión ocurre lo mismo: el dolor físico es causado por la aprehensión de los sentidos externos, y el dolor interno es captado por la razón o los sentidos internos. Ahora bien, la aprehensión de la razón y de la imaginación es más profunda que la del sentido del tacto y por eso, hablando en general, es más fuerte el dolor interno. La prueba es que hay quienes sufren voluntariamente dolores externos por evitar dolores internos (como quien prefiere la muerte a la angustia de la soledad). Además, en cuanto el dolor externo no repugna necesariamente al apetito interior, a veces puede hacerse deleitable y gozoso, como ocurre con los que hacen penitencia corporal por un motivo sobrenatural.

⁵²³ In Eth., II, III, n° 268.

⁵²⁴ Cf. I-II, 35-39. Al respecto: P. Lumberras, *El dolor en Santo Tomás y en los clásicos*, en: “Angelicum”, 29 (1952), 341-370.

Cuando ambos dolores van juntos, se aumentan porque entonces el dolor interior no sólo es más profundo sino también más universal (englobando el cuerpo).

2) Causa de la tristeza y del dolor.

Como el dolor consiste en la unión del apetito a un mal presente, deberá considerarse como causa del mismo todo cuanto haga presente dicho mal. Ahora bien, como no es natural que el apetito se incline a mal, la conjunción con éste tendrá lugar mientras sea producido por una causa que tenga más poder que el sujeto que padece, o al menos una causa que escape al poder del mismo sujeto (sea alguien más fuerte, o algo que no cae bajo nuestra voluntad, como la enfermedad, el infortunio, la muerte, etc.). De todos modos, observa agudamente Santo Tomás que ese poder siendo superior al sujeto que padece deberá dejarle siempre cierta capacidad de resistencia, puesto que si fuese tan eficaz como para anular la misma inclinación del apetito ya no se seguiría dolor sino delectación porque por su acción el apetito se inclinaría en la misma dirección impuesta por tal poder.

Indirectamente puede decirse que es también causa de dolor la concupiscencia no saciada, en cuanto nos apenamos por el retardo o por la total supresión del bien deseado.

3) Efectos de la tristeza.

La tristeza tiene amplias repercusiones en la vida afectiva de un sujeto. Ante todo **impide el aprendizaje, la meditación y la contemplación**. En efecto, puesto que todas las potencias del alma radican en la esencia única de ésta, es necesario que cuando la intención del alma es atraída vehementemente hacia la actuación de una potencia, se debilita la operación de otra. Por eso, si alguna cosa absorbe toda la intención de ésta, o gran parte de ella, queda debilitado todo aquello que requiera una gran atención o concentración. El dolor sensible concentra en sí la intención del alma, porque tiende naturalmente a rechazarlo. Y como el estudio y la contemplación requieren un esfuerzo muy grande el hombre no lo puede realizar por debilidad. Un dolor sumamente intenso puede hacer olvidar lo que uno ya sabía. Esto dependerá, evidentemente, de la medida del amor que cada uno tenga a estas actividades (la meditación o el estudio), porque cuanto mayor fuere el amor, más fuertemente aferrará las tendencias del alma para que no se abandone completamente al dolor.

De todos modos, es psicológicamente constatable que el dolor corporal impide en mayor grado que el dolor interior la contemplación que requiere una quietud absoluta. Aunque también el dolor interior si se hace muy intenso, atrae la intención de tal manera que el hombre no puede aprender algo nuevo.

Se señala asimismo como efecto de la tristeza la **opresión del ánimo**. Esta es una expresión metafórica, de la misma manera que se atribuye el fervor al amor o la dilatación al placer. Hablamos de opresión cuando el hombre es impedido, por algún peso, de su propio movimiento. La tristeza oprime en cuanto impide gozar al alma de aquello que quiere. Así la tristeza produce un replegarse sobre sí mismo porque al no poder dirigirse libremente hacia lo exterior, el apetito se cierra sí, como contraído.

También se atribuye al dolor el debilitamiento de las operaciones. Porque cuando no oprime o absorbe el ánimo de manera que excluya todo movimiento interior o exterior, al menos lo deja impedido, ya que nunca lo que hacemos con tristeza lo hacemos tan bien como aquello que realizamos con delectación o al menos sin dolor.

Finalmente, la tristeza puede perjudicar el cuerpo. Lo afirma la misma Escritura: *El corazón alegre hace la edad florida, el espíritu triste seca los huesos* (Prov. 17,22); *Como la polilla al vestido y la carcoma a la madera, así la tristeza daña el corazón del hombre* (Prov. 25,20); *Por la tristeza se apresura la muerte* (Eccle. 38,19). La tristeza es entre todas las pasiones la que más daña el cuerpo humano. Pues la vida consiste en cierto movimiento hecho según una medida conveniente. Por eso las demás pasiones que condicen una inclinación hacia algo (amor, deseo, gozo, etc.) implican dinamismo y en cuanto tales no repugnan a la moción vital (salvo su exceso) y ayudan a la naturaleza corporal, aunque el exceso la perjudique. Pero las pasiones que entrañan fuga o retraimiento, se oponen a la

misma moción vital y son dañosas porque oprimen el ánimo con el **mal presente**, cuya impresión es más fuerte que la del mal futuro (temor y desesperación).

4) Remedios contra la tristeza y el dolor.

Con gran percepción psicológica los antiguos determinaron algunos remedios para vencer la tristeza. Santo Tomás recogió los principales, es decir, toda delectación, el llanto, la compasión del prójimo, la contemplación de la verdad y los alivios fisiológicos.

Ante todo, el dolor se mitiga con cualquier delectación. Porque así como cualquier reposo del cuerpo suministra un remedio contra cualquier fatiga que proviene de una causa innatural, igualmente **cualquier** delectación mitiga **cualquier** tristeza. Si bien, algunas delectaciones no se oponen específicamente a algunos dolores (como la llegada de un amigo no se opone a un dolor físico), sin embargo, se oponen genéricamente y en tal sentido pueden mitigar aquel dolor.

En segundo lugar, el llanto puede dar algún alivio. Ya sea porque en cierto sentido por el llanto se derrama al exterior la congoja interior, con lo cual la concentración del alma se **disgrega** en las cosas exteriores disminuyendo el dolor interno; ya sea porque al hombre le es deleitable toda operación connatural con el estado en que se encuentra, y para aquél que está en estado de tristeza o dolor externo el llanto y los gemidos son una operación connatural, y como tales pueden deleitarlo.

También ayuda la compasión de los amigos, puesto que el amigo que se conduce en las tristezas es naturalmente consolador. Aristóteles insinuaba dos razones principales: primero, como la tristeza oprime como una carga, cuando uno ve que otros se contristan en su dolor, se hace cierta idea de que ellos comparten esa carga con él sintiéndose psicológicamente aligerado de su peso; segundo, porque por el hecho de que los amigos se contristan con uno, éste se reconoce amado, lo cual es causa de delectación.

Asimismo, debe considerarse remedio de la tristeza la contemplación de la verdad, puesto que en ella consiste la mayor delectación⁵²⁵ y, como hemos dicho, toda delectación mitiga el dolor. Esto será tanto más cierto cuanto sea perfecto el amor por la sabiduría, y por eso los hombres en medio de suplicios se gozan pensando en las cosas divinas y en la futura bienaventuranza.

Finalmente Santo Tomás indica dos remedios de orden fisiológico: el sueño y el baño. Como la tristeza repugna a la moción vital del cuerpo, aquellas cosas que restablecen la naturaleza corporal en su debido movimiento vital, contrarían consecuentemente a la tristeza. Y no sólo por esto sino porque producen en sí mismas delectación. Por eso, como señala Aristóteles, toda buena disposición del cuerpo refluye de algún modo al corazón.

5) La moralidad de la tristeza.

Por último, debemos decir que la moralidad de la tristeza depende de la moralidad de su causa u objeto. Efectivamente, la tristeza del mal se opone a la delectación del mal, y así como la delectación del mal es mala, la tristeza del mismo ha de ser buena y así como la delectación en el bien es buena, la tristeza del bien es mala. Fuera de esta regla generalísima, vale para el dolor y la tristeza los principios generales que han sido expuestos para la moralidad de las pasiones.

6. LAS PASIONES DE LA ESPERANZA Y LA DESESPERACION⁵²⁶

Junto a los movimientos que tienden al bien sensible hay que colocar las pasiones que impulsan a la lucha y a alcanzar el bien arduo venciendo los males que obstaculizan su consecución. Este impulso o “vis irascible” da origen, como ya hemos dicho, a cinco “afectos”, el primero de los cuales es la esperanza y, por contrariedad, la desesperación.

⁵²⁵ Cf. I-II, 31, 5.

⁵²⁶ Cf. I-II, 40.

1) Naturaleza.

La esperanza es el movimiento apetitivo que se dirige hacia un bien futuro cuya consecución reviste cierta dificultad pero no imposibilidad. Algunos la identifican con la *ambición*, entendiendo este término como algo neutral (o sea, no en sentido peyorativo, como vicio, sino simplemente como tensión del espíritu hacia el bien difícil).

Se distingue de las demás pasiones por las cuatro características de su objeto el cual es: un **bien** (en lo que difiere del temor cuyo objeto es el mal), **futuro** (en lo que se diferencia del gozo del bien actual y presente), **arduo** (en lo que difiere del deseo o de la codicia, que es del bien futuro, abstraída su arduidad), y **posible** (en lo que difiere de su opuesto que es la desesperación).

Pertenece a la potencia apetitiva, puesto que implica cierta **extensión** del apetito hacia el bien.

El concepto de esperanza tiene como afín el de “expectación”: si se apoya en sus propias fuerzas se dice propiamente **esperar**; si se apoya, en cambio en el auxilio de otro se dice más acertadamente **expectar**. De ambas acepciones, la que más propiamente cuadra al movimiento pasional es la primera, esperar, puesto que como pasión no es una expectativa pasiva de la ayuda ajena, sino un movimiento psíquico, una tendencia, un esfuerzo dinámico que se yergue contra los obstáculos que se interponen a la consecución del bien amado difícilmente alcanzable.

La esperanza beneficia la operación humana porque la activa, ante todo concentrando nuestra atención sobre la operación esperanzada; y también en cuanto es causa de delectación y, como ya hemos dicho, la delectación ayuda al obrar.

2) Causa de la esperanza.

La esperanza, en cuanto mira al bien esperado es causada por el amor porque nadie espera sino lo que de algún modo desea y ama. Pero en cuanto mira a aquél de quien nos viene el auxilio para alcanzar tal bien (lo que correspondería más bien a la expectación), ella es causa del amor, porque como ese alguien nos hace posible algo que amamos, consecuentemente lo amamos a él, como a todo el que nos hace un bien. Se da así una recirculación entre las pasiones.

Sin embargo, como el objeto de la esperanza es el bien futuro, arduo y posible de adquirirse, se considera causa de la esperanza todo lo que hace que algo **sea posible** o al menos que **sea estimado como posible**. En tal sentido se dice que principalmente será causa de esperanza la experiencia (ya que ésta nos da la seguridad de conocer nuestras capacidades, y la tranquilidad de haberlo hecho ya otras veces). Por eso Santo Tomás cita las palabras de Vegecio: “Nadie teme hacer lo que confía haber aprendido bien”.

3) Los sujetos de la esperanza.

Se entiende a partir de lo dicho que la esperanza abunde, como señala Santo Tomás, en los jóvenes, en los ebrios y en los necios.

Es propia de los jóvenes porque el objeto de esta pasión (el bien futuro, arduo y posible) cuadra psicológicamente con ellos: tienen mucho de futuro y poco de pretérito, poca memoria y mucho porvenir; a causa de su ardor natural tienen mucho espíritu y en ellos se dilata fácilmente el corazón, y de la amplitud del corazón proviene que tiendan a lo arduo; finalmente, no han sufrido repulsa ni experimentado demasiados obstáculos en la vida, por eso se inclinan a creer con facilidad en la factibilidad de sus intentos.

En los ebrios el motivo es el ardor causado por el vino y la inconsideración de los obstáculos y peligros que es efecto de la falta de deliberación.

En los necios, finalmente, por su falta de deliberación y prudencia: el necio pone esperanza donde no debería depositarla. En definitiva, es más bien imprudencia y presunción y no tanto esperanza.

7. LA PASION DEL TEMOR⁵²⁷.

1) Naturaleza.

El temor, o miedo, es la pasión del apetito irascible que nos aleja del mal sensible futuro y arduo, al que apenas se puede resistir. Según Aristóteles procede de la “fantasía del mal futuro corruptivo o contristativo”⁵²⁸.

Después de la tristeza es el movimiento del apetito sensible que más carácter de pasión tiene. En efecto, el temor es suscitado por un objeto que actúa como motor activo; procede de una potencia apetitiva con gran transmutación corporal; e implica un daño en el sujeto que la padece. Realiza así plenamente el concepto de pasión. Por eso, el temor produce la más difundida enfermedad de la afectividad humana, que es la pusilanimidad, que retrae de las cosas grandes pero adecuadas a la capacidad del sujeto: “el temor de no poder realizar las cosas que cree falsamente superiores a las propias posibilidades”⁵²⁹.

La transmutación somática que más caracteriza esta pasión es la contracción corporal. Sin embargo, es inferior a la tristeza porque su objeto es el mal futuro, el cual, evidentemente, no motiva tanto como el mal presente.

Implica por lo tanto una percepción (real o imaginaria) que daña psicológicamente al sujeto (al menos en el sentido de que la “padece” o sufre) de lo cual se origina este movimiento del apetito que intenta una autodefensa en el replegarse hacia sí mismo, análogamente a la tristeza. Por tanto, el valor, significado y gravedad de un temor o miedo no ha de buscarse en la causa real sino en la percepción psicológica que el sujeto tiene del mismo. Efectivamente, la imaginación puede dar al mal temido un peso sumamente superior al que tiene en la realidad y es este peso el que, en definitiva definitiva, es objeto de la pasión. Esto tiene una importancia particular en la valoración de las enfermedades psicológicas que encierran entre sus síntomas fobias y temores infundados.

Siguiendo a San Juan Damasceno, el Aquinate **divide el temor** en seis especies, según las formalidades que pueden considerarse en el mal futuro que sobrepasa las fuerzas del hombre: el temor a los grandes trabajos que pueden pesar sobre la naturaleza se denomina **flojedad**; el temor a la deshonra o al conocimiento público de nuestros actos privados actuales es llamado **rubor**; el temor a la deshonra respecto de los actos torpes pasados es la **vergüenza**; el temor al mal grande y desconocido puede llamarse **admiración temerosa**; el temor al mal insólito y desacostumbrado se denomina **estupor**; el temor al mal no insólito pero imprevisto (por ejemplo, al infortunio futuro) se denomina **congoja**.

2) El objeto del temor.

El objeto general del temor es el **mal futuro arduo**, es decir, como amenaza. Cualquier movimiento de la potencia apetitiva que importa prosecución, tiene por objeto algún bien; y cualquier movimiento que implica huida tiene por objeto el mal. No obstante, un bien puede ser asimismo objeto de temor por dos motivos: ante todo, en cuanto tememos su privación; de este modo, nos atemoriza la sospecha de perder algo que amamos (se trata de un objeto indirecto); en segundo lugar, en la medida que un determinado bien puede, por su fuerza, inferirnos algún daño (como quien teme el castigo del justo juez).

Desde un punto de vista más específico, son objetos particulares de temor la muerte, el temor mismo, las cosas repentinas, las cosas que no tiene remedio:

⁵²⁷ Cf. I-II, 41-44. Se puede consultar al respecto: P. Lumberras, *El temor en Santo Tomás y en los clásicos*, en: “Ciencia Tom.”, 79 (1952), 611-631; C.M. Cserto, *De timore Dei iuxta doctrinam scholasticorum a Petro Lombardo usque ad S. Thomam. Disquisitio historico-theologica*, Roma, 1940.

⁵²⁸ Cf. I-II, 41, 2 ad 3.

⁵²⁹ II-II, 133, 2.

