I.T.E.S.M.

Apuntes de Ética.

POR EL LIC.

ALFONSO RUBIO Y RUBIO.

APUNTES DE ETICA

Alfonso Rubio y Rubio

"INSTITUTO TECNOLOGICO Y DE ESTUDIOS SUPERIORES DE MONTERREY"

A P U N T E S

D E

E T I C A.

- LA ETICA O FILOSOFIA MORAL -

Vamos a tomar como punto de partida en el estudio de la Etica o Filosofía Moral el cuadro general de las disciplinas filosóficas:

- Filosofía
  - Especulativa
    - Fil. de la Naturaleza
      - Cosmología
      - Psicología
    - Fil. de la Matemática
    - Metafísica
      - Ontología
      - Metafísica del conocimiento
      - Teología Natural.
  - Práctica
    - Fil. del Obrar: Etica o Filosofía Moral
    - Fil. del Hacer: Estética o Fil. del Arte
  - Lógica

Puede observarse en el cuadro anterior que en la filosofía aristotélicotomista se distingue el orden especulativo y el orden práctico.

El orden especulativo es aquél en que la misión de nuestra inteligencia - es contemplar únicamente, es decir, conocer, sin que el conocimiento tenga un fin distinto de él mismo. Los actos de la inteligencia en este orden son inmanentes, permanecen en ella para perfeccionarla; la inteligencia encuentra ahí su objeto propio, el ser, sobre el cual se lanza, se apodera de él y lo absorve con voracidad sin límites para llegar a ser en cierta forma todas las cosas, como afirmaba Aristóteles, y gozar en su posesión, sin interesarle otra - cosa fuera del ser. Esto se comprende mejor si observamos las provincias que - integran el orden especulativo: la filosofía de la naturaleza con sus dos avenidas: cosmología y psicología, es decir, la teoría del universo, principalmente inanimado, y la teoría del universo animado, es decir, de los seres dotados de alma; la filosofía de la matemática, cuyo objeto es la consideración última de los entes matemáticos; por último, la metafísica o filosofía primera (como la denominó Aristóteles) que considera el ser en cuanto ser, y cuyas tres avenidas son: la ontología o teoría de lo existente; la teología natural o teoría de Dios, como culminación necesaria de la ontología; a éstas ha venido a agregarse en nuestro tiempo la metafísica del conocimiento que se plantea los más radicales problemas en torno del mismo, tales como la posibilidad del conocimiento, su explicación última, las facultades cognoscitivas y los límites del conocimiento. En todas estas disciplinas nuestra inteligencia no tiene otra - finalidad que el conocimiento mismo, descansa y goza en la posesión de su objeto.

El orden práctico, en cambio, es aquél en que la misión de nuestra inteligencia no es sólo el conocer para descansar en la verdad y gozar de su posesión, sino el conocer con el fin ulterior de servirse de sus conocimientos para realizar alguna obra o ejecutar alguna acción; es ésta, pues, un orden que nuestra inteligencia establece.

El orden práctico nos presenta dos aspectos completamente distintos: el dominio del Obrar y el dominio del Hacer. Si las acciones que caen dentro del orden práctico tienen como fin realizar una obra exterior, es decir, producir una cosa, y son consideradas exclusivamente en relación a las exigencias de la cosa que se quiere producir, estaremos en el dominio del Hacer. Pero si las acciones tienden al fin común de toda la vida humana, miran a las exigencias de la perfección propia del hombre y son consideradas en relación al uso que hacemos de nuestra libertad, entonces estaremos en el dominio del Obrar.

La consideración del dominio del Hacer da lugar a la filosofía del Arte. La consideración del dominio del Obrar, a la Etica o Filosofía Moral.

La moral, en consecuencia, es esta disciplina intelectual que establece el orden en las acciones humanas en tanto que ellas son propiamente voluntarias y miran a la perfección propia de la naturaleza del hombre.

Nótese por lo tanto que el sujeto de la filosofía moral es la acción propiamente humana ordenada a un fin, mejor dicho, el hombre mismo en cuanto se mueve voluntariamente hacia un fin.

De lo anterior podemos deducir dos conclusiones que nos ayudan a resaltar la importancia de la moral, delimitando su esfera de vigencia y precisando su naturaleza normativa: a).- Toda la vida humana es regida por la moral; de ahí que todas las disciplinas teóricas y prácticas, en cuanto a sus manifestaciones de vida, tengan que ser consideradas dentro de su ámbito. Desde el punto de vista moral no puede concebirse la pretendida libertad del arte, ni la libertad de la ciencia o de la técnica, ni la libertad de los negocios. Pero entiéndase: con lo anterior no se niega la legítima independencia que cada ciencia tiene con relación a su objeto propio; es evidente que desde este punto de vista cualquier disciplina no depende sino de sus propios principios; lo que se quiere significar es que estas disciplinas en cuanto comprometidas en el orden de los fines, no pueden escapar al fin general que debe dirigir toda la actividad del hombre. En otros términos: si es lícito afirmar que el arte, la ciencia y los negocios son libres, no lo es, en cambio, el afirmar la libertad del artista, del sabio o del hombre de negocios, ya que éstos, en cuanto sujetos de la moral, deben subordinar a los principios de ésta no los principios de su disciplina particular sino el empleo que de ellos hagan.

b).- El carácter normativo de la moral se ve con claridad a la luz de la distinción aristotélicotomista entre inteligencia especulativa e inteligencia práctica. Hay que recordar lo que la psicología establece a este respecto. No se trata de dos inteligencias distintas, sino de dos funciones de nuestra inteligencia que se refieren a dos fines diversos: conocer y obrar, esto es, asimilar idealmente el mundo y asimilarlo prácticamente. Obedeciendo a dos actitudes de nuestra alma, la inteligencia puede conocer el ser en cuanto ser (móvil, extenso o existente) y puede conocer el ser en cuanto bien. Son dos puntos de vista, dos planos, dos dimensiones distintas en los que se coloca nuestra inteligencia, que corresponden a lo que los filósofos "axiologistas" han denominado dimensión entitativa y dimensión estimativa.

Ahora bien, la verdad y el bien no están cada uno encerrado en sí mismo e incomunicados entre sí; por el contrario, se incluyen mutuamente: la verdad un cierto bien, pues de otro modo no sería deseable, y el bien es una cierta verdad, pues de otro modo no sería inteligible. De la misma manera, pues, a como la verdad puede ser deseada en cuanto representa un bien, el bien puede ser el objeto de la inteligencia práctica en cuanto representa una cierta verdad (sub rationi veri). En conclusión: tanto la inteligencia especulativa como la inteligencia práctica conocen la verdad; pero la última conoce la verdad

orientada hacia la acción, o sea la verdad del bien, esto es, lo que debe ser.

De acuerdo con lo anterior se comprenden dos cosas: en primer lugar la posibilidad de que existan ciencias normativas que no se limiten a expresar leyes de coexistencia y causalidad, aplicando su conocimiento al ser en cuanto ser; en segundo lugar, que la filosofía moral tiene este carácter normativo ya que su objeto es la verdad del bien, el conocimiento orientado hacia la acción que busca la perfección íntegra de la naturaleza humana; en otros términos, el objeto de la filosofía moral no es el ser, sino el deber ser, no lo que el hombre hace, sino lo que debe hacer.

RELACIONES DE LA FILOSOFIA MORAL CON OTRAS CIENCIAS FILOSOFICAS.

a).- Con la Ontología.- No nos vamos a detener en un estudio exhaustivo de las relaciones que la filosofía moral guarda con la ontología. Baste decir aquí - y ya tendremos ocasión de comprobarlo a través de nuestro estudio - que la ontología nos entrega los fundamentos mismos de la moral. En vano sería tratar de concebir a la moral sin recurrir a los principios que nos entrega el conocimiento del ser. Nociones como la de la analogía del ser, las propiedades trascendentales del ser, la de substancia y accidentes, la de las causas del ser y la de orden universal, constituyen otros tantos requisitos para investigación y la inteligibilidad de la filosofía moral.

b).- Con la metafísica del conocimiento.- Siendo la moral, como se ha visto, una parte de la filosofía práctica, ciencia normativa, cuyos conocimientos son adquiridos por la inteligencia práctica, se comprende que en torno de éstos se puedan plantear los mismos problemas generales del conocimiento; corresponde a la metafísica del conocimiento determinar si es posible adquirir certeza en el orden práctico, qué condiciones sellan este tipo de conocimiento, mediante qué facultad se adquiere y cuáles son sus límites.

c).- Con la Teología Natural.- Al plantear en nuestro estudio el problema de la finalidad suprema del hombre vamos a ver cómo la filosofía moral tiene que recurrir a la Teología natural que, como sabemos, es la parte de la metafísica que nos entrega las pruebas de la existencia de Dios, sus atributos y las relaciones que Dios guarda con el universo.

d).- Con la Psicología.- Estas relaciones son más evidentes ya que la psicología nos da a conocer la naturaleza propia del hombre, determina la existencia del principio de vida espiritual e inmortal; precisa las facultades de nuestra alma; investiga el origen del conocimiento y demuestra con el estudio del apetito racional la existencia de la libertad. Precisamente en el conocimiento intelectual y en la libertad del apetito racional vamos a encontrar condiciones generales del acto moral.

e).- Con la Sociología.- Esta ciencia puede auxiliar en forma valiosa a la moral en la determinación de las leyes secundarias de la vida del hombre en sociedad, de acuerdo con las formas sociales, ilustrándola acerca del origen histórico, del fundamento jurídico o de las consecuencias morales de leyes o instituciones sociales determinadas.

EL METODO DE LA MORAL

De acuerdo con el pensamiento aristotélicotomista la moral debe tener un método mixto, experimental y deductivo al mismo tiempo, que es el único que se ajusta perfectamente a las exigencias de la materia. Ni puramente experimental como quisieron los positivistas, ya que la moral perdería entonces su ca-

rácter normativo para convertirse en una mera ciencia de las costumbres o en una física social regida por leyes deterministas, ni puramente deductiva, sin tomar en cuenta los datos de la experiencia y de la historia, ya que entonces la moral degeneraría en una disciplina formalista, vacía, sin conciencia del bien ni de los fines. La moral debe partir de una investigación de la naturaleza, de las operaciones y las tendencias del hombre, debe explorar en toda su amplitud el orden de lo humano, para inferir de ahí cuál sea el fin último del hombre, las leyes que debe observar para alcanzarlo, jerarquizando, de acuerdo con su valor, los diferentes fines intermedios.

Plan de exposición.

En el estudio de la filosofía moral habremos de plantear y resolver:

I.- Las condiciones generales de la moralidad. En este primer apartado consideraremos:

a).- La necesidad de un fin supremo y trataremos de determinarlo.

b).- Los actos mediante los cuales el hombre se dirige a su último fin, analizándolos en su naturaleza y su mecanismo íntimo.

II.- El bien y el mal moral. En este segundo apartado estudiaremos:

a).- La moralidad de los actos propios del hombre.

b).- La moralidad de las pasiones - actos comunes al hombre y a los animales.

III.- La ley moral, que es la regla suprema de los actos del hombre.

IV.- Las virtudes y los vicios, principios intrínsecos de donde proceden los actos. En esta parte, dividiremos nuestro estudio en:

a).- Estudio de las virtudes en general
b).- Estudio de las virtudes en especial.

V.- Habremos de tratar, por último, la regla inmediata de los actos la conciencia moral, y la sanción moral, consecuencia de los actos.

CONDICIONES GENERALES DE LA MORALIDAD

LA NORMA MORAL

Así como en el orden especulativo las reglas del conocimiento se denominan principios, y así como los principios particulares dependen del primer principio que establece que "lo que es es"; de parecida manera en el orden práctico las reglas de la acción se denominan fines y todos los fines particulares caen bajo la dependencia de un fin supremo.

En efecto, todo ser que obra, obra por un fin; todo ser, considérese como causa eficiente o como efecto, tiene un fin. Este principio de finalidad, que la ontología nos revela por el análisis del ejercicio de cualquier causalidad eficiente determinada, se manifiesta de una manera singularmente impresionante en el mundo de los seres vivientes, plantas o animales. Todo su organismo psicofisiológico aparece claramente constituído para asegurar una vida más o menos larga a los individuos y, sobre todo, la perpetuidad a la especie. Sin

duda, no hay en ellos sino una finalidad de adaptación inscrita por el Autor de la naturaleza en sus necesidades, en sus aptitudes y en sus tendencias naturales, y de la cual no tienen conciencia las plantas ni siquiera los animales; la ejecutan sin dirigirse ellos mismos hacia un fin conocido y querido como tal.

El hombre no puede constituir evidentemente una excepción de esta ley universal que gobierna toda actividad eficiente, tanto menos cuanto, por su naturaleza racional, le compete obrar con conocimiento de causa y libremente con vistas a tal fin, saber por qué hace lo que hace (finalidad de intención).

De hecho en todos sus actos deliberados, humanos, el hombre obra necesariamente no sólo por un fin sino por un fin: a) último; en efecto únicamente un fin último puede ser la razón de ser metafísicamente necesaria del atractivo que ejercen en él todos los fines próximos de sus actos, de la misma suerte que únicamente la causa eficiente primera es la razón de ser necesaria de la causalidad esencialmente subordinada de las causas segundas, y de la misma suerte que, en una demostración, los principios indemostrables, evidentes por sí mismos, son, en último análisis, quienes hacen evidentes las premisias subordinadas, y en fin la conclusión. b) humano y, por lo tanto, único para todos los hombres. En efecto, todo acto deliberado es un acto ejecutado con vistas a un fin. En cuanto es acto de tal arte, de tal oficio, tiene el fin propio de ese arte, de ese oficio; en cuanto es humano, tiene un fin general humano común a todos los actos humanos, por varios que sean, y a todos los seres humanos, por diferentes que resulten ser a causa de sus caracteres individuantes.

EL ULTIMO FIN SUBJETIVO.- El último fin de un ser es, por definición, aquello que tiende en último lugar su naturaleza, el postrer término de su devenir, su pleno acabamiento, su perfección, su bien perfecto. Cuando se trata de un ser inteligente, conciente de lo que es y de lo que tiene, como el hombre, este fin último, si es conseguido, este bien perfecto, si es poseído, no puede serlo sino conscientemente y con gozo. Será, pues, la perfección sentida y conscientemente gustada, en otros términos, la felicidad, la cual es para los seres inteligentes lo que es el bien a que aspiran para los seres no inteligentes. "La felicidad es a las personas lo que la perfección es a los seres", como afirma Leibniz. La felicidad no es sino el estado en que, preservado de todo mal (elemento negativo), el hombre posee conscientemente todos los bienes a que está proporcionado por su naturaleza, todos los bienes a que tiende con una certeza de conservarlos por siempre que calma las aspiraciones infinitas de su alma inmortal - estado en el que, si es de veras perfecto son incluso satisfechas de un modo eminente si no cada uno en particular, todas las veleidades que puede forjar su alma sediente del Bien perfecto, todos esos deseos condicionados en los que tanto se anhela que se realice la condición: "Si fuese posible, quisiera tener esto, ser aquello", etc.- Esto es lo que se expresa en la famosa definición de la felicidad formulado por Boecio: "Status omnium bonorum aggregatione perfectus", el estado de perfección debido a la posesión en junto de todo cuanto nos conviene, estado que no hay que confundir con la delcitación, el gozo, reposo consciente de nuestro ser en el bien que sacia todas nuestras tendencias.

De hecho, la experiencia de cada uno de nosotros puede atestiguarlo, ejecutamos todos nuestros actos humanos con vistas a la felicidad. En todo cuanto hacemos deliberadamente, obramos siempre porque pensamos hallar con tal acto, en el objeto que perseguimos, algo que nos haga más o menos felices. Ya Aristóteles hacía observar que todos, sabios o ignorantes, coinciden en afirmar que la felicidad constituye nuestra finalidad suprema. Y Pascal afirma admirablemente: "El hombre quiere ser feliz, no quiere ser sino feliz y no puede dejar de quererlo".

EL ULTIMO FIN OBJETIVO.- Si todos los hombres aspiran a la felicidad y ven en ella el fin supremo de nuestra vida, no todos en cambio están de acuerdo en su determinación concreta ni la buscan en los mismos bienes. De ahí la necesidad de determinar filosóficamente cuál es ese bien supremo, causa necesaria y suficiente del estado subjetivo de felicidad, cuya posesión nos perfecciona y satisface plenamente. La necesidad de esta determinación se toma evidente cuando comprobamos por la historia del pensamiento que ni los mismos filósofos están de acuerdo en el señalamiento del bien que constituye nuestra felicidad. Los estoicos, por ejemplo, colocaban el supremo bien en la virtud, consistente en hacerse insensible a los afectos del alma; los epicúreos en los placeres de acá abajo, superiores o inferiores; Kant en la disposición de la voluntad a conformarse a la ley; los utilitaristas en la felicidad terrena, individual o social; los evolucionistas en el progreso general de la humanidad, etc. Entre los antiguos sólo Platón y Aristóteles la colocaban en Dios, imitado (Platón) o contemplado (Aristóteles).

Es fácil comprender que:

1o.- Los bienes creados de acá abajo - riquezas, honores, ciencia, virtud, etc. - no son el último fin concreto del hombre ni le proporcionan la felicidad completa. Sin duda son bienes, pero bienes limitados, pasajeros, cuya posesión se ve siempre turbada por el temor de perderlos, y que con frecuencia se excluyen entre sí.

2o.- Dios es el único objeto cuya posesión nos hace plenamente felices, porque es el único que realiza el bien perfecto concebido por el entendimiento y propuesto por éste a la voluntad como objeto supremo de sus deseos. Sin duda, por ser objeto espiritual, no satisface directamente más que al entendimiento y a la voluntad. Pero estas dos facultades son las principales en el hombre, las únicas capaces de una felicidad consciente, de la que convendría, sin duda, que participaran las facultades sensitivas y el cuerpo, merced a una resurrección puramente natural; deseo natural, satisfecho, por encima de toda exigencia, en la resurrección sobrenatural que la Revelación cristiana nos enseña.

Este fin último objetivo es uno mismo para todos los hombres, puesto que todos tienen la misma naturaleza y ha de poder ser conseguido por cada uno de ellos. No consiste, pues, en un progreso indefinido de la humanidad, como pretende el evolucionismo; mucho menos en la esclavitud del mayor número al servicio de los superhombres como lo postulaba Nietzche.

EL ULTIMO FIN FORMAL.- Este bien supremo, este objeto beatificante lo poseeremos con la operación de una de nuestras facultades, puesto que no lo somos nosotros mismos; con la operación de una de nuestras facultades espirituales, puesto que Dios es espíritu, con la operación de nuestro entendimiento, ya que sólo esta facultad posee su objeto por su mismo acto, al paso que el acto de la voluntad consiste en tender hacia el bien aún no poseído o en gozar del bien una vez ya poseído. El amor y el goce perfecto de la voluntad siguen, pues, solamente a la posesión de Dios por el entendimiento, cuyo acto constituye, así, nuestro último fin formal.

Tal es la doctrina de Santo Tomás. Duns Escoto, al contrario, coloca la felicidad formal en un acto de la voluntad. San Buenaventura y Suárez, por igual, en el acto del entendimiento y de la voluntad.

FIN ULTIMO NATURAL Y SOBRENATURAL.- El fin último del hombre, si sólo considerásemos las aptitudes y exigencias de su naturaleza, consistiría, pues, en el más perfecto conocimiento de Dios que le fuese dado tener naturalmente,

es decir, explica Santo Tomás, en aquel conocimiento en que el alma, separada de su cuerpo, contemplara en sí misma y en las demás criaturas, como en un espejo purísimo, a su supremo bien, que es Dios, quien le descubriría sin cesar nuevos esplendores, sin que ella se cansase en esa marcha sin término a través del conocimiento, siempre cambiante, de su perfección infinita.

Pero esta felicidad del alma separada, obra de amor y de deseo más que de conocimiento íntimo del bien supremo - el único de que gozan los infantes que han muerto sin bautismo, según la teología católica-, por grande que sea, no es plena, no es completa. Puede satisfacer, sin duda, todas las apetencias racionales que al hombre permite su naturaleza, pero es incapaz de saciar todas las velocidades, todos los deseos elícitos ineficaces, condicionales ("si fuese posible quisiera ver a Dios mismo, y quisiera esto en el mayor grado posible", tal es la fórmula de esos deseos) que en el alma separada se excitan con el conocimiento más perfecto que ella tiene entonces de Dios, de la causa suprema, gracias a las ideas que los efectos de su omnipotencia, más profundamente conocidos, le sugieren, sintiéndose a la sazón, más y más impelida a soñar con ver, con conocer a Dios, no ya solamente en sus propias ideas, sino tal como es en sí mismo, en su esencia.

Semejante visión de Dios, cara a cara, es -el alma lo sabe bien- sobrenatural para ella, así como para toda criatura, porque es superior a su modo natural de conocer consistente en ver los objetos pensados en unas ideas creadas que de ellos se forma y que nunca podrían expresar al Increado tal como es en sí mismo. Pero esto no impide experimentar el deseo de ello condicional, ineficaz -la velcidad- que, por otra parte, no implica exigencia alguna. Y es que, si no es capaz de ello, si naturalmente no es proporcionado para ello, es sin embargo susceptible (de potencia obediencial) de llegar a serlo, merced a una elevación gratuita de Dios, por el hecho de que el hombre, a diferencia de las demás criaturas corporales, posee una facultad cognoscitiva (el entendimiento) cuyo objeto formal es el ser, siendo, por lo tanto, capaz, natural o sobrenaturalmente, de conocer a todo ser, incluso a Dios en la plenitud de su ser.

En consecuencia, sólo la visión intuitiva sobrenatural de Dios -que la Revelación cristiana nos promete- es plenamente beatífica; sólo ella es capaz de apaciguar incluso todas nuestras velcidades; si no cada una de ellas en particular, al menos todas en junto de un modo eminente. Poniéndonos en posesión real del Bien supremo, el único que hace amables y deseables por su irradiación sobre ellos todos los bienes particulares, objetos de nuestras velcidades, nos los hace poseer todos de una manera más perfecta en El, único bien amado por sí mismo, y colma, así, todos nuestros deseos.

