

LOS MORALISTAS CRISTIANOS
(Textos y comentarios)

ETIENNE GILSON

Profesor de la Sorbona
Director de estudios en la Escuela de Altos Estudios Religiosos

□□□

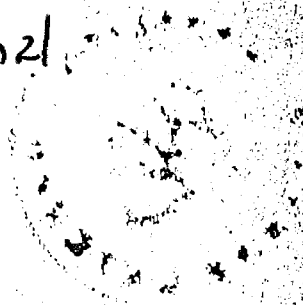
SANTO TOMAS
DE AQUINO
(Selección)

VERSIÓN CASTELLANA DE
NICOLAS GONZALEZ RUIZ

Reservados todos los derechos. No se permite la explotación económica ni la transformación de esta obra. Queda permitida la impresión en su totalidad.

II
Los actos humanos

III
El bien y el mal



222294

M. AGUILAR
EDITOR
MARQUÉS DE URQUIJO, 39
MADRID

UNIVERSIDAD DE CHILE
FACULTAD DE FILOSOFIA Y EDUCACION
BIBLIOTECA CENTRAL

géneros de vida, la Sagrada Escritura recomienda con preferencia la vida contemplativa, según esta palabra del Señor: "María ha conseguido la mejor suerte, de que jamás será privada." Y, en efecto, la contemplación de la verdad empieza en esta vida, pero termina en la vida futura, mientras la vida activa y social no continúa en el más allá. (*Cont. Gent.*, lib. III, cap. LXIII.)

Tal es el fin, y a conducirnos de manera segura hacia él tenderá toda la moral. Pero el fin no se alcanza más que por actos, y es preciso estudiar ahora la naturaleza de los actos humanos.

CAPITULO II

LOS ACTOS HUMANOS

CIENCIA de lo que es preciso hacer para alcanzar la beatitud, la moral es de orden práctico. Debe, pues, concluir en la descripción y prescripción de actos particulares. Pero puesto que es una ciencia, es indispensable que se funde sobre lo universal; deberemos, pues, arrancar de los principios más universales de nuestros actos para descender de ahí hasta el detalle concreto de la actividad moral. Por otra parte, puesto que la beatitud que se trata de alcanzar es el bien propio del hombre, deberemos examinar primero los actos voluntarios que son propios del hombre, dejando para después el estudio de los actos que les son comunes con los otros animales: es decir, las pasiones. ¿Qué es lo voluntario?

I.—*Lo voluntario.*

Un acto voluntario es un acto razonable. El hombre es un ser razonable. Lo voluntario debe, pues, encontrarse en los actos humanos.

Para comprenderlo claramente es necesario considerar que el principio de ciertos actos o de ciertos movimientos se encuentra en el ser que obra o que se mueve, mientras que el principio de otros movimientos o actos se encuentra fuera. Por ejemplo, cuando una piedra se levanta (porque se la tira al aire), el principio de este movimiento está fuera de la piedra; pero cuando cae naturalmente, el principio de este movimiento está en la piedra misma. Ahora, entre las cosas que son movidas por un principio intrínseco, algunas se mueven ellas mismas y otras no, y como todo lo que obra o se mueve, obra o se mueve en vista de un fin, como hemos visto anteriormente, se considerarán como completamente movidos por un principio intrínseco los seres en que se encuentre, no solamente un principio que los haga moverse, sino también un principio que los haga moverse en vista de un fin.

Mas para que una cosa se haga en vista de un fin, es preciso un conocimiento cualquiera de este fin; por consiguiente, todo ser que obra o se mueve en virtud de un principio intrínseco que supone algún conocimiento del fin, posee verdaderamente en sí el principio de su acto y la facultad no solamente de obrar, sino de obrar en vista de un fin. En cuanto a los que no poseen ningún conocimiento del fin, aunque contengan en ellos el principio de su acción o de su movimiento, no se encuentra en ellos el principio que les hace obrar o moverse en vista de un fin, sino en algún otro que les im-

prime el principio de su movimiento hacia el fin. Por esto se dice de tales seres no que se mueven, sino que son movidos en lugar de lo que se dice de los que conocen su fin y se mueven por sí mismos precisamente porque tiene en ellos el principio que les hace no solamente obrar, sino obrar en vista de un fin. Y por esto ante un principio intrínseco y de obrar y de obrar en vista de un fin, sus movimientos y sus actos se llaman voluntarios. Así, la palabra voluntario significa que el movimiento o el acto nace de una inclinación propia, y de ahí viene que Aristóteles, Gregorio de Nicea y Juan Damasceno no definan lo voluntario sencillamente como aquello cuyo principio está en el inferior, sino que añadan aun la ciencia. De aquí resulta, en fin, que como es sobre todo el hombre quien conoce el fin de lo que hace y se mueve por sí mismo, es sobre todo en sus actos donde lo voluntario se encuentra. (*Sum. Theol.*, I, II, qu. 6, art. 1. Concl.)

Sobre todo, decimos, y en el mundo sensible, podríamos incluso decir únicamente. Pues si lo voluntario es función del conocimiento, aparece con él, desaparece con él, varía como él. Donde no hay, pues, conocimiento propiamente dicho del fin, como es el caso en los animales que persiguen sus fines sin representárselos, no hay voluntad propiamente dicha. Por el contrario, basta que haya dominio interno de la acción con conciencia del fin perseguido, para que lo voluntario exista incluso cuando no se realiza ninguna acción. En efecto, se llama voluntario todo lo que viene de la voluntad.

Se puede decir que una cosa viene de otra en dos sentidos diferentes. Puede venir primero directamente si viene de la acción misma de esta cosa, como, por ejemplo, la calefacción viene de la acción del calor. En otro sentido, puede venir indirectamente y del solo hecho de que esta cosa no obra, como se puede decir que el naufragio de un barco viene del piloto en cuanto éste ha cesado de gobernar. Es necesario saber, sin embargo, que lo que resulta de la esencia de una acción no es imputable al agente como a su causa por el simple hecho de que no obra, sino en el único caso en que podría y debería obrar, pues si un piloto no pudiese conducir su barco o si la conducción del mismo no le hubiese sido confiada, no se le imputaría el naufragio ocasionado por su ausencia. Pero como queriendo y obrando la voluntad puede impedir el hecho de no querer y de no obrar y a veces debe hacerlo así, el hecho de no querer y de no obrar le es imputado como procedente de ella. Y así puede haber voluntario sin acto; algunas veces primero sin acto exterior, pero con acto interior, como cuando no se quiere obrar, y algunas veces incluso sin acto interior, como cuando no se puede obrar. (*Sum. Theol.*, I, II, qu. 6, art. 2, Concl.)