(a) La **muerte**. Decíamos con Aristóteles que el temor proviene de la imaginación de un mal futuro corruptivo o contristativo. Y la muerte es por excelencia el mal corruptivo de la naturaleza.

(b) El **mismo temor**. Tiene razón de terrible todo cuanto proviene de causa extrínseca independiente de nuestra voluntad y superior a ella. Por eso el temor, en cuanto proviene de algo extrínseco al apetito sensitivo, es decir de la imaginación, puede temerse. Es el temor de atemorizarse.

(c) Las **cosas repentinas**. El temor versa sobre el mal inminente y que no puede repelerse con facilidad, mientras que la premeditación de un mal futuro disminuye el temor. Por eso lo insólito y repentino aumenta esta pasión, ya sea por que **no nos da tiempo a considerarlo** sopesada y objetivamente y ver así su limitación, ya sea porque **nos priva de preparar los remedios** para rechazarlo.

(d) Finalmente, las **cosas que no tiene remedio**. Aquello que contribuye al aumento del mal, contribuye al aumento del temor. Y entre las diversas circunstancias, particularmente contribuyen a aumentar el mal la duración y sobre todo la perpetuidad. Si el padecer algo por cierto tiempo es malo, padecerlo el doble es doblemente malo. Por eso lo que ha de padecerse perpetuamente es considerado como infinitamente malo y enormemente temible.

3) La causa del temor

La causa del temor, como de todas las pasiones, es el **amor**. al menos como causa dispositiva. San Agustín decía: “nadie duda que no es otra la causa de temer, sino la posibilidad de perder después de conseguido, o no alcanzar después de esperado, aquello que amamos”. Como el objeto del temor es lo que se considera como mal futuro cercano, al que no puede resistirse con facilidad, entonces, todo aquello que puede inferirnos dicho mal es **causa eficiente** del temor (los males que nos amenazan), y aquello por lo que nos disponemos a temer es **causa material o dispositiva** (tal es el amor a ciertas cosas que nos hacen mirar como malo el privarnos de ellas).

Por tanto, pueden considerarse como causas dispositivas los defectos y debilidades por lo que vemos que no podremos repeler el mal con facilidad. En cambio, de aquello que nos infiere el daño, no es propiamente su defecto sino su **fuerza** la causa de nuestro temor.

4) Los efectos del temor.

El temor, como todas las pasiones que implican fuga del mal, tiene efectos notables.

El primero es la **contracción**. En las pasiones el movimiento de la potencia apetitiva hace de forma y la transmutación corporal a modo de materia; consecuentemente deben guardar entre ellas cierta proporción, al punto tal que la transmutación corporal en cada pasión sea semejante a su movimiento apetitivo. El movimiento apetitivo del temor implica cierta contracción, porque proviene de la representación imaginativa de algún mal inminente que con dificultad puede repelerse; o sea, de la debilidad de la potencia. Es por eso que el temor produce una contracción del apetito. Análogamente tiene lugar una cierta contracción -o al menos parálisis- física (por eso decimos vulgarmente que el que teme se queda helado o paralizado). Su manifestación más típica es el temblor, como decía Cicerón: “el temblor, la palidez y el estridor de los dientes son efecto del temor”.

Juntamente con esto (y como consecuencia) el temor **dificulta la operación** porque las operaciones del hombre son causadas por el alma como motor y los miembros como instrumentos. Cuando el instrumento es defectuoso o queda por algún motivo impedido, la operación consecuentemente se dificulta.

De modo indirecto, se dice que el temor torna al hombre prudente y consultador, pues afirmaba Aristóteles que “consultamos sobre lo grande, en lo que parece desconfiamos de nosotros mismos”. Como el mal que produce temor es difícilmente vencible, buscamos el consejo para vencerlo.

8. LA PASION DE LA AUDACIA⁵³⁰.

La pasión contraria al temor es la audacia, la cual consiste en un ímpetu vehemente hacia alguna cosa y, por consiguiente, en su violenta agresión. Es consiguiente a la esperanza pues en cuanto uno espera superar lo que le amenaza, se lanza audaz contra ello.

Como es resultante de la esperanza y contraria al temor, todas las cosas que por su naturaleza son capaces de producir esperanza y de excluir el temor son **causa** de la audacia. Así, la esperanza causa audacia cuando ella es excitada por medio de aquellas cosas que nos hacen estimar posible la victoria, como la propia fuerza, la experiencia en los peligros, las riquezas, el apoyo de los amigos, etc. Por su parte, también es causa de la audacia, todo cuanto excluye el mal cercano, por ejemplo, el no tener enemigos, la seguridad de no haber perjudicado a nadie, o el no ver amenazas ni peligros en torno a uno.

En cuanto a la psicología de los audaces, Santo Tomás señala que son valerosos al principio, pero una vez en los peligros flaquean. Lo cual ya lo indicaba Aristóteles: “los audaces vuelan y se precipitan ante los peligros, pero ya en ellos se retiran”. Esto se debe a que la audacia sigue a la aprehensión de la potencia sensitiva; y la potencia sensitiva no compara ni examina cada una de las circunstancias del objeto, sino que juzga súbitamente. Sucede así que, por la aprehensión instantánea no pueden conocerse todas las dificultades en un negocio, de donde surge la audacia; pero cuando ya se está acometiendo el peligro empiezan a verse mayores dificultades de las imaginadas y por eso se termina flaqueando.

Por el contrario, la razón discurre sobre todas las cosas que dificultan el negocio. Y por eso los fuertes que por dictamen de la razón acometen peligros, al principio parecen remisos, porque no los afrontan por pasión sino por deliberación. Y cuando ya están afrontados los peligros no experimentan algo imprevisto, sino que a veces ven que son menores de lo que previeron, y así persisten y crece más su valor.

9. LA PASION DE LA IRA⁵³¹.

1) Naturaleza.

La ira consiste en el apetito de venganza que inclina al sujeto a destruir un mal superable presente. Se distingue de las demás pasiones por su objeto específico, aunque también puede considerarse pasión general, en cuanto es producida por el concurso de muchas pasiones, pues no se levanta el movimiento de la ira sino por causa de alguna tristeza inferida, y supuestos el deseo y la esperanza de vengarse.

El **objeto** de la ira es doble según una doble consideración, porque el movimiento de esta pasión tiende a dos objetos: la venganza misma, que apetece y espera como cierto **bien**, por lo que se deleita en ella; y también es objeto de la ira aquello que mira como algo contrario y nocivo, lo cual pertenece a la razón de **mal**. Por tanto, es “una pasión en cierto modo compuesta de pasiones contrarias”.

La ira se **divide** en tres especies:

(a) Cuando se inflama rápidamente, se llama **cólera**, y los dominados por esta especie de ira son llamados por Aristóteles *agudos* por su prontitud en encolerizarse.

(b) Cuando permanece mucho tiempo en la memoria se dice **manía** (de *manere*, permanecer); y los que así se irritan, Aristóteles los llamaba *amargos* por el largo tiempo que retienen esta pasión.

(c) Cuando el apetito nunca descansa hasta que castiga a aquél de quien quiere vengarse, se llama **furor**, y los que la padecen el Filósofo los denominó *difficiles*, porque no descansan si no castigan.

La **ira** siendo apetito de venganza implica cierta comparación entre la pena que ha de aplicarse y el daño recibido. En tal sentido coexiste de algún modo con la razón. Es más, ella requiere algún acto de

⁵³⁰ Cf. I-II, 45.

⁵³¹ Cf. I-II, 46-48.

la razón pero agrega luego un impedimento a la misma, en el sentido de que la ira atiende a la razón que le anuncia haber sido injuriada, pero no la oye cuando le indica la regla racional que debe seguir al vengarse.

Parece asemejarse al odio, pero en realidad **es menos grave** que aquél. Tienen el mismo objeto (apetecer el mal a quien odian o contra quien están irritados) pero no por la misma razón, pues el que odia apetece el mal del enemigo en cuanto es mal; mientras que el encolerizado quiere el mal no en cuanto mal, sino en cuanto tiene algo de bien, es decir, su razón de vindicativo o justo. Y apetecer el mal en concepto de justo es menos grave que el quererlo simplemente como mal.

Asimismo si comparamos ambas pasiones -odio e ira- con la misericordia que pueden entrañar, hay que decir que la ira tiene más relación con ella que el odio. Pues el odio apetece el mal de otro por sí mismo, y no se sacia con ninguna medida ya que las cosas que se apetecen por sí se apetecen sin medida. Por eso dice Eccle. 12,16: *El enemigo, si halla ocasión, no se hartará de sangre*. La ira empero no apetece el mal sino por razón de justa venganza. Por lo cual cuando el mal inferido excede la medida de la justicia se apiada. En cambio, si atendemos a la **intensidad** de la pasión, la ira excluye más la misericordia que el odio, puesto que el movimiento de la ira es más impetuoso.

2) Causa de la ira.

La primera causa de la ira es la **injuria**. De hecho, la venganza no tiene lugar sino donde ha precedido injuria. Pero no cualquier injuria sino aquella que afecta al que apetece venganza, o sea, la injuria personal. Puede también uno irritarse contra los que perjudican a otros, pero sólo en cuanto los injuriados les pertenecen en algo: o por afinidad o por amistad, o al menos por comunidad de naturaleza.

En segundo lugar, el **desprecio**. Todas las causas de la ira se reducen al menosprecio en cualquiera de sus tres especies: desdén, contrariedad (que nos impide cumplir nuestra voluntad), contumelia. Porque sólo nos irritamos contra los que creemos que nos han hecho un daño a propósito, ya que los que nos dañan justamente, o por pasión, o por ignorancia, prontamente son perdonados. Pero los que perjudican a propósito, pecan por desprecio.

3) Efectos de la ira.

Ante todo, la ira puede -y con mayor motivo que las demás pasiones- impedir el uso de la razón, porque perturba notablemente el organismo y absorbe totalmente la atención y las energías del sujeto apasionado.

También puede causar **delectación** porque se origina en alguna injuria que nos contrista, respecto de la cual la venganza se ve como remedio. Es más, a veces la sola esperanza de vengarse y la meditación de los medios para realizarlo produce en algunos cierto deleite.

Produce también **fervor en el corazón**. El apetito que tiende a repeler la injuria se caracteriza por un dinamismo vehemente e impetuoso. De aquí que su movimiento no sea a modo de contracción sino como extensión, dilatación, lo cual se parece al calor. Se dice así que la ira causa cierta efervescencia de la sangre; o como describe al colérico San Gregorio Magno: “el corazón inflamado por los estímulos de su ira, palpita; el cuerpo tiembla, trábase la lengua, el rostro se enciende, los ojos centellean, y ni aun se reconoce a los conocidos; la boca prorrumpe en gritos, mas el entendimiento ignora lo que habla”.

La ira, por último, puede causar el **silencio**. “La ira, dice San Gregorio Magno, encerrada por el silencio quema más vehementemente dentro del espíritu”. La perturbación de la ira es llevada hasta los miembros exteriores y principalmente hasta aquellos en los cuales más expresamente resplandece la huella del corazón, como ser los ojos, el rostro, la lengua, por lo cual la lengua se traba, y puede impedir el uso de la palabra, de lo cual se sigue el silencio.

CAPÍTULO 5

LOS HÁBITOS Y LAS VIRTUDES

Tras exponer y examinar la doctrina psicológica y moral sobre los actos humanos y las pasiones del hombre, hemos de remontarnos a los principios intrínsecos de donde estos actos emanan⁵³². Y estos se reducen a dos: los hábitos y las potencias. El estudio de las potencias del alma lo suponemos considerado por la psicología o antropología. Queda por considerar, por lo tanto, los hábitos, y de un modo especial en este tratado, los hábitos buenos o virtudes.

I. NATURALEZA PSICOLOGICA DE LOS HABITOS

1. ESENCIA DEL HÁBITO⁵³³

1) Definición y naturaleza

(a) Delimitación del término⁵³⁴

Etimológicamente⁵³⁵ *habitus* se deriva de *habere* y puede ser tomado en sentido transitivo, designando uno de los nueve predicamentos aristotélicos. En este sentido para Aristóteles, el hábito es un accidente propio, una categoría del ente, extrínseco al sujeto en el cual inhiere: designa propiamente el “tener algo”; hábito en este primer sentido es, por ejemplo, la vestimenta.

En segundo lugar, el verbo *habere* puede tomarse en un aspecto intransitivo, en el sentido de “tenerse”, evocando la idea de un **modo de ser, o estar en sí mismo**, según el cual “una cosa de algún

⁵³² Cf. B. Merkelbach, O.P., op.cit., pp. 448-507; R. Garcia de Haro, *L'agire morale e le virtù*, op. cit., particularmente la segunda parte: *La virtù, energia dello spirito*, 107-158; S. Pinckaers, O.P., *Le renouveau de la morale*, op. cit., cap. IV: *La vertu est tout autre chose qu'une habitude*, 144-161; T. Urdánoz, *La teoría de los hábitos en la filosofía moderna*, en: “Rev. de Fil.”, 13 (1954), 89-124; A. Lepicier, *Tractatus de habitibus, virtutibus et donis*, Florentiae, 1926; J.M. Ramírez, *Doctrina S. Thomae Aquin. de distinctione inter habitum et dispositionem*, en: “Misc. phil. J. Gredt” (Studia Anselmiana 7-8), Romae, 1938, 121-142; M. Pangallo, “*Habitus*” e *vita morale. Fenomenologia e fondazione ontologica*; Ed. LER, Napoli-Roma 1988.

⁵³³ Cf. I-II, 49.

⁵³⁴ Cf. I-II, 49, 1.

⁵³⁵ Cf. M. Pangallo, “*Habitus*” e *vita morale...*, op. cit., pp. 32 ss.

modo se tiene en sí misma o en orden a otra”⁵³⁶. Indica, por tanto, una disposición estable **del** sujeto, considerado en su misma constitución ontológica o abierto hacia otra realidad.

Tal definición nos ubica dentro de la categoría aristotélica de las **cualidades** y, a su vez, dentro de ésta, en la primera especie, es decir, **hábitos y disposiciones**, que Merkelbach define como “*modum quo res sese habet in ordine ad suam naturam et consequenter ad suum finem*”, o sea: el modo en el cual una cosa se tiene a sí misma o se determina a sí misma en orden a su propia naturaleza y consecuentemente en orden a su propio fin. Es decir, es un **modo de ser**, una **cualidad**, que perfecciona o arruina (son los dos modos posibles) al sujeto que lo posee tanto en sí mismo cuanto en orden a su propio fin. Así por ejemplo, el hábito del arte es una cualidad que inhiere en un sujeto (el artista) dándole un modo de ser que perfecciona dicho sujeto en sí mismo y en orden a la consecución de su fin que es la ejecución de su obra artística.

(b) El hábito como perfección⁵³⁷

El hábito es una **cualidad** que perfecciona la naturaleza en la que inhiere⁵³⁸. Concretamente es una disposición de una naturaleza ya sea en sí misma, cuanto en orden a la operación o fin de ésta: **es una cualidad accidental según la cual algo se encuentra bien o mal dispuesto**. Es un **modo de ser conveniente a la naturaleza de la cosa o, por el contrario, un modo de ser que no conviene a la naturaleza de la cosa**⁵³⁹. Por eso Santo Tomás retoma la definición aristotélica que habla del hábito como *disposición de lo perfecto para lo óptimo*, entendiendo por “perfecto” aquello que está dispuesto conforme a la naturaleza.

Si esa naturaleza no es inmediatamente operativa, el hábito le dará una perfección de orden más bien **estático**, un nuevo modo de ser: como la salud en el cuerpo (la cualidad que hace que el cuerpo esté correctamente dispuesto) o la gracia en el alma. En cambio, si inhiere sobre una naturaleza **inmediatamente operativa**, el hábito perfecciona precisamente el orden a la operación, y tales son los hábitos operativos. Es de estos últimos que hablamos principalmente en el presente tratado, puesto que estudiamos los hábitos por la influencia que tienen en el dinamismo del obrar humano.