Asimismo el alma humana puede desear ver a su cuerpo mortal partícipe de su dicha. No porque ese cuerpo, considerado aparte, haya merecido algo, sino porque a ella le parece conveniente que, después de haber merecido una recompensa (o un castigo) en, con y por un cuerpo, goce de ella en las mismas condiciones. Una tal razón nada tiene ciertamente de demostrativo y no es más que persuasiva; el deseo condicionado ineficaz que excita en nosotros resulta colmado, por otra parte, sobre toda esperanza por la resurrección sobrenatural de la Revelación cristiana, en la que el cuerpo de los elegidos, dotado de maravillosos privilegios en relación con la felicidad del alma, vivirá en un universo material renovado, adaptado a ese nuevo estado de cosas.

EL FIN ULTIMO RELATIVO

Esta felicidad perfecta no la alcanzamos en este mundo -donde, expuestos a numerosos males sólo gozamos de los bienes, de sí ya imperfectos, de una manera pasajera-, porque, por el hecho de la unión substancial del alma con el cuerpo, no conocemos en él a Dios sino muy débilmente, sin ver saciado todo deseo ni excluído todo mal (tal es el principal reproche que puede dirigirse al "eudemonismo racional" de Aristóteles que deja a un lado la idea de una vida futura personal.

Existe, pues, para esta vida terrena, en relación con la vida futura que ella prepara, un fin último relativo, que sólo puede consistir en orientarnos, durante este estado de vía (status viae), hacia el fin último absoluto; en satisfacer de un modo ordenado, según su perfección respectiva, las diferentes tendencias puestas por Dios en nuestra naturaleza para hacerle conseguir su fin; en dar, así, a nuestro ser, según la condición social de cada uno, su despliegue armónico, estando subordinadas energías inferiores a las potencias más perfectas de la vida racional, a lo mejor de nuestra propia personalidad y la de las personas en cuya sociedad hemos de conseguir nuestro fin último absoluto, ayudándolas por nuestra parte a conseguir el suyo. Obrar así no es otra cosa que obedecer la ley de Dios, la cual no hace sino expresar el orden natural de nuestros actos respecto de nuestro fin absoluto; es, en otros términos, practicar la virtud.

Este fin último relativo, consistente en orientarse hacia el fin último absoluto, reside, pues, en unos actos de la voluntad, a la cual compete tender hacia un objeto aún no poseído. Acá abajo, la perfección no consiste tanto en conocer a Dios como en amarle sirviéndole. Ahí, en la alegría de una buena conciencia se encuentra la verdadera felicidad de nuestra vida terrena. Esta felicidad, sin duda imperfecta, comprada con muchos sacrificios, no por ello deja de sostener y estimular nuestros esfuerzos por conseguir la felicidad perfecta; y, precisamente por ser incompleta, los hace más meritorios que si la virtud hiciese en seguida plenamente feliz al hombre.

EL FIN ULTIMO DE DIOS CREADOR.- El fin último de Dios, Acto puro, independiente de toda cosa, es Dios mismo, bien perfecto a Quien El ama necesariamente. Si, pues, libremente crea fuera de sí, sólo puede hacerlo para sí mismo; no ciertamente por indigencia, sino más más bien por superabundancia de bondad, queriendo que existan unos seres que más o menos participen, de una manera ya material, ya formal (consciente), del bien perfecto que hay en El. Esas criaturas no añaden, pues, nada a Dios en sí mismo; solamente le proporcionan la gloria extrínseca, que es el fin último del acto creador.

San Agustín define la gloria: "clara noticia cum laude". Llámase intrínseca o extrínseca, según que la halle uno en sí mismo o en alguna cosa exterior; material o formal, según se trate de la perfección que, conocida, es un motivo de alabanza para su autor, o de la misma alabanza fundada en esta perfección conocida.

Dios halla su gloria: 1o. Intrínseca, en sí mismo. 2o. Extrínseca, que es su perfección comunicada y manifestada por las criaturas: a) materialmente por el hecho de la admirable variedad, belleza y orden de éstas, los cuales nos revelan al poder, sabiduría, bondad, etc., de su autor; b) formalmente, merced a los actos de conocimiento y amor de las criaturas inteligentes, a quienes el espectáculo de la creación mueve a alabar a Dios conscientemente.

Tal es el fin último de Dios en la creación, particularmente en la del hombre. Más, por otra parte, el fin último del hombre, aquello a lo que tiende

su naturaleza tal como fué constituída por el Creador, no puede ser diferente del de Dios creador, conforme al principio: "Idem est finis agentis et patientis"; de lo contrario, sería frustráneo la obra de Dios. Es, pues, preciso que el mismo acto -puesto que el fin no puede ser conseguido sino por un acto- realice a la vez el fin último de Dios Creador y el del hombre creado. Y de hecho es así: por el acto de conocimiento de Dios, tan perfecto como lo consiente nuestra naturaleza en la otra vida -o más bien, en el orden actual de Providencia, por el acto de visión intuitiva sobrenatural-, seguido necesariamente de amor, y proporcionalmente a su misma perfección: 1o., Dios es alabado; 2o., el hombre posee el supremo bien que le hace plenamente feliz.

Por lo que hace a los réprobos, que voluntariamente rehusaron cantar la bondad de Dios en la visión beatífica, no por esto quedan sustraídos al último fin de toda criatura consistente en la gloria de Dios. Solamente que ellos contribuyen a esta gloria a pesar suyo, manifestando por medio de sus castigos la justicia infinita y la perfección incomparable del supremo bien, cuya sola privación los hace tan desgraciados.

Asimismo, en la presente vida, la trabajosa práctica de la virtud mediante la obediencia a la ley divina constituye la mejor felicidad imperfecta de acá abajo y da a Dios la gloria extrínseca que El tiene derecho a esperar de los actos del hombre libre en el estado de vía. Esta gloria consiste en el hecho de que el hombre, sometiendo a Dios su voluntad libre, principio de todo acto humano, y no sirviéndose de ella sino dentro de los límites señalados por la ley de Dios, le rinda un homenaje de reverencia y vasallaje. Comprendese, así, que la bondad moral de un acto humano, la cual en último análisis consiste en ese homenaje, resida más en la intención actual, intensa, de la voluntad ilustrada por el entendimiento, que en la perfección física de los actos externos.

LA MORAL DE LA FELICIDAD.- Así concebida, la Moral no es: 1o. Ni antinatural, puesto que no prohibe al hombre seguir su natural tendencia a la felicidad personal. 2o. Ni egoísta y bajamente interesada, ya que le exige que se ame independientemente de su Creador, del Bien Perfecto; ya que sobordina esta felicidad personal a la glorificación de Dios; ya que no le permite alcanzarla sino por el penoso camino de la obediencia a Dios y de la abnegación en favor del prójimo. El hombre practica el deber porque quiere conseguir el supremo bien, cuya posesión de gloria a Dios y le perfecciona en grado máximo, haciéndole plenamente feliz. El deber es apetecido como medio; el supremo bien lo es por sí mismo, como fin último; la satisfacción como consecuencia de su posesión. Henos aquí igualmente alejados del estoicismo antinatural y del egoísmo hedonista.

"El que ha entendido bien estas tres palabras, las más hermosas del lenguaje humano, Deber, Felicidad y Gloria de Dios, ha comprendido cuál es el fin último del hombre, uno y triple a la vez. Estos tres vocablos expresan a Dios mismo: Dios obedecido, Dios poseído, Dios glorificado. Expresan, también, la jerarquía y el orden de las ascenciones del alma hacia su Dios: la felicidad es la escuela del deber; la gloria de Dios es la escuela de entrambos, es el término final inesperable de los dos primeros.

La felicidad por la felicidad sería un odioso egoísmo, y el deber por el deber un formalismo estoico y quimérico; pero la felicidad mediante el deber y para la gloria de Dios es una ambición bien ordenada y legítima; más que esto, es una ambición obligatoria que no podemos declinar porque es el orden querido por Dios, orden que El ni siquiera puede no querer, ya que el orden esencial y racional de las cosas reclama que nuestra felicidad se subordine al deber y a Dios como a su principio y su término.

Admirable sabiduría de los consejos de Dios, quien de este modo concilió lo que parecía inconciliable: el amor a la felicidad y al Bien absoluto, los intereses del hombre y los intereses de Dios, que parecen ya confundidos o tan indisolublemente unidos que el hombre podrá decir, según le plazca, o que ha sido creado para el Deber, o para la Felicidad, o para la Gloria de Dios, viniendo a ser sinónimas estas tres palabras, o expresando tres aspectos de la misma realidad: Dios comunicándose al hombre en el tiempo y en la eternidad, en la prueba y en la bienaventuranza (Fargos: La liberté et le devoir. Pág. 239).

LOS ACTOS HUMANOS

La moral se nos ofrece, por de pronto, como la ciencia de lo que es preciso hacer para alcanzar la felicidad. Así considerado, la moral es de índole práctica, concluyendo en la descripción y prescripción de actos particulares. Más, por otra parte, en cuanto ciencia, la moral debe fundamentarse sobre lo universal. Desde este punto de vista, eminentemente teórico, debe arrancar de los principios más universales de nuestros actos para de ahí descender a los detalles concretos de la actividad moral.

Acabamos de precisar que la felicidad es el bien propio del hombre, el fin último que trata de alcanzar mediante su acción. En consecuencia, un doble camino a seguir se abre a nuestro estudio: corresponde el primero a los actos voluntarios que son propios del hombre; el segundo, corresponde a las pasiones que son actos comunes al hombre y a los animales.

Los actos voluntarios

Nos vamos a repetir aquí lo que suficientemente nos enseña la psicología respecto a la naturaleza, las condiciones y los efectos de la voluntad. Bástenos simplemente recordar que siendo el hombre un ser de naturaleza racional y siendo la voluntad, por esencia, un apetito racional, lo voluntario debe encontrarse en los actos humanos. Lo anterior queda recogido en la siguiente definición del acto voluntario: "es aquél que procede de un principio intrínseco, en virtud de un conocimiento formal del fin, rector de la acción". Dos son, pues, los requisitos del acto voluntario: a) que proceda de un principio intrínseco; b) que proceda un conocimiento formal del fin, que dirija y encauce la acción. Se comprende ya que siendo el hombre sobre todo quien conoce el fin de lo que hace y moviéndose por sí mismo, en sus actos sobre todo habrá de encontrarse lo voluntario.

Debemos advertir que para que lo voluntario se constituya basta que haya dominio interior de la acción con conciencia del fin perseguido, aun cuando no se realice ninguna acción. A este respecto Santo Tomás nos habla de lo que es voluntario directamente y lo que es voluntario indirectamente, por el solo hecho de que el agente no obre. "... como se puede decir que el naufragio de un barco viene del piloto en cuanto éste ha cesado de gobernar". Sin embargo, para que exista lo indirectamente voluntario se requiere que el sujeto haya dejado de obrar en un caso en que podía y debía 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".

Desde otro punto de vista los actos voluntarios pueden ser o "elícitos" o "imperados". Los primeros le pertenecen a la voluntad directamente porque emanan de ella; los segundos, siendo voluntarios porque la voluntad los ordena, son ejecutados directamente por las demás facultades, como "andar o hablar".

Al lado de éstas, se añaden otras clasificaciones que es conveniente retener: Los actos voluntarios pueden ser "libres" o "necesarios", según esté o no en el poder de la voluntad el querer o el dejar de querer el bien que se le presenta. Pueden ser, además, "puros" o "mixtos", según que el querer de la voluntad vaya o no acompañado de alguna "veleidad" o tendencia contraria ineficaz.

Influencias modificantes.

La cuestión de las influencias modificantes surge al considerar que si lo voluntario en forma perfecta requiere la perfección del principio intrínseco y la perfección del conocimiento, toda modificación a estos requisitos esenciales habrá de traer o bien la imperfección de lo voluntario o bien la completa desaparición de ese carácter. La influencia sobre la voluntad, principio intrínseco de donde el acto emana, pueden ser directa, como la violencia, poder de un principio exterior que se aplicaría sobre la voluntad haciéndola obrar en sentido contrario; o indirectas, por modo de contrariedad o de solicitación, como el temor y las pasiones.

Las influencias sobre el conocimiento están representadas por los diferentes tipos de ignorancia.

Vamos a analizar estas posibilidades.

a).- LA VIOLENCIA.- La distancia que hemos establecido entre actos "elícitos" y actos "imperados" tendrá aquí una aplicación precisa.

Desde luego, sobre los actos imperados puede existir la violencia, puesto que la fuerza del principio exterior sobre los miembros exteriores puede impedir que éstos ejecuten la orden de la voluntad. Cosa distinta ocurre con los actos elícitos: en relación a éstos no hay violencia posible. Hemos dicho, en efecto, que el acto elícito -acto propio de la voluntad- no es sino una cierta inclinación que procede de un principio "interior" con conocimiento; ahora bien, si lo propio de la violencia es provenir de un principio "exterior", va contra la razón misma del acto de la voluntad el que éste sea violentado. Violencia y acto elícito son conceptos contradictorios e incompatibles. Seguramente el hombre puede ser violentado en su ser físico; pero tal movimiento no procederá de su voluntad. El ser moral del hombre excluye la violencia. Nadie puede imponerse a la voluntad por la fuerza, ni siquiera Dios mismo, pues todo lo que pudiese El imponerle se transformaría en voluntario pasando por ella. Contestando una objeción, Santo Tomás dice que la palabra del libro de los Proverbios: "El corazón del rey está en la mano del Señor; El inclina en todos los sentidos que quiera", no significa de ninguna manera que Dios violente la voluntad humana, porque ésta es precisamente "humana" y por lo tanto Dios le hará querer solamente actos voluntarios. No debemos olvidar que la voluntad no es sino una naturaleza cuya finalidad misma es conciente e interior y que la cooperación de Dios al mundo moral o físico se aplica a los seres pero no se sustituye a ellos; mueve, pues, las naturalezas como naturalezas y las voluntades como voluntades.

En consecuencia, cuando existe y en la medida en que existe la violencia -en relación a los actos imperados- es directamente contrario a éstos, y causa por tanto lo involuntario, ya que destruye o paraliza la acción de la voluntad en la esfera de la facultad que le está sometida. Lo voluntario se disminuye o desaparece, en la medida de la acción de la fuerza exterior que constriñe a un acto contrario.

b).- EL TEMOR.- Para nuestro objeto podemos definir el temor como "la intimidación que sufre la voluntad en presencia de un mal futuro". Obsérvese ya la diferencia que media entre el temor y la violencia. Mientras ésta nunca afecta a la voluntad como principio intrínseco, aquél, en cambio, obra sobre la voluntad y puede llevarla a querer algo aunque sólo sea para escapar a un mal inminente.

Lo que se hace por temor, dice Aristóteles, es una mezcla de voluntario e involuntario. En efecto, es involuntario desde el momento que se actúa por temor, lo que significa que a la voluntad repugna la acción considerada en sí misma. Pero es voluntario también desde el momento en que se actuó, lo que significa que la voluntad se decidió a querer en vista de las circunstancias, siendo el caso como era. Ahora bien, si se pregunta que es lo que domina en esta mezcla de voluntario e involuntario, debe responderse que lo voluntario. El hombre que arroja sus mercancías al mar para evitar el naufragio, desearía no tirarlas, habría de querer no tirarlas; pero dado el caso, tal caso, él quiere. Un querer general, un querer relativo a otro caso distinto de aquél en que se decide la acción, es una "veleidad" más que un querer. Lo querido realmente es lo que de hecho decide la voluntad, ya que el hecho es el dominio propio del acto moral cuya consistencia se da en lo particular, circunscrito al tiempo y al espacio. Lo que es hecho bajo el temor no debe ser juzgado considerando el acto de manera abstracta, sino que hay que tomarlo "hic et nunc", revestido de todas las circunstancias que lo proponen al querer. Tomado así, sin duda todavía puede considerarse involuntario bajo cierta relación, en cuanto cae bajo la consideración abstracta del espíritu; pero absolutamente hablando tal acto es querido.

Desde el punto de vista de nuestra clasificación de lo voluntario, podemos decir, en consecuencia, que, en los actos ejecutados bajo el temor, estamos en presencia de actos "mixtos".

c).- LA CONCUPISCENCIA.- La concupiscencia en su sentido más formal es "un movimiento de la parte afectiva sensible hacia un bien sensible".

Lejos de causar lo involuntario, la concupiscencia, el deseo vehemente crea lo voluntario, ya que hace que la voluntad se incline a querer lo que es objeto de la concupiscencia misma.

Es necesario advertir, sin embargo, que aquí lo voluntario se refiere a la inclinación del principio intrínseco y no al conocimiento de la razón que, como hemos visto, siempre está supuesto en la inclinación de la voluntad. Si tomásemos ambos elementos, sería necesario decir que la concupiscencia aumenta lo voluntario y disminuye la libertad; es decir, refuerza la inclinación de la voluntad, en tanto que inclinación, pero disminuye la luz de la inteligencia que precede a esta inclinación.

d).- LA IGNORANCIA.- Al lado de las influencias que se aplican a la voluntad en cuanto principio intrínseco, encontramos aquellas que se refieren al conocimiento. Estas se reducen a la ignorancia, en sus diversos tipos.

La ignorancia causa lo involuntario, por la razón de que excluye el conocimiento, elemento del que hemos dicho insistentemente que debe preceder al acto para que éste sea voluntario. Sin embargo, es necesario, siguiendo a Santo Tomás, hacer aclaraciones con relación a las distintas ignorancias que existen en relación a los actos.

En esta relación se dan tres ignorancias: la concomitante, la consecuente y la antecedente.

Es concomitante, cuando la ignorancia alcanza a lo que se hace, pero que, sin embargo, esto no dejaría de hacerse, aun cuando la ignorancia no existiese. En este caso no es la ignorancia la que induce a querer lo que se hace, sino que por coincidencia una acción es a la vez realizada e ignorada. Tal es el caso, por ejemplo, del hombre que quisiera matar a su enemigo, y lo mata sin saberlo, creyendo matar a un ciervo. La ignorancia de este género no hace el acto involuntario, porque no implica nada que repugne a la voluntad; lo hace simplemente no voluntario, porque no se puede considerar como actualmente querido lo que es ignorado. Así lo había enseñado Aristóteles.

La ignorancia es consecuente cuando ella misma es el objeto de la voluntad; y el hecho se puede dar de dos maneras: en la ignorancia afectada, caso en que el acto de la voluntad tiene por fin la ignorancia, como cuando se quiere ignorar para tener excusa de algún pecado; y en la ignorancia que podríamos llamar indirecta, que es aquella 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 con respecto a los actos voluntarios indirectos. Hay, pues, ignorancia de este género cuando no consideramos actualmente lo que podríamos y deberíamos tomar en consideración. Esta ignorancia es denominada también de "mada elección" y puede nacer de una pasión o costumbre, de un descuido en la adquisición de los conocimientos que se deberían tener. Aquí entrarían también tanto la ignorancia de derecho (desconocimiento de los principios de derecho -deberes- que cada uno está obligado a conocer) y aún la ignorancia de hecho (ignorancia de la inclusión de un acto concreto en la norma general). Ahora bien, como la ignorancia es voluntaria en los dos casos analizados, no puede hacer un acto pura y simplemente involuntario.

Sin embargo, el caso moral no es el mismo para la ignorancia querida directamente y para la querida indirectamente, ni para la ignorancia en sí o accidental, según las diferentes situaciones descritas. El que quiere no saber para pecar mejor, encuentra acentuado el carácter voluntario de sus actos por su ignorancia. Aquel que no elige la ignorancia misma, pero la incluye en su elección, como cuando por las pasiones se apartan las consideraciones racionales para no escuchar sino al alma inferior, es responsable simplemente de su acto, sin que esta ignorancia de mala elección, aligere o agrave su culpa. Por último, aquél que ni condena ni aparta el saber, pero, por negligencia, deja de instruirse en lo que debe, o aplica su voluntad a actos que entraña accidentalmente la ignorancia, éste permanece responsable, pero parcialmente, porque no se puede encontrar igualmente voluntario lo que se quiere por accidente o a título indirecto, y lo que se quiere directamente, en sí, con pleno conocimiento de causa.

Por último, la ignorancia antecede es aquella 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 esa circunstancia. Así, por ejemplo, si alguien ignora, a pesar de todas las precauciones que ha tomado, (ignorancia invencible) que una persona pasa por el camino, dispara una flecha y mata al caminante. Una ignorancia de este género hace que un acto sea involuntaria pura y simplemente.

CIRCUNSTANCIAS DE LOS ACTOS VOLUNTARIOS

De acuerdo con el pensamiento tomista, las circunstancias son las condiciones particulares de los actos tomados individualmente; algo así como los accidentes de este acto. La "substancia" está constituída por la razón misma de "voluntario". Ahora bien, como lo voluntario no existe en estado abstracto sino de una manera concreta, al existir de tal modo, se encuentra condicionado -

accidentalmente por ciertas circunstancias que lo pueden afectar, y de hecho lo afectan, lo mismo directamente que de modo indirecto, al través del sujeto de donde procede.

La tradición filosófica (Aristóteles Eth. a Nic. Lib. III, Cap. II. Cicerón Reth. Lib. I) ha considerado 7 circunstancias, a saber:

¿Quién actúa?
¿Sobre qué versa lo hecho?
¿Dónde se actúa?
¿Qué medios sirvieron a la acción?
¿Por qué se actúa?
¿Cómo se actúa?
¿Cuándo se actúa?

De ellas, afectan al acto mismo el tiempo, el lugar y el modo de actuar; afectan al efecto del acto lo hecho, lo que es producido por el acto; afectan la causa (final y eficiente) el fin, el carácter del agente y los medios de acción.

Es conveniente insistir en que la substancia del acto está constituída por el movimiento de la voluntad hacia cualquier cosa, con un conocimiento cierto de ella. Por consiguiente, el que el sujeto del acto sea un ser dotado de inteligencia y de voluntad no constituye una circunstancia del acto sino una condición esencial sin la cual éste no puede ser concebido. De igual manera, tampoco la naturaleza de la cosa querida constituye una circunstancia en relación al acto, pues forma parte de la esencia del acto, ya que constituye el término de éste. Pero que el sujeto que quiere sea tal o cual, revestido de un carácter o de una dignidad determinados, esto sí constituye una circunstancia en relación al agente. Del mismo modo, el que el objeto del acto sea tomar la cosa de otro no es una circunstancia, sí, en cambio, que sea de oro o de cobre la cosa robada. Siguiendo la ejemplificación, no es circunstancia el que el autor del robo haya privado a su poseedor del bien que le pertenecía, pero la provocación en el que ha sido despojado de actos de ira o de desesperación evidentemente sí es una circunstancia. La circunstancia de lugar no se refiere al espacio indeterminado en que necesariamente se realizó el robo, sino al sitio concreto con todas sus características, por ejemplo, en una iglesia o en una oficina consular. Otro tanto cabe decir de la finalidad, ésta no se refiere a la finalidad inherente al robo, la posesión, sino a los fines ulteriores del sujeto, como la seducción o la alimentación. Etc.