Esta interioridad absoluta de la voluntad se explica por el hecho de que ella es la forma más acabada de la naturaleza. Se sabe, en efecto, que la naturaleza aristoteliiana es el principio interno inmediato de las operaciones y de los movimientos para los seres en que reside;

luego yendo hasta lo que hay de más interior en la naturaleza, su finalidad, y llevando esta finalidad como interior a la naturaleza misma, es como habremos encontrado la voluntad. Se comprenderá entonces por qué esta voluntad que no tolera que su propia finalidad le venga de fuera, toleraría menos aún que su movimiento y su actividad le fuesen impuestos desde el exterior. La voluntad por la interioridad, que es su esencia propia, es, pues, estrictamente inviolable; no se puede hacer violencia desde fuera más que a los actos exteriores y, por consiguiente, diferentes de ella, que deberían quedar sometidos a su jurisdicción:

Hay dos actos de la voluntad: uno le pertenece inmediatamente, porque emana de ella, y es el acto de querer. El otro es un acto de la voluntad en lo que la voluntad lo ordena, pero se ejecuta por mediación de otra facultad; por ejemplo: andar o hablar, son actos ordenados por la voluntad, pero que una facultad motriz ejecuta. Si nos colocamos, pues, en el punto de vista de los actos ordenados por la voluntad, la voluntad puede sufrir violencia, en tanto que por esta violencia los miembros exteriores pueden ser impedidos de ejecutar la orden de la voluntad. Pero en cuanto al acto propio de la voluntad misma, no se le puede hacer violencia y la razón es que el acto de la voluntad no es otra cosa que una cierta inclinación, que procede de un principio interior que conoce, como el apetito natural es una cierta inclinación nacida de un principio interior que no conoce. Luego lo que es obligado o violento viene de un

principio exterior, y por esto es contra la naturaleza misma del acto voluntario el ser un acto obligado o violento, exactamente como es contra la esencia de la inclinación o del movimiento natural de una piedra subir. Es posible, en efecto, que la piedra suba por violencia; pero lo que no es posible es que este movimiento violento le pertenezca en virtud de su inclinación natural. Lo mismo, en fin, un hombre puede ser arrastrado por violencia, pero que lo sea en razón de su voluntad, es contradictorio con la definición misma de la violencia. (*Sum. Theol.*, I, II, qu. 6, art. 4. Concl.)

En posesión de esta característica del acto voluntario, podemos calificar cada acto y clasificarlo, sin riesgo de error, entre los actos que proceden o entre los que no proceden de la voluntad. Está claro, primero, que la violencia es aún más incompatible con lo voluntario que con lo natural. Los dos términos se oponen como lo que viene de dentro a lo que es sufrido de fuera. Sabemos, pues, por anticipado que todo acto resultante de una violencia exterior infligida a nuestros miembros, no puede ser imputado a nuestra voluntad. Pero está claro igualmente, y el punto es de importancia capital, que nada de lo que pretendiese obrar directamente sobre la voluntad misma sería capaz de violentarla. Se pueden imponer actos que le da condena al cuerpo que ella dirige; nadie puede imponerse a ella misma por fuerza, ni siquiera Dios mismo, pues todo lo que pudiese Él imponerle se transformaría en voluntario pasando por ella. Sin duda es cierto lo que dice la Escritura: «El corazón del Rey esta en la mano de Dios, y Él lo inclinará en

todos los sentidos que quiera»; pero este corazón es un corazón humano, y, por consiguiente, Dios no le hará querer más que actos voluntarios.

Vemos, pues, aquí la unidad profunda de la cooperación que Dios aporta al mundo material con la que aporta al mundo moral, y esta unidad se explica por el hecho de que la voluntad no es sino una naturaleza cuya finalidad misma es consciente e interior. Nadie piensa en negar que el movimiento natural de un cuerpo no sea natural bajo el pretexto de que ha recibido de Dios su naturaleza y está movido por Dios como por su motor primero; nadie querrá negar tampoco que el movimiento voluntario de un ser no sigue siendo voluntario aun en la medida en que su voluntad es movida por Dios. En una palabra: la cooperación de Dios se aplica a los seres, pero no se substituye a ellos; mueve, pues, las naturalezas como naturalezas, y las voluntades como voluntades.

Se presentarán, quizás, desde el momento, las innumerables repercusiones que puede tener tal principio sobre la crítica de detalle de los actos humanos, y se siente ya cuán difícil será para el hombre descargar sobre otro la responsabilidad de sus actos. Nada puede obligarle desde fuera, lo sabemos ya; eliminemos ahora la ilusión de que alguna cosa puede obligarle desde dentro. Los grandes principios internos de violencia son las pasiones: las dos más generales son la concupiscencia y el temor; busquemos, ante todo, si la primera puede suprimir el carácter voluntario de nuestros actos. Es evidente que no; la concupiscencia nos lleva, en efecto, con ardor hacia el objeto deseado; inclina, pues, la voluntad a querer lo que deseamos y refuerza, por lo tanto, al carácter voluntario del acto antes que tender a borrarlo. Más sutil es el problema planteado por el temor; pero es justa la

misma conclusión. No se puede juzgar absolutamente el carácter de un acto más que si se tienen en cuenta todas las circunstancias que lo acompañan. Un acto inspirado por el temor puede parecer involuntario si se le considera abstractamente; pero aparece siempre como voluntario cuando se examinan los motivos particulares que lo han determinado. Nadie querría tirar mercancías al mar por el placer de hacerlo; pero nadie vacilaría en ello si se tratase de evitar un naufragio. Es, pues, un acto voluntario, bien que el que lo realice esté acorralado por las circunstancias. Queda un problema mucho más importante aún a causa de sus consecuencias prácticas: la relación de la ignorancia con el carácter voluntario de los actos humanos.

La ignorancia engendra lo involuntario, por la razón misma de que excluye el conocimiento, del que hemos dicho antes que debe preceder a un acto para que éste sea voluntario. Sin embargo, todas las ignorancias no excluyen este conocimiento. Es preciso, pues, saber que la ignorancia puede referirse al acto de la voluntad de tres maneras distintas, según que la acompañe, la siga o la preceda.

La acompaña, primero, cuando la ignorancia alcanza a lo que se hace, pero que se haría de todos modos aunque la ignorancia no existiese. En este caso, en efecto, no es la ignorancia la que induce a querer que el acto se realice, sino que, por azar, una acción es a la vez realizada e ignorada. Tal es el caso, por ejemplo, de un hombre que quisiera matar a su enemigo, y lo mata sin saberlo, creyendo matar a un ciervo.

La ignorancia de este género no hace un acto involuntario, como lo señala Aristóteles, porque no implica nada que repugne a la naturaleza de la voluntad; lo hace solamente no voluntario, porque no se puede considerar como actualmente querido lo que es ignorado.

La ignorancia sigue de otra parte a la voluntad, cuando es la ignorancia misma la que es voluntaria, y el hecho se producirá de dos maneras, según los dos modos de voluntario que hemos distinguido antes. De una primera manera, en el caso en que el acto de la voluntad tenga por fin la ignorancia, como cuando se quiere ignorar para tener una excusa de un pecado; es lo que se llama la ignorancia aceptada. De una segunda manera, se llama voluntaria la ignorancia de lo que se puede y se debe saber, pues no obrar y no querer, en tal caso nace de lo voluntario, como se ha dicho anteriormente. Se dice, pues, que hay ignorancia de este género cuando no consideramos actualmente lo que podríamos y deberíamos tomar en consideración, y es entonces la ignorancia de mala elección, que nace de una pasión o una costumbre, o también cuando descuidamos adquirir los conocimientos que deberíamos poseer, y en este sentido se considera como voluntaria la ignorancia de los principios de derecho que cada uno está obligado a conocer, y que ignora, sin embargo, por negligencia. Y como la ignorancia misma es voluntaria en uno y en otro de estos dos casos, no puede hacer un acto puro y simplemente involuntario; lo hace,

sin embargo, relativamente involuntario en el sentido de que precede al movimiento de la voluntad hacia un cierto acto que, si la ciencia estuviera presente, no se hubiera producido.

En fin, la ignorancia puede preceder a la voluntad, de tal manera que, no siendo voluntaria, haga, sin embargo, querer lo que de otra manera no se querría, como cuando un hombre ignora de un acto cierta circunstancia que no estaba obligado a conocer, y por eso mismo hace alguna cosa que no hubiese hecho si hubiese conocido dicha circunstancia. Así, por ejemplo, si alguien ignora, a pesar de todas las precauciones que ha tomado, que una persona pasa por el camino, dispara una flecha y mata al caminante. Y una ignorancia de ese género, hace que un acto sea involuntario pura y simplemente. (*Sum. Theol.*, I, II, qu. 6, art. 8. Concl.)