El hábito operativo incide sobre la acción en la medida en que incide sobre la potencia operativa y la modela o dispone en un modo más o menos coherente con la naturaleza de dicha potencia. La función del hábito será ante todo el **potenciar la orientación natural de la facultad sobre la que reside**.

Para comprender esta concepción recordemos que Santo Tomás distingue en el acto lo que pertenece a la sustancia del mismo y lo que es accidental al mismo (a saber, el modo en que actúa):

-A la sustancia del acto pertenece: el momento cognoscitivo del fin y el momento volitivo (que se ejerce plenamente en la volición del fin y la elección de lo que conduce al fin).

-Al aspecto accidental del acto pertenece el que sea hecho con mayor o menor facilidad, con menor o mayor delectación, con menor o mayor prontitud. Es lo que se denomina el *modus agendi*, el modo de obrar.

Ahora bien, en sus últimos escritos Santo Tomás asigna al hábito un rol perfectivo **respecto de la misma sustancia del acto**. Esto marca una enorme diferencia con sus escritos anteriores y con la concepción vulgar del hábito, porque éticamente es muy distinto concebir el hábito afectado solamente al *modus agendi* (agregando facilidad, firmeza, deleite, ya sea a la elección cuanto a la ejecución

⁵³⁶ Cf. I-II, 49, 1; III Sent., d.23, q.1, a.1.

⁵³⁷ Cf. I-II, 49, 2; también: G. Abbà, *Lex et virtus. Studi sull'evoluzione della dottrina morale di san Tommaso d'Aquino*, Las-Roma, 1983, pp. 174 ss.

⁵³⁸ Si comparamos la descripción de Santo Tomás sobre la naturaleza del hábito en el Comentario a las Sentencias de Pedro Lombardo y la exposición que hace sobre el mismo argumento en la Suma Teológica (*Secunda Pars*) y en el Comentario a la Ética a Nicómaco, observaremos una clara y evidente evolución del pensamiento del Aquinate respecto de este tema fundamental para la moral. En efecto, mientras en el Comentario a las Sentencias, atribuye al hábito operativo un perfeccionamiento en cuanto al modo de obrar (es una cualidad que otorga facilidad, prontitud y delectación al obrar), en los otros escritos asigna al mismo una modificación en cuanto a la naturaleza del sujeto sobre el que inhiere.

⁵³⁹ Cf. I-II, 49,2.

exterior) o afirmar, en cambio, que determina la potencia a cumplir sus actos en el modo conveniente a la naturaleza humana (y en esto está precisamente la bondad del acto y del hábito). Entendido de este segundo modo, no sólo da la facilidad sino que influye en la rectitud y la bondad misma de la elección (o sea, de él depende que el acto sea bueno), y su sustancia moral, de modo tal que, **sin hábitos buenos la elección no corresponde adecuadamente a la naturaleza humana**. Dicho de otro modo: el acto humano se realiza de modo plenamente humano y perfecto cuando las potencias de las que emana están perfeccionadas por los hábitos buenos o virtudes. Para Santo Tomás, como para Aristóteles, el accionar **virtuoso** no es una opción más perfecta en el orden de la obrar, sino que es el modo **plenamente humano** de operar. Analizaremos más adelante el modo en que realiza este perfeccionamiento.

(c) Los hábitos y las disposiciones

Hemos dicho que en la primera especie de cualidad se encuentran no sólo los hábitos sino también las **disposiciones**⁵⁴⁰. La diferencia entre unos y otras radica en la **firmeza** de su **inherencia**. Mientras los hábitos son cualidades difícilmente móviles, las disposiciones son fácilmente removibles.

Los hábitos y las disposiciones se distinguen principalmente por sus **causas u objetos**: si sus objetos o causas son necesarios o inmóviles (por ejemplo, el objeto de la ciencia) se trata de un hábito; en cambio, cuando su causa u objeto es contingente (por ejemplo, la salud o la opinión) será solamente una disposición. De todos modos puede suceder que algunas cualidades que por su objeto deberían ser hábitos se encuentren en **estado de disposición** (o sea aún fácilmente movibles), mientras que por su parte, algo que debería ser por su objeto o causa sólo una disposición, se encuentren en **estado habitual**. Así, por ejemplo, una cualidad como la “ciencia”, que por su objeto debería ser un hábito puede encontrarse en estado habitual (el que sabe mucho y la ciencia inhiere firmemente en él) o en estado de disposición (el que recién comienza a estudiar); y por ejemplo, una cualidad como la “opinión” que, por su objeto, debería ser una disposición, puede encontrarse en estado habitual (como en el hombre terco), o en estado de disposición (el que opina una cosa pero cambia si le conviene).

2) División de los hábitos

Los hábitos se distinguen entre sí en base a sus objetos, al sujeto sobre el que inhieren (es decir, según la sede propia de cada uno), a la causa y a su moralidad. En este sentido, admiten una doble división:

(a) Ante todo, la **división fundamental** se establece según que inhieran sobre el sujeto “en sí mismo” (es decir, en el ser de la sustancia), y tales son los hábitos entitativos; o bien, en cuanto inhieren en el sujeto en cuanto ordenado a otra cosa, a saber, a la operación, y tales son los hábitos operativos. Esta distinción fue largamente discutida ya a partir de los mismos discípulos de Aristóteles. Así por ejemplo Alejandro de Afrodisia, peripatético del siglo II d.C., no admitía ningún hábito que no fuera operativo. La misma tesis se repite en Francisco Suárez⁵⁴¹.

Santo Tomás admite, en cambio, hábitos **entitativos** que se ordenan principalmente a perfeccionar o viciar el ser de su sujeto y no la operación, y tales son en el plano natural la belleza, la salud, la enfermedad y, en el orden sobrenatural, la gracia santificante.

Los **operativos**, en cambio, inhieren inmediatamente las potencias ordenándose inmediatamente a la operación. Estos, a su vez, se subdividen según que se trate de las potencias cognoscitivas, hábitos de **orden cognoscitivo** (de orden sensorial, como los sentidos internos, y de orden espiritual); o bien en las potencias apetitivas dando lugar a los hábitos de **orden apetitivo**.

(b) Según sus **objetos**, se distinguen en tantos hábitos cuantos objetos específicamente diversos haya, por lo cual, es imposible intentar una enumeración.

(c) Por su **causa** se habla de hábitos **innatos** (son más bien predisposiciones que da la naturaleza), **adquiridos** (fruto de la repetición de actos) e **infusos** (causados directamente por Dios en el alma).

⁵⁴⁰ Cf. I-II, 49, 2 ad 3.

⁵⁴¹ Cf. Francisco Suárez, *Disputationes Metaphisicae*, d. 44, sec. 1, nn. 7-8.

(d) Por su **moralidad** se distinguen en buenos (virtudes) y malos (vicios).

3) Necesidad y posibilidad de los hábitos⁵⁴²

La existencia de los hábitos es un dato de la experiencia: ciertas operaciones que antes eran muy difíciles, se hacen luego sin tanto esfuerzo y hasta con gran facilidad, como es evidente en quien se inicia en un arte, quien aprende a escribir, o quien se embriaga a menudo.

Para que se den hábitos en un ser creado se requieren tres condiciones:

(a) Que ese ser tenga cierta potencialidad, o lo que es lo mismo, que en él haya distinción entre acto y potencia, de modo contrario, si estuviera totalmente en acto, los hábitos serían innecesarios. En efecto, lo propio del hábito es inclinar una potencia a un modo preciso de operación; por tanto, si un ser estuviera en acto respecto de su operación, no necesitaría ningún hábito. Por eso es que no hay hábitos en Dios.

(b) Que además esté en potencia hacia cosas diversas, múltiples e incluso contrarias. Cuando un ser está en potencia a una sola operación, el hábito se hace innecesario puesto que ese ser por su misma naturaleza tiene ya la “habitud” hacia tal acto. Esto quiere decir que el hábito es exigido por la **variedad de posibilidades** que se abren ante una potencia. Por tal motivo no se dan hábitos en aquellas potencias que están determinadas “ad unum”, como la potencia vegetativa del crecimiento, que no puede disponerse mejor mediante el ejercicio, sino que ya de por sí hace todo cuanto puede.

(c) Que el sujeto que se dispone a una operación determinada esté compuesto de **diversas partes o elementos**, los cuales puedan disponerse de distintos modos (bien o mal). Será, pues, para orientar en un solo sentido estas múltiples posibilidades de disposición que hace falta el hábito (así, por ejemplo, el cuerpo al estar compuesto de partes puede disponerse de distintas maneras, algunas de las cuales son buenas y otras nocivas a su naturaleza, por lo cual necesita una buena disposición que es el hábito de la salud). Asimismo las potencias operativas del hombre, como por ejemplo su inteligencia y voluntad, están en potencia hacia cosas diversas y contrarias (ciencia e ignorancia, castidad e impureza, esculpir o tocar el piano) y necesita ser determinado hacia algunas de ellas para perfeccionarse en orden a tales operaciones.

2. SUJETO DE LOS HÁBITOS⁵⁴³

¿En dónde radican los hábitos? Veamos brevemente los diversos sujetos posibles de estos.

1) El cuerpo⁵⁴⁴

Según ya hemos definido con el Aquinate⁵⁴⁵ el hábito es cierta disposición o inclinación de un sujeto que está en potencia, a su **forma y operación**.

No se hallan en el cuerpo **hábitos operativos** estrictamente dichos, porque todas las operaciones del cuerpo o son operaciones naturales (que están determinadas “ad unum”, como las funciones vegetativas, nutritivas, reproductoras, y por tanto no realizan las condiciones para el hábito) o son operaciones del alma que mueve el cuerpo y sólo secundariamente pueden llamarse “del cuerpo” (por ejemplo, la agilidad en los dedos del pianista, o la destreza de movimientos del atleta); en tal sentido, los hábitos que pueden tener son del alma, aunque podría hablarse en un sentido lato de hábitos operativos corporales entendiendo, claro está, la prontitud de las actividades corporales para servir a las operaciones del alma.

⁵⁴² Cf. I-II, 49, 4.

⁵⁴³ Cf. I-II, 50.

⁵⁴⁴ Cf. I-II, 50, 1.

⁵⁴⁵ Cf. I-II, 49, 2.

En cambio, puede hablarse con mayor propiedad de **hábitos entitativos** del cuerpo en cuanto nos referimos a disposiciones que el cuerpo presenta en relación a su forma que es el alma, como es el caso de la salud o la enfermedad, la belleza, etc. De todos modos, estas cualidades no guardan una perfecta razón de hábitos en cuanto son fácilmente transmutables por la naturaleza.

2) El alma⁵⁴⁶

Si hablamos de **hábitos entitativos** hemos de decir que no se hallan en el alma **hábitos entitativos naturales** porque el hábito inclina hacia una perfección, pero el alma misma es ya la perfección del hombre: el cuerpo puede disponerse bien y mejor al alma que es su forma, pero el alma no tiene nada a qué disponerse en el orden natural que sea a su vez su forma.

En cambio sí puede disponerse a alguna **perfección sobrenatural** a la que pueda ser elevada y por eso admite la posibilidad de **hábitos entitativos sobrenaturales** como es el caso de la gracia santificante.

En cuanto a los **hábitos operativos** no pueden inherir en la esencia del alma puesto que la misma no es inmediatamente operativa, sino en las potencias, de las que hablaremos a continuación.

3) Las potencias de la parte sensitiva⁵⁴⁷

Las potencias sensitivas se dividen en cognoscitivas (sentidos internos y externos) y apetitivas (apetito concupiscible e irascible). Consideradas en cuanto operan por instinto de la naturaleza están determinadas a un objeto concreto y en tal sentido no necesitan de hábitos que las dispongan a su operación. Sin embargo, las potencias sensitivas admiten un cierto imperio de la voluntad y de la razón.

(a) Potencias apetitivas: en cuanto imperadas por la razón pueden referirse hacia diversos objetos, y por ello mismo pueden ser sujeto de hábitos operativos estrictamente dichos. Así Aristóteles coloca la templanza y la fortaleza como hábitos del apetito irracional⁵⁴⁸.

(b) Potencias cognoscitivas: los sentidos internos, aunque de un modo mucho más limitado que el apetito sensible, pueden ser disciplinados por la razón y la voluntad para ejercer con mayor facilidad sus actos propios. En este sentido, puede hablarse, de un modo lato, de hábitos como la capacidad de memorizar mejor y la mejor disposición de la imaginativa. En cambio, los sentidos externos (como la vista y el oído) no son susceptibles de ningún hábito sino que actúan según las disposiciones naturales que ya poseen⁵⁴⁹.

4) La inteligencia⁵⁵⁰

La inteligencia, como potencia del alma, cumple adecuadamente las condiciones que hemos enumerado para la existencia de hábitos. Está en potencia a la **verdad inteligible** y ésta se extiende a todo cuanto es cognoscible. Por esta razón necesita ser determinada mediante hábitos hacia algún campo particular de la verdad inteligible para no permanecer en la pura potencia. Es por eso que Aristóteles enumera entre las virtudes del intelecto, la ciencia, la sabiduría, etc., porque tales son los **hábitos** por los cuales la inteligencia alcanza la verdad⁵⁵¹.

5) La voluntad⁵⁵²

⁵⁴⁶ Cf. I-II, 50, 2.

⁵⁴⁷ Cf. I-II, 50, 3.

⁵⁴⁸ Cf. *Ética a Nicómaco*, III, 7.

⁵⁴⁹ Cf. I-II, 49, 3 ad 3.

⁵⁵⁰ Cf. I-II, 50, 4.

⁵⁵¹ Cf. *Ética a Nicómaco*, VI, 2; In Eth., VI, II, nn° 1140-1141.

⁵⁵² Cf. I-II, 50, 5.

La voluntad, con tanta o mayor razón que la inteligencia es sujeto de los hábitos, porque puede ordenarse a obrar de diversos modos y hacia cosas diversas, puesto que su objeto es el bien en toda su amplitud: universal e infinito, bajo el cual se pueden encontrar todos los bienes: espirituales y materiales, individuales y sociales, propios de la voluntad o de cualquier otra potencia imperable por la voluntad: “La voluntad por la misma naturaleza de la potencia se inclina al bien de la razón; mas, como este bien se diversifica de muchos modos, es preciso que la voluntad sea inclinada a cualquier bien de la razón por algún hábito, al que se deba la operación más pronta”⁵⁵³.

La voluntad es ciertamente indiferente e indeterminada por excelencia por su misma libertad; por eso se puede decir que es el sujeto propio de los hábitos buenos y malos.

3. LA CAUSA DE LOS HÁBITOS⁵⁵⁴.

Se plantean varias cuestiones: cuál es la causa de la existencia de un hábito, de su aumento, de su disminución y de su pérdida.

1) Origen⁵⁵⁵.

En cuanto al origen podemos reconocer dos modos naturales (la misma naturaleza y la repetición de actos) y un modo sobrenatural (la infusión por parte de Dios).

(a) La naturaleza⁵⁵⁶. La naturaleza puede considerarse como causa parcial (nunca total porque no existen hábitos innatos) o incoativa de algunos hábitos, como ser los hábitos de los primeros principios en el orden del conocer y del querer, entendiéndose por esto que la naturaleza da la inclinación natural hacia el conocimiento de la verdad y el amor del bien; así, el hábito de los primeros principios en el intelecto y la inclinación natural de la voluntad al bien son los principios o gérmenes de los que generarán las virtudes intelectuales y morales.

De algún modo puede considerarse también causa (al menos remota y dispositiva) la naturaleza considerada individualmente (Pedro, Juan, etc.) en cuanto proporciona orgánicamente a ciertas personas una mayor aptitud para operaciones intelectuales, volitivas o artísticas, y estas inclinaciones ya sirven de raíz a los hábitos posteriormente adquiridos.