EL OBJETO DEL ACTO VOLUNTARIO

La voluntad, tomada como acto de querer, no puede tener más objeto que el bien. Ningún acto de querer puede terminar en algo distinto a lo que la razón ha percibido como un bien. El bien, pues, constituye el único objeto de la voluntad así considerada; el acto de querer sólo puede existir en la esfera de este objeto, percibido y presentado por la razón a la voluntad como un bien. No vale la pena detenernos en esto que es en sí mismo tan evidente. Más importante es determinar las relaciones de la voluntad con el fin. ¿Puede el acto de querer referirse indistintamente al fin y a lo que está ordenado al fin, o ha de referirse exclusivamente al fin?

Es necesario recordar que lo que tiene razón de bien puede presentarse bajo un doble aspecto: o como siendo un bien en sí, o como siendo un bien en razón de otro. Hay que recordar, además, que siendo el bien lo que todos los seres apetecen, el bien se identifica en último término con el fin.

accidentalmente por ciertas circunstancias que lo pueden afectar, y de hecho lo afectan, lo mismo directamente que de modo indirecto, al través del sujeto de donde procede.

La tradición filosófica (Aristóteles Eth. a Nic. Lib. III, Cap. II. Cicerón Reth. Lib. I) ha considerado 7 circunstancias, a saber:

¿Quién actúa?
¿Sobre qué versa lo hecho?
¿Dónde se actúa?
¿Qué medios sirvieron a la acción?
¿Por qué se actúa?
¿Cómo se actúa?
¿Cuándo se actúa?

De ellas, afectan al acto mismo el tiempo, el lugar y el modo de actuar; afectan al efecto del acto lo hecho, lo que es producido por el acto; afectan la causa (final y eficiente) el fin, el carácter del agente y los medios de acción.

Es conveniente insistir en que la substancia del acto está constituída por el movimiento de la voluntad hacia cualquier cosa, con un conocimiento cierto de ella. Por consiguiente, el que el sujeto del acto sea un ser dotado de inteligencia y de voluntad no constituye una circunstancia del acto sino una condición esencial sin la cual éste no puede ser concebido. De igual manera, tampoco la naturaleza de la cosa querida constituye una circunstancia en relación al acto, pues forma parte de la esencia del acto, ya que constituye el término de éste. Pero que el sujeto que quiere sea tal o cual, revestido de un carácter o de una dignidad determinados, esto sí constituye una circunstancia en relación al agente. Del mismo modo, el que el objeto del acto sea tomar la cosa de otro no es una circunstancia, sí, en cambio, que sea de oro o de cobre la cosa robada. Siguiendo la ejemplificación, no es circunstancia el que el autor del robo haya privado a su poseedor del bien que le pertenecía, pero la provocación en el que ha sido despojado de actos de ira o de desesperación evidentemente sí es una circunstancia. La circunstancia de lugar no se refiere al espacio indeterminado en que necesariamente se realizó el robo, sino al sitio concreto con todas sus características, por ejemplo, en una iglesia o en una oficina consular. Otro tanto cabe decir de la finalidad, ésta no se refiere a la finalidad inherente al robo, la posesión, sino a los fines ulteriores del sujeto, como la seducción o la alimentación. Etc.

EL OBJETO DEL ACTO VOLUNTARIO

La voluntad, tomada como acto de querer, no puede tener más objeto que el bien. Ningún acto de querer puede terminar en algo distinto a lo que la razón ha percibido como un bien. El bien, pues, constituye el único objeto de la voluntad así considerada; el acto de querer sólo puede existir en la esfera de este objeto, percibido y presentado por la razón a la voluntad como un bien. No vale la pena detenernos en esto que es en sí mismo tan evidente. Más importante es determinar las relaciones de la voluntad con el fin. ¿Puede el acto de querer referirse indistintamente al fin y a lo que está ordenado al fin, o ha de referirse exclusivamente al fin?

Es necesario recordar que lo que tiene razón de bien puede presentarse bajo un doble aspecto: o como siendo un bien en sí, o como siendo un bien en razón de otro. Hay que recordar, además, que siendo el bien lo que todos los seres apetecen, el bien se identifica en último término con el fin.

Para resolver la cuestión anterior basta pensar que lo que está ordenado al fin es una especie de medio por el cual se llega al fin como a un término. En consecuencia, si la voluntad tiene por objeto el fin, tendrá también como objeto lo que está ordenado al fin. Santo Tomás advierte, sin embargo, que hay dos maneras de concebir la voluntad: o bien como una facultad (es el caso del anterior razonamiento) o bien como el acto mismo de querer. Concebida la voluntad como el acto mismo de querer, es decir, como el primero y específico de sus actos, por el cual ella toma su objeto bajo su razón más perfecta, más inmediata y absoluta, así concebida, la voluntad se refiere exclusivamente al fin.

Podemos decir, en consecuencia, que la voluntad se refiere únicamente al fin, si por ella se entiende su acto primero de querer, el acto en que, desde luego y espontáneamente, ella se realiza. Pero que se refiere al fin y a lo que está ordenado al fin, tomada como facultad y en relación a los otros actos que le permiten realizar el fin y lo que a éste se ordena.

Otra cuestión se enlaza a lo anterior: ¿Será por un mismo y solo acto que la voluntad se mueve hacia su fin y hacia lo que está ordenado al fin?

Santo Tomás nos hace observar que los actos difieren entre sí por razón de sus objetos. Ahora bien, si el fin y lo que está ordenado al fin, es decir, lo útil, constituyen dos especies de bienes diferentes, serán también distintos los actos de la voluntad sobre ambos. En efecto, el fin es querido por sí mismo, mientras que lo útil sólo se quiere en razón del fin.

Lo anterior nos muestra que: a) la voluntad puede querer el fin, sin referirse a los medios (aunque en este caso la voluntad no toma lo querido en su razón formal de fin, sino bajo su razón de bien), y b) la voluntad no puede, por el contrario, referirse a lo que está ordenado al fin, sin referirse simultáneamente al fin mismo, ya que éste constituye la razón del movimiento por el cual ella se dirige a los medios.

De lo anterior se desprende que cuando la voluntad se dirige al fin, bajo su razón formal de fin, y sobre todo lo que está ordenado al fin último, no tenemos sino un solo y mismo movimiento de la voluntad; pero cuando la voluntad se dirige sobre el fin, de una manera absoluta, bajo su razón de bien, este acto se distinguirá lo mismo de los actos por los cuales la voluntad se dirige a las cosas que están ordenadas al fin que del acto por medio del cual la voluntad se dirige al fin bajo su razón formal de fin. Este último está implicado siempre en los otros actos de la voluntad que se refieren a lo útil, como él mismo los implica virtualmente. Los actos que se refieren a los medios reciben el nombre de "consentimiento" y "elección"; el acto que se dirige al fin, el de "intención". El acto de la voluntad que se refiere al fin, bajo su razón formal de "bien", será para nosotros el "acto simple de querer".

La intención precede siempre, lógicamente, a los actos que se refieren a los medios. El acto simple de querer precede, lógicamente también, a la intención; a veces, sin embargo, la precede aun en el tiempo; como el que queriendo de una manera inmediata la salud, únicamente porque la salud es un bien, sin querer aún buscarla de hecho por los medios apropiados, se pusiera a deliberar posteriormente cómo habría de conseguir este bien y se resolviese a llamar al médico para su curación.

Queda establecido, pues, que el acto de la voluntad que se refiere al fin se encuentra necesariamente en todos los actos de la voluntad que se refieran a los medios, y que el acto simple de querer goza de una existencia propia e independiente.

Como analizaremos en su oportunidad hemos de distinguir en el acto voluntario dos grandes órdenes: el de la intención, que comprende la intención propiamente dicha y la elección, y el orden de la ejecución. Nos basta por ahora retener que en el orden de la ejecución las cosas que están ordenadas al fin tienen razones de medios y el fin tiene razón de término, a la inversa de lo que acontece en el orden de la intención, donde lo primero es el fin, dependiendo de éste las cosas que a él están ordenadas. Se sigue de aquí que algunas veces el hombre puede realizar el medio sin alcanzar el fin; pero en el orden del querer tal cosa es imposible, porque es en razón del fin que la voluntad llega a querer los medios.

Añade todavía Santo Tomás que lo útil -medios para el fin- y lo honesto -fin en su razón formal de bien- no son dos especies de bienes independientes, guardan entre ellos la relación de lo que está ordenado por otros a lo que está ordenado por sí. En consecuencia, el acto de la voluntad puede dirigirse a lo honesto sin referirse a lo útil, pero no a la inversa.

DEL MOTOR DE LA VOLUNTAD

La inteligencia

El principio tradicional "nada se puede querer si previamente no se conoce" (Nihil volitum nisi praecognitum) preludia la consideración filosófica de la inteligencia como motor de la voluntad. Claro es que esta consideración no pretende que la inteligencia nueva a la voluntad a modo de causa eficiente, obligándola a actuar. En este sentido las cosas suceden a la inversa: es la voluntad la que mueve a la inteligencia y a todas las demás facultades que se dan en el hombre. Cuando se afirma que la inteligencia es motor de la voluntad sólo se quiere significar que es ella la encargada de mostrar a la voluntad el objeto que la atrae, fija y determina su actividad por su razón de fin o de bien. Por ello, puede comprenderse así mismo que no se trata de la inteligencia especulativa cuya función es considerar los seres en sí mismos y no como principios de perfecciones posibles para el sujeto que los considera, sino de la inteligencia práctica cuyo objeto es mostrar la cosa como un bien para el sujeto que la considera.

El apetito sensible

Para que una cosa, dice Santo Tomás, parezca buena y conveniente, son necesarias dos condiciones: una respecto a la cosa que se propone, y otra respecto al sujeto que se la propone. En efecto, hablar de cosa que conviene, es hablar de una relación que depende necesariamente de uno y otro extremo. Ya Aristóteles había dicho que cada quien juzga del fin según el modo como está dispuesto. Por otra parte, es evidente que el apetito sensible, por razón del movimiento que llamamos pasión, puede cambiar las disposiciones del hombre. Así, según que el hombre se encuentre bajo el dominio de tal o cual pasión, una cosa podrá parecerle conveniente, lo que no sucedería si no estuviese bajo tal pasión determinada.

El apetito sensible mueve, pues, a la voluntad del lado del objeto. En efecto, la disposición actual del apetito sensible puede modificar el juicio práctico del hombre sobre el valor de tal o cual objeto, en función del bien actual, que, como se ha visto, es el objeto de la voluntad. Sólo bajo este aspecto puede el apetito sensible mover a la voluntad, haciendo que quiera "esto" en vez de "aquello". En una palabra, la voluntad puede ser movida por el apetito sensible en el sentido de que, orientado éste a su objeto propio, dispone al hombre para juzgar bueno y proponerlo como tal a la voluntad lo que no sería juzgado de esa manera fuera de su influencia.

La voluntad, motor de sí misma

Categóricamente afirma Santo Tomás que la voluntad es rectora de su propio acto. A ella le pertenece de modo exclusivo el querer o el no querer.

En las anteriores consideraciones hemos afirmado que pertenece a la voluntad el mover a las demás facultades, en razón del fin, que es el objeto de la voluntad.

Ahora bien, es en razón del fin que la voluntad se mueve a sí misma para querer las cosas ordenadas a tal fin. Esa es la forma como la voluntad se mueve a sí misma o se determina a querer lo que de otro modo no podría querer de una manera actual. Lo que la voluntad quiere siempre de un modo actual es el fin; y porque el fin constituye la razón de querer los medios que le están ordenados, la voluntad encuentra en esta volición del fin el principio mismo que le permite autodeterminarse a querer los medios adecuados a la consecución del fin.

Hemos visto hasta ahora tres principios interiores, que estando en el hombre, pueden influir sobre el acto de la voluntad. Tales son: la inteligencia, el apetito sensible y la voluntad misma. La inteligencia y el apetito sensible actúan sobre la voluntad, no de manera directa y como principios activos que la forzaran a la acción, sino indirectamente y por relación al objeto en donde termina su acto de querer. La inteligencia presenta a la voluntad la cosa sobre la que recae el acto; pero el modo como la inteligencia presente esta cosa puede depender de las disposiciones en que el hombre se encuentre en razón de las pasiones de su apetito sensible. De la voluntad, en cambio, dependen el acto mismo de querer y el hecho de producir este acto.

Dios, único motor exterior de la voluntad

De acuerdo con el pensamiento tradicional, Santo Tomás define la "naturaleza" como "El principio del movimiento en el ser movido", y a la luz de esta definición considera que nadie puede dar el movimiento natural a no ser aquél que causa la naturaleza misma, principio de este movimiento.

Ahora bien, si la facultad por la cual el hombre se mueve hacia el bien es la voluntad, ésta ha de encontrarse en la misma naturaleza humana. Por ello no puede concebirse que el movimiento voluntario se derive de un principio extrínseco que no sea, al propio tiempo, causa de la voluntad.

Entre todos los seres exteriores al hombre, sólo Dios pudo causar de esta manera a la voluntad, metiendo en ella el principio de su movimiento natural. Lo que puede probarse de dos modos:

a) Porque la voluntad es una facultad del espíritu que ha sido causado por Dios, a través del acto creador.

b) Porque la voluntad está ordenada al bien universal, lo que implica que nadie pudo ser causa de ella, excepto Dios mismo, que es el Bien universal. En efecto, cualquier otro bien es particular, y ningún bien particular puede dar una inclinación universal. Por esencia, toda inclinación está ordenada a un fin, y el fin responde al principio. Un principio particular no puede tener por objeto el Bien universal: su fin propio es necesariamente un bien determinado, el mismo que corresponde a su esfera de acción. Se sigue de ahí que una inclinación ordenada al Bien general no puede tener por causa sino un principio que tenga como fin propio el Bien universal. Ahora bien, tal cosa pertenece a Dios de manera exclusiva y absoluta.

En consecuencia, la voluntad misma, esa voluntad que con frecuencia puede causar en sí misma el acto de querer o la inclinación al bien, no podría causar tal acto o inclinación si no fuera en virtud de la inclinación al Bien universal que le ha sido dada por la primera causa universal.

Previniendo futuras objeciones, Santo Tomas quiere mostrar cómo, en qué y cuándo la voluntad puede tener una parte en su acto de querer, de tal manera que si el mal se encuentra en ese acto no debemos hacerlo remontar hasta Dios mismo.

Si se trata de su primer acto de querer, el hombre no es movido sino por Dios: de ahí que es imposible que esta volición no tenga por objeto el verdadero bien. Pero una vez que la voluntad del hombre ha sido movida de esta manera por Dios al Bien universal, puede en virtud de esta moción primera, moverse a sí misma por medio del consejo de su razón, a querer tal o cual bien particular. Y porque su consejo puede ser erróneo o su voluntad defectuosa en la elección, puede encontrar un bien que no sea más que aparente, siendo tal acción o moción, en consecuencia, mala.

Pero, sobre esto volveremos posteriormente.

ANALISIS DE LOS ACTOS DE VOLUNTAD E INTELIGENCIA QUE INTEGRAN EL ACTO MORAL.

Para la mejor comprensión de los actos que se van a analizar, reproducimos el cuadro general de los actos enunciados, en su ordenación programática, debido al P. Gardejl:

ACTOS DE LA INTELIGENCIA	ACTOS DE LA VOLUNTAD
I.- ACTOS QUE MIRAN AL FIN (Ordo Intentions)	
1o. Se ve el bien	2o. Se le ama (Apetito ineficaz buen propósito).
3o. Se juzga racionalmente que debe ser buscado (Sindéresis: propone el objeto como conveniente y asequible).	4o. Se quiere conseguirlo (Intención propiamente dicha).
II.- ACTOS QUE MIRAN A LOS MEDIOS	
A.- (Ordo electionis)	
5o. Se buscan los medios de consecución (Consejo).	6o. Se adhiere a los medios encontrados (Consentimiento).
7o. Se juzga cuál es el mejor para conseguir el fin (Juicio).	8o. Se elige (Elección)
B.- (Ordo exsecutionis)	
9o.-Se decide emplear los medios (Imperio).	10o. La voluntad aplica a su acto las facultades que deben operar (Uso Activo).
	11o. Ejecución (Uso Pasivo)
	12o. Gozo de la voluntad (Fruición).

N. B. En la lectura de este cuadro ha de seguirse el orden de los números.

DE LA FRUICION O EL GOCE

Según San Agustín, la fruición "es la adhesión por amor a una cosa que es amada por sí misma." Concebida así, la fruición implica evidentemente la idea de bien, la idea de fin y la idea de reposo en este bien o en este fin, y se relaciona de modo inmediato con la facultad apetitiva. En lo que a nosotros nos interesa, desde el punto de vista moral, podemos decir que el ser capaz de fruición debe tener un conocimiento perfecto del fin, bajo su razón universal, lo que es propio de los seres racionales.

El objeto de la fruición no puede ser más que el fin último. En efecto, como hace observar Santo Tomás, dos cosas son necesarias para que algo tenga la razón de fruto: que este algo sea efectivamente un término y que en él repose efectivamente el apetito por una cierta dulzura o delectación. Por ello sólo amerita el nombre de fruto aquello que tiene razón de término puro y simple, y en lo cual, a título de fin último, reposa y se deleite el apetito.

Ahora bien, la fruición no es más que la adhesión por amor a este fin que se quiere por sí mismo, ya que sólo en él se supone terminado en definitiva el movimiento apetitivo y logrado el reposo absoluto en el Bien sin mezcla, causa de las más puras delicias.

Todavía podemos sacar una última consecuencia en relación a estas consideraciones: la fruición, en cuanto adhesión por amor, puede existir aún cuando el bien todavía no se posea de manera presente, sino sólo en intención. A esta manera de poseer le llama Santo Tomás fruición imperfecta.

LA INTENCION

Etimológicamente, intención significa "tender hacia alguna cosa" (tendere in). Ya hemos visto cómo, desde el punto de vista filosófico, la intención señala el acto de la voluntad que se dirige al fin, bajo su razón formal de fin, y que implica por ello la referencia implícita a los medios adecuados para conseguirlo.

La perfecta educación de la voluntad en relación a la intención comprende dos cosas: a) la fijación del término, y b) la mostración del camino que a él conduce. Aunque la primera condición se refiere a la inteligencia práctica, toma, sin embargo, gran parte la voluntad, porque es necesario que las afecciones de la voluntad sean puras para que la inteligencia no se vea influenciada por las pasiones, con daño de la determinación del objeto y del camino a seguir. La intención requiere, pues, al lado de la luz claridad de la mirada, la pureza de los afectos y del gusto.

Es, además, de grandísima importancia para que la intención exista formalmente, un impulso o tensión disparada de la voluntad. Ahora bien, en la medida en que este disparase de la intención, a más de estar bien dirigido, es fuerte, poderoso e irresistible, en esa misma medida se tiende una vida de heroísmo y santidad; y si es nulo o débil o dudoso, la vida moral es torpe, terminando en la nulidad o en la mediocridad.

Comparando la intención con el acto simple de querer y con la fruición, podríamos decir que en el acto simple de querer la voluntad quiere con plenitud, sin reservas; en la fruición quiere deliciosamente, con delectación, y en la intención, de modo irresistible y poderoso.

LA ELECCION

La elección consiste en un movimiento de la facultad apetitiva que se orienta a una cosa preferida, con exclusión de otras cosas, y aun en el movimiento de esa facultad sobre un objeto juzgado particularmente como apto para obtener un fin determinado.

Se comprenderá por la definición que a la elección es necesario un acto previo de la inteligencia que muestre a la voluntad que un objeto es mejor que otros, o simplemente que es útil para obtener tal fin. Pero, la elección en sí misma es el movimiento de la voluntad sobre este objeto.

La elección se distingue de los demás actos de la voluntad en que mientras que en éstos basta que el objeto sea mostrado por la razón como siendo un bien, de una manera absoluta, en la elección en cambio, el objeto es mostrado como siendo un bien mejor o más útil para la obtención del fin.

De lo anterior se desprende que el fin, en tanto que fin, no puede ser objeto de elección. Sin embargo, cuando se trata de un fin relativo y no del fin absolutamente último, puede ser objeto de elección, porque el fin relativo tiene, al mismo tiempo, la razón de fin y la razón de medio. Para el hombre, sobre la tierra, todo puede ser objeto de elección, excepto la felicidad en su sentido formal. Dios mismo, que es nuestro fin objetivo absolutamente último y nuestra suprema felicidad, puede ser, en sentido concreto, objeto de elección, porque no le conocemos en sí mismo y según la manera como se identifica con nuestra felicidad formal. Es precisamente en la elección de Dios que nosotros hacemos sobre la tierra, en lo que se funda el mérito supremo de nuestra vida moral.

Hay que agregar que la elección sólo se da en la esfera de lo hacerero y no puede recaer sobre lo imposible, que de ningún modo estaría ordenado al fin.

DEL CONSEJO QUE PRECEDE A LA ELECCION

La elección, como se ha visto, sigue el juicio de la razón que se refiere a lo que debe ser hecho con preferencia. Ahora bien, cuando de lo que debe ser hecho se trata, hay con frecuencia gran incertidumbre, porque los actos tienen por objeto cosas particulares y contingentes que son inciertas en razón de su variabilidad. Ahora bien, frente a estas cosas dudosas, es necesario para el juicio de la razón que dicta lo que se debe hacer, un medir y pesar, un previo informarse de la inteligencia, que es lo que recibe el nombre de Consejo.

EL CONSENTIMIENTO

Por su etimología, consentimiento significa "sentir con" (Cumsentire), significado que implica cierta unión a la cosa que es objeto del consentimiento. Veamos la manera cómo Santo Tomás precisa esta significación.