Así, todas estas investigaciones relativas a la naturaleza de lo voluntario, nos conducen a la misma conclusión: hay voluntario allí donde hay principio interno de acción con conocimiento del fin perseguido. De ahí esta fórmula que resume la doctrina: «actus proprie dicuntur humani, prout sunt voluntarii», pues es decir una sola y misma cosa decir acto voluntario y decir acto humano. De ahí, en fin, la evidencia de que el carácter voluntario de un acto no reside en la materialidad misma del movimiento que lo constituye, pues todo se mueve: hombres, animales, plantas y cosas; pero sólo el hombre quiere porque contiene en sí el principio de orientación de su movimiento.

II.— *El acto de la voluntad.*

Sabiendo lo que define lo voluntario como tal, vamos a estudiar el acto de la voluntad, considerado en sí mismo y en su realidad concreta. El orden que debemos seguir en este estudio nos será necesariamente impuesto por el análisis de las relaciones que la voluntad sostiene con su fin, es decir, con lo que es su objeto propio. Primeramente, es claro que la voluntad no tiene otro fin que el bien, y es preciso entenderlo en este sentido, que la esencia misma de la voluntad es no ponerse en movimiento más que por un bien. La proposición es evidente por la sola definición del apetito, del que la voluntad es una especie, y del bien. El bien es lo que se desea; no se desea más que el bien: he aquí dos proposiciones equivalentes. Luego la voluntad, que es un deseo razonable, es el deseo de un bien conocido por la razón. Lo que, por el contrario, no es evidente, pero que el análisis de Santo Tomás pone a la luz, es la complejidad que este carácter introduce por anticipado en el sistema de los elementos de los que el acto voluntario se compone.

Tan pronto, en efecto, la palabra voluntad significa la facultad de querer, como el acto mismo de esta facultad. Si queremos hablar de voluntad en el sentido de facultad, se extiende a la vez al fin y a los medios. En efecto, cada facultad se extiende a todo lo que participa de un modo cualquiera en la naturaleza de su objeto (como la vista se extiende a todo lo que participa del color de un modo cualquiera), y la natu-

raleza del bien, que es el objeto primo de la voluntad, se encuentra, no solamente en el fin, sino también en los medios. Si, al contrario, hablamos de la voluntad en el sentido preciso de acto voluntario, entonces no hay voluntad propiamente dicha más que del fin, pues todo acto que toma nombre de una facultad, no designa propiamente sino el acto de esta facultad, como, por ejemplo, acto de la inteligencia, designa simplemente el acto del intelecto. Ahora bien, cuando es sencillo, el acto de una facultad alcanza al que es objeto de esta facultad. Desde entonces, como todo lo que es bueno y querido por sí es un fin, la voluntad propiamente dicha se dirige a los fines; y como los medios, al contrario, no son ni buenos ni queridos por sí mismos sino con relación a su fin, la voluntad no se dirige a ellos sino en tanto que se dirige al fin, de suerte que lo mismo que quiere en ellos es su fin. Lo mismo el acto de la inteligencia, propiamente dicho, no se dirige sino a lo que es cognoscible en sí, es decir, a los principios, y si se trata de conocimientos deducidos de los principios, no se habla de inteligencia sino en la medida en que se considera en ellos los principios, pues el fin está en el orden de lo deseable, como el principio en el orden de lo inteligible. (*Sum. Theol.*, I, II, qu. 8, art. 2. Concl.)

He aquí ahora cómo se desprende de este análisis la complejidad del acto voluntario que hablamos de dejar prever;

Como el fin es querido por sí mismo, mientras que el medio en tanto que tal no es querido sino por el fin, es evidente que la voluntad puede dirigirse hacia el fin, en tanto que tal, sin dirigirse hacia los medios, pero no puede dirigirse hacia los medios, en tanto que tales, sin dirigirse hacia el fin. Así, pues, la voluntad puede dirigirse hacia el fin de dos maneras: primeramente, hacia el fin considerado absolutamente en sí mismo, y en segundo lugar, hacia el fin considerado como razón de querer los medios.

Resulta claro de aquí que es un solo y mismo movimiento de la voluntad el que la lleva hacia el fin considerado como razón de querer los medios y hacia esos medios mismos. Pero es un acto diferente el que lleva a la voluntad hacia el fin considerado en sí mismo, de tal manera, que a veces viene primero en el tiempo, como cuando se desea primero la salud y en seguida se piensa sobre la manera de adquirirla y se consulta a un médico para curarse. Ahí mismo se ve la misma cosa producirse en el orden del intelecto, pues primero comprendemos los principios mismos considerados en sí, y en seguida los comprendemos en sus conclusiones, en lo que damos nuestro asentimiento a estas conclusiones a causa de los principios. (*Sum. Theol.*, I, II, qu. 8, art. 3. Concl.)

Esta dualidad del acto de querer nos dicta el orden que seguir en el estudio de la voluntad. Examinaremos, pues, sucesivamente: primero, la voluntad del fin; segundo, la voluntad de los medios.

A.—*La voluntad del fin.*

Estudiando el acto por el cual la voluntad quiere el fin, debemos preguntarnos primero qué es lo que mueve la voluntad a quererlo. Y sin duda, tal método parece eludir esta cuestión previa: ¿La voluntad no será esencialmente capaz de moverse por sí misma hacia el bien? Pero en verdad, es a esta pregunta misma a la que va a contestar nuestra investigación: buscando si tal o cual facultad, tal o cual ser exterior a nosotros pueden o no pueden mover nuestra voluntad, descubriremos inevitablemente la fuente profunda de su movimiento, lo que recibe de ella y lo que le da. Planteemos primero el problema desde el punto de vista del intelecto y de sus relaciones con la voluntad.

Una cosa no necesita ser movida por otra sino en tanto que está en potencia en muchos respectos, pues lo que está en potencia no puede ser reducido al acto sino por alguna cosa que esté en acto, y eso justamente es lo que se llama mover. Pero una facultad cualquiera del alma puede estar en potencia con varios respectos en dos sentidos diferentes: primeramente, en cuanto al hecho de obrar o de no obrar; en segundo término, en cuanto al hecho de realizar tal acción antes que tal otra. Tomemos por ejemplo la vista. Ya ve actualmente, ya no ve, ya ve blanco, ya ve negro; tiene, pues, necesidad de que se la mueva en dos direcciones, a saber: en cuanto al ejercicio o uso de su acto y

en cuanto a la determinación de su acto. Y la primera de estas direcciones depende del sujeto, que puede encontrarse ya en disposición de obrar, ya de no obrar, y la otra, al contrario, depende del objeto que confiere al acto su especificación.

Consideremos, pues, primero el movimiento del sujeto mismo. Viene de algún agente, y como todo agente obra por un fin, como se ha demostrado, el principio de este movimiento se encuentra en su fin, y de ahí viene que el arte de donde nace el fin mueve y ordena el arte de donde nacen los medios: así, el arte del pilotaje ordena el genio marítimo, como se ha dicho en el libro II de la *Física*. Ahora, el bien, en general, que tiene razón del fin, es el objeto de la voluntad, y por eso, en este sentido la voluntad mueve las otras facultades del alma a sus actos respectivos. Nos servimos, en efecto, de las otras potencias del alma como queremos, porque los fines y las perfecciones de todas las demás facultades están comprendidos en el objeto de la voluntad a título de bienes particulares. El arte o la facultad de donde nace el fin más universal, ordena siempre el movimiento del arte o de la facultad, de donde nace todo fin particular comprendido en este fin universal; tal el jefe del ejército, que se propone el bien común, es decir, el orden del ejército entero, mueve y ordena a cada uno de sus subalternos que no se propone sino el orden de una sola unidad.