(b) La repetición de actos⁵⁵⁷. La repetición de actos puede decirse que es el modo humano propio para la generación de los hábitos. Porque en los actos humanos ocurre que el sujeto es al mismo tiempo (en diverso sentido) activo y pasivo: por ejemplo, en cuanto los actos del apetito proceden de éste movidos por el conocimiento que le presenta el objeto, o cuando el intelecto razona de las conclusiones movido como principio activo por las proposiciones evidentes. Y cuando algo es movido por otro agente es “dispuesto” por tal agente y, si esa “disposición” del agente se repite en multiplicados actos termina generando en el paciente cierta cualidad que es como una disposición permanente difícil de arrancar que llamamos hábito. Santo Tomás lo explica diciendo: “En el terreno de lo operable, donde las operaciones del alma no son eficaces como en las demostrables, por ser las operables contingentes y probables, no basta un solo acto para causar la virtud, sino que se requieren varios. Y aunque esos varios no se den simultáneamente, pueden, sin embargo, causar la virtud, porque el primer acto engendra alguna disposición, y el segundo acto, encontrando una materia ya dispuesta, la dispone aún más, y el tercero más todavía; y así el último acto, actuando en virtud de todos los anteriores, completa la generación del hábito, como acontece con muchas gotas que terminan horadando la piedra”⁵⁵⁸.

⁵⁵³ I-II, 50, 5 ad 3.

⁵⁵⁴ Cf. I-II, 51-53.

⁵⁵⁵ Cf. I-II, 51.

⁵⁵⁶ Cf. I-II, 51, 1.

⁵⁵⁷ Cf. I-II, 51, 2.

⁵⁵⁸ *De virtutibus in communi*, a. 9 ad 11.

Sin embargo, cuando se habla de la **repetición de actos** como causa de los hábitos no debemos entender esto en un sentido material y mecánico. Recordemos que en el tratado de los actos humanos hemos distinguido dos momentos del acto humano: el acto interior (que procede directamente de la inteligencia y de la voluntad) y el acto exterior (de las otras facultades aplicadas a la acción por imperio de la voluntad). Los aspectos más importantes, desde el punto de vista moral, son los que dependen directamente de las facultades espirituales: la inteligencia (perfeccionada por la prudencia) da la **medida** prudente de cada acto y la voluntad la elige y aplica por medio de las otras facultades. Por tanto, los actos de cuya repetición depende la generación de un hábito son principalmente los **actos internos** y no tanto la repetición material de un mismo acto externo. La ejecución engendra, en todo caso, una mayor habilidad mecánica (lo cual es un hábito en sentido amplio e impropio), e incluso, si no procede de un auténtico acto interior libre, engendra **rutina**. Por el contrario, el hábito está en dependencia de un acto procedente del señorío interior. Es por ello que un hábito nunca coarta la libertad sino que la potencia, pues es una especie de **creación** de nuestras potencias que ellas realizan en orden a poder ejecutar de un modo **connatural** ciertas acciones determinadas.

En cuanto a la cantidad de actos necesarios para generar un hábito⁵⁵⁹ no puede establecerse en cuestión de números. La firme disposición es causada en el paciente cuando la fuerza activa vence totalmente a la fuerza pasiva, dejándole impresa su inclinación. Esto no puede hacerse en un sólo acto, sino con la repetición de estos, en los casos normales. Puede, sin embargo, acontecer que un sólo acto baste para generar un hábito, como ocurre cuando una proposición plenamente evidente convence firmemente al intelecto para asentir firmemente a las conclusiones. Es más común en el orden corporal que un acto de gran fuerza cause a veces un hábito como puede ser el caso de una fuerte medicina que restablezca inmediatamente la salud. También en el orden moral, ocurre otro tanto, con la práctica de actos que exigen un gran heroísmo y determinación, los cuales pueden originar el hábito del que emanen luego con facilidad y prontitud.

(c) **El modo sobrenatural**⁵⁶⁰. Finalmente Dios provee también un modo sobrenatural, que es mediante la infusión directa de hábitos. La razón se toma de la desproporción existente entre nuestras facultades y el Fin Último al que Dios llama al hombre. Para que exista una proporción, Dios debe elevar nuestras facultades mediante hábitos sobrenaturales que, por definición, el hombre no puede adquirir de por sí. Es lo que llamamos hábitos infusos y ordinariamente bajo este nombre se enumeran las virtudes esencialmente sobrenaturales, y los dones del Espíritu Santo; pero nada impide que por este medio Dios también provea al hombre de hábitos naturales por su esencia aunque sobrenaturales por su origen.

2) Aumento⁵⁶¹

Hemos de tener en cuenta que el concepto de “aumento” pertenece propiamente al plano de la cantidad, y como tal sólo es aplicable al de la cualidad (los hábitos) en un sentido derivado. El aumento cualitativo se verifica por una mayor participación en la forma o una mayor perfección en ella. Este aumento es un incremento por intensidad y no por extensión, o sea por una mayor radicación en el sujeto. De todos modos, puede hablarse respecto de los hábitos intelectuales, también de un crecimiento cuantitativo, en el sentido de un aumento del objeto material de los mismos (como la ciencia, la sabiduría, etc.).

En cuanto a la causa del aumento podemos sentar como principio general, que los hábitos aumentan de acuerdo a la causa que los ha originado, a saber: los hábitos infusos por mayor infusión, los hábitos naturales por repetición de actos; sin embargo, en cuanto a estos últimos debe decirse que no se trata de

⁵⁵⁹ Cf. I-II, 51, 3.

⁵⁶⁰ Cf. I-II, 51, 4.

⁵⁶¹ Cf. I-II, 52.

una mera repetición de actos de la misma especie sino por la operación de actos más intensos que aumenten cualitativamente la disposición del sujeto.

3) Disminución y pérdida⁵⁶²

Se puede decir de un modo general que las formas pueden corromperse de una doble manera: accidentalmente, cuando se corrompe el sujeto en el que están, y propiamente cuando son sustituidas por la forma contraria.

La pérdida acontece, pues, en sentido estricto cuando un hábito es sustituido por su contrario, porque dos hábitos no pueden perfeccionar y corromper al mismo tiempo y bajo el mismo respecto al mismo sujeto en orden al mismo acto. En otras palabras, no pueden determinar al mismo sujeto contradictoriamente.

En cuanto a su disminución, corre un camino paralelo al de su aumento: al ser cualidades disminuyen en orden a su menor radicación o menor perfección, lo cual puede suceder por una actuación cada vez más remisa, menos intensa, o bien por la no actuación, o, finalmente, por la actuación de modo contrario (aunque no lo suficientemente intensa como para corromperlo totalmente).

II. ENTIDAD MORAL DE LOS HÁBITOS: VIRTUDES ADQUIRIDAS

Examinada la estructura psicológica del hábito en sus consideraciones generales, corresponde estudiarlo en su dimensión moral.

Hemos dicho más arriba que los hábitos desde el punto de vista moral se distinguen en hábitos buenos (virtudes) y hábitos malos (vicios). Estos últimos serán objeto de una especial consideración de nuestra parte (el tratado del pecado), por tal motivo dedicaremos el resto del presente tratado al estudio de las virtudes y sus hábitos anexos.

1. ESENCIA DE LA VIRTUD⁵⁶³

“En otro tiempo, escribe Pinckaers⁵⁶⁴, entre los Griegos y Latinos y autores medievales las palabras *areté*, *virtus*, se colocaban entre las más nobles; los antiguos envidiaban como la más alta distinción la cualidad y el nombre de hombre virtuoso. Hoy, en cambio, se puede constatar que los términos *virtud*, *virtuoso*, parecen tender a desaparecer del lenguaje moral contemporáneo. Se los emplea casi solamente en expresiones consagradas o bien se le agrega una fórmula recordando su desuso”.

Virtud, etimológicamente se deriva del latín *vi*, fuerza, y designa la **perfección** de una potencia operativa⁵⁶⁵. Es una “capacidad”, un poder obrar un “maximum” dentro de la línea de su operación. Así la “virtud” de una sierra está en la perfección en el poder de cortar, o la virtud de un violinista en el poder ejecutar con maestría su instrumento.

Como en el caso de las potencias racionales (inteligencia y voluntad) se perfeccionan, es decir, se **disponen mejor** para sus actos **mediante los hábitos** (que son justamente un medio entre la potencia y el acto), estos constituyen la perfección o “virtud” de las potencias. Y como la verdadera perfección consiste solamente en el bien, propiamente “virtud” es el nombre que reciben los “hábitos operativos

⁵⁶² Cf. I-II, 53.

⁵⁶³ Cf. I-II, 55; A. Michel, *Vertu*, D.Th.C., t. XV, col. 2739-2799; G. Bullet, *Vertus morales infuses et vertus morales acquises selon St. Thomas d'Aquin*, Editions Universitaires, Fribourg (Suisse), 1958; T. Graf, *De subiecto psychico virtutum cardinalium*, Studia Anselmiana 3-4, Romae, 1935.

⁵⁶⁴ S. Pinckaers, *Le renouveau de la morale*, op. cit., pp. 144-145.

⁵⁶⁵ Cf. Q.D. de Virt. q. 1, a.1.

buenos”⁵⁶⁶. De ahí la definición de Aristóteles: “**virtus est quae bonum facit habentem et opus eius bonum reddit**”⁵⁶⁷, la virtud es aquello que hace bueno al que la posee y vuelve buena su obra. Comentando a Aristóteles dice Santo Tomás: “... Toda virtud hace ser bueno al sujeto en el cual está y que su operación sea buena, así como por la virtud del ojo éste es bueno y vemos bien, que es la operación propia del ojo. De manera similar, la virtud del caballo hace bueno al caballo, y por ella éste hace bien su obra, que consiste en correr velozmente, llevar suavemente al que lo monta y esperar con audacia a los contendientes. La razón es porque la virtud de una cosa se toma según lo máximo que esa cosa puede alcanzar, como en el caso de aquél que puede llevar cien libras, su virtud es determinada no porque lleva cincuenta sino porque puede llevar cien, como se dice en la obra *Acerca del Cielo*. Pero lo máximo a lo que la potencia de una cosa se extiende es su obra buena. Por eso a la virtud de una cosa pertenece el que realice una obra buena. Y porque la operación perfecta no procede sino de un agente perfecto, resulta que, según la virtud propia cada cosa no sólo es buena sino que obra bien. Si esto es verdadero en todas las demás cosas, como se vio por los ejemplos, se sigue que la virtud del hombre será un cierto hábito... por el cual el hombre se hace bueno, formalmente hablando -como por la blancura algo es blanco-, y obra bien”⁵⁶⁸.

Por tanto es una **cualidad activa** que dispone al hombre a producir el **máximo** de lo que él puede en el plano moral⁵⁶⁹; ella permite al hombre el hacer la obra moral perfecta y al mismo tiempo perfeccionarse a sí mismo: “hace bueno a aquél que la posee y torna buena su obra”.

De este modo, el hombre se dice virtuoso⁵⁷⁰ cuando posee la energía interior que lo hace capaz de obrar en modo inteligente, justo, con plenitud de vigor, de coraje, audacia, sin inútiles retardos, con amplitud de vistas; y hacer todo con simplicidad y espontaneidad, sin obstáculos, como algo que le es connatural.

No debe confundirse, por lo tanto, hábito virtuoso con costumbre, que si bien tiene cierta semejanza exterior e incluso son intercambiables en el vocabulario común, no se identifican. Mientras la costumbre es el fruto de actos externos que se realizan más o menos del mismo modo por mecanismo o mera repetición, la virtud engendra actos que nacen de una entera libertad (la virtud, en efecto, perfecciona la libertad del hombre) y del completo vigor que ésta concede a la potencia operativa en la que inhiere, ya sea la inteligencia, la voluntad o las facultades imperadas por esta última.

No hay lugar para ninguna falsa idea de automatismo ni mediocridad. La virtud, por el contrario, es una disposición que otorga al que la posee un poder de obrar actos **excelentes**, un poder de creación en el orden del bien.

Santo Tomás también recuerda⁵⁷¹ la clásica definición de San Agustín: *Virtus est bona qualitas mentis, qua recte vivitur, qua nullus male utitur, quam Deus in nobis sine nobis operatur*⁵⁷², la virtud es la buena cualidad del alma por la cual se vive rectamente, por la cual nadie obra mal, y la cual es obrada por Dios en nosotros sin nosotros. En esta definición el Aquinate ve expresado ante todo, el género (cualidad) y la especie (buena): *bona qualitas*. En segundo lugar, la materia *in qua* o **sujeto**, a saber, buena cualidad **de la mente**; porque la virtud humana reside en la razón o en la potencia movida por la razón. En tercer lugar, la **causa final** de la virtud que, al ser un hábito operativo, es la misma operación. Como se trata de un hábito bueno, será la operación buena, lo cual Agustín designa al decir: **por la cual se vive rectamente y por la cual nadie obra mal**. Por último, y en esto la definición vale sólo para las virtudes infusas, se indica su **causa eficiente: la cual Dios obra en nosotros sin nosotros**. Es decir, sin nosotros como causa eficiente, pero no sin nosotros adultos, consintientes. Santo Tomás termina diciendo que, si se sacan estas últimas palabras tenemos la definición común a todas las virtudes.

⁵⁶⁶ I-II, 55, 3.

⁵⁶⁷ *Ética a Nicómaco*, L. II, c. 6; *Phys.*, VII, c. 3.

⁵⁶⁸ In Eth., II, 6, nn° 307-308.

⁵⁶⁹ Cf. Pinckaers, *Le renouveau de la morale*, op. cit., pp. 148 ss.

⁵⁷⁰ Cf. R. García de Haro, *L'agire morale e le virtù*, op.cit., pp. 107 ss.

⁵⁷¹ Cf. I-II, 55, 4.

⁵⁷² San Agustín, ML 32, 1268.

2. SUJETO DE LA VIRTUD⁵⁷³

Las virtudes son hábitos operativos y por tanto inhieren, como en su sujeto, en los principios inmediatamente operativos, que son las potencias del hombre. Puede acontecer, como veremos a continuación, que una misma virtud comprometa en su acción más de una potencia. En tal caso debemos tener en cuenta que ninguna virtud puede residir en varias potencias al mismo tiempo *ex aequo*, o sea, de una manera igualmente principal, sino con un cierto orden: en una potencia principal y esencialmente, en las otras ya sea causal, dispositiva o participativamente.

1) El intelecto⁵⁷⁴

El entendimiento, tanto en su función especulativa cuanto práctica, es sujeto de virtudes. Por sí mismo es sujeto de **virtudes relativas** (o “secundum quid”), es decir, aquellas que realizan parcialmente la definición aristotélica (la virtud es aquello que hace bueno al sujeto y vuelve buena su obra), por cuanto estas virtudes dan la capacidad de obrar bien, pero no dan el buen uso, o la inclinación única a la buena obra; por eso de estas capacidades (ciencias, artes) se puede usar mal. Al mismo tiempo, el entendimiento, **en cuanto sometido al imperio de la voluntad**, puede ser también sujeto de virtudes en **sentido estricto** (o “simpliciter”), como la **prudencia** (en el orden natural y sobrenatural) y la **fe** (en el sobrenatural). En el caso de la fe porque el acto propio de ésta exige la intervención no sólo de la inteligencia sino de la voluntad; en el caso de la prudencia porque para juzgar e imperar rectamente de los medios conducentes al fin necesita el preestablecimiento del fin, y éste depende de la voluntad.

2) El apetito sensitivo

El apetito sensible, dividido en concupiscible e irascible, si bien en cuanto sensible es común al hombre y al animal, sin embargo, en el hombre, de algún modo, participa de la razón por estar sometido a su influjo e imperio. En razón de esta participación el apetito sensible es principio de actos humanos como potencia movida por la inteligencia y la voluntad, y para esto se requiere que esté rectamente dispuesto, o de lo contrario no podría ser principio de actos humanos, porque la correcta disposición ha de encontrarse tanto en el principio motor, como en el instrumento: “El acto, que emana de una potencia, según que es movida por otras, no puede ser perfecto, a menos que ambas estén bien dispuestas al acto; así como el acto de un artífice no puede ser conveniente, si el mismo artífice no está bien dispuesto para obrar, y también su mismo instrumento. En las cosas, pues, sobre que actúan lo irascible y concupiscible como movidos por la razón, es preciso que exista algún hábito que perfecciones para bien obrar, no sólo en la razón, sino también en lo irascible y concupiscible. Y puesto que la buena disposición de la potencia que mueve movida se estima según la conformidad con la potencia motora, por eso la virtud, que reside en lo irascible y concupiscible, no es otra cosa que cierta habitual conformidad de estas potencias con la razón”⁵⁷⁵.