El sentimiento, dice, señala el hecho de sentir, y ésto, la operación de los sentidos. Ahora bien, lo propio de los sentidos es referirse a las cosas presentes. Y porque el acto de la facultad apetitiva es una cierta inclinación a la cosa misma, en su realidad objetiva, por ello, en razón de cierta semejanza, la aplicación de la virtud apetitiva a la realidad que es su objeto, según que ella se adhiera a esta realidad, recibe el nombre de sentimiento, nombre con el que se da a entender que experimenta la cosa a que se adhiere, complaciéndose en ella.

Hay que distinguir el consentimiento del asentimiento (ad sentire) que es un sentir hacia otro, e implica cierta distancia de aquello a lo cual se asiente; precisamente lo contrario del asentimiento que, como ya se ha dicho, implica unión a la cosa que es objeto del consentimiento. Por tal razón, el asentir es propio de la inteligencia, y el consentir, de la voluntad.

Para determinar el objeto del consentimiento, Santo Tomás precisa que tal acto señala la aplicación del movimiento del apetito a cualquier cosa que preexista en el poder de quien hace tal aplicación. Sólo sabiendo, en consecuencia, sobre qué puede hacerse la aplicación del apetito, se podrá saber sobre qué versa el consentimiento.

En el orden de las cosas a realizar, encontramos, desde luego, la percepción del fin y el apetito de este fin; después, el consejo relativo a lo que es apto para la obtención del fin y el apetito de lo que está de ese modo adecuado. Ahora bien, al fin último el apetito tiende naturalmente, por lo que la aplicación del movimiento del apetito al fin percibido no tiene razón de consentimiento sino de simple voluntad. En cuanto a las cosas que se encuentran más acá del fin último, éstas caen bajo el consejo, en tanto que ordenadas al fin. A este título el consentimiento puede versar sobre ellas, según que el movimiento del apetito se aplique a lo que ha sido juzgado por el consejo. Este movimiento sí está en el poder de aquel que lo aplica, lo que no pasa con el movimiento hacia el fin, que de ningún modo cae dentro del consejo. Antes, por el contrario, es el consejo el que presupone el apetito del fin, como se ha visto.

Por consiguiente, la aplicación del movimiento del apetito a la determinación del consejo es, propiamente, lo que constituye al consentimiento.

Con lo anterior podemos ya entender la ordenación de los actos que integran el acto moral en la esfera de la intención y de la elección: Tenemos primero la percepción del bien, en cuanto bien, por la inteligencia y la aplicación del amor de la voluntad a tal bien; en segundo lugar, la inteligencia propone tal bien como digno de ser buscado y la voluntad tiende hacia él (intención). Después, en la esfera de los medios, y en virtud de estos actos presupuestos, encontramos el acto del consejo que tiene por resultado uno o varios juicios de idoneidad en relación a los medios adecuados para la obtención del fin, y el consentimiento de la voluntad, aceptando estos medios diversos. En cuarto lugar, si los medios son múltiples, es necesario determinar cuál es, de entre todos ellos, el mejor, y esta determinación se hace en el "juicio de preferencia", que será seguido inmediatamente por la "elección".

Aquí se abre la esfera de la ejecución propiamente dicha.

EL IMPERIO Y LOS ACTOS IMPERADOS

En el principio del orden de la ejecución encontramos "el imperio". Presupone, pues, ya cumplida la etapa de la deliberación y preparación, que remata con la elección; pero abre la esfera del uso activo y del uso pasivo, o sea el acto de las facultades ejecutivas movidas por la voluntad.

Imperar, afirma Santo Tomás, es un acto de la razón, que, no obstante, presupone un acto de voluntad. Lo anterior se comprende considerando que el acto de la voluntad y el acto de la razón pueden influirse recíprocamente, según que la primera razone al sujeto del querer y que la voluntad quiera el razonamiento de la inteligencia. De ahí se concluye que el acto de la voluntad previene el acto de la razón, y a la inversa. Y porque la virtud del acto que precede permanece en el acto que sigue, se puede concluir que, algunas veces y

Hay que distinguir el consentimiento del asentimiento (ad sentire) que es un sentir hacia otro, e implica cierta distancia de aquello a lo cual se asiente; precisamente lo contrario del asentimiento que, como ya se ha dicho, implica unión a la cosa que es objeto del consentimiento. Por tal razón, el asentir es propio de la inteligencia, y el consentir, de la voluntad.

Para determinar el objeto del consentimiento, Santo Tomás precisa que tal acto señala la aplicación del movimiento del apetito a cualquier cosa que preexista en el poder de quien hace tal aplicación. Sólo sabiendo, en consecuencia, sobre qué puede hacerse la aplicación del apetito, se podrá saber sobre qué versa el consentimiento.

En el orden de las cosas a realizar, encontramos, desde luego, la percepción del fin y el apetito de este fin; después, el consejo relativo a lo que es apto para la obtención del fin y el apetito de lo que está de ese modo adecuado. Ahora bien, al fin último el apetito tiende naturalmente, por lo que la aplicación del movimiento del apetito al fin percibido no tiene razón de consentimiento sino de simple voluntad. En cuanto a las cosas que se encuentran más acá del fin último, éstas caen bajo el consejo, en tanto que ordenadas al fin. A este título el consentimiento puede versar sobre ellas, según que el movimiento del apetito se aplique a lo que ha sido juzgado por el consejo. Este movimiento sí está en el poder de aquel que lo aplica, lo que no pasa con el movimiento hacia el fin, que de ningún modo cae dentro del consejo. Antes, por el contrario, es el consejo el que presupone el apetito del fin, como se ha visto.

Por consiguiente, la aplicación del movimiento del apetito a la determinación del consejo es, propiamente, lo que constituye al consentimiento.

Con lo anterior podemos ya entender la ordenación de los actos que integran el acto moral en la esfera de la intención y de la elección: Tenemos primero la percepción del bien, en cuanto bien, por la inteligencia y la aplicación del amor de la voluntad a tal bien; en segundo lugar, la inteligencia propone tal bien como digno de ser buscado y la voluntad tiende hacia él (intención). Después, en la esfera de los medios, y en virtud de estos actos presupuestos, encontramos el acto del consejo que tiene por resultado uno o varios juicios de idoneidad en relación a los medios adecuados para la obtención del fin, y el consentimiento de la voluntad, aceptando estos medios diversos. En cuarto lugar, si los medios son múltiples, es necesario determinar cuál es, de entre todos ellos, el mejor, y esta determinación se hace en el "juicio de preferencia", que será seguido inmediatamente por la "elección".

Aquí se abre la esfera de la ejecución propiamente dicha.

EL IMPERIO Y LOS ACTOS IMPERADOS

En el principio del orden de la ejecución encontramos "el imperio". Presupone, pues, ya cumplida la etapa de la deliberación y preparación, que remata con la elección; pero abre la esfera del uso activo y del uso pasivo, o sea el acto de las facultades ejecutivas movidas por la voluntad.

Imperar, afirma Santo Tomás, es un acto de la razón, que, no obstante, presupone un acto de voluntad. Lo anterior se comprende considerando que el acto de la voluntad y el acto de la razón pueden influirse recíprocamente, según que la primera razone al sujeto del querer y que la voluntad quiera el razonamiento de la inteligencia. De ahí se concluye que el acto de la voluntad previene el acto de la razón, y a la inversa. Y porque la virtud del acto que precede permanece en el acto que sigue, se puede concluir que, algunas veces y

en ciertos actos de la voluntad, permanece algo del acto de la razón, y que en ciertos actos de la razón permanece algo del acto de la voluntad. Este último es el caso del acto de imperar.

Ordenar -en el sentido de mandar o imperar- es, por esencia, un acto de razón; porque él que impera ordena al que es mandado cierta cosa que debe ser hecha por él, y esta orden puede ser dada por modo de "intención" o por modo de "significación". El ordenar por modo de intimación, es decir, con autoridad, es un acto de la razón.

Tan cierto es que imperar es un acto propio de la razón, que en nuestro lenguaje imperar, mandar y ordenar son términos sinónimos. La palabra que designa por excelencia lo que propia y absolutamente conviene a la razón: orden -ordenar-, es precisamente también la palabra que designa el acto de imperar o mandar, designando también en este acto lo que lo constituye específicamente. Porque no se trata de una ordenación cualquiera cuando nosotros hablamos de orden en el sentido de mandamiento. Es una orden muy especial la que caracteriza a la palabra mandamiento. Es que, en efecto, cuando la razón ordena, lo puede hacer de dos maneras: o de modo absoluto, intimación que se expresa por el verbo en modo indicativo: "es necesario que tú hagas esto", o moviendo al destinatario de la orden hacia alguna cosa, intimación que se expresa por el verbo en modo imperativo: "Haz esto". En este último caso se ve que el acto de intimar lleva consigo una moción que arrastra a la puesta en obra. Este es el mandamiento propiamente dicho, que así entendido, es esencialmente acto de razón. Sin embargo, este acto de mandar implica también necesariamente un acto anterior de voluntad, cuyo influjo continúa en él y sin el cual tal acto no existiría.

Acabamos de ver, en efecto, que este acto lleva un carácter específico de movimiento. Ahora bien, el primer principio de movimiento, cuando se trata de la aplicación al acto es la voluntad. Y puesto que el segundo motor jamás mueve sino en virtud del primero, de ahí se sigue que aun cuando la razón al mandar mueve e impulsa al acto, tal poder le viene de la voluntad. Queda, pues, establecido que el acto de imperar es un acto de la razón que presupone un acto de la voluntad, en cuya virtud la razón mueve a la ejecución del acto.

Este mandamiento o imperio de la razón existe solamente después de la elección, cuando la voluntad está ya comprometida definitivamente a la puesta en obra de tal medio; entonces es cuando el mandamiento interviene para intimar esta puesta en obra a quienes incumbe, moviéndolos a través de su mandato.

EL USO

El uso de una cosa implica la aplicación de esta cosa a cualquier operación; de ahí se deriva el que nosotros designemos con el nombre de uso a la operación a la que destinamos una cosa determinada. Ahora bien, para la existencia de tal operación es necesario que apliquemos a ella los principios interiores de la acción, que son las potencias del alma o los miembros del cuerpo. Lo que es manifiesto. Si se recuerda que es la voluntad la que mueve las potencias del alma a sus actos, lo que implica aplicarlos a su operación, se comprenderá que el acto de usar (uso activo) pertenece en primer lugar a la voluntad, como a su primer motor, y a la inteligencia como al principio que dirige. A las demás facultades les pertenece como a lo que ejecuta (uso pasivo), ya que son a la voluntad lo que los instrumentos al agente principal.

Hay que advertir que el uso se refiere exclusivamente a los medios, ya que por definición, es la aplicación de una cosa ordenada a su fin, y lo ordenado a un fin es, precisamente, un medio, como se ha visto.

DE LA BONDAD Y MALDAD DE LOS ACTOS HUMANOS.

Todo ser obra según lo que es. Siendo la acción la más fiel emanación del ser de una cosa, la bondad o maldad de una acción ha de juzgarse en la forma en que se juzga la bondad o maldad de la cosa misma. Todas las cosas son buenas según lo que son, porque el ser y el bien se reducen a lo mismo. En consecuencia, si hay un ser que "sea" plenamente, y que no pueda perder nada de su "ser", tal será necesariamente bueno y de ninguna manera malo. Esto es lo propio y exclusivo de Dios. Sólo Dios, en la plenitud de su Ser, constituye una realidad soberanamente simple. Todos los demás seres, por el contrario, tienen la plenitud del ser "que les conviene", según diversas realidades. Por ello, en estos últimos podemos encontrar el ser que tienen, bajo cierta relación, y que, sin embargo, les falta alguna cosa de la plenitud del ser que les conviene. Tomemos, por ejemplo, el ser humano. Este requiere un compuesto de cuerpo y alma en posesión de todas las facultades y órganos necesarios para el conocimiento y la acción. En consecuencia, si a alguno le faltase alguno de estos elementos, eso mismo faltaría a la plenitud de su ser, y en relación a tal carencia, sería considerado como malo. El mal sólo se dice del sujeto a quien falta alguna cosa, pero que tiene, por otra parte, algunos de los elementos que debe tener para ser plenamente el mismo.

La plenitud del ser es la razón misma de la bondad, porque la razón de bien implica la razón de perfecto y acabado. De ahí se sigue que si a algún ser le falta alguna cosa para la plenitud de su ser no ha de ser considerado como bueno pura y simplemente, sino sólo a cierto título.

Es así como se juzga la razón de bondad o de maldad entre los seres. Y debe ser juzgada de la misma manera tal razón cuando de las acciones se trata. En consecuencia, puede decirse que cualquier acción, si tiene alguna de las cosas que debe tener, en esa medida es buena; pero si le falta algo para la plenitud de su ser, el que corresponde a la acción humana, ha de ser considerada como mala; ejemplo: si le falta la proporción querida señalada por la razón o si no se hiciese en el lugar debido, etc.

La acción humana (lo visto hasta aquí nos lo demuestra) es una cosa múltiple y compleja: comprende una diversidad de elementos, lo mismo esenciales que accidentales; y ninguno de ellos debe faltarle para que sea plenamente tal. Es necesario insistir en que una acción es humana en tanto que es regulada por la razón (ya hemos dicho que no se comprenden en ella ni lo instintivo ni lo puramente físico). Por ello, la razón constituye la medida común de toda la diversidad de elementos que integran y perfeccionan el ser mismo de la acción del hombre. En ésta, todo ha de ser juzgado por su relación con la razón. Un acto será perfecto, plenamente acabado, en una palabra, pura y simplemente bueno, cuando en él todo sea conforme a la razón. Cuando, por el contrario, alguno de sus elementos no sea conforme a la razón el acto será malo, pura y simplemente, y bueno sólo en cierto sentido.

¿Qué debemos entender por esta razón, que constituye la medida del ser y la bondad de los actos humanos?

Desde luego, con relación a nosotros, nuestra facultad intelectual, que como sabemos es doble: el entendimiento agente, fuente de toda luz intelectual, y el entendimiento posible, que hace fructificar la luz inicial del entendimiento agente, y la transforma en nociones percibidas, en principios formulados,

en conclusiones experimentadas, en ciencia poseída por el hombre. Esta ciencia, así poseída, esta luz apta para transformarse en conciencia, constituye, en cierto sentido, la razón, medida del acto humano. Pero sólo en cierto sentido, porque la razón no es solamente la ciencia poseída por el sujeto que actúa. Al lado de la ciencia individual está la ciencia colectiva: la unión de todas las razones individuales, que constituye una especie de razón general, cuya luz se derrama sobre todas las luces individuales, como el todo sobre sus partes. Cuando se trata, pues, de juzgar el acto humano, al lado de la ciencia de tal individuo, habrá que referirse también a la ciencia de tal grupo de seres humanos, que constituye, de cualquier modo, la conciencia de tal conjunto; más aún, habrá que referirse a la ciencia o conciencia del género humano en su totalidad. Hay todavía, sin embargo, un sentido mucho más alto de la palabra razón. como medida de nuestros actos: es la Razón soberana existente en Dios, frente a la cual la razón colectiva, integrada por todas las razones individuales, es cosa imperfecta y de orden inferior. Por consiguiente, de esta Razón soberana que en Dios existe haremos depender siempre la palabra razón, cuando la hagamos regla y medida de todos nuestros actos. Ella designará a toda luz de orden intelectual, que se aplica a tal acto trazándole sus límites.

Casi es innecesario decir que tal luz será de orden práctico. Pero supone, esencialmente, el orden especulativo. La luz de que se trata, en efecto, tiene por objeto fijar los límites y la medida del acto humano. Dice lo que el hombre debe hacer, cuándo, por qué medios en cual objeto, y lo demás; todo ello, dependiendo de la naturaleza del hombre y de los seres en medio de los cuales vive éste. Todo se reduce aquí a un problema de orden. Las palabras mismas lo atestiguan. Al mandamiento de la razón práctica se le llama en nuestro idioma una orden. Y esta orden señala lo que es necesario hacer para que entre los diferentes seres, se conserve el orden que debe reinar y que constituye su bien. Orden y bien, cuando se trata de cosas creadas, son términos sinónimos. El bien consiste en el orden; el mal en el desorden. Por ello, Santo Tomás afirma que lo propio de la razón es ordenar. Fuera de Dios, el orden es el bien por excelencia. Es por la ordenación de la criatura al Creador, que la razón llega a Dios en su marcha natural. Nada hay superior al orden sino el mismo Bien subsistente, Causa y Fin de este orden, es decir, Dios.

En consecuencia, al señalar la medida propia y ordenada del acto humano podemos decir que es la razón tomada como luz intelectual que se deriva de la razón soberana que en Dios existe. Ella dicta al hombre lo que debe hacer. Lo bueno o lo recto no es sino el conjunto de sus prescripciones. Por otra parte, lo que el hombre debe hacer se regula por lo que Dios ha hecho y por lo que El quiere que sea. Y puesto que es la razón especultaiva a la que toca conocer lo que es el hombre y lo que Dios quiere que él haga, en sí mismo o en su relación con los demás seres, se sigue de ahí que toda regla de acción o toda obligación de orden moral tiene su fundamento último y real en el acto de la razón especulativa que atestigua la verdad y el orden de las cosas.

El orden a conocer, a establecer y a conservar, constituye sobre la tierra el todo del hombre. Razón y orden se corresponden. El hombre será verdadero hombre, será lo que debe ser, bajo su forma específica y definitiva de ser racional, en la medida en que conociendo el orden del universo regule siempre su conducta por tal orden. La razón en el sentido de facultad que ordena, conforme al orden universal, es el principio conforme al cual debemos juzgar lo bueno y lo malo en las acciones del hombre. Estas serán buenas cuando todo en ellas sea conforme al orden de la razón; serán malos en la misma medida en que no se conformen con tal orden.

En otros términos, el fundamento de la distinción entre la bondad y maldad morales es la conformidad u oposición natural de nuestros actos con la rec

ta razón. Y porque es esta razón la que en su último término aclara y explica, en relación al orden, la finalidad suprema del hombre, podemos también expresar que el fundamento de la distinción que venimos estableciendo radica en la conformidad u oposición de nuestros actos con el fin supremo de nuestra naturaleza racional.

FUENTES DE LA MORALIDAD.

A.) El objeto

Así como la bondad en las cosas naturales se toma del lado de la forma que las especifica, de parecida manera, la primera razón de bondad en el acto moral se toma del objeto por el que tal acto se especifica. Y así como en las cosas naturales el primer mal está constituído por la carencia de la forma que debieran tener; así también en las acciones morales el primer mal es aquel que proviene del objeto. El acto humano toma su especie del objeto sobre el cual recae. Este objeto especifica el acto en tanto que acto, y al mismo tiempo le dá su primera razón de bueno o malo, porque si el objeto de este acto no está de acuerdo con la razón, tampoco lo estará todo lo que después de él pudiera venir.

Lo primero que se requiere para que un acto sea bueno es que la cosa misma que lo constituye no sea contraria a la razón. Ninguna razón de bondad podría convenirle si no estuviese de acuerdo con aquella. Hay actos que son malos en razón de su objeto, es decir, en los cuales el objeto sobre el cual recaen es contrario a la razón. Ejemplo: el acto de tomar la cosa de otro es un acto malo en su especie. Esta especie de acto que consiste en tomar la cosa de otro es mala intrínsecamente y por sí misma; porque tomar la cosa de otro es contrario a la razón. La razón medida de todo lo que en el acto humano se encuentra, condena esta cosa en sí misma.

B.) Las circunstancias

Así como en las cosas naturales la plenitud de la perfección no depende únicamente de la forma substancial que les dá la especie, sino también de los accidentes que se le añaden, como para el hombre el color, la figura, la salud, etc., de tal modo que si alguno de éstos falta para la armonía del todo, se sigue la razón de mal para el sujeto; de la misma manera, la plenitud de la bondad de la acción no consiste sólo en el objeto que la especifica sino también en todo aquello que se le agrega por modo de accidente en su realización concreta, y que está representado por las circunstancias requeridas. De ahí se sigue que una acción será mala si le faltan tales circunstancias. Ejemplo, no basta volver a otro lo que le es debido para tener en toda su perfección un acto de justicia. Es necesario, además, que este acto sea hecho por aquél que lo debe hacer, en el tiempo, lugar y manera convenidos. Lo mismo debe decirse para los demás actos virtuosos.

C.) El fin

Es necesario advertir que no se trata aquí del fin de la obra (finis operis o fin de la cosa actuada), que en cierta forma se identifica con el objeto, sino del fin del que actúa (finis operantis), que, como tal, constituye una especie de circunstancia que se añade al acto mismo en la intención del sujeto.

De acuerdo con todo lo anterior, Santo Tomás afirma que en la acción humana existe una cuádruple bondad. Desde luego, una bondad genérica, en tanto que ella es acción, ya que teniendo el ser de la acción en esa medida es buena.

Otra bondad es aquella que la acción tiene en virtud de su ser específico, - bondad que se toma del objeto, según que éste sea lo que debe ser. La tercera bondad es la de las circunstancias que son a manera de accidentes de la acción en su ser individual. La cuarta bondad es la del fin, ya puesta en relación - a la causa de la bondad.