Pero el objeto mueve a su vez, puesto que determina el acto a la manera del principio for-

mal, por la cual en las cosas naturales la acción se encuentra especificada como el acto de calentar lo está por el calor. Ahora bien: el primer principio formal es el ser, y la verdad universal, que son objeto del intelecto, y por esto, si se considera esta manera de mover, el intelecto mueve la voluntad presentándole su objeto. (*Sum. Theol.*, I, II, qu. 8, art. 1. Concl. Cf. *Qu. disput. de Veritate*, qu. 22, art. 12.)

Este análisis tiene por objeto poner en evidencia el carácter esencialmente mixto de todo acto de voluntad. Es un hecho que el psicólogo tiene mucho trabajo para describir la voluntad, aparte de los actos concretos por los cuales se manifiesta. La voluntad está en todo en nuestra vida interior, y en ninguna parte si se pretende aislarla. En lo que concierne más especialmente a los actos razonados se puede decir que no hay una sola de nuestras facultades cuya operación no pueda eventualmente transformarse en materia de un acto voluntario: quiero alimentarme, quiero andar, quiero sentir, quiero conocer, quiero querer. La voluntad usa a su grado de todas las otras facultades, las pone en movimiento o las impide obrar, de tal suerte, que en último análisis porque se tiene una voluntad se puede siempre querer o no querer lo que se quiere o no se quiere. Pero correlativamente la voluntad no puede determinar jamás por sí misma la naturaleza de un acto. Es una tendencia que sería ciega por sí misma y que no se hace voluntaria, es decir, razonable, sino a partir del momento en que la razón pone a su disposición los objetos diversos entre los cuales podrá escoger. Todo acto es, pues, voluntario, porque la voluntad lo quiere, pero la voluntad no quiere tal objeto antes

que tal otro sino porque la razón se lo propone como bien, y son las presentaciones sucesivas de la razón que descubré a la voluntad los diversos objetos posibles entre los cuales se efectuará su elección, las que mueven sucesivamente a la voluntad hacia tal objeto antes que hacia tal otro. Es, pues, la voluntad la que hace que yo quiera, pero es el intelecto y la razón los que hacen que mi voluntad quiera lo que yo quiero, y en este sentido, mi intelecto obra sobre mi voluntad como mi voluntad obra sobre mi intelecto.

La voluntad es una fuente siempre fecunda de determinaciones espontáneas hacia lo que el intelecto propone como bien. Esta espontaneidad, por real que sea, no supone que la voluntad sea el primer origen de su movimiento, pues lo mismo que es preciso un objeto exterior para especificar el acto voluntario, lo mismo es preciso un principio exterior para dar razón del primer impulso que nuestras decisiones actualmente utilizan. A menos de remontarse al infinito en las condiciones del ejercicio de nuestros actos, nos es preciso suponer un primer motor de la voluntad como nos ha sido preciso tener un primer motor de todo movimiento en general. Y este principio primero del movimiento voluntario debe ser exterior a nuestra voluntad como el motor del mundo debe ser exterior al mundo. Pero necesitamos encontrar un motor exterior de la voluntad que respete el carácter intrínseco esencial a la voluntad. ¿Quién, pues, podrá mover la voluntad desde fuera sin impedirle ser un principio intrínseco y determinarse espontáneamente desde dentro? Dios, y Dios solamente, pues el que mueve la naturaleza como naturaleza, puede también mover la voluntad como voluntad, y lo mismo se puede decir que la causa de un movimiento intrínseco, siendo causa del carácter intrín-

seco de este movimiento, puede la única obrar sobre él, y que no puede no obrar sobre él porque sin ella él no existiría. De ahí esta fórmula decisiva: *Deus igitur est causa nobis non solum voluntatis sed etiam volendi*. Y, sin embargo, la acción de Dios, por profundamente que penetre, respeta la espontaneidad que ella ha fundado:

La providencia de Dios no consiste en destruir la naturaleza de las cosas, sino en conservarlas. Por eso, mueve todas las cosas según su condición, de tal manera, que de las causas necesarias los efectos de la moción divina resultan por vía de necesidad, mientras que de las causas contingentes resultan efectos contingentes. Como la voluntad, pues, es un principio activo que no está determinada a un solo efecto, pero puede indiferentemente producir varios, Dios la mueve de manera que no la determina necesariamente a un efecto, pero su movimiento permanece contingente y no necesario, si no es con respecto a aquello hacia lo cual ella se dirige naturalmente. (*Sum. Theol.*, I, II, qu. 10, art. 4. Concl.)

La voluntad se mueve naturalmente hacia el bien en general; quiere, pues, necesariamente, todo lo que es bien: amar, conocer, gozar, etc., y ella querría necesariamente el objeto concreto, en particular si este objeto fue se el bien absoluto. Pero tal objeto no existe en nuestra experiencia humana. La moral es, pues, el paso de voluntad del bien absoluto, al que busca a través de los bienes particulares, como la ciencia es el caminar de un intelecto tendido hacia el ser, al que busca a través de los seres

particulares. Este caminar de la voluntad debe ser descrito bajo sus dos aspectos más característicos: goza del bien cuando lo posee, tiende hacia el bien cuando le falta. ¿Qué es gozar? El goce se llama en latín *fruitio*, y este término está emparentado con el de *fructus*, fruto. El fruto es lo que se espera del árbol en último lugar, y lo que se consume con placer. Por analogía se llama frucción o goce la posesión del bien último que se espera y se ama; es, pues, un acto de la voluntad, y que incluso no existe perfectamente sino cuando hay posesión actual de un fin que sea el fin último, pues allí solamente el movimiento de la voluntad puede concluir y reposar. Pero esto es decir que no podría haber goce perfecto en una experiencia y una moral puramente terrestres, pues este fin último no lo tenemos aquí abajo, tendemos solamente hacia él. Tendremos, por lo tanto, nada más que goces imperfectos, los que acompañan y coronan toda intención en vía de realizarse. ¿Y qué es una intención?

Intención, como el nombre mismo lo indica, significa tender hacia alguna cosa. Lo que tiende hacia alguna cosa puede ser ya la acción de un ser que mueve, ya el movimiento de un ser movido. Pero el movimiento por el cual un móvil tiende hacia alguna cosa, procede de la acción de lo que lo mueve. Por esto la intención pertenece primero e inmediatamente a lo que mueve hacia el fin. Así decimos que el arquitecto o toda persona que ordena, mueve, ordenándolas, a las demás hacia el fin que se propone él mismo. Pero la voluntad mueve todas las otras facultades del alma hacia su fin, como lo hemos demostrado; es, pues, manifiesto que la

intención es propiamente un acto de voluntad.
(*Sum. Theol.*, I, II, qu. 12, art. I, Concl.)