3) Las potencias cognoscitivas sensibles⁵⁷⁶

⁵⁷³ Cf. I-II, 56; Domingo Basso, *Los principios internos de la actividad moral*, Centro de investigaciones en Ética Biomédica, Bs.As. 1991, pp. 165-178.

⁵⁷⁴ Cf. I-II, 56, 3.

⁵⁷⁵ Cf. I-II, 56, 4.

⁵⁷⁶ Cf. I-II, 56, 5.

Debe decirse que no se dan propiamente virtudes, sino a lo más hábitos subordinados a otras virtudes, como el hábito de la buena memoria se subordina a la virtud de la ciencia y la buena cogitativa a la virtud de la prudencia. En cambio, en los **sentidos externos, potencias locomotivas y vegetativas** no hay, como dijimos anteriormente, hábitos propiamente operativos.

4) La voluntad⁵⁷⁷

El hábito es una perfección de la potencia en orden al obrar y es necesario allí donde la potencia no se basta a sí misma para este bien obrar. Según esto, la voluntad no necesita ningún hábito para tender hacia su objeto propio que es el bien racional o proporcionado a la razón porque para esto le basta su misma naturaleza que es el ser potencia apetitiva. No necesita, por tanto, ninguna virtud que la incline a amarse ordenadamente; esto ya lo recibe de la naturaleza, pues es a esto a lo que se ordena naturalmente de suyo. En todo caso, necesitará hábitos para suprimir los **impedimentos** contra esta inclinación natural (que será las virtudes del apetito sensible y la prudencia en la inteligencia). Necesita, en cambio, hábitos que lo perfeccionen cuando el bien al que tiende excede la proporción del volente, como cuando el bien al que tiende es el Bien Sobrenatural (al que nos ordenamos por el hábito entitativo de la gracia y los operativos de las virtudes infusas) o el bien ajeno al que nos perfecciona el hábito de la justicia.

3. DISTINCION DE LAS VIRTUDES⁵⁷⁸.

Las virtudes humanas o adquiridas se distinguen según el sujeto en el que inhieren y el objeto sobre el que versan:

Según su **sujeto** se distinguen en **intelectuales** (las que radican, obviamente, en el entendimiento; las cuales se subdividen en **especulativas** cuando tienen por sujeto el entendimiento especulativo y **prácticas** si su sujeto es el entendimiento práctico); y **morales** (cuando el sujeto es el apetito sensible y la voluntad).

Según su **objeto** se pueden distinguir las intelectuales especulativas en hábito de los primeros principios, ciencia y sabiduría, y las intelectuales prácticas en prudencia y arte. Las morales se distinguen según cada una de las diversas formalidades de bienes particulares; por razones pedagógicas se las agrupa según las cuatro virtudes cardinales y sus virtudes anexas.

1) Las virtudes intelectuales⁵⁷⁹

Perfeccionan el entendimiento en orden a sus propias operaciones. Dice Santo Tomás: “Debe decirse que, pues toda virtud se dice tal en orden al bien..., de dos modos puede llamarse virtud un hábito: primero, porque da facultad para obrar bien, y segundo, porque con la facultad suministra también su buen uso; y esto, como se ha dicho antes, pertenece solamente a aquellos hábitos que miran a la parte apetitiva, por cuanto la fuerza apetitiva del alma es la que hace usar de todas las potencias y hábitos. Por consiguiente, como los hábitos intelectuales especulativos no perfeccionan la parte apetitiva, ni de modo alguno dicen relación a ella, sino sólo a la intelectual, pueden en verdad llamarse virtudes, en cuanto dan facultad para la buena operación, que es la consideración de lo verdadero, porque esto es una buena obra del entendimiento; mas no se llaman virtudes del segundo modo, como que hagan usar bien de la potencia o del hábito, pues no porque uno posea el hábito de la ciencia especulativa, se inclina a usar de él; sino que se hace capaz de investigar lo verdadero en las cosas, cuya ciencia tiene. Pero el usar de la ciencia adquirida depende de la voluntad, que mueve; y por tanto la virtud que perfecciona la voluntad, como la caridad o la justicia, hace también usar bien de los tales

⁵⁷⁷ Cf. I-II, 56, 6.

⁵⁷⁸ Cf. I-II, 57-63.

⁵⁷⁹ Cf. I-II, 57.

hábitos especulativos. Y conforme a esto en los actos de tales hábitos puede haber también mérito, si se hacen por caridad; como dice San Gregorio: *que la vida contemplativa es de mayor mérito que la activa*⁵⁸⁰.

Se enumeran cinco virtudes intelectuales específicamente distintas, tres en el intelecto especulativo y dos en el intelecto práctico:

(a) En el intelecto especulativo:

Hábito de los primeros principios: que dispone a conocer los primeros principios, ya sea especulativos (llamado comúnmente *intellectus, nous*), ya sean prácticos (denominado *synderesis*).

Ciencia: (*episteme*) por el cual se perfecciona el conocimiento de las conclusiones evidentes en algún género de cosas cognoscibles, por sus causas propias.

Sabiduría: (*sophia*) por el cual se perfecciona el conocimiento de las conclusiones de todo género por las causas últimas, por las que también se juzga de los principios.

(b) En el intelecto práctico:

Arte: (*téjne*) que rige las operaciones transeúntes por las que se obra en la materia exterior (edificar, cortar). Se llama “*recta ratio factibilium*”, recta razón de las cosas factibles.

Prudencia: (*frónesis*) que rige las operaciones que permanecen en el mismo agente (querer, airarse). Se la denomina también “*recta ratio agibilium*”, recta razón de las operaciones, porque dirige los actos humanos.

Las cuatro primeras son virtudes relativas (“*secundum quid*”) porque no inclinan necesariamente al obrar honesto; dan sólo la habilidad para obrar bien. En cambio, la prudencia por la cual la razón humana se dispone bien para ordenar los actos humanos en el apetito en cuanto medios para conseguir el fin honesto, es virtud propiamente dicha. Se suele decir que la prudencia es virtud intelectual por su sujeto y moral por la materia sobre la que versa.

2) Las virtudes morales⁵⁸¹

(a) Definición

El término “moral” se deriva de *moré*, es decir, “inclinación al obrar”; lo que propiamente compete al apetito; de donde se llama virtud moral al hábito por el cual el apetito se dispone bien para conformarse con la razón. Radican, como en su sujeto, en el apetito, ya sea racional o bien sensible.

Aristóteles la definió célebremente en su *Ética a Nicómaco*⁵⁸² como *habitus electivus in medietate consistens quoad nos, determinata ratione prout sapiens determinabit*, hábito electivo consistente en un medio en cuanto a nosotros, determinado por la razón tal cual lo determinaría el prudente⁵⁸³.

Es un **hábito electivo** porque la elección es el acto propio de la virtud moral⁵⁸⁴. **Que consiste en un medio respecto de nosotros:** es decir que el bien moral que es objeto de la virtud moral es un medio entre un exceso y un defecto pero no estimado en sí mismo sino respecto a aquél que elige (no será el mismo medio en la virtud de la fortaleza para un niño y para un adulto). **Determinado por la razón:** ésta es la causa de la bondad de la virtud; es la razón la que determina cuál es el medio. Pero acontece que no siempre la razón es recta, por eso añade su parangón: **según que la determinaría el sabio**, porque es él quien posee el recto juicio y la prudencia. Volveremos sobre esto un poco más adelante.

(b) Necesidad

El apetito tanto racional como sensitivo no obedecen de un modo necesario a la razón sino que pueden contradecirla porque tiene actos propios. Por ello es que se requieren para el bien obrar no

⁵⁸⁰ I-II, 57, 1.

⁵⁸¹ Cf. I-II, 58-60.

⁵⁸² *Ética a Nicómaco*, L. II, 6.

⁵⁸³ Cf. I-II, 58, 2 obj. 4.

⁵⁸⁴ “Lo principal de la virtud es la elección” (In Eth., II, 7, n° 322).

solamente que la prudencia disponga al intelecto, sino que, además, el apetito sea dispuesto para que obedezca y siga a la razón pronta y dócilmente. De lo contrario muchas veces la seguiría de un modo violento y con tristeza, dice el Aquinate.

(c) Distinción de las virtudes morales

Las virtudes morales se distinguen ya sea por las diferentes potencias en las que están (voluntad, apetito irascible, apetito concupiscible), ya sea por los distintos objetos a los que tienden (lo cual es el principio forma de su distinción).

Entre las virtudes morales destacan aquellas que la tradición ha llamado “cardinales” por su principalidad⁵⁸⁵. El primero que parece haberles dado este nombre fue san Ambrosio de Milán⁵⁸⁶. Es un apelativo metafórico derivado de *cardo*, es decir, el gozne o bisagra sobre la que gira una puerta; así, es en torno a las virtudes cardinales sobre las que giran las demás virtudes morales.

Se señalan cuatro virtudes cardinales: prudencia, justicia, fortaleza y templanza; una para cada una de las cuatro facultades principales del hombre: la razón (prudencia), la voluntad (justicia), el concupiscible (templanza) y el irascible (fortaleza). En torno a éstas la moral tradicional ha organizado todo el organismo virtuoso del hombre distinguiendo para cada una de las cardinales lo que se ha dado en llamar partes integrales, subjetivas y potenciales:

Partes integrales: son aquellos elementos que ayudan a la propia virtud cardinal para que produzca su acto virtuoso íntegra y perfectamente. Por sí solos estos elementos no constituyen virtudes propiamente dichas (por ejemplo, se indican como partes integrales de la prudencia a la memoria, la docilidad, la circunspección, etc.; de la templanza la vergüenza y la honestidad).

Partes subjetivas o esenciales: son las diferentes especies en que se divide una virtud cardinal (por ejemplo, la justicia en justicia conmutativa, distributiva y legal; la prudencia en prudencia política, económica y militar).

Partes potenciales: son las virtudes derivadas que tienen cierta analogía y relación con la virtud cardinal en torno a la cual giran (por ejemplo, de la justicia se señalan como partes potenciales a la gratitud, la fidelidad, etc.; de la templanza: la continencia, la clemencia, la mansedumbre).

3) Relación entre las virtudes morales e intelectuales

Entre las virtudes intelectuales y morales se establece una mutua interacción y dependencia.

(a) Dependencia de las virtudes morales de la *sindéresis* y de la prudencia⁵⁸⁷

Una virtud moral puede existir en el apetito sin que previamente existan las virtudes de ciencia, sabiduría y arte, pero no podría darse sin la previa existencia en el entendimiento de los hábitos de la *sindéresis* y de la prudencia. Porque el acto propio de las virtudes morales (la recta elección) postula la debida intención del fin y el recto uso de los medios. Para la recta intención del fin la virtud moral da una inclinación pero supone el recto juicio sobre el bien conveniente a la razón y éste lo formula la *sindéresis*. El recto uso de los medios (que es lo propio de la virtud moral) sólo es posible gracias a los actos intelectuales de consejo, juicio práctico e imperio, que son los tres actos de la prudencia. Por eso aquello de San Gregorio: “las virtudes, si no ejecutan prudentemente lo que apetecen, de ninguna manera pueden ser virtudes”⁵⁸⁸. Para la obra virtuosa, pues, se requieren las virtudes intelectuales y morales: “Dos cosas son necesarias en la obra virtuosa. Una de las cuales es que el hombre tenga recta intención del fin; lo cual lo hace la virtud moral, en cuanto inclina el apetito hacia el fin debido. La otra que el hombre esté bien dispuesto respecto de aquello que se ordena al fin, y esto lo hace la prudencia

⁵⁸⁵ Cf. I-II, 61.

⁵⁸⁶ Cf. Exp. in Luc. L. V, n. 49 y 62.

⁵⁸⁷ Cf. I-II, 58, 4.

⁵⁸⁸ Cf. I-II, 58, 4 sed contra.

que es buenamente consejera, judicativa y preceptiva respecto de aquello que se ordena al fin. Por eso, a la obra virtuosa concurre la prudencia que es perfecta de la razón por esencia, y la virtud moral que es perfecta del apetito que es racional por participación”⁵⁸⁹.

(b) Dependencia de la prudencia respecto de las virtudes morales⁵⁹⁰

La prudencia dirige la elección de los medios, pero para juzgar rectamente de los medios presupone una recta concepción de los fines virtuosos (obra de la *sindéresis*) y **el recto querer de los fines virtuosos** que se da por una incoación de las virtudes morales⁵⁹¹, o sea una inclinación natural al bien. Por eso, mientras las demás virtudes intelectuales pueden existir sin las morales, la prudencia depende de ellas. Por la importancia que tiene este tema lo trataremos más extensamente a continuación.

4) Rol perfectivo de la virtud moral en el acto humano⁵⁹²

Aun con el riesgo de repetir algunos conceptos es particularmente importante delimitar cuál es la influencia del hábito virtuoso sobre el obrar humano, porque solamente en esta perspectiva se comprenderá la importancia capital que la doctrina de las virtudes tiene en la ética y la necesidad de las mismas para la vida moral.

La concepción aristotélica de la virtud a la cual Santo Tomás se remite ya desde el Comentario a las Sentencias, indica la elección como acto propio de la virtud: *Est ergo virtus habitus electivus*⁵⁹³; la función de la virtud respecto de la elección es el hacer cumplir bien el acto bueno⁵⁹⁴; o también: la virtud hace cumplir obras justas o fuertes en el modo particular en el que las cumple el ⁵⁹⁵. Sin embargo, el Aquinate ha ido profundizando en sus diversas obras el contenido de la expresión “hacer bien” (*bene*) y consecuentemente sobre el rol de la virtud moral.

Así, según el Comentario a las Sentencias para cumplir la elección recta bastarían las facultades naturales del hombre; la virtud agregaría la facilidad y la delectación. Quien no tiene virtud puede hacer obras justas pero no como las hace el justo, *quia indelectabiliter*, porque las haría sin delectación⁵⁹⁶.

En cambio, en sus últimas obras⁵⁹⁷, la virtud no solamente perfecciona el recto modo de obrar añadiéndole el deleite sino que será la que permita que se realice la obra buena⁵⁹⁸.

Santo Tomás lo explica largamente en el Comentario a la Ética: “Para la bondad de las obras de arte basta con que las cosas que se hacen, estén bien hechas. Pero las virtudes son principios de acciones

⁵⁸⁹ In Ethic., VI, 10, n° 1269.

⁵⁹⁰ Cf. I-II, 58, 5.

⁵⁹¹ Cf. I-II, 58, 3.

⁵⁹² Cf. G. Abbà, *op.cit.*, pp. 174-225; A. Rodríguez Luño, *La scelta etica. Il rapporto fra libertà e virtù.*, Ares, Milano 1988; M. Pangallo, *op.cit.*; S. Pinckaers, *La vertu et tout autre chose qu'une habitude*, en: *Le renouveau de la morale*, Téqui, Paris 1979, pp. 144-161.

⁵⁹³ I-II, 58, 1, 2m; 59, 1.

⁵⁹⁴ II Sent., d. 24, 1, 1.

⁵⁹⁵ III Sent., d. 23, 3, 1, sol 2, 2m.

⁵⁹⁶ Cf. II Sent., d. 28, q. 1, a.1, 5m. Hacer bien las obras buenas significa, entonces, para el Comentario a las Sentencias, cumplirlas con facilidad y delectación. La virtud, pues, perfecciona la *substantia actus* con este *modus* particular que es el hacer bien (*bene*) lo bueno (*bonum*): la obra es ya buena por su substancia, por su género; el hábito agrega el *modus agendi faciliter et delectabiliter*. Claramente lo afirma: “Sicut etiam non potest homo sine habitu virtutis acquisitae talem actum facere qualem facit virtuosus quoad modum agendi, licet possit tale facere quantum ad genus operis” (II Sent., d. 28, q.1, a.1).