La acción humana, así considerada, se toma de un modo global con todo lo que en ella pueda encontrarse: principios de acción en función de obrar, la razón y la voluntad junto a los miembros u órganos exteriores; luego el objeto - sobre el que recae la acción, circunstancias que la envuelven, fin u objeto - que la impera. El ser, y por consiguiente la bondad de la acción humana, en - tanto que acción del hombre, depende de todas estas cosas. Su ser genérico, - en tanto que funcionamiento de los principios del obrar, dependerá de la cualidad y de la puesta en obra de estos principios del obrar: de la justicia y nitidez de la inteligencia; de la energía, del poder y fortaleza de la voluntad; de la docilidad de los órganos en la ejecución. Su ser específico en tanto - que tal acción humana, dependerá no solamente del punto de vista de su realidad física, sino también del punto de vista de su ser moral, del objeto o cosa en sí que constituye su término, según que tal cosa armonice o no con la razón. Su ser individual y concreto dependerá de todas las circunstancias, de tiempo, de lugar, de persona, de modo, etc., que pueden encontrarse en ella. Y la realización de su ser, en tanto ella existe y dura, depende esencialmente del fin o del objeto que mueve inicialmente y todo el tiempo de la acción los principios de la acción que la producen. Estas diversas razones de bondad se jerarquizan en dos grupos. El primero está integrado por las tres que son intrínsecas a la acción, y el otro está constituído por la que se toma del fin y es intrínseca a la acción. Aquéllas se superponen de un modo gradual, de tal modo que no se pueden dar las que vienen después si no se ha dado la que precede. La bondad de las circunstancias no puede suplir la bondad del objeto, y - la bondad de éste no puede suplir la de los principios del obrar. En cuanto a la bondad del fin, ésta precede y sigue conjuntamente a las otras razones de - bondad, estando al comienzo y al término de la acción. Ella informa de cualquier manera a las otras razones de bondad; es una razón de bondad de otro orden, paralela y añadida a las tres primeras, mismas que se le subordinan como a la causa de su ser o de su realización efectiva. Estas, en efecto, existen sólo a causa del fin, de donde se sigue que su bondad respectiva se encuentra subordinada a la bondad del fin, de tal modo que si el fin que las hace ser no es bueno, todas ellas se encontrarán incompletamente buenas y, por lo tanto, - malas.

Lo anterior basta para entender en todo su altísimo significado la fórmula tomista: Bonum, ex integra causa; malum ex quocumque defectu. Para el bien son necesarias todas las razones de bondad; para el mal basta que falta cualquiera.

¿Hay actos humanos que sean buenos o malos en su especie? No se trata - aquí, como a primera vista pudiera suponerse, de determinar si el objeto que - especifica la acción puede dar a ésta el ser bueno o malo. Lo que se pretende en este artículo es saber si el acto humano recibe su especie por el hecho de ser bueno o malo.

Santo Tomás parte de este principio; "Todo acto toma su especie de su objeto". Por lo tanto, una diferencia en el objeto trae como consecuencia una - diferencia específica en los actos. Siendo el objeto el principio de la acción que actualiza la facultad de obrar, cuando esta facultad es pasiva, o siendo - el término de la acción si se trata de una facultad activa, constituye siempre el principio que especifica la acción: si es término de ella, la especifica a - título de término del movimiento, y si es principio de ella, la especifica tam

bién en tanto que es como la forma de la facultad que actúa.

En el acto humano, lo bueno y lo malo se determinan en relación con la razón, tomando esta palabra como un agregado de voluntad e inteligencia, aunque intervengan, de hecho, otros principios activos, otras facultades interiores al hombre y hasta sus miembros exteriores. Todos estos últimos, sin embargo, son principios activos sólo en la medida en que participan de la razón y son movidos por ella. El verdadero principio del acto humano, en un sentido formal y primario, es la razón. De ahí se sigue que todo aquello que constituye una diferencia en el objeto del acto humano, según que se refiera a la razón, traerá como consecuencia una diferencia específica en este acto. Precisamente el bien y el mal o lo bueno y lo malo en la acción del hombre son las diferencias que afectan al objeto del acto según que éste se conforme o no con la razón. Se dice bueno, en efecto, el objeto del acto humano (tomado tal objeto no sólo en el sentido estricto que lo distingue de las circunstancias, sino en un sentido global tal como aparece en sí mismo cuando el acto existe), según esté de acuerdo con la razón, y se dice malo según sea contrario a la razón. Y ello, porque el bien para todo ser consiste en aquello que le conviene según su forma, y el mal, en aquello que no está conforme con el orden que su forma exige.

Ahora bien, la forma propia del hombre, el carácter distintivo de su naturaleza, es la racionalidad, es decir, un principio de acción que obra, no por instinto o por móviles sensibles, sino por la razón. De todo ello desprendemos que la diferencia entre lo bueno y lo malo, refiriéndose al objeto del acto humano, se ha de referir, a su vez, al principio de este acto, o sea la razón. Por otra parte, según hemos visto, los actos son morales en tanto que proceden de la razón, es decir, de la voluntad y de la inteligencia. Es evidente, pues, que el bien y el mal diversifican la especie en los actos morales, porque las diferencias esenciales diversifican la especie.

El acto humano es aquel que procede de la razón. Es humano en la medida en que está penetrado de razón. No es por lo tanto indiferente o accidental para tal acto el proceder de la razón, sino, por el contrario, es esencial que sea lo que es desde el punto de vista de la razón misma. Es esto lo que lo califica específicamente. Desde el punto de vista genérico es acto de razón. Desde el punto de vista de la especie es tal o cual: de recta y sana razón o de razón mala y errónea. La cualidad misma de la razón le reviste por entero y es la que, en definitiva, le hace bueno o malo. Nada más específico que tal distinción.

Se podrían recalcar, con las precisiones doctrinales expuestas, los múltiples significados de la palabra razón, que juegan tan gran papel en todo lo que al acto humano corresponde: a) la razón, principio activo del acto humano, es la inteligencia y la voluntad; b) la razón, forma genérica del acto humano, es el bien percibido por la inteligencia, querido por la voluntad y buscado por todos los principios activos del hombre; c) la razón, diferencia específica, es este mismo bien, comparado no sólo con la inteligencia del que actúa y que le propone como tal bien, sino con la Razón en sí, o con las luces gradundas y superpuestas de que ya hemos hablado.

EL BIEN Y EL MAL EN ACTO INTERIOR DE LA VOLUNTAD.

Ya hemos tenido ocasión de precisar que en el acto voluntario se encuentra un acto doble - el acto interior y el acto exterior - y que cada uno de éstos tiene su objeto propio. La doctrina anteriormente expuesta habrá de aplicarse, en consecuencia, tanto a los actos interiores como a los actos exteriores. A tal efecto recordemos que se llama acto interior al querer mismo

bién en tanto que es como la forma de la facultad que actúa.

En el acto humano, lo bueno y lo malo se determinan en relación con la razón, tomando esta palabra como un agregado de voluntad e inteligencia, aunque intervengan, de hecho, otros principios activos, otras facultades interiores al hombre y hasta sus miembros exteriores. Todos estos últimos, sin embargo, son principios activos sólo en la medida en que participan de la razón y son movidos por ella. El verdadero principio del acto humano, en un sentido formal y primario, es la razón. De ahí se sigue que todo aquello que constituye una diferencia en el objeto del acto humano, según que se refiera a la razón, traerá como consecuencia una diferencia específica en este acto. Precisamente el bien y el mal o lo bueno y lo malo en la acción del hombre son las diferencias que afectan al objeto del acto según que éste se conforme o no con la razón. Se dice bueno, en efecto, el objeto del acto humano (tomado tal objeto no sólo en el sentido estricto que lo distingue de las circunstancias, sino en un sentido global tal como aparece en sí mismo cuando el acto existe), según esté de acuerdo con la razón, y se dice malo según sea contrario a la razón. Y ello, porque el bien para todo ser consiste en aquello que le conviene según su forma, y el mal, en aquello que no está conforme con el orden que su forma exige.

Ahora bien, la forma propia del hombre, el carácter distintivo de su naturaleza, es la racionalidad, es decir, un principio de acción que obra, no por instinto o por móviles sensibles, sino por la razón. De todo ello desprendemos que la diferencia entre lo bueno y lo malo, refiriéndose al objeto del acto humano, se ha de referir, a su vez, al principio de este acto, o sea la razón. Por otra parte, según hemos visto, los actos son morales en tanto que proceden de la razón, es decir, de la voluntad y de la inteligencia. Es evidente, pues, que el bien y el mal diversifican la especie en los actos morales, porque las diferencias esenciales diversifican la especie.

El acto humano es aquel que procede de la razón. Es humano en la medida en que está penetrado de razón. No es por lo tanto indiferente o accidental para tal acto el proceder de la razón, sino, por el contrario, es esencial que sea lo que es desde el punto de vista de la razón misma. Es esto lo que lo califica específicamente. Desde el punto de vista genérico es acto de razón. Desde el punto de vista de la especie es tal o cual: de recta y sana razón o de razón mala y errónea. La cualidad misma de la razón le reviste por entero y es la que, en definitiva, le hace bueno o malo. Nada más específico que tal distinción.

Se podrían recalcar, con las precisiones doctrinales expuestas, los múltiples significados de la palabra razón, que juegan tan gran papel en todo lo que al acto humano corresponde: a) la razón, principio activo del acto humano, es la inteligencia y la voluntad; b) la razón, forma genérica del acto humano, es el bien percibido por la inteligencia, querido por la voluntad y buscado por todos los principios activos del hombre; c) la razón, diferencia específica, es este mismo bien, comparado no sólo con la inteligencia del que actúa y que le propone como tal bien, sino con la Razón en sí, o con las luces gradundas y superpuestas de que ya hemos hablado.

EL BIEN Y EL MAL EN ACTO INTERIOR DE LA VOLUNTAD.

Ya hemos tenido ocasión de precisar que en el acto voluntario se encuentra un acto doble - el acto interior y el acto exterior - y que cada uno de éstos tiene su objeto propio. La doctrina anteriormente expuesta habrá de aplicarse, en consecuencia, tanto a los actos interiores como a los actos exteriores. A tal efecto recordemos que se llama acto interior al querer mismo

en tanto que deliberado y aceptado, y acto exterior a la ejecución propiamente dicha. Es conveniente recordar también que el acto exterior se llama así por ser exterior a la voluntad, pudiendo ser en consecuencia interior al hombre.

La bondad del querer interior, como la de todo acto humano, depende, desde luego, de su objeto. Casi se podría decir que depende del objeto en forma total y exclusiva ya que las circunstancias de los actos o los fines sobreañadidos sólo especifican la bondad o la malicia del querer en la medida en que ellos le imponen un nuevo objeto. Hablando, pues, con rigor, lo que hace buena o mala a la voluntad es el objeto que ella misma se da, sólo él. Por ejemplo, si yo quiero matar, mi voluntad es mala por la malicia de este objeto: el homicidio. Si quiero matar para robar, mi voluntad es mala por la malicia de este doble objeto: el homicidio y el robo. Si quiero matar para robar un tesoro de la Iglesia, mi voluntad es mala por la malicia de este triple objeto: el homicidio, el robo y el sacrilegio. Y así para lo demás. Tal es el sentido de la proposición: "se es bueno de acuerdo con lo que se propone". Ahora bien, precisamente lo que se propone es lo que constituye el objeto del querer. Para la voluntad, objeto y fin se identifican; sólo se les distingue para señalar la facultad que la voluntad tiene para encadenar sus actos, para relacionar los fines a los fines, los objetos a los objetos. Se llama entonces objeto, a título especial, al fin más inmediato, y se llama fin al objeto ulterior. Así se comprende que el objeto malo que califica el acto de la voluntad no pueda ser cambiado en su valor por el fin sobreañadido; este juego de papel de una "circunstancia", y una circunstancia en cuanto tal puede agravar o aligerar la responsabilidad, pero no puede cambiar la voluntad de una especie a otra, del mal al bien.

Lo anterior no se contradice al afirmar que el bien o el mal de querer depende de la sumisión de éste a la razón, porque la razón y el objeto no constituyen aquí dos cosas distintas. El objeto moral implica una comparación con las normas racionales. Si esta comparación es favorable, el objeto se considera bueno; si es desfavorable, malo. Por ello, la misma cosa es el que la voluntad se someta a la razón y el que se proponga objetos buenos. Textualmente lo afirma Santo Tomás: "la bondad de la voluntad depende de la razón, según el modo mismo en que ella depende del objeto".

EL BIEN Y EL MAL EN EL ACTO EXTERIOR.

El problema principal que tratamos de resolver en este apartado puede plantearse en los siguientes términos: ¿Qué relación existe entre el bien y el mal del querer y el bien y el mal del acto exterior? ¿Cuál de los dos es determinante y cuál es determinado? ¿Derivará de la bondad o maldad de uno la bondad o maldad del otro? En caso afirmativo, ¿En qué medida, bajo que relación y en qué condiciones?

Hemos visto que el valor moral del acto humano depende de la relación que guardan con la razón reguladora de nuestra conducta, el objeto o su fin inmediato, las circunstancias conexas que contribuyen a integrarlo y el fin o los fines ulteriores a que puede tender. Considerado este acto objetivamente, como una cosa, el juicio que sobre él recae determina su bondad o su malicia, en tanto objeto del querer. Y según tal juicio y según tal acto, será la voluntad del que actúa buena o mala normalmente hablando.

Parecería, en consecuencia, que bajo esta relación, es decir, en tanto que la conducta se propone a la razón y se hace calificar por ésta como recta o desviada, que la bondad o maldad se hace derivar del acto exterior.

La voluntad sería buena o mala según lo que ella hace y por lo que lo ha-

en tanto que deliberado y aceptado, y acto exterior a la ejecución propiamente dicha. Es conveniente recordar también que el acto exterior se llama así por ser exterior a la voluntad, pudiendo ser en consecuencia interior al hombre.

La bondad del querer interior, como la de todo acto humano, depende, desde luego, de su objeto. Casi se podría decir que depende del objeto en forma total y exclusiva ya que las circunstancias de los actos o los fines sobreañadidos sólo especifican la bondad o la malicia del querer en la medida en que ellos le imponen un nuevo objeto. Hablando, pues, con rigor, lo que hace buena o mala a la voluntad es el objeto que ella misma se da, sólo él. Por ejemplo, si yo quiero matar, mi voluntad es mala por la malicia de este objeto: el homicidio. Si quiero matar para robar, mi voluntad es mala por la malicia de este doble objeto: el homicidio y el robo. Si quiero matar para robar un tesoro de la Iglesia, mi voluntad es mala por la malicia de este triple objeto: el homicidio, el robo y el sacrilegio. Y así para lo demás. Tal es el sentido de la proposición: "se es bueno de acuerdo con lo que se propone". Ahora bien, precisamente lo que se propone es lo que constituye el objeto del querer. Para la voluntad, objeto y fin se identifican; sólo se les distingue para señalar la facultad que la voluntad tiene para encadenar sus actos, para relacionar los fines a los fines, los objetos a los objetos. Se llama entonces objeto, a título especial, al fin más inmediato, y se llama fin al objeto ulterior. Así se comprende que el objeto malo que califica el acto de la voluntad no pueda ser cambiado en su valor por el fin sobreañadido; este juego de papel de una "circunstancia", y una circunstancia en cuanto tal puede agravar o aligerar la responsabilidad, pero no puede cambiar la voluntad de una especie a otra, del mal al bien.

Lo anterior no se contradice al afirmar que el bien o el mal de querer depende de la sumisión de éste a la razón, porque la razón y el objeto no constituyen aquí dos cosas distintas. El objeto moral implica una comparación con las normas racionales. Si esta comparación es favorable, el objeto se considera bueno; si es desfavorable, malo. Por ello, la misma cosa es el que la voluntad se someta a la razón y el que se proponga objetos buenos. Textualmente lo afirma Santo Tomás: "la bondad de la voluntad depende de la razón, según el modo mismo en que ella depende del objeto".

EL BIEN Y EL MAL EN EL ACTO EXTERIOR.

El problema principal que tratamos de resolver en este apartado puede plantearse en los siguientes términos: ¿Qué relación existe entre el bien y el mal del querer y el bien y el mal del acto exterior? ¿Cuál de los dos es determinante y cuál es determinado? ¿Derivará de la bondad o maldad de uno la bondad o maldad del otro? En caso afirmativo, ¿En qué medida, bajo que relación y en qué condiciones?

Hemos visto que el valor moral del acto humano depende de la relación que guardan con la razón reguladora de nuestra conducta, el objeto o su fin inmediato, las circunstancias conexas que contribuyen a integrarlo y el fin o los fines ulteriores a que puede tender. Considerado este acto objetivamente, como una cosa, el juicio que sobre él recae determina su bondad o su malicia, en tanto objeto del querer. Y según tal juicio y según tal acto, será la voluntad del que actúa buena o mala normalmente hablando.

Parecería, en consecuencia, que bajo esta relación, es decir, en tanto que la conducta se propone a la razón y se hace calificar por ésta como recta o desviada, que la bondad o maldad se hace derivar del acto exterior.

La voluntad sería buena o mala según lo que ella hace y por lo que lo ha-

co. El juicio de "ciencia moral" y el juicio de " conciencia" - árbitros de - los objetos - determinarían el valor del juicio de elección, donde se encuentra incluído el querer mismo.

Pero visto de esta manera tal orden no es el orden de la acción sino de - la especulación práctica. La práctica propiamente dicha consiste en la ejecución: parte de la voluntad, como de su principio, para llegar al acto exterior, como a su producto, y en lugar de juzgar a la voluntad por lo que ella hace, - exige que sea la voluntad quien juzgue lo que se hace. Es lo que establece - Santo Tomás cuando dice que la verdad de la práctica se juzga no según los objetos (secundum rem) sino según la rectitud del querer (secundum appetitum - rectum).

Tal vez se note en todas estas nociones una especie de círculo. Es que - las relaciones entre la inteligencia y el querer se entrecruzan y se influyen mutuamente. Ya se sabe que en cierta forma la voluntad tiene el primado de la acción y que en cierta otra, la inteligencia es quien lo posee. La inteligencia tiene la primacía en cuanto a la especificación, es decir en cuanto a la - determinación del acto; la voluntad la tiene en cuanto al ejercicio. Por una parte la especificación moral supone un ejercicio de inteligencia que es querido, y el ejercicio moral supone una especificación por "sí" o "no", que es intelectual. Esta implicación de poderes en la unidad del "yo" explica las soluciones presentes. Regir la conducta pertenece a la inteligencia que propone a la voluntad sus objetos; para juzgar la conducta es necesario tomar en cuenta plenamente y desde luego a la inteligencia y a los objetos de ésta. Lo que indica la razón es bueno para la voluntad. Lo que determina la recta razón eso hará que la voluntad sea recta si a ello se adhiere. Desde este punto de vista, la cualidad de buenos o malos no proviene a los objetos de la voluntad: al contrario, los objetos mismos, en tanto que juzgados por la razón, son causa - de que la voluntad que los abraza sea buena, o mala.

Sin embargo, no hay que olvidar que la voluntad ilustrada, tiene también iniciativas; que sólo a ella pertenece dirigirse hacia sus fines e inclinar hacia ellos sus actos. Es bajo esta relación, en tanto que factor de ejercicio y maestra de elección, como su bondad o maldad propias pueden derivarse de lo que de ella procede. Porque si la voluntad se orienta mal, un acto exterior, bueno en sí mismo, es decir, bueno conforme a la razón, será malo en tanto que sometido a un fin malo; porque si se orienta bien, un acto exterior, ya bueno en sí por su objeto y circunstancias, será bueno con una bondad nueva en tanto que sometido a un fin bueno. Y como la orientación del querer es la cuestión moral por excelencia, el juicio absoluto en esta materia, deberá recaer en beneficio de la voluntad. Es necesario, pues, afirmar que "el bien y el mal moral radican desde luego en la voluntad".

Aparentemente, existe en esta solución algo que va contra los principios aceptados al hablar del acto interior. En efecto, si se afirma que la maldad de la intención hace malo un acto que por otros motivos sería bueno, y si la - bondad de intención hace doblemente bueno el acto que en sí mismo es bueno, - ¿por qué no se es consecuente afirmando que la recta intención hace bueno el acto que por otros motivos sería malo?

Para que tal contradicción se desvanezca hay que recordar cómo Santo Tomás ha establecido que el bien es más exigente que el mal; que para el bien es necesaria la integridad de las causas y que la falta de una sola de ellas origina el mal (bonum ex integra causa; malum ex quocumque defectu). Se comprende, pues, que la bondad de la intención de acuerdo con la bondad del objeto del acto voluntario, duplique el valor moral del acto, sin que se siga de ahí que la bondad de la intención pueda corregir la maldad del objeto aceptado, dando

lugar a una acción buena. Ya dejamos aclarado que lo primero es la bondad o maldad del objeto, tomado como fin inmediato del querer. Si el objeto es bueno, esta bondad inicial se ve aumentada por una bondad ulterior que proviene del fin; pero si el objeto es malo, esta maldad no puede ser desplazada por la intención posterior. A pesar de ésta, el acto seguirá siendo malo, aunque algunas veces, se vea atenuado en su maldad.

PROPIEDADES DEL ACTO MORAL.

Tres son las propiedades del acto moral:

a) En primer lugar todo acto presenta el carácter de rectitud o desviación moral.

b) Todo acto es imputable al agente que lo ejecuta, lo cual se expresa diciendo que todo acto es laudable o culpable. Esta imputabilidad presupone la libertad y la responsabilidad del agente.

c) Por último todo acto es objetivamente meritorio o demeritorio.

a) No debemos confundir la rectitud con el bien ni la desviación con el mal. El mal comprende más que la desviación y el bien más que la rectitud. La razón de mal está constituída por cualquier privación; mientras que la desviación consiste, propiamente, en el acto que se realiza hacia algún fin, y no tiene el orden requerido por el fin mismo. Por otra parte, el orden requerido por un fin determinado se mide de acuerdo con cierta regla. En las cosas que actúan según la naturaleza esta regla es la fuerza natural que inclina a tal fin. Cuando el acto procede de la virtud natural según la inclinación natural al fin, se dice que tal acto es recto, porque es lo que debe ser conforme a su regla. En los seres que obran no por naturaleza sino por voluntad deliberada, la regla próxima e inmediata de su acto es la razón humana, y la regla suprema es la ley eterna. En consecuencia, cuando el acto del hombre procede hacia su término, según el orden de la razón y de la ley eterna, es justo y recto; pero si se sale de esta rectitud, orientándose hacia algo distinto de lo que su razón y la ley eterna prescriben y se cumple en un término diferente del fin señalado por ellas, tal acto constituirá una desviación moral, y como tal, un pecado.

Se comprende, pues, que siendo malo el acto que no está de acuerdo con la razón y la ley eterna, y siendo bueno aquél que está conforme con la razón y la ley eterna, un acto determinado por el hecho de ser bueno o malo, presenta al mismo tiempo el carácter de rectitud o desviación moral.

b) El carácter de "laudable" o culpable, en relación a los actos, presupone la imputabilidad, ya que alabar o inculpar no es más que referir a un sujeto la maldad o la bondad de sus propios actos. Los actos pues son laudables o culpables en tanto que son imputables al sujeto que actúa. La imputabilidad, a su vez, está condicionada por la libertad del sujeto en cuyo poder está el actuar o el no actuar. Ya hemos dicho que la libertad, es, en general, lo propio de los actos voluntarios puesto que el hombre tiene el mando de sus actos precisamente por su voluntad. De ahí se sigue que sólamente en los actos voluntarios el bien y el mal tienen el carácter de laudables o culpables.