¿Cómo distinguir percibiendo su íntima unidad estos diversos aspectos del acto voluntario: volición, goce, intención? No son más que tres lazos distintos que unen un solo y mismo acto de la voluntad al fin que persigue. Considerado absolutamente, y en sí mismo, el acto de querer es voluntad: yo quiero la ciencia, yo quiero la salud, y así sucesivamente. Considerado como llegado a su término y reposando en el fin obtenido, este acto es goce. Considerado como voluntad de llegar a su fin utilizando los medios necesarios, ese acto es intención. Hemos llegado, pues, al punto preciso en que el análisis del acto voluntario puede llevarnos, según los casos, a la voluntad del fin o a la voluntad de los medios, pues la intención consiste esencialmente en el movimiento de la voluntad que, dirigiéndose a su fin, pasa por los medios: querer un remedio para curarse es también querer curarse, pues el que quiere el fin quiere los medios. Pero puede llegar y llegará necesariamente un momento en que tendré que tomar el remedio, y por poco que el remedio sea penoso, distinguiré, experimentalmente, cuán diferente es la intención de un fin y la voluntad de los medios. La disociación de hecho que se establece entre los dos actos debe servir de regla a nuestro análisis. Arrancando, pues, de los tres lazos que unen la voluntad a su fin, vamos a estudiar los tres que unen la voluntad a sus medios: elección, consentimiento y utilización.

B.—*La elección de los medios.*

Un fin es siempre querido; sus medios deben ser siempre elegidos. Antes de elegirlos es necesario que se delibere, y después de haberlos elegido, queda el ponerlos en acción. Examinemos primero la naturaleza del acto central que une la voluntad a los medios, es decir, su elección. Santo Tomás la analiza con el cuidado dominante de poner en evidencia la complejidad esencial, pero la atribuye, sin embargo, propiamente a la voluntad.

El término elección significa algo que pertenece a la razón o al intelecto y algo que pertenece a la voluntad. Aristóteles dice, en efecto, en el libro VI de la *Ética*, que la elección es un intelecto que desea o un apetito inteligente. Pero cada vez que dos cosas concurren a constituir un solo todo, hay una que sirve de forma a la otra, y por eso Nemesio dice que la elección no es ni el deseo considerado en sí mismo, ni la deliberación considerada en sí misma, sino un compuesto de ambas cosas. Lo que decimos, en efecto, del animal que está compuesto de un alma y de un cuerpo, y que no es ni el cuerpo considerado en sí mismo ni el alma sola, sino una y otro, podemos decirlo también de la elección. Es necesario considerar en los actos del alma que el acto que pertenece esencialmente a una potencia o a un hábito, recibe su forma y su especie de una facultad o de un hábito superior, porque lo inferior se ordena en función de

lo superior; si un hombre realiza un acto de fuerza por amor de Dios, este acto es materialmente un acto de fuerza, pero formalmente es un acto de caridad. Es evidente que desde cierto punto de vista la razón precede a la voluntad y ordena su acto a saber, en tanto que la voluntad tiende hacia su objeto según el orden de la razón, puesto que es la facultad de conocer la que representa su objeto a la facultad de desear. Así, pues, ese acto por el cual la voluntad tiende hacia alguna cosa que le es propuesta como buena, resulta, sin duda, por el hecho de que es la razón la que lo ordena hacia su fin, materialmente un acto de voluntad, pero formalmente, un acto de razón. En tal caso, la substancia del acto representa el papel de materia con respecto al orden que le impone una facultad superior, y por eso substancialmente la elección no es un acto de la razón, sino de la voluntad, pues la elección se cumple por cierto movimiento del alma hacia el bien que elige; es, pues, manifiestamente un acto de la facultad de desear. (*Sum. Theol.*, I, II, qu. 13, art. 1, *Qu. disp. de Veritate*, qu. 22, art. 15.)

Como nacida de la voluntad, la elección es libre como ella. Aún más, pues, como no alcanza sino a los medios, es siempre libre, pues el solo caso en que la voluntad dejará de ser libre no se presentará jamás para la elección. Puesta en presencia del Bien Supremo la voluntad que se define por el deseo del bien, lo querrá necesariamente. Pero el Bien supremo no puede ser más que fin y jamás medio; puede ser, pues, querido, pero no escogido,

y por consiguiente la elección se mueve como por definición en el dominio de los bienes relativos, que es el lugar mismo de nuestra libertad.

El hombre no escoge necesariamente, y esto porque lo que puede no existir no existe necesariamente, y el que sea posible escoger o no escoger, puede explicarse por el doble poder que pertenece al hombre. El hombre puede, en efecto, querer y no querer, obrar y no obrar, pero puede también querer esto o aquello y puede encontrarse el fundamento de esto en nuestra facultad de conocer; todo lo que en efecto la razón puede aprehender como bueno, puede la voluntad dirigirse a ello; ahora bien, la razón puede aprehender como bueno, no solamente el hecho de querer y de obrar, sino también el hecho de no querer y de no obrar. Si consideramos uno cualquiera de los bienes particulares, la razón puede mirarlo en lo que tiene de bueno, pero también en lo que le falta, y hace de él un mal; de suerte que la razón puede mirar cada bien de este género como deseable o evitable. Por el contrario, únicamente el bien perfecto, que es la beatitud, no puede ser mirado por la razón desde el punto de vista de un mal o de un defecto cualquiera, y por esto el hombre quiere necesariamente la beatitud y no podría querer, ni no ser dichoso ni ser desgraciado. La elección por el hecho mismo de que no alcanza al fin, sino a los medios, no alcanza al bien perfecto, que es la beatitud, sino a los otros bienes particulares, y por eso el hombre

no escoge necesariamente, sino libremente. (*Sum. Theol.*, I, II, qu. 13, art. 6. Concl.)

La elección presupone una deliberación, y esto por la razón metafísica siguiente:

La elección, como hemos dicho, sigue al juicio que la razón forma sobre lo que es preciso hacer, pero sobre lo que es preciso hacer reina mucha incertidumbre, pues las acciones conciernen a casos particulares y contingentes e inciertos a causa de su misma variabilidad. Pero en las materias dudosas e inciertas la razón no profiere un juicio sin una investigación previa; por eso una investigación de la razón es necesaria antes de su juicio sobre lo que es necesario escoger, y esta investigación es la que se llama deliberación. He aquí por qué el filósofo dice en el libro III de la *Ética* que la elección es escoger de aquello sobre que se ha deliberado. (*Sum. Theol.*, I, II, qu. 14, art. 1, Concl.)

A lo cual se objetará, sin duda, que esta deliberación no está en su lugar en el estudio moral del acto voluntario, porque manifiestamente es a la razón a la que corresponde deliberar. Pero esto sería desconocer la naturaleza esencialmente mixta de la operación que describimos.

Cuando, en efecto, los actos de dos facultades están ordenados el uno con relación al otro, hay en cada uno de ellos alguna cosa de la otra facultad, si bien cada uno de estos dos actos puede llevar el nombre de una facultad u otra.

Es manifiesto que el acto de la razón que se dirige hacia los medios y el acto de una voluntad que se somete a los medios que esta razón indica, están ordenados el uno con relación al otro. Por eso en este acto de voluntad, que es la elección, se encuentra algo de la razón, a saber, el orden, y en la deliberación, que es un acto de la razón, se encuentra alguna cosa de la voluntad; primero, a título de materia, pues se delibera sobre lo que se quiere hacer, pero también a título de motivo, pues se pone uno a deliberar sobre los medios porque quiere el fin. Lo mismo, pues, que en el libro VI de la *Ética* Aristóteles llama a la elección un deseo inteligente para mostrar que en ella concurren intelecto y voluntad, lo mismo Juan Damasceno llama a la deliberación un apetito que se informa para mostrar que la deliberación pertenece de una cierta manera a la voluntad a la cual alcanza y a partir de la cual se hace la deliberación, y a la razón que investiga. (*Sum. Theol.*, I, II, qu. 12, art. 1, ad 1 m.)