⁵⁹⁷ Cf. Suma Teológica, I-IIae, y en el Comentario a la Ética nicomáquea.

⁵⁹⁸ Una buena expresión de esta nueva concepción la encontramos en I-II, 56, 3: “La virtud, según se ha dicho anteriormente, es un hábito por el cual se obra bien. Pero un hábito puede ordenarse a un acto bueno de dos modos. Uno, en cuanto que por tal hábito adquiere el hombre la facultad de obrar bien... De otro modo, un hábito puede ordenarse a un acto bueno, no solo en cuanto que confiere la facultad de obrar, sino también en cuanto que hace que uno use correctamente de ella, como la justicia, que hace que el hombre no sólo tenga la voluntad pronta para las obras justas, sino también que obre justamente”. La virtud confiere ciertamente prontitud, facilidad y delectación a la buena acción. Sin embargo, la función primaria de la virtud es que el acto justo sea realizado *justamente*.

que no terminan en una materia exterior, sino que permanecen en los mismos agentes, por lo que tales acciones son perfecciones de los agentes, y por tal razón la bondad de estas acciones consiste en los mismos agentes. Por eso dice (Aristóteles) que para que algunas cosas sean hechas justa y templadamente no basta con que las obras que se hacen sean buenas, sino que se requiere que el operante obre de **modo debido**. Ahora bien, este **modo debido** se considera en razón de tres cosas. La primera pertenece a la razón o intelecto, a saber, que el que obra el acto de virtud no actúe por ignorancia o por casualidad sino que sepa lo que hace. Segundo, en cuanto a la parte apetitiva, en lo cual se consideran a su vez dos aspectos: ante todo, que no obre por pasión (como por ejemplo el que hace un acto de virtud pero movido por el temor), sino por elección; en segundo término que la elección de la obra de virtud no sea en razón de otra cosa (como quien hace una obra virtuosa porque es lucrosa o por vanidad), sino por sí misma, en cuanto la misma agrada a aquél que tiene el hábito virtuoso como algo conveniente a sí. Lo tercero se toma según la razón de hábito, a saber, que la realice firmemente (es decir de modo constante en cuanto a sí mismo y manteniéndose inmóvil en cuanto a los influjos exteriores) de modo tal que no sea removido de la elección virtuosa y del obrar según la misma”⁵⁹⁹.

Santo Tomás distingue en este texto tres elementos característicos del acto virtuoso y los tres dependen de la existencia de la virtud moral:

1º El **elemento cognoscitivo**: conocer la obra de virtud como fin de la acción que se realiza.

2º El **elemento volitivo**: elegirla en sí misma, como algo conveniente con la naturaleza del virtuoso.

3º El **modo de proceder**: la firmeza, la perseverancia (y podemos agregar: la delectación).

Los dos primeros constituyen la misma sustancia del acto, el tercero sólo su modo accidental de obrar⁶⁰⁰.

Para comprender la amplitud de la influencia perfectiva de la virtud moral recordemos una vez más que el acto humano se despliega en tres momentos: la intención del fin, la elección de los medios, la ejecución del medio elegido y el reposo en el fin intentado. Pues bien, la virtud moral perfecciona los tres momentos.

(a) Recta apreciación del fin

Ante todo, Santo Tomás asigna a la virtud moral la función de garantizar la recta estimación del fin. Para que haya un acto virtuoso, la primera cosa que se requiere es que se persiga un fin bueno. Si el fin es bueno se podrá proceder a buscar medios buenos que nos permitan alcanzarlo. Si el fin es malo no puede existir obra virtuosa alguna. Ahora bien, Santo Tomás concuerda con Aristóteles en que el fin bueno no aparece bueno “sino al bueno, es decir al virtuoso, quien tiene recta estimación del fin, por cuanto la virtud moral hace recta la intención del fin”⁶⁰¹. Es verdad que tenemos un conocimiento

⁵⁹⁹ In Ethic., II, 4, n° 283.

⁶⁰⁰ En el Comentario a las Sentencias (Cf. II Sent., d.38, q.1, a.5, 5m; III Sent., d. 40, a.1c.) se consideraba que lo que pertenece a la substancia del acto puede ser garantizado por las dotes naturales de las facultades apetitiva e intelectiva y solo el *modus agendi* es garantizado por el hábito virtuoso. En la *Secunda Pars* y en el Comentario a la Ética se extiende la competencia de la virtud a la misma *substantia actus*. En pocas palabras, mientras en el Comentario a las Sentencias la función de la virtud se colocaba como cualidad perfectivo del modo de obrar de una facultad, en el Comentario a la Ética nicomáquea y en la II Pars de la Suma Teológica Santo Tomás le asigna un rol perfectivo de la naturaleza de la misma facultad.

⁶⁰¹ “El hábito de la prudencia no se da sin virtud moral, que dispone siempre al bien, como ya se ha dicho. La razón de esto es manifiesta, pues como los silogismos especulativos tienen sus principios, así el principio de los silogismos operables es que tal fin sea bueno y óptimo, sea cual sea el fin por el cual alguien obra; y da (Aristóteles) algunos ejemplos, por ejemplo, para el templado lo óptimo y cuasi principio es el alcanzar el medio debido en las concupiscencias del tacto. Pero que esto sea lo óptimo no aparece sino al bueno, es decir al virtuoso, que es quien tiene una recta apreciación del fin, puesto que es la virtud moral la que hace recta la intención del fin. Pero que para los malos no aparezca lo que en verdad sea mejor se hace patente porque la malicia opuesta a la virtud pervierte el juicio de la razón y hace mentir en torno a los fines, que se dan en torno a los principios prácticos. Así al intemperante le parece óptimo seguir las concupiscencias, pues no puede razonar rectamente cuando yerra en torno a los principios. Luego, como al prudente pertenece razonar rectamente sobre lo operable, es manifiesto que es imposible que sea prudente el que no es virtuoso, como no puede ser sabio aquél que errase en torno a los principios de la demostración” (In Eth., VI, 10, nn° 1273-1274).

natural de los fines buenos a los que debemos tender; pero para Santo Tomás éste parece no ser suficiente garantía para el recto obrar.

La razón la expresa diciendo: “Las demás virtudes intelectuales pueden existir sin la virtud moral; **pero la prudencia no puede existir sin la virtud moral.** La razón de ello es porque **la prudencia es la recta razón de lo agible, no sólo en general, sino también en los casos particulares,** donde se realizan las acciones. Ahora bien, la recta razón preexige unos principios de los que procede en su razonamiento. Pero es necesario que la razón sobre los casos particulares proceda no sólo de los principios universales sino también de los principios particulares. **En cuanto a los principios universales de lo agible, el hombre está bien dispuesto por el entendimiento natural de los principios,** mediante el cual conoce que nunca se ha de hacer el mal, o también por alguna ciencia práctica. **Pero esto no basta para razonar correctamente sobre lo particular,** pues ocurre a veces que este principio universal conocido por el entendimiento o por la ciencia, **se corrompe en su aplicación al caso particular por influjo de la pasión,** como sucede al concupiscente, a quien, al vencerle la concupiscencia, le parece bueno lo que desea, aunque sea contrario al juicio universal de la razón. Por consiguiente, así como el hombre está bien dispuesto respecto de los principios universales por el entendimiento natural o por el hábito de ciencia, para estar bien dispuesto respecto de los principios particulares de lo agible, que son los fines, **necesita ser perfeccionado por algunos hábitos mediante los cuales resulte en cierto modo connatural al hombre juzgar rectamente del fin; y esto lo logra por la virtud moral, pues el virtuoso juzga rectamente del fin de la virtud, puesto que según es cada uno, así le parece a él el fin,** conforme se dice en el libro III de la Ética. Por consiguiente, para la recta razón de lo agible, que es la prudencia, se requiere que el hombre posea la virtud moral”⁶⁰².

He aquí el motivo por el cual no basta con el conocimiento natural para el procedimiento prudencial que concluye con la recta elección son necesarios dos tipos de principios: universales y particulares. Los principios universales son dados por la razón natural o *intellectus principiorum* o sindéresis, o también de la ciencia moral. Pero estos no bastan: *Sed hoc non sufficit ad recte ratiocinandum circa particularia*. Esta última afirmación engloba dos realidades. Por un lado, quiere decir, que puede ocurrir que se conozca el principio universal, por ejemplo “no hay que fornicar”, y sin embargo, no se conozca la aplicación particular del mismo, es decir, que “éste acto concreto de fornicación no debe ser hecho”. En segundo lugar, también puede ocurrir que se conozca tanto el principio universal como la aplicación particular, pero que este conocimiento exista en estado habitual y por algún impedimento (por ejemplo, por una ocupación exterior, por debilidad corporal, por un estado pasional) no lo considere en acto, y no es por tanto raro que el hombre obre contra algo que sabe pero que no tiene presente en acto en ese momento⁶⁰³. Por lo tanto, para que el hombre pueda aplicar a lo particular lo que conoce en universal y aplicar en acto (o sea tener presente) lo que conoce ya sea como principio universal cuanto como caso particular que cae bajo ese principio, es necesario que el apetito esté bien dispuesto, no sólo removiendo los impedimentos, sino inclinando positivamente hacia esos fines; lo cual lo hace el hábito virtuoso.

En definitiva se asigna a la virtud moral la función de garantizar la recta estimación del fin, asegurando al silogismo prudencial el principio del cual proceder para concluir en un recto juicio de razón. ¿Cómo lo hace? Introduciendo **un conocimiento por connaturalidad**. El hábito virtuoso da un conocimiento y una inclinación connatural hacia el fin bueno. El hábito bueno hace que la potencia sobre la que éste inhiere tienda al fin bueno del hábito como a algo connatural a tal potencia, y no solamente que tienda más fácilmente o más deleitablemente. Por eso se pueden entender las afirmaciones de Santo Tomás que dice que en la cuestión de los fines de la vida humana hay que dar

⁶⁰² I-II, 58, 5.

⁶⁰³ Estas observaciones que son claves para entender el verdadero sentido de la afirmación *non sufficit ad recte ratiocinandum circa particularia* Santo Tomás las desarrolla en I-II, 77, 2 al analizar si la razón puede ser superada por la pasión a pesar de su ciencia.

crédito a los sabios, porque éstos tienen al respecto óptimo gusto (*optimum gustum*) o gusto bien dispuesto (*gustum bene dispositum*⁶⁰⁴).

El hábito **connaturaliza** la potencia porque como **cualidad** introduce una modificación (cualificación) accidental que hace a la potencia semejante con el fin al que inclina dicho hábito. Consecuentemente, hará que tal potencia se incline hacia dicho fin como connatural o conveniente: lo semejante busca lo semejante, y la semejanza es principio de atracción, amor y unión. Es en este sentido que se habla de una especie de **segunda naturaleza**, o como dice Santo Tomás, al modo de la naturaleza *per modum naturae*⁶⁰⁵: el hábito produce una inclinación restringiendo el campo de la potencia que perfecciona hacia una dirección determinada, la cual, sin embargo, conserva una cierta **generalidad** que deja lugar al juicio de la prudencia para determinar los actos concretos que realizan el bien al que inclina tal hábito; así, por ejemplo, la castidad perfecciona el apetito concupiscible hacia lo casto (sin determinar éste o aquél acto casto, cosa que pertenece a la prudencia), la justicia perfecciona la voluntad inclinándola hacia lo justo, etc.

(b) Aspecto electivo de las virtudes morales

En segundo lugar, el hábito perfecciona la elección. En efecto, la elección requiere no solo la recta razón sino también el apetito recto que adhiere a aquello que la razón afirma⁶⁰⁶. Éste es el aspecto más importante y esencial de la virtud moral. Santo Tomás lo afirma repetidamente: *Lo principal de la virtud moral consiste en la elección*⁶⁰⁷; *Este conocimiento se requiere para la elección, en la cual consiste principalmente la virtud moral*⁶⁰⁸; *Lo propio de la virtud moral es realizar la recta elección*⁶⁰⁹.

Por eso el Aquinate llama a la virtud moral “hábito electivo”, lo cual no significa sólo “hábito cuyo acto es elegido” (todo acto libre y todo acto virtuoso es el término de una elección) sino “hábito cuyo acto es la elección”. La virtud moral (y sólo ella) es un **hábito de elegir bien**, un hábito que **hace recta la elección**.

Los hábitos morales se adecuan al modo de obrar característico de las potencias que perfeccionan y el modo humano es el libre obrar, es decir, tender a su objeto con señorío sobre el acto. Cada una de las potencias encuentra **elegible** el objeto al que está inclinada por su propio hábito, ya que éste le hace **connatural y amable su objeto**.

Con esto queda claro que la acción virtuosa no se realiza instintiva o automáticamente, sino de modo electivo. Si bien el hábito “inclina”, como hemos dicho en el punto anterior, a su objeto propio, esta inclinación no produce ya el acto de virtud, sino que hace falta elegirlo y aceptarlo. Esta segunda faceta la posibilita la misma virtud.

Ahora bien, el campo de la elección es el campo del particular y de los medios. La recta elección consiste en la elección del **justo medio** cuya determinación es un acto de la prudencia. Por eso el aspecto electivo de la virtud moral implica la interacción de la virtud de la prudencia sobre las otras virtudes. De este modo Santo Tomás insiste en los dos elementos necesarios para la virtud: por un lado el recto juicio sobre los fines (que lo proporciona la misma virtud moral al connaturalizar la potencia con ellos); por otro el dictamen de la prudencia sobre los medios que han de ponerse en acto⁶¹⁰. Por eso, la tesis tomista que ya mencionamos es que no hay virtud moral sin la prudencia, la cual es la regla del obrar electivo de la virtud porque es la norma directiva de la elección. De todos modos si bien

⁶⁰⁴ Cf. I-II, 1, 7c; 2,1, ad 1.

⁶⁰⁵ Se llama *per modum naturae* o *quasi naturale* a la inclinación que se asemeja a las inclinaciones naturales. Ahora bien, ese *unum* al que inclina la naturaleza es un *unum commune* o abstracto y que deja puesto al ulterior obrar electivo. Así cuando hablamos de la voluntad *ut natura* nos referimos a ella en cuanto inclinada *ad unum* que es la razón formal de bien que se da en diversos entes (por eso no queda determinada a ninguno en particular y puede elegir entre los diversos entes que realizan este concepto de bien).

⁶⁰⁶ Cf. In Eth., VI, 2, n° 1129.

⁶⁰⁷ De veritate q.22, a.15, obj. 3.

⁶⁰⁸ III Sent., d. 35, 1, 3, sol.2.

⁶⁰⁹ I-II, 65, 1.

⁶¹⁰ In Eth., VI, 10, n° 1269.

implica este juicio sobre el justo medio, el acto electivo es diverso de él: **es un acto propio de la virtud que está en juego**. La prudencia determina el justo medio de la templanza pero es la templanza la que inclina a la elección del mismo. Podemos decir que el **acto electivo de la virtud es la aceptación del juicio prudencial por parte de la potencia apetitiva**. Por eso dice Santo Tomás: “elegir el medio es un acto de cada virtud en la materia que le es propia; determinarlo, en cambio, es un acto de la prudencia”⁶¹¹.