De la libertad del agente se sigue también su responsabilidad, que, en términos generales, puede ser definida como "la propiedad del ser libre, en virtud de la cual debe dar éste cuenta de sus actos, debe responder de ellos, ante una autoridad superior".

c) Se habla de mérito y de demérito en relación a la retribución que se hace según justicia. Y la retribución según justicia, en relación al hombre, se hace tomando en cuenta lo que sus actos aprovechan o perjudican a los demás. Ahora bien, todo individuo que vive en sociedad, es en cierto modo, una parte o un miembro de la sociedad entera. Si, en consecuencia, alguno por su acto hace el bien o el mal a cualquiera de los que viven en sociedad, este bien o mal habrá de recaer sobre la sociedad entera, como aquel que hiere la mano hiere, al mismo tiempo, al hombre mismo. Por ello, si alguien hace un bien o un mal a un particular, tiene una doble razón de mérito o de demérito: primero, por la retribución que se le debe de parte del particular auxiliado o lesionado; después, por la retribución que le debe la sociedad a la que pertenece tal particular. En otro caso: si alguien ordena su acto al bien o al mal de la sociedad directamente, la retribución se le debe primera y principalmente por parte de la sociedad, y sólo subsidiariamente por parte de cada uno de los miembros del cuerpo social. Todavía más, cuando el agente a través de su acto se hace a sí mismo el bien o el mal, aun entonces se le debe una retribución, según que redunde en bien o en mal de todos, siendo él una parte de la sociedad.

Salta a la vista la importancia de esta doctrina. Es nada menos que el principio de la "solidaridad", que reposa en la naturaleza social del hombre, reconociéndolo como miembro de diferentes todos sociales que se interesan por su bien o por su mal. Y es también el principio de la "corresponsabilidad" que liga los actos de los miembros al bien o al mal de la comunidad misma. De ambos principios resulta una estricta obligación para toda sociedad de recompensar o castigar en el sujeto que actúa libre y responsablemente todo lo que éste haga, en bien o en mal, a la propia comunidad o a cualquiera de sus miembros.

En parecidas consideraciones se basa el mérito o demérito de nuestros actos en relación a Dios. Dios, en efecto, bajo su razón personal, constituye el fin último del hombre. El acto malo que, por definición, no está de acuerdo con este fin supremo, va contra el honor que a Dios es debido; y Dios debe a su honor y gloria castigar todos los actos que no le están ordenados y recompensar todos los que virtual o actualmente se ordenan a El. Pero es también en relación a toda la comunidad del Universo como el hombre puede merecer o demerecer a los ojos de Dios. En toda comunidad, dice Santo Tomás, aquél que rige sus destinos debe velar especialmente por el bien común, perteneciéndolo, en cambio, retribuir a todos según el bien o el mal que se haga a la comunidad. Si pues es Dios quien gobierna y rige todo el Universo y más especialmente la comunidad de los hombres, a El tocará evidentemente apreciar el mérito o demérito de los actos humanos. Lo contrario equivaldría a afirmar que Dios no se ocupa de los actos del hombre, afirmación que implicaría la mayor de las blasfemias.

El mérito se mide:

1o.- Por la bondad del acto, determinada por su objeto moral y sus circunstancias.

2o.- Por la perfección moral del agente (grado de energía de la voluntad).

3o.- Por la pureza de la intención.

4o.- Por la perfección de la virtud que lo inspira.

Respecto a la dificultad del acto, es decir, a los esfuerzos que exige su realización:

a).- Si provienen de la imperfección moral del agente, debilitado por sus malos hábitos, no acrecen el mérito.

b).- Si resultan de una perfección mayor al mismo acto, lo acrecen en virtud de la primera regla.

LA MORALIDAD DE LAS PASIONES.

Los actos interiores o exteriores hasta aquí considerados en relación con la moralidad son aquellos que convienen al hombre en tanto que hombre; actos de inteligencia y de querer o actos donde éstos se reflejan.

Tal como lo habíamos propuesto vamos a considerar ahora los actos que son comunes al hombre y a los animales: las pasiones y sus efectos. (1)

Tomados en sí mismos, estos actos no pueden, evidentemente, revestir ningún carácter moral, ya que son extraños a la razón, siendo esta regla moral. Pero la unidad del ser humano hace que tales actos, puramente sensibles en sí, estén sometidos a la razón de una cierta manera: "Como bajo un principio político", decía Aristóteles.

Si la moralidad se extiende, como se ha visto, a los actos exteriores en tanto que la inteligencia y el querer encarnan en ellos, con mayor razón ha de poder extenderse a las pasiones que están más cerca de la razón, ya que sus movimientos pueden ser más o menos voluntarios. Esto puede suceder de varias maneras, ya sea que la voluntad las ordene, ya sea que no se preocupe por vencerlas cuando puede y debe hacerlo, sea en fin, si no puede modificarlas en sí mismas, que comprometa o sustraiga a este respecto su responsabilidad.

(1) Por pasión entendemos la operación que consiste para el alma en sufrir por alguna cosa. La palabra significa esencialmente recibir una acción que va acompañada de cierto sufrimiento y de cierto daño. Es necesario retener, en consecuencia, que una pasión no pertenece jamás al alma en tanto que alma, sino únicamente en tanto que está unida a un cuerpo. Además, que siendo repercución en el alma de un cambio de estado en el cuerpo, someto el alma a una ley que no es la suya propia sino la ley de los movimientos corporales.

Frente a este problema, Santo Tomás relaciona la opinión de los estoicos con la opinión de los peripatéticos, a pesar de que aparentemente se contradicen, pues mientras los primeros sostienen que toda pasión es mala, los segundos reclaman la bondad para las pasiones moderadas. En efecto, dice el Santo Doctor, los estoicos no distinguían entre la inteligencia y los sentidos, ni mucho menos entre la voluntad - apetito racional - y el apetito sensible. Pasiones y movimientos de la voluntad se diferenciaban a sus ojos de acuerdo con la relación que tales movimientos guardaban con la razón. Así, eran voluntarios todos los movimientos apetitivos que eran gobernados por la razón, y pasionales todos los que escapaban a este gobierno. Esta consideración late en el pensamiento de Cicerón (Tusculanas: Lib. III) cuando llama a las pasiones "enfermedades del alma". Los peripatéticos, por el contrario, llaman pasión a todos los movimientos del apetito sensible. Estos serán buenos cuando estén regulados por la razón y malos cuando escapan al gobierno de la razón. Sólo en este último caso pueden ser considerados como "enfermedades del alma".

Al considerar a toda pasión como mala, los estoicos son consecuentes al afirmar que toda pasión disminuye el valor del acto. Pero los estoicos no tienen razón en su apreciación de las pasiones. Fundándose únicamente en que la razón pura es más perfecta en sí que la sensibilidad han olvidado la verdadera

naturaleza del hombre, la verdadera perfección de su ser. En efecto, la perfección del bien del hombre requiere que las pasiones - movimientos del apetito sensitivo - estén reguladas por la razón, pues si bien es cierto que el bien del hombre reside en la razón, como en su raíz, este bien será tanto más perfecto, cuanto más se extienda a todo lo que constituya el hombre. No se puede perfeccionar mutilando.

Es verdad que la pasión que antecede al acto obscurece el juicio, haciéndolo parcial y disminuyendo la bondad del acto. "Los que deliberan en asuntos - delicados, ha dicho Salustio (In Catilinario, princip. Orat. Coe sar.), deben estar libres del odio, de ira, de amistad o de misericordia." Pero no hay que olvidar que las pasiones pueden igualmente resultar del juicio de la razón, y esto de dos maneras: en primer lugar, por una serie de superabundancia, si la parte superior del alma se mueve hacia alguna cosa, arrastrando en su movimiento a la parte inferior. La pasión consecutiva que produce entonces en el apetito sensible es el signo de la intensidad de la voluntad, y viene a ser por - consiguiente, la muestra de una bondad moral mayor. En segundo lugar, por modo de elección, si el hombre escoge por un juicio de la razón dar rienda suelta a la pasión que le permitirá obrar más prontamente, y entonces la pasión se añade a la bondad de la acción. "Sin coraje, ha dicho Crisóstomo (Hom. IX, sup. Matt.), ni la ciencia avanzaría, ni se ejecutarían los juicios, ni podrían - ser impedidos los crímenes".

Clasificación de las pasiones.

Caracterizadas las pasiones como movimientos del apetito sensible, siendo éste el deseo nacido de una percepción sensible de lo que interesa al cuerpo, las pasiones habrán de agruparse en torno de las dos direcciones en que tal movimiento puede desenvolverse: si se trata del deseo de poseer un objeto que - conviene al cuerpo, o de huir de un objeto que le es penoso, tal movimiento de posesión o de alejamiento se atribuye al apetito concupiscible, nombre que se - legitima por ser la concupiscencia el tipo mismo del movimiento que nos lleva al placer o nos hace huir del dolor. Pero si se trata del deseo de conquistar o vender un objeto que se resista o amenace, tal movimiento que se dirige contra el objeto para superarlo o destruirlo, se atribuye el apetito irascible, nombre que, por su parte, se legitima por ser la ira el tipo de la reacción violenta contra lo que resiste. Hay, en consecuencia, una primaria división de - las pasiones: pasiones del apetito concupiscible y pasiones del apetito irascible.

Ahora bien, para determinar qué pasiones pertenecen a lo concupiscible y cuáles a lo irascible, Santo Tomás centra su atención en el objeto de ambas facultades. Retengamos, pues, que el objeto de lo concupiscible es el bien o el mal sensible considerados en sí mismos, es decir, lo deleitable o lo doloroso, y que el objeto de lo irascible es el bien o el mal sensible, en tanto que revisten el carácter de lo que es arduo o difícil.

A la parte concupiscible hay que referir tres parejas de pasiones: a) el amor y el odio; b) el deseo y la aversión; c) la alegría y la tristeza.

A la parte irascible hay que referir: a) la esperanza y la desesperación; b) el temor y la audacia; c) la cólera o ira, a la cual no se opone ninguna - pasión.

He aquí la manera cómo Santo Tomás explica este proceso de clasificación. "En los movimientos del alma, en su parte apetitiva, el bien se conduce como una fuerza de atracción, y el mal, al contrario, como una fuerza de repulsión. Primeramente, pues, el bien determina en la facultad de desear, como una incli-

nación hacia él, una aptitud o una afinidad natural que nacen de la pasión del amor, y a lo que corresponde de parte del mal, como pasión contraria, el odio. En segundo lugar, si el bien no es aún poseído, comunica al apetito el movimiento para adquirir el bien que ama, y éste constituye la pasión del deseo o de la concupiscencia, a la cual se opone por parte del mal, el alejamiento o aversión. En tercer lugar, después que el bien ha sido adquirido, procura al apetito como un reposo en ese mismo bien, de donde resulta la delectación o alegría, a la cual se opone por parte del mal, el dolor o tristeza. Si pasamos ahora a las pasiones de lo irascible, éste supone primero una cierta aptitud o inclinación a perseguir el bien o a huir del mal que concierne al bien o al mal considerados absolutamente; más, por otra parte, con respecto al bien que no ha sido aún obtenido, engendra la esperanza y la desesperación, y con respecto al mal inmiente, engendra las pasiones de temor o audacia. Por lo que se refiere al bien ya obtenido, no hay ninguna pasión en lo irascible, porque entonces ese carácter arduo, de que hemos hablado antes, no se encuentra ya, y la pasión de la cólera resulta, al contrario, de la presencia actual del mal".

Estas once pasiones se engendran unas y otras según un orden determinado, puesto que, en efecto, lo irascible presupone lo concupiscible. La primera de estas pasiones es la primera de lo concupiscible, el amor, y la segunda es su contrario, el odio. Siguen el deseo del objeto amado y la aversión del objeto del objeto odiado; vienen después la esperanza del bien deseado con su contrario, la desesperación; la esperanza, a su vez, engendra la audacia, y la desesperación de vencer engendra el miedo. La cólera o ira puede seguir entonces a la audacia para vencer el obstáculo que se opone a la realización de los designios pasionales, y quedan, en fin, la alegría y la tristeza como las pasiones últimas, y que resultan de todas las demás en cuanto marcan el reposo del alma en el goce del objeto que aman o su inquietud por no haber podido apoderarse de él.

Moralidad del placer.

En nuestro estudio de las pasiones no consideraremos sino dos pasiones especiales: el placer (gozo o delectación) y el dolor (pena o tristeza), reservando la consideración de las demás para el estudio de las virtudes con las que guardan una relación estrecha. Esto nos evita desde luego una repetición obligada. Pero, además, el centrar nuestra atención en el placer y el dolor nos permitirá precisar la psicología de todas las pasiones y percatarnos del procedimiento tomista con respecto a ellas, ya que estas dos pasiones - placer y dolor - gobiernan desde el principio todo el movimiento del apetito, como afirma Sertillanges.

En efecto todas las pasiones se refieren al bien o al mal del hombre, porque sólo puede mover a una facultad apetitiva lo que se presenta a ella como favorable o contrario, según hemos visto. De ahí que sean capitales aquellas pasiones que de sí e inmediatamente guardan relación con el bien o el mal del hombre, y secundarias las que se relacionen con éste de un modo indirecto o accidental. Ahora bien, sabemos ya que nuestra actividad se establece en un doble plan. Existe el orden de la intención y el orden de la ejecución relacionados de tal manera que lo que es primero para nuestras tendencias es último para su consecución. Se desea en principio lo que será obtenido al fin; se obtiene al cabo del esfuerzo lo que de antemano se había propuesto. Se comprende por lo anterior que las pasiones primitivas, aquellas que no presuponen a ninguna otra, son las que se refieren al bien una vez adquirido o al mal sobrevenido actualmente, ya que pasión dice apetito, tendencia, disposición afectiva y que se sufre primitivamente por lo que ha de llegar al último. Tales son el gozo y la tristeza. Si se ama alguna cosa, si se le desea no teniéndola,

si se le espera considerándola como posible, es porque desde luego se ha considerado como deleitable. Si se odia algo, si se le huye, si existe esperanza - o desesperación de escapar a ello, si se le teme o ataca, es porque desde luego se le ha considerado como penoso. Sólo en tanto que capaz de gozo o tristeza - el hombre es un ser de amor o de odio, de deseo o aversión, de desesperación o esperanza, de temor o de audacia, de ira, etc. Gozo y tristeza son las principales afecciones del alma, las pasiones maestras.

El Placer. Su naturaleza.

"El placer, dice Santo Tomás, nace de nuestra conjunción con un bien que - nos conviene, cuando es sentido y conocido". Implica, pues, una cierta actividad del alma ya que es una reacción del apetito que señala la presencia de un - cierto bien. Además, tal presencia debe ser percibida para que exista efectivamente contacto entre el apetito y el objeto en el cual se goza, por lo que tal presencia debe ser asimismo dichosa en cuanto tiende a perfeccionar al ser, completándolo de acuerdo con su naturaleza. Todo ello se comprende si se piensa - en que todo ser tiende a su bien, es decir, a su desenvolvimiento de acuerdo - con su especie. Cuando este desenvolvimiento - cualquiera que sea - ha terminado, el ser, reposando en él, encuentra su estado normal y su equilibrio. Para los animales, racionales o no, tal equilibrio o perfección adquirida se traduce en lo que denominamos placer, bienestar, alegría o delectación, siempre y cuando tengan el sentimiento o percepción de que lo adquirido constituye una perfección. Por otra parte, el contacto que se exige como condición del placer entre el apetito y el objeto en el cual se goza tiene aquí un sentido que se presta a diversas aplicaciones. Existe el contacto con un alimento cuando se le asimila; con un paisaje, cuando está bajo la mirada a distancia conveniente; con una fortuna, desde el momento en que somos dueños de ella, no importa donde se encuentre. Hay, pues, modos y grados diferentes que influyen en forma decisiva en las modalidades del placer. Por último, es necesario tener en cuenta que el desenvolvimiento obtenido por el contacto con los bienes, debe ser considerado precisamente como obtenido, y no como en vía de adquisición. El placer es una "entelequia", como la visión o la intelección, que están completas desde que son, - sin extenderse en el tiempo, incompletas en el comienzo y perfectas en seguida. Que si los bienes que están sometidos al placer cambian, el placer cambiará también, sin que pueda decirse por ello que el placer se mueva ni que él sea un movimiento: varía en tanto que término de alteraciones sucesivas, siendo el mismo siempre en cada uno de los instantes en que se le considere, aunque siempre - - otro, como los instantes sucesivos del tiempo.

Clasificación y jerarquía de los placeres.

Debemos distinguir ante todo los placeres sensibles de los placeres espirituales. Estos últimos no son pasiones, ya que no reconocen cómo entró a la sensibilidad, sino que consitituyen operaciones puras de la voluntad una especie - de adhesión del espíritu al objeto espiritual considerado como conveniente.

Entre los placeres sensibles se pueden distinguir dos especies: los placeres corporales-aquéllos que resultan de lo que conviene a nuestra constitución física,-y los placeres extranaturales-llamados también alegrías,- que no resultan nunca de un feliz estado fisiológico o psicológico sino de una estimación de la razón.

Santo Tomás resuelve fácilmente el problema de la jerarquía de los placeres, colocándose en diferentes puntos de vista:

a) Si comparamos los placeres sensibles y los placeres espirituales, tomando en cuenta la calidad del placer que se experimenta en estas acciones, es abso

si se le espera considerándola como posible, es porque desde luego se ha considerado como deleitable. Si se odia algo, si se le huye, si existe esperanza - o desesperación de escapar a ello, si se le teme o ataca, es porque desde luego se le ha considerado como penoso. Sólo en tanto que capaz de gozo o tristeza - el hombre es un ser de amor o de odio, de deseo o aversión, de desesperación o esperanza, de temor o de audacia, de ira, etc. Gozo y tristeza son las principales afecciones del alma, las pasiones maestras.

El Placer. Su naturaleza.

"El placer, dice Santo Tomás, nace de nuestra conjunción con un bien que - nos conviene, cuando es sentido y conocido". Implica, pues, una cierta actividad del alma ya que es una reacción del apetito que señala la presencia de un - cierto bien. Además, tal presencia debe ser percibida para que exista efectivamente contacto entre el apetito y el objeto en el cual se goza, por lo que tal presencia debe ser asimismo dichosa en cuanto tiende a perfeccionar al ser, completándolo de acuerdo con su naturaleza. Todo ello se comprende si se piensa - en que todo ser tiende a su bien, es decir, a su desenvolvimiento de acuerdo - con su especie. Cuando este desenvolvimiento - cualquiera que sea - ha terminado, el ser, reposando en él, encuentra su estado normal y su equilibrio. Para los animales, racionales o no, tal equilibrio o perfección adquirida se traduce en lo que denominamos placer, bienestar, alegría o delectación, siempre y cuando tengan el sentimiento o percepción de que lo adquirido constituye una perfección. Por otra parte, el contacto que se exige como condición del placer entre el apetito y el objeto en el cual se goza tiene aquí un sentido que se presta a diversas aplicaciones. Existe el contacto con un alimento cuando se le asimila; con un paisaje, cuando está bajo la mirada a distancia conveniente; con una fortuna, desde el momento en que somos dueños de ella, no importa donde se encuentre. Hay, pues, modos y grados diferentes que influyen en forma decisiva en las modalidades del placer. Por último, es necesario tener en cuenta que el desenvolvimiento obtenido por el contacto con los bienes, debe ser considerado precisamente como obtenido, y no como en vía de adquisición. El placer es una "entelequia", como la visión o la intelección, que están completas desde que son, - sin extenderse en el tiempo, incompletas en el comienzo y perfectas en seguida. Que si los bienes que están sometidos al placer cambian, el placer cambiará también, sin que pueda decirse por ello que el placer se mueva ni que él sea un movimiento: varía en tanto que término de alteraciones sucesivas, siendo el mismo siempre en cada uno de los instantes en que se le considere, aunque siempre - - otro, como los instantes sucesivos del tiempo.

Clasificación y jerarquía de los placeres.

Debemos distinguir ante todo los placeres sensibles de los placeres espirituales. Estos últimos no son pasiones, ya que no reconocen cómo entró a la sensibilidad, sino que consitituyen operaciones puras de la voluntad una especie - de adhesión del espíritu al objeto espiritual considerado como conveniente.

Entre los placeres sensibles se pueden distinguir dos especies: los placeres corporales-aquéllos que resultan de lo que conviene a nuestra constitución física,-y los placeres extranaturales-llamados también alegrías,- que no resultan nunca de un feliz estado fisiológico o psicológico sino de una estimación de la razón.

Santo Tomás resuelve fácilmente el problema de la jerarquía de los placeres, colocándose en diferentes puntos de vista:

a) Si comparamos los placeres sensibles y los placeres espirituales, tomando en cuenta la calidad del placer que se experimenta en estas acciones, es abso

lutamente claro que tienen primacía los placeres espirituales. "Se experimenta, en efecto, mucho más placer en conocer una cosa comprendiéndola que en conocerla percibiéndola, pues el conocimiento intelectual es más perfecto en cuanto que a través de él la cosa nos es más conocida. Además, el conocimiento intelectual nos es más querido, pues no hay nadie que no prefiriese verse privado de la vista del cuerpo antes que pirvarse de la vista de la inteligencia".

b) Si consideramos ahora los placeres sensibles y los placeres espirituales en sí mismos, también tienen primacía los placeres espirituales. Esto se demuestra analizando las tres condiciones requeridas para que exista el placer: 1.- el bien en el cual se complace; 2.- el sujeto que se complace, y 3.- la relación entre ambos.

1.- El bien espiritual es en sí mismo mejor que el bien corporal, y nos es también más querido, como se ve en que los hombres se abstienen de las voluptuosidades mayores del cuerpo, a fin de no perder el honor, que es un bien inteligible y espiritual.

2.- Por lo que ve al sujeto, es evidente que la parte intelectiva del alma considerada en sí misma, es mucho más noble y capaz de conocer que la parte sensitiva.