Añadamos, por otra parte, que la deliberación reviste un aspecto más específico aún, cuando se toma en consideración el acto voluntario que se añade a ella y la sanciona: el consentimiento. Considerada en sí misma y en sus substancias la deliberación es una operación del intelecto. Como tal encuentra en sí misma el principio de donde arranca y la conclusión en la que termina. Su punto de partida puede ser una simple percepción sensible: esto es pan o esto es hierro. Puede ser también un principio universal de orden teórico o práctico: no roba-

rás, o: el hombre no puede vivir sin comer. Esos son principios de deliberación, justamente porque no hay lugar a deliberar sobre ellos. En cuanto a la conclusión de la deliberación es suministrada por el primer medio que se impone a nuestra aceptación si queremos alcanzar el fin. Pero esta conclusión puramente intelectual de una operación hecha por cuenta de la voluntad, se completa normalmente por una aceptación, el consentimiento, donde la voluntad recobra el papel principal:

Consentir supone la aplicación de un sentido a cualquier objeto. Pero lo propio del sentido es conocer las cosas presentes, pues la facultad de imaginar, por ejemplo, puede aprehender las imágenes de los objetos aun en la ausencia de los objetos cuyas son las imágenes. El intelecto, por su lado, aprehende las nociones universales y se apodera de ellas, estén los objetos particulares presentes o ausentes. Pero como el acto de la facultad de desear es de una cierta inclinación hacia la cosa misma representada en nuestro pensamiento, esta aplicación de nuestra facultad de desear a la cosa recibe el nombre de sentido, como si fuese para ella experimentar en alguna suerte la cosa a la cual se dedica y complacerse en ella. Por eso se dice en el libro I de la Sabiduría: "Que vuestro sentimiento del Señor sea bueno." Consentir es, por lo tanto, un acto de la facultad de desear. (*Sum. Theol.*, I, II, qu. 15, art. 1.º Concl.)

Este acto viene, pues, a situarse en un lugar determinado en la economía del acto voluntario, y alcanza úni-

camente a la elección de los medios. No podría alcanzar al fin sin destruir el plan de este edificio complejo:

El consentimiento designa la aplicación de un movimiento del deseo a cualquier cosa que se encuentra ya a la disposición del que se lo aplica. En el orden de lo que es preciso hacer debe colocarse primero la perfección del fin, en seguida el deseo del fin, después la deliberación sobre los medios, después el deseo de los medios. En cuanto al fin último, el deseo tiende naturalmente hacia él, y por eso la aplicación del movimiento del deseo a este fin, cuando es percibido, no es un acto de consentimiento, sino de simple voluntad. En cuanto a las cosas que son consecutivas para el fin último, porque no existen sino en vista de él, caen bajo la deliberación, y a causa de esto puede haber consentimiento cada vez que el movimiento del deseo se aplica al juicio que concluye una deliberación. Pero el movimiento del deseo hacia el fin no se aplica a la deliberación, sino que antes es la deliberación la que se aplica a él, pues la deliberación presupone el deseo del fin, mientras que el deseo de los medios supone la deliberación ya terminada. (*Sum. Theol.*, I, II, qu. 15, artículo 3.º Concl.)

Precedida del consentimiento deliberado, la elección se prolonga a su vez por el uso de lo que la voluntad necesita para ejecutar la sentencia que acaba de pronunciarse. Esta operación parece ser efectuada, sobre todo, por las facultades del alma, los miembros corporales o

los instrumentos exteriores de que la voluntad se sirve, pero la acción pertenece al obrero antes que a la herramienta, y, por lo tanto, es la voluntad la que usa de todo el resto, y es propiamente a ella a la que corresponde el acto de usar. Así podemos añadir un eslabón nuevo a la serie de las operaciones que integran nuestra actividad voluntaria, pero importa observar que estamos aquí ante el primer anillo de una cadena derivada de la primera: percibir el bien, quererlo, deliberar sobre los medios de alcanzarlo, consentir en el resultado de esta deliberación, escoger, en fin, el medio que el consentimiento designa: he aquí una serie completa y que se puede considerar como concluida. Con el uso empieza otra operación voluntaria, que sin duda deriva de la primera, pero que en lugar de tender como ella a querer, tiende propiamente a apoderarse de la cosa querida. Considerada bajo este nuevo aspecto, la voluntad ordena primero los actos por el órgano de la razón que formula la orden:

Ordenar es un acto de la razón, pero que presupone un acto de la voluntad. Para comprenderlo bien es necesario considerar que el acto de la voluntad y el de la razón, pudiendo influir uno sobre otro, puesto que la razón razona sobre lo que es preciso querer y la voluntad quiere razonar, sucede que un acto de la voluntad sea precedido por un acto de razón y a la inversa. Y como la influencia del acto precedente continúa haciéndose sentir en el acto siguiente, ocurre a veces que un cierto acto de la voluntad no existe sino según que subsista virtualmente en él alguna cosa de un acto anterior de razón, como lo hemos dicho a propósito del uso y de

la elección, e inversamente, tal acto de razón no existe sino según que subsista virtualmente en él alguna cosa de un acto de voluntad. Ordenar es esencialmente un acto de razón, pues el que ordena se dirige a quien ordena que haga alguna cosa, intimándole o significándole, y ordenar así, cualquiera que sea la manera de intimar, pertenece a la razón. Pero la razón puede intimar o significar alguna cosa de dos maneras. Puede primero hacerlo de una manera absoluta, y esta intimación se expresa por el verbo en modo indicativo, como cuando se dice a cualquiera: esto tienes que hacer. Otras veces, al contrario, la razón intima alguna cosa a cualquiera obligándole, y esta intimación se expresa por el verbo en modo imperativo: haz esto. Ahora bien, el primer principio que mueve al cumplimiento de los actos entre las facultades del alma es la voluntad, como hemos dicho, y como un segundo motor no se mueve sino en virtud de un motor primero, es necesario que cuando la razón se mueve para ordenar lo haga en virtud de la voluntad, de donde resulta que ordenar es un acto de la razón, pero que presupone un acto de la voluntad, en virtud del cual la razón se mueve por la orden que da a la ejecución del acto. (*Sum. Theol.*, I, II, qu. 17, art. 1.º Concl.)

Esta orden precede inmediatamente al uso o cumplimiento del acto que utiliza el medio escogido en vista del fin, y no hay apenas nada en el cuerpo o en el alma que la voluntad no sea capaz de usar en vista de su fin.

Usa primero de la voluntad misma, pues puede querer que se quiera; usa de la razón, pues puede ordenar a cualquiera reflexionar, atender, ver de dar o de retener su asentimiento en todos los casos en que las conclusiones no sean evidentes. Usa en seguida del apetito sensitivo en la medida al menos en que nuestros deseos y nuestros impulsos están sometidos al control de la razón, sobre la cual se ejerce a su vez la acción de la voluntad. Usa, en fin, si no de los órganos internos de la vida vegetativa, al menos de los miembros exteriores que obedecen a las facultades sensitivas del alma, y por medio de ellas a la razón. Tal es el esquema según el cual están contruidos los actos humanos: con la complejidad, prácticamente ilimitada, de sus elementos, que pueden combinarse entre sí según todas las fórmulas imaginables y repercutir los unos en los otros, puesto que la voluntad puede consentir en su elección y consentir en su consentimiento, y usar de sí misma para consentir o para escoger, y así indefinidamente, pero también con la unidad substancial que estos actos reciben del alma humana, de donde emanan, del orden recíproco que los compone entre sí y los subordina unos a otros, del fin último, sobre todo, que confiere la unidad, que asegura la comunidad de principio a todos estos actos que él suscita, llamando hacia sí a sus autores.