No debemos, por eso, dar al término “elección”, el sentido vulgar de preferencia (que evoca la idea de vacilación o duda entre varias posibilidades igualmente atractivas). Para Santo Tomás, la **elección** es una decisión sobre aquello que debe hacerse inmediatamente⁶¹². La elección, por tanto, es el acto en el cual la voluntad expresa toda su **energía** y el **señorío sobre su ejercicio**. La virtud, en tal sentido, potencia esta capacidad de la voluntad sobre un terreno concreto (el de la virtud concreta); aumenta la energía de la voluntad en este momento tan propio de la misma. Por eso, hemos dicho que la virtud, para el Aquinate perfecciona la naturaleza misma de la facultad sobre la que inhiere potenciando su orientación natural: la virtud es un hábito operativo porque determina las potencias humanas a su acto propio, que es el buen uso del libre albedrío⁶¹³. Esta determinación debe ser entendida no solo en el sentido de inclinación a cumplir fácil y deleitablemente actos buenos, sino más bien como **habilitación para cumplir el acto típicamente humano, es decir, la libre elección, no en un modo cualquiera, sino en el modo típica y plenamente humano, en el modo coherente con la naturaleza humana y llevando la naturaleza humana (en la potencia concreta en la que radica la virtud moral) a realizar el máximum de su capacidad**. Tal es el sentido que tenía la virtud para Aristóteles y que retoma Santo Tomás: *virtus cuiuslibet rei determinatur in ultimum in id quod res potest*⁶¹⁴, la “virtud” de una cosa se determina según el máximo que ella puede producir. Según el ejemplo de Aristóteles, se fija la “virtud” de un atleta a partir del máximo que éste puede rendir; si su actuación queda por debajo de ese nivel, se dice que su esfuerzo ha sido inferior a su “virtud”. La virtud aparece, pues, como una **capacidad**, un poder de acción, una aptitud de generar los mejores actos que la potencia perfeccionada por la virtud puede producir. La virtud perfecciona la potencia para producirlos y elegirlos libremente como naturales a ella.

(c) El aspecto ejecutivo de la virtud moral

Finalmente, señalemos que la virtud moral perfecciona al sujeto no solamente en la decisión interior sino también en la realización exterior: el hombre fuerte (perfeccionado por la virtud de la fortaleza) decide rápidamente hacer frente a los peligros que deben afrontarse por la realización bien, y **cumple** externamente la obra buena con firmeza y constancia y sin vacilación.

4. PROPIEDADES DE LAS VIRTUDES⁶¹⁵

1) El medio de las virtudes

El adagio clásico afirma que “la virtud moral consiste en un medio”. Esto no significa que “esencialmente” la virtud se encuentra entre dos vicios extremos, uno por defecto y otro por exceso, porque tal regla no se verifica por ejemplo con la justicia a la cual sólo se opone el vicio de la injusticia.

Hay que entenderlo, por lo tanto, respecto de su objeto, en el sentido de que la virtud tiene por objeto el “medio” entre el exceso y el defecto “en su propia materia”, haciendo que nuestro apetito elija

⁶¹¹ In III Sent. d. 33, q.2 a. 3, ad 2.

⁶¹² Cf. I-II, 14, 6; In Eth., III, 8, n° 475.

⁶¹³ Cf. I-II, 55, 1, 2m.

⁶¹⁴ I-II, 55, 3; Aristóteles, *De Coelo*, L.I, c.II, 281a, 14-19.

⁶¹⁵ Cf. I-II, 64-67.

la operación con la medida precisa que le dicta la razón. Ese medio lo establece la virtud de la prudencia.

No debe entenderse el “medio de las virtudes” en el sentido de “mediocridad”. El medio de cada una de las virtudes no significa otra cosa que la medida justa en la cual el acto de una virtud determinada en tal o cual circunstancia es un acto virtuoso, y no un acto correspondiente a alguno de los vicios que se oponen a esa virtud. La virtud nos hace aspirar siempre la perfección, porque ese medio de cada virtud es una cumbre entre dos abismos y no un detenerse a medio camino.

(a) El medio racional. Ante todo existe un medio que se denomina “racional” o también “proporcional”. Es el medio que la prudencia establece para las virtudes morales distintas de la justicia, y varía de acuerdo a las personas, cualidades, edades, circunstancias, etc. Así el *medium* de la virtud de la fortaleza que nos indica el grado en que se debe resistir la agresión no es el mismo para un niño o para un adulto, para alguien desequilibrado psíquicamente o para un hombre normal y sano.

(b) El medio real o aritmético. Cuando se trata de la virtud de la justicia, el medio que dicta la prudencia está determinado por la naturaleza de las cosas: si nos han prestado una cantidad determinada de dinero, lo justo es devolver esa misma cantidad: la virtud de la justicia se ejerce correctamente cuando se da a cada uno lo que se le debe, ni más ni menos, sin consideraciones subjetivas.

2) La conexión de las virtudes⁶¹⁶

Las virtudes morales pueden encontrarse en estado perfecto o imperfecto. Las virtudes morales **imperfectas**, es decir, las virtudes morales incoadas, cuando están en proceso de generación, no están conectadas entre sí, como lo demuestra la misma experiencia: alguien puede estar inclinado a la liberalidad y no a la castidad. Estas virtudes son más bien inclinaciones, pero no virtudes propiamente dichas, puesto que no hacen al hombre perfecto.

En cambio, las virtudes morales **perfectas**, que nos inclinan al bien obrar constantemente y en todas las circunstancias, sin que obsten las dificultades, están unidas entre sí. La razón la hemos expuesto anteriormente al explicar por qué no puede darse la prudencia sin las demás virtudes morales, ni éstas sin la prudencia. De este modo, las virtudes morales y la prudencia mutuamente se incluyen, y por la prudencia todas las virtudes se conectan.

3) La igualdad de las virtudes⁶¹⁷

Si comparamos las virtudes entre sí podremos hacer las siguientes observaciones:

Las virtudes intelectuales se diferencian de las morales en que tienen un objeto más universal, mientras que el de las morales es el bien particular. En este sentido, la sabiduría es la más noble de las virtudes porque su objeto es la causa última de todas las cosas incluyendo las demás virtudes.

Las virtudes morales son más nobles *secundum quid*, en cuanto disponen a la operación, y por tanto realizan más el concepto de *virtus*.

Entre las cardinales la más perfecta es la prudencia que está en la razón y tiene por objeto el bien racional por esencia, mientras que las otras virtudes tienen por objeto el bien racional participado en otras cosas; luego sigue la justicia porque está en la voluntad que es la facultad más cercana a la inteligencia; finalmente la fortaleza y la templanza.

III. LOS HÁBITOS EN SU ENTIDAD SOBRENATURAL

⁶¹⁶ Cf. I-II, 65; Melkerbach, op. cit., pp. 475-477.

⁶¹⁷ Cf. I-II, 66.

Queda por ver el **organismo sobrenatural infuso**, o los hábitos sobrenaturales que Dios infunde en el hombre para que pueda desarrollar las operaciones propias de una vida que tiene un fin último que excede completamente sus fuerzas naturales. El dinamismo de los actos humanos en su itinerar hacia el Fin beatificante de la visión de Dios, exige necesariamente la presencia de estos principios sobrenaturales, tanto para que el hombre proporcione sus pasos a la dimensión sobrehumana de su camino, cuanto para dar un punto de apoyo en el alma a la acción directa de Dios sobre ella (como será el caso de los dones).

1. NECESIDAD Y EXISTENCIA DE LOS HÁBITOS SOBRENATURALES.

La Sagrada Escritura afirma la existencia de virtudes infundidas directamente por Dios en nuestras almas. Por ejemplo, lo afirma repetidamente San Pablo respecto de las virtudes teologales⁶¹⁸. El Magisterio lo definió particularmente en el Concilio de Trento⁶¹⁹. La doctrina ha sido presentada últimamente en el Catecismo de la Iglesia Católica⁶²⁰.

El fin al que de hecho estamos destinados consiste en la participación de una vida que es propia de Dios, es decir, en verlo y amarlo del modo que Él se conoce y se ama. Tal fin es absolutamente sobrenatural, como ya hemos dicho, y ninguna creatura puede alcanzarlo por sus solas fuerzas naturales. Por lo tanto, para que el hombre pueda moverse hacia Él y alcanzarlo, es necesario que se le añadan ciertos principios o hábitos por los cuales se haga capaz de realizar operaciones divinas proporcionadas al fin sobrenatural.

Y así como en el orden natural poseemos todo un conjunto de potencias y facultades cognoscitivas y afectivas que se derivan de la esencia del alma como principios inmediatos de operación que nos permiten desempeñar todas las funciones de la vida propiamente humana, así también en el orden sobrenatural a partir de la presencia en la esencia del alma de la gracia sanante y transformante se deriva un conjunto de potencias y energías que nos permiten obrar en este nuevo orden.

En general, Santo Tomás cuando se trata de fundamentar la necesidad de hábitos estrictamente sobrenaturales (es decir, no sólo sobrenaturales por su origen sino también por su esencia) recurre al principio tomado de Aristóteles (la doctrina de la forma accidental⁶²¹): una potencia produce perfectamente su acto cuando el mismo le es connatural a causa de poseer alguna forma intrínseca que lo perfecciona (ya que la forma es principio de operación): “ningún acto es producido perfectamente por alguna potencia activa, si no es connatural a ella por alguna forma, que sea el principio de su acción”⁶²². Esta es la doctrina que se aplica a los hábitos en general, como expusimos más arriba.

Ahora bien, para la ejecución de actos sobrenaturales no poseemos por naturaleza ninguna forma accidental intrínseca. Exige, por tanto, la intervención divina. Y ésta puede acaecer de dos maneras: o bien de un modo ocasional, es decir, cada vez que tenemos que realizar un acto sobrenatural Dios interviene produciendo una elevación transitoria (un acto de amor, de fortaleza o de justicia, sobrenaturales); o bien Dios infunde algunas formas accidentales sobrenaturales, que actúan de modo permanente perfeccionando las potencias naturales.

Estrictamente hablando, es cierto que bastaría el influjo transitorio para estimular y confortar las facultades y virtudes naturales y hacerlas producir un acto de algún modo sobrenatural. Pero entonces éste no sería connatural ni menos vital, pues no partiría, en rigor, en cuanto tiene de divino, de un principio íntimo, cual es la vida de la gracia. Santo Tomás, apelando al texto de Sabiduría 8,1 (*Dios dispone todo con suavidad*) completa el razonamiento aristotélico con un segundo principio, que podemos llamar “de providencialidad”: si en el plano natural Dios provee a cada ser de las formas necesarias para que pueda moverse y obrar los actos conformes a su naturaleza, no es pensable que en el orden sobrenatural (el de las creaturas predilectas) sea menos providente. Por esta razón, Dios debe

⁶¹⁸ Cf. Rom 5,5; Ef 2,8; 1 Tes 1,3; 5,8; 1 Cor 13,13.

⁶¹⁹ Cf. DS 1530; 1561.

⁶²⁰ Cf. *Catecismo de la Iglesia Católica*, nn° 1812-1832.

⁶²¹ Así, por ejemplo, para mostrar la necesidad del hábito infuso de la caridad: II-II, 23, 2.

⁶²² *Ibidem*.

infundir las formas accidentales que capaciten nuestras potencias para obrar sobrenaturalmente: “No es admisible que Dios tenga menor providencia de aquellos que El ama para que posean el bien sobrenatural que de las criaturas que ama para que obtengan un bien natural. Ahora bien, de las criaturas naturales tiene tal providencia que no sólo las mueve a los actos naturales sino que además les da algunas formas y virtudes que son principios de sus actos, para que por sí mismas se inclinen a estos movimientos; y así, los movimientos con que son movidas por Dios les son connaturales y fáciles, según lo de Sab 8,1: *Dispone todas las cosas con suavidad*. Con mayor razón, pues, infunde algunas formas o cualidades sobrenaturales en aquellos que El mueve a conseguir el bien sobrenatural, para que mediante ellas sean movidas por él con suavidad y prontitud a conseguirlo”⁶²³.

De todos modos, como la gracia no destruye la naturaleza ni se le opone, sino que la perfecciona acomodándose a ella, rectificándola y completándola, esas energías sobrenaturales, para mostrarse en todo su esplendor, suponen el debido desarrollo de las naturales, sobre las cuales han de implantar virtualidades y poderes muy superiores para realizar las obras de la vida eterna.

Señalemos que para que exista vida en un ser se requieren tres cosas⁶²⁴: un principio vital, facultades operativas vitales y actos vitales. En la criatura racional elevada al orden sobrenatural estos elementos están dados del siguiente modo:

-La gracia es el nuevo principio vital que eleva (después de sanar) al nuevo grado de vida, participada de Dios.

-Las virtudes infusas que emanan de la gracia se comportan a modo de nuevas facultades por las cuales se perfeccionan y elevan nuestras potencias para realizar actos sobrenaturales, actos deiformes.

-Los actos vitales son las acciones sobrenaturales y meritorias que emanan a su vez de las virtudes infusas. Como al fin sobrenatural que excede de un modo tan exuberante nuestra naturaleza, no nos podemos dirigir suficientemente por nuestra razón, ni aun iluminada por la Fe, sino que necesitamos una moción permanente del Espíritu Santo que nos conduce mediante el instinto de las gracias actuales y sus inspiraciones, también se nos dan algunos hábitos que se ordenen especialmente a adecuarnos a la pronta moción del Espíritu Santo; tales son los “dones”.

2. ESENCIA⁶²⁵

En cuanto a la naturaleza de estos hábitos hemos de recordar que al hablar de los entes sobrenaturales usamos las categorías de los entes naturales solamente por modo analógico; es decir, si bien, se reducen a tales categorías más o menos (como la gracia a la cualidad), ese más o menos establece también ciertas diferencias. En este sentido, los principios operativos sobrenaturales infundidos se reducen a los hábitos operativos, aunque no convengan en todo con ellos. Pues ni son puros hábitos ni puras potencias, sino que tienen algo de unos y de otras. A saber:

Se diferencian del concepto de hábito adquirido porque, al contrario de éstos últimos, no dan una absoluta facilidad para la operación: confieren ciertamente una inclinación “intrínseca” y una prontitud para el bien; pero no una inclinación “extrínseca” en el sentido de que no remueven para nosotros todos los obstáculos que hay para el bien, como se muestra en el pecador converso que no experimenta súbitamente un incremento notable en la facilidad para el bien respecto de la que ya podía tener antes de su conversión. Por tanto, no son hábitos propiamente dichos⁶²⁶.

También se distinguen de los hábitos adquiridos en que los infusos hacen que el hombre “pueda” obrar sobrenaturalmente; en esto coinciden más con las potencias operativas que con los hábitos propiamente dichos.

⁶²³ I-II, 110, 2.

⁶²⁴ Cf. J. Arintero O.P., *La Evolución Mística*, B.A.C., Madrid, 1968, pp. 180 ss.

⁶²⁵ Cf. I-II, 51, 3-4.

⁶²⁶ Cf. I-II, 65, 3 ad 2.

Sin embargo, en todo lo demás convienen con la razón de hábitos: porque como los hábitos residen en las potencias operativas naturales a las cuales precisamente elevan; si están activos, el hombre puede usarlos cuando quiere y en el grado que quiere (intensa o remisamente); finalmente, pueden aumentar y corromperse. Todas estas cosas no los asemeja a las potencias sino a los hábitos, y por tener mayor coincidencia con estos se los coloca en su categoría, haciendo, sin embargo, las observaciones antedichas.

3. CAUSA DE LOS HÁBITOS INFUSOS.

Las virtudes sobrenaturales son infundidas por Dios juntamente con la gracia santificante, porque quien es elevado al ser sobrenatural, debe recibir también el operar sobrenatural⁶²⁷. Por lo cual se dice que las virtudes infusas fluyen de la gracia. Nuestros actos naturales ciertamente no las pueden producir porque el efecto no puede superar en naturaleza a su causa.

Respecto del aumento, ya hemos dicho que los hábitos aumentan intensivamente por tratarse de cualidades; además por regla general los hábitos aumentan según la causa que los origina. De este modo sólo Dios puede producir ese aumento intensivo, porque es el único que los puede infundir. Sin embargo, los sacramentos pueden producir instrumentalmente los hábitos sobrenaturales y disponer para su aumento (mayor infusión).

En cuanto a su pérdida, puede ocurrir “per se” y “per accidens”: “per se” se pierden mediante los pecados contrarios (la fe por la infidelidad, la esperanza por la desesperación o la presunción, etc.). *Per accidens* cuando se pierde un hábito del que dependen otros como de su fundamento, como se pierden las virtudes morales infusas cuando se pierde la caridad que es la forma de todas ellas.