3.- Por último, el contacto mismo del alma en la parte intelectiva y del objeto es más íntimo, más perfecto y más firme. Más íntimo porque el sentido se detiene en los accidentes exteriores del objeto, mientras que la inteligencia penetra hasta la esencia misma de la cosa. Más perfecto, porque el contacto de los sentidos con lo sensible implica el movimiento, mientras que lo inteligible está fuera de él, siendo los placeres de este orden todo lo que pueden ser a la vez. Más firme, porque los objetos corporales que nos agradan son corruptibles y pasan pronto, mientras que los placeres espirituales son incorruptibles.

c) Con relación a nosotros, son más vehementes (no superiores) los placeres sensibles que los placeres espirituales. Lo anterior se comprende porque lo sensible nos es más conocido-todo el mundo posee este conocimiento-y además porque lo sensible es un medio para el conocimiento intelectual. Por otra parte, los placeres sensibles-no olvidemos que son pasiones-implican una modificación corporal y se desean y buscan como una especie de remedio contra las aflicciones del cuerpo. Esto hace que los sintamos más intensamente y los recibamos mejor que a los placeres espirituales que no implican directamente ninguna modificación corporal.

d) En la comparación de los placeres puramente sensibles, podemos aplicar un doble criterio; el de la primacía de nobleza y el de la mayor o menor intensidad. Aquí es necesario recordar que con el nombre de placer sensible señalamos a todo aquél que procede de los sentidos-gusto, tacto, vista, oído, olfato-en tanto que éstos son órganos de conocimiento.

Santo Tomás considera los sentidos de la vista y del tacto. "Puesto que el placer del tacto es primero desde el punto de vista de la utilidad y el placer de la vista es primero desde el punto de vista del conocimiento, si se quiere comparar el uno con el otro, se encontrará que el placer del tacto triunfa absolutamente sobre el placer de la vista en tanto que el tacto se encierra en el interior de los límites del placer sensible. Es evidente, en efecto, que lo que es natural en cada ser es también lo que hay en él de más potente. Tales son precisamente los placeres del tacto hacia los que tienden los deseos naturales, como el del alimento, el de la generación y otros del mismo género.

Sin embargo, en tanto que la vista está al servicio de la inteligencia, hay que decir que los placeres de la vista triunfan sobre los del tacto en la misma medida en que los placeres de la inteligencia-facultad superior del espíritu-superan a los placeres de los sentidos".

Causas y efectos de los placeres.

Supuesto que el placer implica la conciencia de poseer el bien que conviene a nuestro apetito, podemos asignarle, de una manera general, como causa el libre cumplimiento de una operación conforme a nuestra naturaleza. Por consiguiente, todo lo que nos es natural hacer constituye para nosotros una fuente de placer. Pero hay que subrayar el requisito de que tal operación debe sernos connatural, pues si contraría nuestras disposiciones habituales o actuales, o si se excede en intensidad y duración, la acción se hace penosa y degenera en fastidio.

En cuanto a los efectos del placer, tenemos que reconocer que no es fácil definirlos, porque no disponemos sino de metáforas corporales para describir nuestros estados interiores. Sin embargo, se puede decir que el placer tiene como efecto principal una especie de dilatación del alma, un crecerse y ampliarse de ella para acoger el bien de que acaba de apoderarse. Por ello el placer da su último acabamiento al acto realizado por una facultad del alma, pues si bien es verdad que el acto-tal como el alma lo cumple-ya constituye un bien en sí mismo, es verdad asimismo que el placer le agrega el apaciguamiento del deseo en el bien por fin alcanzado. Esta perfección agregada termina por repercutir sobre el cumplimiento del acto mismo, pues se hace mejor lo que se hace con placer ya que entonces todos los recursos de nuestra atención se llevan sobre el acto.

El placer y el bien.

Para determinar el carácter bueno o malo del placer (no olvidemos que las pasiones no son ni buenas ni malas en sí mismas), es necesario partir del principio que establece que los placeres toman de las operaciones que los causan y de los objetos de éstas, su naturaleza específica. Siendo esto así, forzosamente, al pasar por la voluntad, deberán tomar de estas mismas operaciones y objetos, su esencia moral. Ya hemos visto que el bien y el mal constituyen dos especies de la acción voluntaria. Por lo tanto, si psicológicamente los placeres difieren según las acciones, tienen que diferir asimismo moralmente según que el carácter de tales acciones sea bueno o malo.

Cuando una acción es buena, el placer que de ella se deriva es bueno también; cuando una acción es mala, el placer que de ella se deriva es malo. Cuando su objeto es moralmente bueno, también es bueno complacerse en su posesión; cuando es malo, el placer que acompaña su posesión es malo. En otros términos: el fin y la perfección del acto vale lo que vale el apetito. De ahí que se ha de llamar bueno el placer cuando el apetito reposa en un objeto que la razón aprueba; se ha de llamar malo, si el objeto en que reposa el apetito está de acuerdo con la razón.

EL DOLOR

Su naturaleza.

Contrario al placer, el dolor se define como la conjunción del apetito sensible con un mal, bajo la condición de que haya una percepción consciente de tal contaco. Es, pues, el dolor como un quebrantamiento del apetito sensible que presupone la conciencia de un mal, la conciencia de la privación de un objeto o de un estado que constituyen algún bien para nuestra vida.

La palabra dolor es un género. Todo movimiento del apetito provocado por un mal que se reconoce como presente puede recibir el nombre de dolor; pero si se trata de un mal que es objeto de razón o de imaginación, y no de los sentidos, entonces se denomina más propiamente tristeza. De este modo, toda tristeza es siempre un dolor; pero no todo dolor es una tristeza. Por ello es conveniente retener que el dolor corporal siempre es relativo al presente, y que, en cambio, la tristeza puede referirse al pasado y al porvenir.

Por otra parte, debe señalarse que el dolor sensible se relaciona directa e inmediatamente con el tacto o con lo que de éste se deriva. En cambio, las penalidades de la vista,del oído,del olfato y del gusto, más que dolores propiamente dichos, constituyen tristezas. Lo anterior se comprende si se piensa que estos cuatro últimos sentidos son-principalmente-instrumentos del conocimiento, mientras que el tacto interesa sobre todo a nuestra misma constitución física. Los objetos penosos de ver, de escuchar, de gustar, etc., en cuanto tales, son hostiles a nuestra facultad de conocer, mientras que los del tacto hostilizan y tienden a destruir nuestra naturaleza.

Relaciones entre placer y dolor.

A pesar de que placer y dolor-gozo y pena- son contrarios, no debe causarnos extrañeza el que con frecuencia se deriven el uno del otro y aun se entremezclen. Así, la tristeza causada por la ausencia de un bien o por la presencia de un mal hace buscar con mayor ardor y con mayor gozo el remedio; así también "esta cosa amarga que son las lágrimas-dice San Agustín-produce con frecuencia una delectación muy grande". Nuestra propia experiencia nos atestigua las veces en que hemos juzgado buenas ciertas tristezas, deleitándonos en ellas y las veces en que hemos juzgado malos ciertos placeres y en ellos nos hemos entristecido. El mismo San Agustín ha dicho: "Que el penitente se entristezca y que se regocije de estar triste".

Es evidente que, hablando en términos generales, el estado del alma que provoca la tristeza se opone al que es provocado por el placer: todo placer tiende a combatir una impresión de tristeza, y a la inversa. Es claro asimismo que los efectos del gozo son contrarios a los de la pena: toda tristeza nos abate y todo gozo nos anima. Pero, si se precisan los objetos, y por ellos las especies, estas oposiciones pueden atenuarse y desaparecer. Nunca, por ejemplo, se oponen la tristeza de una mala conducta y la alegría de una conducta buena.

El sufrimiento interior y el exterior.

Estos dos tipos de sufrimiento-el interior y el exterior (o corporal)-, aun siendo ambos un movimiento de nuestra facultad apetitiva, difieren según su causa y según la facultad que tiene conciencia de ellos. La causa del dolor exterior es un mal presente relativo al cuerpo; la causa del dolor interior es un mal presente relativo al apetito. El dolor exterior se da como una aprehensión de los sentidos, especialmente del tacto; el dolor interior sigue a un hecho de conocimiento interno, imaginativo o racional. En otras palabras: el dolor interior se relaciona directamente con el apetito considerado en sí mismo; en tanto que el dolor exterior sólo por mediación del cuerpo. En el primer caso, es doloroso lo que repugna a la facultad de desear pura y simplemente; en el segundo, lo que repugna a esta facultad porque repugna al cuerpo y sólo por ello.

Absolutamente hablando, el sufrimiento interior es de un orden más elevado -dijérase que es más dolor-que el sufrimiento exterior. Así se explica que con frecuencia el hombre se exponga al último para escapar del primero. Y porque

los dolores del cuerpo no son contrarios a las apeticiones del alma, pueden tales dolores llegar a ser, de cierto modo, deleitables o soportables con una íntima alegría.

Puede suceder, no obstante, que estas dos clases de dolor se sumen. Entonces crece la angustia. Porque el sufrimiento interior no es sólo más grande sino más universal. Todo lo que repugna al cuerpo puede repugnar también al deseo interior y todo lo que es objeto de los sentidos puede convertirse en objeto de imaginación o de razón. Por ello se dice en el libro de "Eclesiástico": La tristeza del corazón es igual a todas las aflicciones.

Causas del dolor.

Al hablar de las causas del dolor, debemos entender por causa "lo que constituye el principio del movimiento del alma", lo que la pone en acción. Así entendida, el dolor y la tristeza derivan del amor, primera inclinación relativa al bien; pero, además del odio, primera inclinación relativa al mal. Es a través del odio como remonta hasta el amor el dolor del mal presente. Por otra parte, en cuanto que el primer efecto del amor es el deseo, podemos considerar a éste como la causa de todos nuestros dolores, ya sea porque tardemos en conseguir el objeto de nuestros anhelos, ya sea porque tal objeto nos haya sido sustraído. Hay que añadir, por último, que en la medida en que el deseo es causa del dolor, en esa misma medida el apetito de unidad, es decir, la tendencia de nuestro ser a la conservación, defensa y desenvolvimiento de su consistencia interior, se encuentra asimismo en la base de nuestros sufrimientos. Ni podría ser de otra manera porque el deseo se relaciona con el bien, y el bien consiste -ya lo sabemos- en una perfección que requiere integridad. Todo ser es una síntesis de elementos organizados en la unidad. Destruir esa unidad es destruir el ser, disminuirlo y provocar, por consiguiente, el sufrimiento de un ser hurtado a sí mismo. Amar su bien, desear su bien y tender a su unidad es en el fondo la misma cosa.

Efectos del dolor.

En cuanto a sus efectos, el dolor y la tristeza constituyen una verdadera enfermedad. Nacidos de un contacto con lo que niega la naturaleza, la disminuyen, debilitando nuestra facultad de saber, dando peso al alma, por oposición al placer que la dilata. El dolor debilita las operaciones del alma y perjudica al propio cuerpo, a cuyas funciones vitales es contrario. Esto sucede a tal grado que con frecuencia suprime el uso de la razón y lleva a los hombres a la melancolía.

Con las restricciones que después serán vistas, la tristeza ha sido considerada siempre como un enemigo de la vida, aun puramente física: "Un espíritu gozoso da una edad florida-dice el libro de los Proverbios-; un espíritu triste seca los huesos". "Como la polilla al vestido y la carcoma al madero, así la melancolía daña el corazón del hombre". Y el "Eclesiástico" ha dicho más trágicamente: "La melancolía del corazón deprime el vigor y encorva la cerviz; de la tristeza viene la muerte".

De todas las afecciones del alma, la tristeza es la que más perjudica el cuerpo. Y es que la vida consiste esencialmente en un movimiento de expansión, cuya forma y medidas están determinadas por la especie. Las pasiones que de suyo implican expansión como el amor, el deseo, el placer, podrán contrariar la vida por exceso o desviación, pero no contradecirla en su esencia. En cambio, las pasiones que implican retracción o fuga como el miedo, la desesperación y la tristeza, son esencialmente enemigas de la vida en general y, por consiguiente, de la vida del cuerpo, cuyos movimientos están proporcionados a

los del alma animal. Es claro, pues, que la tristeza es, entre todas, la más perjudicial, ya que se refiere al mal presente.

Los remedios del dolor.

Los remedios del dolor o de la tristeza son de dos órdenes. Los que actúan sobre el alma directamente y los que toman al cuerpo como intermediario.

Es evidente que el remedio que tiende a mitigar el dolor o la tristeza - -cualquiera que sea la causa de éstos-es el placer o la alegría cualquiera - - que sea también la causa de donde ellos procedan. La razón de ello es que en los movimientos del apetito el placer es a la tristeza como el reposo es a la fatiga. La tristeza misma supone una especie de fatiga o malestar de la facultad apetitiva, ya que proviene del sentimiento de un mal, es decir, de una cosa contraria, como la fatiga o la enfermedad provienen de una disposición no - conforme a la buena consistencia corporal.

Por ello, nada debe desdeñarse en orden a los consuelos: así las lágrimas, que alivian el alma y le impiden concentrarse en su mal. Así también la compasión de los amigos, prueba de su afecto. Pero la más poderosa de las consolaciones espirituales es la contemplación de la verdad para los amantes de la sabiduría, ya que la verdad es aquí en la tierra, el supremo destino del hombre. Es por ello que los cristianos se regocijan en sus tribulaciones contemplando las cosas divinas y la futura felicidad. Por eso también, aun en medio de - los tormentos corporales, los mártires encuentran alegría, como San Tiburcio, que decía caminando con los pies desnudos sobre carbones encendidos: "Me parece que marcho sobre rosas en flor, en nombre de Jesucristo".

En fin, el reposo, el sueño, el baño y otros remedios, combaten en el cuerpo los efectos que el dolor normalmente produce.

El dolor y el bien.

Lo mismo que las demás pasiones, el dolor, aunque es esencialmente el signo de un mal, puede ser utilizado de manera que se trasforme en un bien, pues es bueno e, incluso, loable entristecerse del mal cometido. Por otra parte, en cuanto el dolor redobla el mal de cuyo contacto se deriva, este mal llega a hacerse aún más detestable, adquiriendo, por ello mismo, el dolor el carácter de un bien útil. Así, la tristeza de las faltas es útil a la penitencia: "Yo me regocijo-dice San Pablo a los Corintios-no de que vosotros estéis tristes, sino de ver que vuestra tristeza mira a la penitencia". Por último, el dolor puede ser instructivo, sobre todo ante la muerte. "Más vale ir a la casa del luto que a la mansión del festín" ha dicho "El Eclesiastés".

LA LEY MORAL.

CUESTIONES PREVIAS.

Significación de la palabra "ley".

Significación nominal etimológica.- A la palabra ley se le han asignado, - a través de la historia, diversas etimologías. Cicerón propone dos palabras - latinas: "legere" (leer), tomando en consideración la costumbre romana de exponer, para la lectura y conocimiento del pueblo, las Tablas que contenían escritas las disposiciones jurídicas; y "deligere" (elegir), puesto que la ley - constituye el mejor camino (fruto de elección) para la realización de nuestra vida. Sin menospreciar estas etimologías, aceptadas respectivamente por San - Isidoro de Sevilla y por San Agustín, Santo Tomás la hace derivar del verbo - latino "ligare", que significa ligar, obligar, ya que es propio de todas las - leyes ligar la voluntad a algo, obligándola a seguir determinada dirección. Los autores modernos muestras su preferencia por la opinión tomista. Y bus-

los del alma animal. Es claro, pues, que la tristeza es, entre todas, la más perjudicial, ya que se refiere al mal presente.

Los remedios del dolor.

Los remedios del dolor o de la tristeza son de dos órdenes. Los que actúan sobre el alma directamente y los que toman al cuerpo como intermediario.

Es evidente que el remedio que tiende a mitigar el dolor o la tristeza - -cualquiera que sea la causa de éstos-es el placer o la alegría cualquiera - - que sea también la causa de donde ellos procedan. La razón de ello es que en los movimientos del apetito el placer es a la tristeza como el reposo es a la fatiga. La tristeza misma supone una especie de fatiga o malestar de la facultad apetitiva, ya que proviene del sentimiento de un mal, es decir, de una cosa contraria, como la fatiga o la enfermedad provienen de una disposición no - conforme a la buena consistencia corporal.

Por ello, nada debe desdeñarse en orden a los consuelos: así las lágrimas, que alivian el alma y le impiden concentrarse en su mal. Así también la compasión de los amigos, prueba de su afecto. Pero la más poderosa de las consolaciones espirituales es la contemplación de la verdad para los amantes de la sabiduría, ya que la verdad es aquí en la tierra, el supremo destino del hombre. Es por ello que los cristianos se regocijan en sus tribulaciones contemplando las cosas divinas y la futura felicidad. Por eso también, aun en medio de - los tormentos corporales, los mártires encuentran alegría, como San Tiburcio, que decía caminando con los pies desnudos sobre carbones encendidos: "Me parece que marcho sobre rosas en flor, en nombre de Jesucristo".

En fin, el reposo, el sueño, el baño y otros remedios, combaten en el cuerpo los efectos que el dolor normalmente produce.

El dolor y el bien.

Lo mismo que las demás pasiones, el dolor, aunque es esencialmente el signo de un mal, puede ser utilizado de manera que se trasforme en un bien, pues es bueno e, incluso, loable entristecerse del mal cometido. Por otra parte, en cuanto el dolor redobla el mal de cuyo contacto se deriva, este mal llega a hacerse aún más detestable, adquiriendo, por ello mismo, el dolor el carácter de un bien útil. Así, la tristeza de las faltas es útil a la penitencia: "Yo me regocijo-dice San Pablo a los Corintios-no de que vosotros estéis tristes, sino de ver que vuestra tristeza mira a la penitencia". Por último, el dolor puede ser instructivo, sobre todo ante la muerte. "Más vale ir a la casa del luto que a la mansión del festín" ha dicho "El Eclesiastés".

LA LEY MORAL.

CUESTIONES PREVIAS.

Significación de la palabra "ley".

Significación nominal etimológica.- A la palabra ley se le han asignado, - a través de la historia, diversas etimologías. Cicerón propone dos palabras - latinas: "legere" (leer), tomando en consideración la costumbre romana de exponer, para la lectura y conocimiento del pueblo, las Tablas que contenían escritas las disposiciones jurídicas; y "deligere" (elegir), puesto que la ley - constituye el mejor camino (fruto de elección) para la realización de nuestra vida. Sin menospreciar estas etimologías, aceptadas respectivamente por San - Isidoro de Sevilla y por San Agustín, Santo Tomás la hace derivar del verbo - latino "ligare", que significa ligar, obligar, ya que es propio de todas las - leyes ligar la voluntad a algo, obligándola a seguir determinada dirección. Los autores modernos muestras su preferencia por la opinión tomista. Y bus-

cando la raíz de la vocal latina "lex", creen encontrarla en la sánscrita - "lagh" y en el vocablo griego "λέγειν", que sugieren la idea de "establecer".

Significación nominal usual.- Con la palabra ley, en nuestro lenguaje cotidiano, hacemos referencia a varios tipos de reglas que ajustan y encausan la actividad de los seres, manteniendo sus operaciones dentro de un orden determinado. Así, hablamos de leyes "físicas", fórmulas que, enunciando las relaciones generales y constantes que median entre los fenómenos, no establecen un - "deber ser" sino sólo constatan un determinado "modo de ser". Hablamos también, de modo principal, de "leyes que rigen la vida política y social" del hombre, normas emanadas o sancionadas por una autoridad humana y que constituyen el derecho positivo de una comunidad. Hablamos, por último, de leyes "morales", reglas normativas de nuestra conducta en orden a la finalidad suprema de nuestra vida.

Tanto las leyes políticas como las morales, a diferencia de las leyes - físicas, establecen un "deber ser". Sin embargo, se diferencian en que las leyes morales son principios normativos de la conducta de todo ser sujeto - de intenciones y consciente de su actividad, y las leyes políticas o jurídicas son integrantes de un orden no consustancial a la naturaleza "individual" sino a la naturaleza "específica" del hombre.

Orden, ligamen, universalidad, etc., son las notas características de la ley en sus principales acepciones.

Significación real.- Siguiendo el pensamiento de Santo Tomás, hacemos a - un lado las leyes físicas para centrar nuestra atención en la ley, como expresión de un deber ser. Desde este punto de vista, la ley "es una cierta regla o medida de los actos, que induce a uno a obrar o le retrae de ello". Más adelante, una vez realizado el análisis de las causas de la ley, habremos de encontrar otra definición más precisa y de más elevado sabor jurídico.

Causas de la ley.

a) Causa formal.- ¿Es la ley obra de la razón? Con esta pregunta se pretende indagar si lo formal - lo más esencial - del concepto de ley es un acto de la razón con el concurso de la voluntad, o, por el contrario, un acto de la voluntad iluminada por la razón.

Santo Tomás resuelve que la ley es algo de la razón, obra de nuestra inteligencia y no de nuestra voluntad. Su argumentación es sencilla y convincente. Parte de la misma definición de ley: una cierta regla o medida de los actos, y se apoya en los siguientes razonamientos. Ahí donde se encuentran varios principios activos, éstos deben estar subordinados entre sí, siendo todos reducibles al primero. Respecto de las acciones humanas este carácter de principio activo regulador pertenece primariamente a la razón, ya que sólo ella puede - percibir el fin del hombre y el camino que a él conduce. Si la razón es regla y medida primera de los actos humanos en cuanto principio activo de ellos, toda otra norma y regla de esos mismos actos - tal es la ley - tiene por fuerza que subordinarse a la razón. Por otra parte, la ley tiene, como ya se ha dicho, por finalidad ordenar las acciones humanas al fin último. Ordenar es lo propio de la razón; por lo tanto, la ley en tanto será regla ordenadora en cuanto reciba su luz de la razón. Más todavía: propio de la ley es mandar y prohibir, es decir, "imperar", por lo tanto la ley emana de la razón, ya que el - imperio, como ha quedado determinado, es un acto de la razón.

La mayoría de los filósofos comparten la tesis aquinatense. Aristóteles escribe en su Política (lib. X, c. X, 12) "La ley debe ser una expresión de la

cando la raíz de la vocal latina "lex", creen encontrarla en la sánscrita - "lagh" y en el vocablo griego "λέγειν", que sugieren la idea de "establecer".