CAPITULO III

EL BIEN Y EL MAL

SABEMOS lo que son los actos humanos, pero ignoramos aún lo que les confiere la cualidad propiamente moral de actos buenos o malos. Y nos veríamos quizá muy apurados para fundar la moral, si no nos acordásemos de la continuidad perfecta que une la moral a la metafísica. Integrando al hombre al sistema de los seres, y sometiéndolo a las leyes metafísicas del movimiento, es como hemos encontrado la ley particular de su actividad. Asimismo, considerando el bien moral como un caso particular del bien en general, no suponiendo *a priori* que sea un dato irreductible y casi milagroso, es como nos lo explicaremos por parentesco con las nociones fundamentales de la metafísica. ¿Qué es el bien independientemente de toda preocupación moral? Es un aspecto del ser. No hay nada que pueda justificar la aparición del bien en un punto cualquiera de la especulación humana o del sistema de las cosas, si no está dado ya desde el principio. Lo que es es: en tanto que es ello mismo, es uno; en tanto que cognoscible, es verdadero; en tanto que deseable, es bueno. Lo mismo para el acto humano:

no tendrá que revestir una cualidad nueva y surgida no se sabe de dónde, para transformarse en bueno o en malo; no tendrá ni que transformarse: es ya bueno en la medida que es, y es ya malo en la medida exacta en que no existe. Sentemos el principio, y en seguida lo referiremos al complejo detalle de los casos concretos.

Se debe decir del bien y del mal en las acciones lo que se dice del bien y del mal en las cosas, porque tal es la cosa, tal es la acción que produce. Cada una de estas cosas posee tanto bien como ser. Lo hemos dicho, en efecto, en la primera parte: el bien y el ser son equivalentes. Sólo Dios posee, pues, la total plenitud de su ser según un modo uno y simple, y en cambio, la plenitud de ser que conviene a cada cosa particular, pone en juego relaciones diferentes. Puede, pues, ocurrir que algunas de entre estas cosas posean el ser desde cierto punto de vista, y que, sin embargo, les falte alguna cosa de la plenitud del ser que les es debida; por ejemplo: la plenitud del ser humano requiere que esté compuesto de alma y de cuerpo y dotado de todas las facultades e instrumentos necesarios al conocimiento y al movimiento; en cuanto alguna de estas cosas falta en un hombre, le falta algo de la plenitud de su ser. Tanto, pues, como este hombre tiene de ser tiene de bien; pero en la medida, al contrario, en que le falta alguna cosa de la plenitud de su ser, en la misma medida le falta el bien y se transforma en malo, como un ciego que tiene de bueno el estar bueno, mas para quien es un mal estar privado de

la vista. Así, pues, si no poseyese ningún grado de ser ni de bondad, no se podría decir de él ni que es bueno ni que es malo. Pero como la naturaleza del bien requiere la plenitud misma del ser, si a alguien le falta alguna cosa que sea debida para la plenitud de su ser, no se dirá que es bueno absolutamente, sino relativamente y en tanto que existe, lo que no impedirá, sin embargo, que no se diga de él que es un ser puro y simplemente, y relativamente tan sólo un no ser, como lo hemos dicho en la primera parte. Se debe decir, pues, de toda acción, que en tanto que posee el ser posee el bien; pero en la medida en que le falta alguna cosa de la plenitud del ser debida a una acción humana, en la misma medida le falta el bien, y merece entonces el nombre de mala, como, por ejemplo, si le falta la medida determinada que exige la razón, o si no se hace en el paraje deseado, y así sucesivamente. (*Sum. Theol.*, I, II, qu. 18, art. 1. Concl.)

El principio de la calificación de los actos morales planteado así, no queda ya sino deducir las consecuencias. Las últimas palabras de Santo Tomás nos sugieren ya cuál es la condición esencial que se requiere para que una acción posea plenamente el carácter de acción humana. No basta que sea realizada por un hombre, pues el hombre no obra siempre como hombre; es necesario que sea dirigida hacia el objeto que le conviene en razón de su naturaleza. Un animal engendra un monstruo: es que su naturaleza ha obrado mal. Un hombre dirige su acción hacia un objeto que no es su objeto propio: es

también que su naturaleza ha obrado mal. Una acción buena, pues, plenamente su carácter de acción humana cuando se dirige hacia el objeto que debe proponerse un hombre, y entonces también, al mismo tiempo, es buena. Si, al contrario, no posee plenamente su carácter de acción humana porque el objeto sobre el cual se dirige no es el que requiere la naturaleza del hombre, entonces, al mismo tiempo, es mala. Hay, pues, dos especies de acciones: unas humanas y buenas, y las otras no humanas y malas, y se reconocen en que las primeras se dirigen a un objeto conveniente a la naturaleza del hombre, y las otras no. ¿Pero cuál es la naturaleza del hombre y la forma que la caracteriza? Es la razón.

En el orden de los actos se discierne el bien del mal situándose en el punto de vista de la razón, porque, como lo dice Dionisión en el capítulo IV de los *Nombres divinos*, el bien del hombre es conformarse a la razón. Es, pues, mal, por el contrario, lo que es contrario a la razón. Y, en efecto, lo que es bueno para cada cosa, es lo que le conviene según su forma, y lo que es malo es lo extraño al orden de su forma. Es, pues, evidente que la diferencia entre el bien y el mal, considerada con relación al objeto, se refiere inmediatamente a la razón, y consiste en que el objeto le conviene o no le conviene, pues si hay actos llamados humanos o morales, es en tanto que obedecen a la razón. (*Sum. Theol.*, I, II, qu. 18, art. 5. Concl.)

Formulemos ahora en un lenguaje menos metafísico la relación que se establece entre la voluntad humana y sus objetos. Lo que la voluntad quiere es su fin; y como

hemos distinguido dos puntos de aplicación del acto voluntario: uno interior, el acto de querer, y otro exterior, la ejecución de la decisión, distinguiremos también dos fines de la voluntad, uno interior y otro exterior, pero subordinando siempre éste a aquél.

Si hay actos que se llaman humanos, es en tanto que son voluntarios, como se ha visto anteriormente. Pero en un acto voluntario se encuentra un acto doble, a saber: el acto interior de la voluntad y el acto exterior. Y cada uno de estos dos actos tiene su objeto. El fin, propiamente hablando, es el objeto del acto voluntario interior, y aquello a que se dirige la acción exterior constituye el objeto. Lo mismo, por consiguiente, que el acto exterior recibe su especie del objeto hacia el cual se dirige, el acto interior de la voluntad recibe su especie del fin como de su objeto propio. Todo lo que entra en el dominio de la voluntad, representa el papel de forma con respecto a lo que es del dominio del acto exterior, pues la voluntad usa de los miembros para obrar como de sus instrumentos, y por ende los actos exteriores no tienen razón de moralidad en tanto que son voluntarios. Por esto, si se busca la especie de un acto humano en su forma, se la encuentra en su fin; pero si se busca en su materia, se la encuentra en el objeto del acto exterior. Así, el filósofo dice en el libro V de la *Ética*; que el que roba para cometer un adulterio, es, propiamente hablando, más adúltero que ladrón. (*Sum. Theol.*, I, II, qu. 18, art. 6. Concl.)

Heos aquí vueltos al acto interior, por el cual la voluntad quiere su fin y escoge sus medios, como a la fuente misma de la moralidad. A ese acto, por consiguiente, hemos de aplicar en adelante nuestro análisis, para determinar completamente sus condiciones. Primeramente, puesto que es la conveniencia del objeto a la facultad de querer lo que condiciona la bondad del acto, es preciso que el objeto de la voluntad le sea propuesto por la razón.