4. LAS PROPIEDADES DE LOS HÁBITOS INFUSOS

1) El medio

Las virtudes teologales en cuanto a su objeto no consisten en un medio, porque su objeto es Dios y no puede darse exceso en la medida de unirse a Él. Tampoco los dones conocen un medio. Sin embargo, por parte nuestra, estas virtudes se ubican entre dos vicios opuestos, como la presunción y la desesperación en el caso de la esperanza, o como una verdad de la fe puede encontrarse entre dos herejías opuestas. Pero esto es un medio accidental y no puede afirmarse esta propiedad sino en un sentido impropio.

Las virtudes morales, en cambio, tienen un medio, como ya se dijo para las virtudes morales adquiridas, pero ese medio no siempre coincide con el de sus virtudes naturales correlativas, sino que lo dicta la prudencia sobrenatural iluminada por la fe y los dones intelectuales.

2) La conexión

Las virtudes teologales según su esencia no están conectadas entre sí, ya que pueden darse separadas (por ejemplo la fe y la esperanza pueden darse, al menos de modo informe, sin la caridad). Sin embargo, sin la caridad no hay virtudes perfectas o formadas, porque pierden la referencia al fin último. Por eso en el plano estrictamente sobrenatural se da una íntima conexión: la caridad no puede darse sin fe ni esperanza, y la esperanza no puede darse sin caridad; y sin caridad, la fe y la esperanza no son virtudes salvíficas. Las virtudes morales infusas están conectadas entre sí por la prudencia como las virtudes naturales homónimas. Y además la caridad las une en cuanto forma de todas ellas.

5. DISTINCION DE LOS HÁBITOS INFUSOS⁶²⁸

⁶²⁷ Cf. DS 1530; 1561.

⁶²⁸ Cf. L. Billot, *De virtutibus infusis*, Romae, 1949.

Para obrar sobrenaturalmente necesitamos tres clases de principios: (a) principios por los que nos ordenemos directamente mismo fin sobrenatural, lo cual es hecho por las virtudes teologales; (b) principios por los cuales nos ordenemos respecto de los medios conducentes al fin sobrenatural, rol que desempeñan las virtudes morales; (c) finalmente, principios por los cuales nos ordenemos a seguir la conducción del Espíritu Santo que nos mueve hacia la vida eterna, y tales son los dones.

1) Las virtudes teologales⁶²⁹

Las virtudes teologales son los principios operativos por los cuales inmediatamente nos ordenamos y unimos a Dios como fin último sobrenatural.

En el orden natural, el hombre está “habitualmente” inclinado hacia su fin natural, radicalmente por el alma, inmediatamente por el intelecto que conoce el fin y juzga que debe tender a él, y por la voluntad que por su naturaleza tiende al fin y al bien propio. Ahora bien, como el hombre, por gratuita disposición divina, es destinado a un fin sobrenatural, la visión beatífica, es necesario que se añadan a la naturaleza ciertos principios sobrenaturales por los cuales “habitualmente” se incline al fin sobrenatural, y esto lo da Dios, porque si la naturaleza no hace faltar nada que sea necesario, mucho menos la gracia.

Por lo tanto, Dios infunde un principio substantivo (la gracia santificante) en la misma esencia del alma, y tres principios operativos: la fe por la que el intelecto alcanza a Dios como verdad suprema sobrenatural; la esperanza, por la cual la voluntad tiende hacia Dios como bien arduo; la caridad, por la cual se ordena a Él como bien en sí y se conforma con Él sobrenaturalmente por el amor.

Tanto en la Escritura como en la Tradición constantemente se enumeran estas tres virtudes peculiarmente conectadas entre sí: *Ahora permanecen la fe, la esperanza, la caridad, estas tres. La mayor de ellas es la caridad (Nunc autem manent fides, spes, charitas, tria haec. Maior autem horum est charitas: 1Co 13,13); Nosotros, que somos del día, seamos sobrios, revestidos de la coraza de la fe y la caridad, y como yelmo, la esperanza de la salvación (1Tes 5,8); Habiendo oído vuestra fe en Cristo Jesús y la caridad que tenéis con todos los santos, por la esperanza que os está reservada en los cielos (Col 1,4-5).*

2) Las virtudes morales⁶³⁰

Además de las virtudes teologales la mayoría de los teólogos, siguiendo a Santo Tomás, enseñan la existencia de virtudes morales sobrenaturales, porque si en el plano natural el hombre no sólo necesita hábitos que los dispongan hacia el fin natural sino también hábitos que lo disponga respecto de la buena elección y uso de los medios conducentes al fin, no puede ser menos providente Dios en el orden sobrenatural, y por eso destina principios habituales que dispongan respecto de los medios conducentes al fin sobrenatural. Tales son las virtudes morales infusas⁶³¹.

Estas virtudes morales son principios operativos por los cuales nos ordenamos a elegir rectamente los actos humanos que son medios para alcanzar el Fin Último sobrenatural. Esto lo hacen disponiendo las potencias del hombre para seguir el dictamen de la razón iluminada por la fe en todo el orden de los medios. Por tanto, no versan inmediatamente sobre Dios, sino sobre nuestros actos y todo lo que hay que ordenar en nuestra vida, por lo cual reciben el nombre de morales.

De todos modos pertenecen a la vida divina participada en nosotros, aunque alcanzan el fin sobrenatural “mediatamente”, ya que bajo el influjo de las virtudes teologales, en cierto modo, ordenan todas las obras a Dios y a su gloria.

⁶²⁹ Cf. I-II, 62; R. Garrigou-Lagrange, *De virtutibus theologis*, Torino, 1949.

⁶³⁰ Cf. I-II, 63, 3-4.

⁶³¹ Señalo, sin embargo, que el Catecismo no habla de virtudes morales infusas, sino de virtudes adquiridas humanamente y luego purificadas y elevadas por la gracia (cf. *Catecismo de la Iglesia Católica*, n° 1810-1811).

Son tantas cuantos son los actos electivos específicamente distintos del hombre. Sin embargo, se las puede agrupar en torno a las cuatro cardinales (prudencia, justicia, fortaleza y templanza), del mismo modo que las virtudes morales adquiridas.

Se distinguen de las naturales principalmente en su objeto formal, porque en las virtudes naturales el objeto formal es el bien según la regla de la razón humana, mientras que en las sobrenaturales es el bien según la regla de ley divina, o la razón humana elevada por la fe.

Estas virtudes, siendo sobrenaturales, se infunden juntamente con la gracia, aumentan y se pierden con ella por el pecado mortal. Nos dan la **potencia intrínseca** para realizar actos sobrenaturales en el campo propio de cada una, pero, a diferencia de las virtudes morales adquiridas, no otorgan facilidad para realizarlas; esta facilidad depende de la repetición de actos, es decir, del uso que hagamos de estas virtudes.

3) Los dones del Espíritu Santo, las bienaventuranzas y los frutos⁶³²

(a) Los dones⁶³³

Los dones son *hábitos sobrenaturales por los cuales nos disponemos a la pronta obediencia a la moción o inspiración del Espíritu Santo inabitante en nosotros por la gracia y la caridad*.

Se trata de hábitos y no de disposiciones transeúntes, para que connatural, pronta, fácil y suavemente (y no de un modo violento) seamos movidos por el Espíritu Santo, como instrumentos aptamente proporcionados. Se dicen dones no sólo porque son dados por Dios, sino porque disponen para seguir el *instinctum donantis*, que es el Espíritu Santo. La Escritura también suele llamarlos “espíritus”.

Se distinguen de las virtudes morales infusas en que éstas disponen a obedecer prontamente a la recta razón, mientras que aquéllos son necesarios para que nos dispongamos a la pronta obediencia de las mociones o inspiraciones del Espíritu divino que inhabita en nosotros por la caridad. “Cuanto más alto es el motor, tanto es más necesario que el móvil se proporcione a él con una mejor disposición, como vemos que más perfecto debe estar dispuesto el discípulo cuanto más alta es la doctrina enseñada por el maestro”⁶³⁴.

La razón de su necesidad la establece el Aquinate diciendo que por la gracia y por las virtudes teologales poseemos la naturaleza, vida y potencias divinas sólo de un modo imperfecto. Y quien tiene imperfectamente una naturaleza o forma, no puede siempre y respecto de todas las cosas obrar *per se*, a menos que sea movido por aquél que posee perfectamente esa naturaleza (como los niños pequeños que si bien poseen la vida, y consecuentemente los principios motrices que en ella están en potencia, necesitan sin embargo ser conducidos para no caerse). Por tanto, nosotros, imperfectos en la vida divina, necesitamos de Dios para que alcancemos la vida eterna⁶³⁵. En este sentido los dones son necesarios para la salvación de todo justo.

En cuanto al número siempre se mencionan aquellos que Isaías indica respecto del Mesías: sabiduría e intelecto, consejo y fortaleza, ciencia, piedad y temor del Señor⁶³⁶. Desde el comienzo de la

⁶³² Cf. I-II, 68-70; F. Ceuppens, *De donis Spiritus Sancti apud Isaiam*, en: “*Angelicum*”, 5 (1928), 525-538; I.G. Menendez Reigada, *Los dones del Espíritu Santo y la perfección cristiana*, Madrid, 1948; M. Llamera, *Unidad de la teología de los dones según Santo Tomás*, en: “*Rev. Esp. de Teol.*”, 15 (1955), 3-66; 217-270; J.A. de Aldama, *Los dones del Espíritu Santo. Problemas y controversias en la actual teología de los dones*, en: “*Rev. Esp. de Teol.*”, 9 (1949), 3-30; M.M. Philippon, *Les dons du Saint Sprit chez St. Thomas d’Aquin*, “*Revue Thomiste*”, 59 (1959), 451-483; M.M. Labourdette, *Dons du Saint Sprit. Doctrine thomiste*, “*Dict. de Spir.*”, t. III, col. 1610-1635.

⁶³³ Cf., I-II, 68.

⁶³⁴ I-II, 68, 1.

⁶³⁵ Cf. I-II, 68, 2.

⁶³⁶ “Y reposará sobre él el espíritu de Yahvéh, espíritu de sabiduría e inteligencia, espíritu de consejo y de fuerza, espíritu de conocimiento y de temor de Yahvéh” (Is 11,2). Si bien es cierto que el número de siete está en el texto griego de los Setenta y en el latino de la Vulgata, mientras que en el hebreo falta el don de piedad, no parece que Isaías haya intentado hacer una enumeración exhaustiva. De todos modos el don de piedad aparece en otros lugares, como por ejemplo en Rom 8,14-15: “Pues cuantos son llevados por el Espíritu de Dios, éstos son hijos de Dios. Porque... recibisteis espíritu de filiación

Iglesia, los Padres los han señalado también para todos los cristianos, siguiendo aquello de Romanos que dice que Cristo es el primogénito de muchos hermanos y por tanto recibe como principio y cabeza lo que nosotros hemos de recibir después de él (y de su plenitud)⁶³⁷.

Cuatro de ellos pertenecen al intelecto (por los que nos disponemos bajo el instinto del Espíritu Santo de un modo cuasi experimental): a penetrar las verdades de fe por el don de intelecto; a juzgar de las cosas creadas en cuanto conducen o no a Dios por el don de ciencia; a juzgar de las cosas divinas y de las humanas según las razones divinas, por el don de sabiduría por el cual las gustamos suavemente; a juzgar de las cosas que hay que hacer o evitar en la vida espiritual y en los casos difíciles, por el don de consejo, por el cual nos dirigimos y obramos sin titubear, Este es un don práctico, mientras que los tres primeros son principalmente especulativos y secundariamente prácticos.

Los tres restantes tienen por sujeto el apetito volitivo del hombre: por el de piedad el Espíritu Santo nos impele a reverenciar a Dios no como Creador sino como Padre, por eso se lo llama piedad filial; por el de fortaleza, confiadamente soportamos los peligros y adversidades en el camino de la salvación; finalmente, por el temor del Señor, tememos ofender a Dios (principalmente en las delectaciones) motivados por la reverencia filial.

(b) Las Bienaventuranzas⁶³⁸

Las “bienaventuranzas” no son hábitos sino las obras más perfectas y excelentes de las virtudes⁶³⁹.

Las bienaventuranzas aparecen en San Mateo⁶⁴⁰ y en San Lucas⁶⁴¹. Santo Tomás ve una adecuada enumeración de las mismas en texto de Mateo; según el Aquinate, con las bienaventuranzas Jesucristo quiere dar respuesta al deseo y búsqueda de la felicidad por parte del hombre. Por tal motivo, Cristo pronuncia estas fórmulas, algunas de las cuales exaltan los actos perfectísimos por los cuales el hombre se aparta de los impedimentos que obstaculizan el camino hacia la felicidad eterna; otras por las cuales vive bien esta vida mereciendo la futura; y otras por las cuales incoa en este mundo la contemplación de la vida venidera. De este modo estructura las bienaventuranzas según tres momentos⁶⁴²:

1º Nuestro Señor pronuncia algunas bienaventuranzas destinadas a remover el impedimento de la felicidad voluptuosa; la vida voluptuosa consiste principalmente en dos cosas, en la excedencia de bienes exteriores (riquezas, honores) y en la esclavitud de las pasiones, por eso dice:

(a) Bienaventurados los pobres de espíritu, lo cual incluye el desprecio de las riquezas y el de los honores.

(b) Bienaventurados los mansos de corazón, porque por la mansedumbre el hombre se retrae de las pasiones del irascible.

(c) Bienaventurados los que lloran, porque por el dolor interior el hombre se contiene en las pasiones del apetito concupiscible, renunciando al desorden pasional y hasta viviendo una especie de luto en su vida.

2º Jesucristo pronuncia en segundo lugar algunas bienaventuranzas por las cuales el hombre realiza bien lo que es propio de una vida activa que sirva de disposición para la celestial. Y como la vida activa buena consiste fundamentalmente en el ejercicio de la justicia y de los beneficios espontáneos hacia el prójimo, Jesucristo dice:

(d) Bienaventurados los que tienen hambre y sed de justicia, por lo cual incentiva el deseo de la justicia o santidad.

(e) Bienaventurados los misericordiosos, con lo cual nos inclina a realizar nuestras obras de beneficio con aquellos que no nos pueden retribuir, según lo que dice san Lucas (14,12-13).

adoptiva, con el cual clamamos: ¡Abba! ¡Padre!”. Los Padres, doctores y teólogos suelen por eso enumerar los siete mencionados.

⁶³⁷ Cf. Rom. 8,9-29.

⁶³⁸ Cf. I-II, 69.

⁶³⁹ Cf. II-II, 157, 2 ad 3.

⁶⁴⁰ Cf. Mt 5,1-12.

⁶⁴¹ Cf. Lc 6,20-26.

⁶⁴² Cf. I-II, 69, 3.

3º Finalmente, el Señor pronuncia las bienaventuranzas por las que el hombre se dispone a la contemplación, que incoa la felicidad eterna, y dice:

(f) Bienaventurados los limpios de corazón, puesto que la pureza del corazón es esencial para la contemplación de Dios.

(g) Bienaventurados los pacíficos, porque la paz es la obra de las virtudes y de los dones por los cuales el hombre se perfecciona en relación con el prójimo.

(c) Los frutos del Espíritu Santo⁶⁴³

Finalmente, en este organismo sobrenatural, reciben el nombre de “frutos” a “las delectaciones en los actos de las virtudes”⁶⁴⁴ en cuanto llevan anexa una especial delectación y suavidad; se perfeccionan bajo la inspiración del Espíritu Santo, por lo cual se atribuyen a Él. El Catecismo las define como “perfecciones que forma en nosotros el Espíritu Santo como primicias de la gloria eterna”⁶⁴⁵.

Se suele enumerar los principales siguiendo lo que San Pablo escribe a los Gálatas (5,22-23): “Los frutos del Espíritu son: caridad, gozo, paz, longanimidad, benignidad, bondad, fe, mansedumbre, continencia”.

⁶⁴³ Cf. I-II, 70.

⁶⁴⁴ Cf. II-II, 157, 2 ad 3.

⁶⁴⁵ *Catecismo de la Iglesia Católica*, nº 1832.