Como hemos dicho, la bondad de la voluntad depende, propiamente hablando, de su objeto. El objeto de la voluntad le es propuesto por la razón. En efecto, el bien conocido por el intelecto, es el objeto proporcionado a la voluntad, y el bien de los sentidos, al contrario, o de la imaginación, no es proporcionado a la voluntad, sino al apetito sensitivo, pues la voluntad puede tender al bien universal que la razón aprehende, mientras que el apetito sensitivo no tiende sino hacia el bien particular que aprehende la facultad de sentir. Por esto, la bondad de la voluntad depende de la razón, según el modo mismo en que ella depende del objeto. (*Sum. Theol.*, I, II, qu. 19, art. 3. Concl.)

Está claro, por otra parte, que la conveniencia de un objeto a la razón humana no es una relación unilateral, y la naturaleza de la razón concurre a determinarla tanto o más que la naturaleza del objeto, pues un objeto no es tal más que para una facultad que lo aprehende. Entonces, ¿de dónde viene esta razón? Es, ciertamente, una razón propiamente humana, es decir, provista de todo lo

que le es necesario para conocer; pero no se puede analizar completamente su funcionamiento sin comprobar que lleva la marca de su origen divino. Primitivamente, el intelecto humano es como una tabla rasa sobre la cual nada hay escrito, pero apenas las primeras percepciones sensibles se verifican, este intelecto forma inmediatamente nociones universales como la noción del ser, o principios como el principio de causalidad. ¿De dónde le viene esta aptitud para concebir lo universal y lo necesario a él, que no es sino la facultad de conocer de un ser particular y contingente? No puede venirle más que de Dios, del que la luz natural, innata, del intelecto humano, recibe el poder de reconstituir, a partir de lo sensible, nociones y principios análogos a las ideas divinas. Cada acto de conocimiento intelectual pone, pues, en juego una luz natural, cuya virtud denuncia su origen transcendente.

Pero lo que es verdadero respecto al orden del conocimiento, es igualmente verdadero respecto al orden de la acción, pues es el mismo intelecto, el que llamamos teórico cuando busca la verdad para conocerla, y práctico cuando busca el bien para realizarlo. Desde nuestras primeras experiencias, sensibles por consiguiente, formulamos los principios de la acción como formulamos los principios del conocimiento, y estos principios, por su necesidad y su universalidad mismas, dan testimonio a su vez de la ley divina y eterna, de la que derivan. El acto por el cual aplicamos en seguida los principios a cada uno de los casos particulares que se proponen, recibe el nombre de conciencia. La conveniencia del objeto a la voluntad, en lo que consiste el carácter humano y moral de los actos, se traduce, pues, finalmente, por la conveniencia del objeto con las prescripciones de la con-

mos a la conclusión de que en los actos morales depende, sobre todo, de la intención la bondad de la voluntad. Seguir a la razón, sea verdadera o falsa, es, en efecto, dirigirse hacia el fin que ella propone; si, pues, el bien y el mal dependen del objeto y no es la intención la que se dirige hacia él, es necesariamente ella la que orientará primero la acción hacia el bien o hacia el mal. En todos los casos en que la intención es mala, la operación de la voluntad será toda entera mala, pues no se puede hacer el bien mirando al mal en una doctrina en que es el objeto aprehendido por el intelecto el que especifica el acto. Si, al contrario, la intención es buena, desde luego no tiene nada del acto interior de la voluntad que debe seguirla ni del acto exterior que debe realizarla, pero ella se refleja en cierto modo sobre ellos, cuando se producen y les comunica alguna cosa de su propio mérito. La intención no es, pues, todo el acto voluntario, pero es como la forma del acto interior y exterior de la voluntad.

Ahora descubriremos cómo la bondad del acto depende de su acuerdo con la ley divina:

Si, en efecto, como acabamos de decirlo, la bondad de la voluntad depende de la intención del fin, como el fin último de la voluntad humana es el Soberano Bien, que es Dios, como se ha dicho antes, es indispensable para que la voluntad humana sea buena que esté ordenada hacia el Soberano Bien. Pero este bien se refiere primero e inmediatamente a la voluntad divina, de la que constituye el objeto propio, y como lo que es primero en cada género es la medida y la norma de todo lo que entra en ese género; como, por otra parte, nada es recto y

bueno sino según alcance su medida propia, se requiere para que la voluntad del hombre sea buena que esté conforme a la voluntad de Dios. (*Sum. Theol.*, I, II, qu. 19, art. 9. Concl.)

Así, pues, esta moral pone primero en su lugar la noción del debe ser, pues si este debe ser no está ya inscrito en lo que es, ningún artificio de dialéctica podrá hacerlo salir de ahí. Para saber lo que cada cosa debe ser o debe hacer, basta plantear la definición de esa cosa y pedirle en seguida que la realice. Pero ella coloca en seguida en su lugar la noción de intención, mostrando que el problema del bien y del mal no puede recibir una solución simple. La moral sigue, en efecto, la descripción psicológica del acto humano, y puesto que ese acto es complejo, no será totalmente bueno más que si lo es en cada uno de sus elementos. Un acto moral tiene, pues, primero de bueno que es un acto y vale por lo positivo de su substancia misma. En seguida debe ser un acto humano, es decir, la voluntad de un objeto conforme a la razón. Debe tener en cuenta circunstancias, pues el objeto no debe ser conforme a la razón solamente en general, sino en el caso particular de que se trata. En fin, este acto interior de la voluntad debe completarse si hay lugar de ello por el acto exterior que la ejecuta. He aquí por qué esta moral, que es toda entera a base de intención, no reduce, sin embargo, la moralidad del acto a la de la intención que lo anima, pues si la intención es mala, la voluntad y el acto exterior serán inevitablemente malos, pero si la intención del fin es buena, queda aún escoger los medios que no sean indignos de ella, y si es posible que le sean exactamente proporcionados, y cuando los medios están escogidos y el acto querido, queda

aún sin traducir esta voluntad por un acto que no se quede ridiculamente atrás de la intención primera, y si es posible, que le sea exactamente proporcionado. La intención penetra, pues, todos los elementos del acto voluntario, pero no los reemplaza.

Y es, en fin, porque el acto humano debe realizar plenamente su definición por ser bueno, por lo que la garantía última de su valor se encuentra en Dios. El hombre obra bien en la medida misma en que obra como hombre y nada puede hacer mejor que obrar siempre en hombre para obrar como Dios lo quiere. El acto humano es, en efecto, un acto racional, y como la luz natural de la razón no es sino el intérprete de la verdad eterna en el orden teórico y de la ley eterna en el orden práctico, toda transgresión de las órdenes de la razón humana es, pues, una transgresión de la ley divina; y, por consiguiente, todo acto malo es un pecado.

CAPITULO IV

LAS PASIONES

HEMOS descrito los actos voluntarios, es decir, los actos propios del hombre. Pero un hombre no cumple necesariamente los actos que él es único en cumplir, y éste es el caso. El hombre obra propiamente en cuanto hombre cuando obra voluntariamente, pero puede, sin embargo, siendo hombre, obrar como animal, y lo puede tanto más cuanto que es verdaderamente un animal, aunque racional. Pero la ciencia de la moral quiere referirse a casos concretos y realizados por hombres graves en ciertas circunstancias dadas; es, pues, el hombre todo entero, espiritualidad y animalidad comprendidas, lo que es necesario describir para llegar a este fin. Las pasiones del alma constituyen precisamente esos actos del hombre que no son, estrictamente hablando, humanos, pero que le son comunes con los otros animales. ¿Qué son las pasiones en general? ¿Cuáles son las principales? ¿Qué problemas plantean a la ciencia de la conducta y qué aspecto confieren a nuestra vida moral? He aquí las principales cuestiones que la presencia de la animalidad en la esencia del hombre propone al examen de su razón.