Significación nominal usual.- Con la palabra ley, en nuestro lenguaje cotidiano, hacemos referencia a varios tipos de reglas que ajustan y encausan la actividad de los seres, manteniendo sus operaciones dentro de un orden determinado. Así, hablamos de leyes "físicas", fórmulas que, enunciando las relaciones generales y constantes que median entre los fenómenos, no establecen un - "deber ser" sino sólo constatan un determinado "modo de ser". Hablamos también, de modo principal, de "leyes que rigen la vida política y social" del hombre, normas emanadas o sancionadas por una autoridad humana y que constituyen el derecho positivo de una comunidad. Hablamos, por último, de leyes "morales", reglas normativas de nuestra conducta en orden a la finalidad suprema de nuestra vida.

Tanto las leyes políticas como las morales, a diferencia de las leyes - físicas, establecen un "deber ser". Sin embargo, se diferencian en que las leyes morales son principios normativos de la conducta de todo ser sujeto - de intenciones y consciente de su actividad, y las leyes políticas o jurídicas son integrantes de un orden no consustancial a la naturaleza "individual" sino a la naturaleza "específica" del hombre.

Orden, ligamen, universalidad, etc., son las notas características de la ley en sus principales acepciones.

Significación real.- Siguiendo el pensamiento de Santo Tomás, hacemos a - un lado las leyes físicas para centrar nuestra atención en la ley, como expresión de un deber ser. Desde este punto de vista, la ley "es una cierta regla o medida de los actos, que induce a uno a obrar o le retrae de ello". Más adelante, una vez realizado el análisis de las causas de la ley, habremos de encontrar otra definición más precisa y de más elevado sabor jurídico.

Causas de la ley.

a) Causa formal.- ¿Es la ley obra de la razón? Con esta pregunta se pretende indagar si lo formal - lo más esencial - del concepto de ley es un acto de la razón con el concurso de la voluntad, o, por el contrario, un acto de la voluntad iluminada por la razón.

Santo Tomás resuelve que la ley es algo de la razón, obra de nuestra inteligencia y no de nuestra voluntad. Su argumentación es sencilla y convincente. Parte de la misma definición de ley: una cierta regla o medida de los actos, y se apoya en los siguientes razonamientos. Ahí donde se encuentran varios principios activos, éstos deben estar subordinados entre sí, siendo todos reducibles al primero. Respecto de las acciones humanas este carácter de principio activo regulador pertenece primariamente a la razón, ya que sólo ella puede - percibir el fin del hombre y el camino que a él conduce. Si la razón es regla y medida primera de los actos humanos en cuanto principio activo de ellos, toda otra norma y regla de esos mismos actos - tal es la ley - tiene por fuerza que subordinarse a la razón. Por otra parte, la ley tiene, como ya se ha dicho, por finalidad ordenar las acciones humanas al fin último. Ordenar es lo propio de la razón; por lo tanto, la ley en tanto será regla ordenadora en cuanto reciba su luz de la razón. Más todavía: propio de la ley es mandar y prohibir, es decir, "imperar", por lo tanto la ley emana de la razón, ya que el - imperio, como ha quedado determinado, es un acto de la razón.

La mayoría de los filósofos comparten la tesis aquinatense. Aristóteles escribe en su Política (lib. X, c. X, 12) "La ley debe ser una expresión de la

sabiduría y de la inteligencia". Cicerón considera (Philip., lib. XI) que la ley es la "razón suma, infundida en la naturaleza humana, o aceptada y elaborada por la razón humana". San Agustín (Quaest. ad Quod vult Deum,q. 53) nos habla de la ley natural como de una transcripción de la razón divina soberana e inmutable.

Hay que advertir que hablamos de la razón práctica. Es absolutamente claro que la ley no es una verdad teórica; no permanece en el plano de la especulación pura ni por la misión de quien la da, ni por su objetividad, ni por sus efectos. La ley se ordena inmediatamente al mundo de las operaciones humanas para regirlas de conformidad con el orden que conduce al fin. Santo Tomás lo afirma de manera explícita: así como el entendimiento especulativo produce la definición, la proposición expresiva de lo definido o entendido y el silogismo, de modo análogo la razón práctica produce también un término de su operación (operatum rationis); algo que es a modo de proposición y que viene a ser, respecto de la operación, lo que la proposición en el terreno especulativo es respecto de las conclusiones. "Estas proposiciones universales de la razón práctica ordenadas a la acción, tienen carácter y naturaleza de leyes".

Conviene precisar un poco más el papel de la voluntad en la génesis de la ley. Ya se ha dicho que la ley para ser ley tiene que estar dotada de fuerza motiva. La simple afirmación está desprovista de carácter jurídico. Esta fuerza motiva, creadora del deber en los seres inteligentes, tiene su origen en la voluntad. Al estudiar el imperio veíamos como siendo formalmente un acto de la razón práctica, presupone un acto de la voluntad (la elección eficaz) del cual la razón recibe la energía y el poder para imperar. Santo Tomás aplica aquí estas nociones. "La razón, dice, para ser ley, precisa que la voluntad venga a prestarle su fuerza motiva; la voluntad, para eso mismo, necesita ser regulada por la razón". Para la constitución de la ley se requieren, pues, ambas potencias. Sin embargo, no están en el mismo plano. Hay que postular la soberanía de la razón.

Con esta doctrina, Santo Tomás ha reiterado una vez más su intelectualismo. Ha puesto la autoridad y el mando a salvo de toda arbitrariedad y de todo despotismo; ha proclamado la dignidad y los derechos de los gobernados frente a la dignidad y los derechos de los que mandan. "La voluntad del que manda, cuando no va regulada por la razón, no es ley: es una iniquidad". No hay condenación más rotunda a la anarquía y al despotismo.

b) Causa final.- La determinación de esta causa no es sino una consecuencia del primer elemento. El objeto de toda ley es siempre el bien, nunca el mal. En efecto, hija de la razón, ordenadora de los medios con vistas a un determinado fin, nacida para señalar la ruta a seguir a aquéllos que a la misma están sometidos, la ley tiene forzosamente que mirar al bien. El mal no es más que un desorden, y ya hemos visto cómo en el plano de las cosas creadas bien y orden se identifican. La ley es expresión del orden y de la justicia, y no hay orden ni justicia sino respecto del bien. Por consiguiente aquellas leyes que no miran al bien, que no regulan las acciones de los súbditos para quienes se establecen, sino que se encaminan a fomentar el desorden y el quebrantamiento de la justicia, no son, no pueden ser leyes. De ahí que esquivar su cumplimiento, más aun, resistirlas y combatirlas, no será un desacato a la autoridad que las impuso, sino, por el contrario, el uso de un derecho o el cumplimiento de una obligación. No nos detendremos en este punto en sí mismo evidente. De mayor importancia resulta determinar cuál es el bien que así constituye la finalidad de la ley.

La finalidad de la ley es el "bien común." Véamos el alcance de esta respuesta tan sencilla.

Desde luego, hay que recalcar que el bien común no es un bien abstracto, sino eminentemente concreto, real, pero muy complejo. No es la suma de los bienes particulares, aunque se extiende a muchas personas, consta de muchas cosas, comprende muchos negocios. Quedémonos, por lo pronto, para su análisis, con esta noción casi tautológica: es el bien propio de una comunidad.

Toda comunidad es una multitud con unidad de orden. Se compone, por lo tanto, de estos dos elementos: individuos y colectividad. ¿A cuál de éstos pertenece el bien común? Santo Tomás en su tratado de "Charitate" (Quaest. disp. a. 4, ad. 2) se expresa de esta manera: "Hay un bien que es propio del hombre en cuanto persona privada... y hay otro bien común que pertenece a ésta o a la otra persona en cuanto es parte de un todo". Y en la Summa Theologica (II-II, q.39, a.2, ad. 2) señala, además de ese bien común de los individuos como colectividad, otro bien común extrínseco, que es aquel que persigue o al que se ordena la colectividad como tal, y que existe en la mente e intención del que la gobierna.

Según esto podremos señalar dos bienes comunes: uno distributivo - el bien común de los individuos formando sociedad, o de la sociedad como ayuda y perfección de los individuos que la componen -; y otro colectivo: la conservación de la sociedad misma como perfeccionadora de la especie humana. Uno y otro son bienes comunes: el primero lo es de los individuos, pero en cuanto forman una comunidad; el otro lo es de la comunidad, en cuanto comunidad. Y así como el bien privado debe estar subordinado al bien común distributivo, así éste lo debe estar al bien común colectivo. La parte es sacrificada justamente cuando la totalidad de los individuos reclama ese sacrificio; y el bien de esta totalidad o mayoría también puede sufrir detrimento si la comunidad lo exige.

Al hacer esta disyunción de bienes comunes, estamos muy lejos de olvidar que la comunidad no puede nunca existir sin los individuos. Es una realidad no una pura abstracción. Sin embargo, preciso es reconocer esa doble realidad, sin caer en las exageraciones del socialismo, que proclamando con exceso la soberanía absoluta del Estado, manifiesta no tener en cuenta para nada los derechos de los individuos.

En consecuencia, si la ley se ordena por su misma naturaleza al bien común, aquellas normas que dicte una autoridad para bien y provecho de sus intereses personales con perjuicio y menoscabo de los intereses públicos de la comunidad que regentea, no tendrán razón ni carácter de leyes. El gobernante que así abusa del poder con que se le ha investido en nada se diferencia del tirano. No son los pueblos para los gobernantes; tampoco los gobernantes, propiamente hablando, para los pueblos. Asuma uno el poder para el bien de la comunidad que rige; comunidad que si bien está integrada por individuos, es superior a los mismos individuos en cuanto tales; radica en la naturaleza específica y no en la individual; y, por consiguiente, es el bien de la especie, el bien común, el que ante todo y por todo debe ser procurado. Ni los pueblos son propiedad de los reyes, ni éstos juguete de los caprichos de los pueblos: unos y otros están al servicio de la sociedad, del bien común. El bien entra, pues, en la definición del orden jurídico, de la ley y del derecho.

c) Causa eficiente.- La ley, obra de la razón con vistas al bien común, ¿es fruto de una razón particular, privada, o de una razón común, pública? La potestad legislativa ¿compete a todos los miembros del cuerpo social aisladamente considerados, o es privativa de la multitud o de aquél a quien esa multitud haya investido con su representación y poder? El concepto de ley tal como hasta ahora lo hemos ido precisando, parece ya demandar ese carácter común y genérico por parte de la persona que legisla, como común y genérico es por par

te de su enunciación y del fin que la ley persigue. En efecto, legislar es el atributo primero de toda soberanía. Un soberano que se haya desprovisto de este atributo, no tiene de soberano más que la figura y, tal vez, los honores; pero carecerá de su más elemental prerrogativa.

Si la ley es, por parte del que legisla, imperatividad, y, por parte del que obedece, obligatoriedad, es señal que para legislar se requiere superioridad, como el obedecer supone inferioridad. Entre el que manda y el que ejecuta ese mandato hay un desnivel social que, ciertamente, no tiene su origen en la naturaleza sino en el carácter mismo de la sociedad. Es la estabilidad de la sociedad la que exige una fuerza cohesionadora y una potestad gobernante y providente, como establece Victoria (Relect. de Potest. civ., n. 6). Hay que encontrar el origen del poder en el destino social del hombre, en la sociedad misma, que es la resultante de ese destino. Ella como tal y no un particular será la llamada gobernarse a sí misma. En todo caso, a menos que haya una intervención explícita y manifiesta de un agente superior, el individuo que la rige ha tenido que recibir de ella esa misión y esa fuerza. Terminantemente lo expresa Santo Tomás: "El príncipe no tiene potestad para legislar, sino en cuanto representa y hace las veces de la multitud". El bien común, objetivo de toda ley, por su naturaleza misma pertenece a la colectividad; por ello es a ésta a quien corresponde el derecho de regirse para procurarse ese bien. Por otra parte, agrega Santo Tomás, haciendo mención expresa de la coactividad, "ninguna persona particular, privada, dispone de una fuerza coactiva al servicio de una norma cualquiera que en orden al bien público pudiera dictar; por eso no puede ser autor de leyes, quedando reducido todo su influjo a un simple consejo o a la persuación". Ya se ha visto, en cambio, cómo la colectividad o quien tiene el cuidado de ella, posee la fuerza y los medios necesarios para el cumplimiento de todas sus funciones.

Definición esencial de la ley.- De acuerdo con el estudio que hemos realizado en torno al problema de las causas de la ley, resalta el valor de la definición que nos propone Santo Tomás: "La ley es una ordenación de la razón con vistas al bien común, promulgada por aquél que tiene el cuidado de la comunidad".

No queda sino hacer observar cómo Santo Tomás hace intervenir en la definición de la ley el concepto de la "promulgación", siendo consecuente con el desarrollo que ha dado a su tesis. En efecto, él ha considerado que siendo la promulgación la aplicación de esa regla y medida de las acciones humanas, que se llama ley, "para que ésta tenga fuerza obligatoria (lo que es propio de toda ley), se precisa que sea aplicada a aquéllos para quienes se establece".

Diferentes clases de leyes.

Los diferentes tipos de leyes de que nos habla Santo Tomás son: desde luego y en primer lugar, la "ley eterna"; en seguida, como expresiones de ésta, la "ley natural", que expresada en la criatura racional recibe el nombre de "ley moral". Por último, la "ley positiva", que, según el legislador de quien emane, puede ser "divina" o "humana". Vamos a analizar cada una de ellas, centrando nuestra atención en la ley moral que es la que directamente nos interesa.

Una observación previa. Uno de los rasgos característicos de la filosofía aristotélico-tomista es el respeto a la gradación jerárquica objetiva que priva lo mismo en el orden del ser que en el orden de la actividad humana. El Santo Doctor afirma que allí donde hay una pluralidad de principios activos, debe haber también subordinación entre los mismos, derivando del primero la virtud o energía de todos los demás. Por eso mismo, se ha dicho que la filo-

te de su enunciación y del fin que la ley persigue. En efecto, legislar es el atributo primero de toda soberanía. Un soberano que se haya desprovisto de este atributo, no tiene de soberano más que la figura y, tal vez, los honores; pero carecerá de su más elemental prerrogativa.

Si la ley es, por parte del que legisla, imperatividad, y, por parte del que obedece, obligatoriedad, es señal que para legislar se requiere superioridad, como el obedecer supone inferioridad. Entre el que manda y el que ejecuta ese mandato hay un desnivel social que, ciertamente, no tiene su origen en la naturaleza sino en el carácter mismo de la sociedad. Es la estabilidad de la sociedad la que exige una fuerza cohesionadora y una potestad gobernante y providente, como establece Victoria (Relect. de Potest. civ., n. 6). Hay que encontrar el origen del poder en el destino social del hombre, en la sociedad misma, que es la resultante de ese destino. Ella como tal y no un particular será la llamada gobernarse a sí misma. En todo caso, a menos que haya una intervención explícita y manifiesta de un agente superior, el individuo que la rige ha tenido que recibir de ella esa misión y esa fuerza. Terminantemente lo expresa Santo Tomás: "El príncipe no tiene potestad para legislar, sino en cuanto representa y hace las veces de la multitud". El bien común, objetivo de toda ley, por su naturaleza misma pertenece a la colectividad; por ello es a ésta a quien corresponde el derecho de regirse para procurarse ese bien. Por otra parte, agrega Santo Tomás, haciendo mención expresa de la coactividad, "ninguna persona particular, privada, dispone de una fuerza coactiva al servicio de una norma cualquiera que en orden al bien público pudiera dictar; por eso no puede ser autor de leyes, quedando reducido todo su influjo a un simple consejo o a la persuación". Ya se ha visto, en cambio, cómo la colectividad o quien tiene el cuidado de ella, posee la fuerza y los medios necesarios para el cumplimiento de todas sus funciones.

Definición esencial de la ley.- De acuerdo con el estudio que hemos realizado en torno al problema de las causas de la ley, resalta el valor de la definición que nos propone Santo Tomás: "La ley es una ordenación de la razón con vistas al bien común, promulgada por aquél que tiene el cuidado de la comunidad".

No queda sino hacer observar cómo Santo Tomás hace intervenir en la definición de la ley el concepto de la "promulgación", siendo consecuente con el desarrollo que ha dado a su tesis. En efecto, él ha considerado que siendo la promulgación la aplicación de esa regla y medida de las acciones humanas, que se llama ley, "para que ésta tenga fuerza obligatoria (lo que es propio de toda ley), se precisa que sea aplicada a aquéllos para quienes se establece".

Diferentes clases de leyes.

Los diferentes tipos de leyes de que nos habla Santo Tomás son: desde luego y en primer lugar, la "ley eterna"; en seguida, como expresiones de ésta, la "ley natural", que expresada en la criatura racional recibe el nombre de "ley moral". Por último, la "ley positiva", que, según el legislador de quien emane, puede ser "divina" o "humana". Vamos a analizar cada una de ellas, centrando nuestra atención en la ley moral que es la que directamente nos interesa.

Una observación previa. Uno de los rasgos característicos de la filosofía aristotélico-tomista es el respeto a la gradación jerárquica objetiva que priva lo mismo en el orden del ser que en el orden de la actividad humana. El Santo Doctor afirma que allí donde hay una pluralidad de principios activos, debe haber también subordinación entre los mismos, derivando del primero la virtud o energía de todos los demás. Por eso mismo, se ha dicho que la filo-

sofía tomista es la filosofía del orden. Y es que cuando no hay esa subordinación, se tropieza con el desorden y la anarquía.

De acuerdo con lo anterior puede ya entenderse la relación que debe existir entre las diferentes clases de leyes. En la cumbre de toda legislación es preciso colocar la ley eterna; ésta tiene razón de primer principio en el orden legislativo. Las leyes restantes reciben de ella su virtud y su eficacia; su valor normativo. "nada, como afirma San Agustín, habrá lícito y equitativo, que no dimane de esa ley". Es la ley eterna la que presta unidad a todo el derecho (divino, natural y humano), es la que crea el orden y la justicia, es la que regula todas las cosas: "qua omnia sunt ordinatissima", como explícitamente lo dice Santo Tomás con San Agustín.

Todo esto se nos ha de aclarar en seguida.

LA LEY ETERNA.

La soberanía de Dios y el orden admirable del universo exigen la existencia de una ley eterna. Para demostrarlo, Santo Tomás no hace sino aplicar a esto problema los principios establecidos en la consideración general de la ley. Si por ley ha de entenderse un dictamen de la razón práctica en aquél que gobierna una comunidad perfecta, y Dios gobierna por medio de su Providencia, la comunidad perfecta de este mundo, comunidad que llamamos universo, por fuerza tiene que existir en El, desde toda la eternidad, el dictamen de este gobierno, la razón de ese régimen del universo. A esa razón, a ese dictamen es a lo que denominamos ley eterna, porque no es obra del tiempo sino que preexistió en la mente divina desde toda la eternidad. En efecto, el orden que reina en el mundo, la marcha armónica de todos los seres hacia un mismo fin, indican suficientemente que Aquél que les crió no les abandonó al azar, sino que continúa rigiendo su curso por medio de leyes, de aquellas mismas leyes que formuló su sabiduría infinita al hacerlos aparecer en el mundo real. Dios no abdicó, no puede en manera alguna abdicar de su soberanía. Firmes y estables en sus esencias las cosas todas, la razón del orden de esas mismas cosas es también firme y estable. Por otra parte, los tres elementos que integran y constituyen la ley, se encuentran en la ley eterna. ¿Podrá acaso ponerse en duda la inteligibilidad de Dios, siendo así que la inteligencia es la pexpresión más perfecta y más adecuada del ser? Y no menos cierto aparece que toda ordenación divina va encaminada hacia el bien común. Con la creación del universo y todos los actos consiguientes a la misma, Dios no se beneficia ni acrecienta su grandeza y dominio; es el universo mismo el que obtiene ese beneficio. La comunidad del universo halla su propio bien en el orden establecido por las leyes divinas. Más que el artista ama su creación, fruto de su ingenio, ama Dios el universo, obra de su inteligencia con el concurso o impulso de su amor. Finalmente, Dios gobierna el mundo en virtud de un poder que no lo recibió de las criaturas, sino que lo tiene por derecho propio e inalienable, ingénito lógica y onológicamente a la idea y realidad de Dios creador.

A la luz de estas consideraciones, podemos aceptar las definiciones que nos proponen San Agustín y Santo Tomás. El primero: "La ley eterna es la razón o voluntad divina, prescribiendo la guarda del orden natural y prohibiendo la violación de ese mismo orden". El segundo: "La ley eterna es la razón sabia de Dios en cuanto dirige toda acción y todo movimiento".

Según esto, la ley no es una mera contemplación, no es la sabiduría misma divina, no es tampoco una idea existente en la mente de Dios, un ejemplar - al modo platónico - un arquetipo al que deba ajustarse el orden del universo: es la razón sabia de Dios que manda y prescribe el orden mismo de todas las cosas. He ahí la imperatividad salvada; sin ella no puede obtenerse el concepto de -

sofía tomista es la filosofía del orden. Y es que cuando no hay esa subordinación, se tropieza con el desorden y la anarquía.

De acuerdo con lo anterior puede ya entenderse la relación que debe existir entre las diferentes clases de leyes. En la cumbre de toda legislación es preciso colocar la ley eterna; ésta tiene razón de primer principio en el orden legislativo. Las leyes restantes reciben de ella su virtud y su eficacia; su valor normativo. "nada, como afirma San Agustín, habrá lícito y equitativo, que no dimane de esa ley". Es la ley eterna la que presta unidad a todo el derecho (divino, natural y humano), es la que crea el orden y la justicia, es la que regula todas las cosas: "qua omnia sunt ordinatissima", como explícitamente lo dice Santo Tomás con San Agustín.

Todo esto se nos ha de aclarar en seguida.

LA LEY ETERNA.

La soberanía de Dios y el orden admirable del universo exigen la existencia de una ley eterna. Para demostrarlo, Santo Tomás no hace sino aplicar a esto problema los principios establecidos en la consideración general de la ley. Si por ley ha de entenderse un dictamen de la razón práctica en aquél que gobierna una comunidad perfecta, y Dios gobierna por medio de su Providencia, la comunidad perfecta de este mundo, comunidad que llamamos universo, por fuerza tiene que existir en El, desde toda la eternidad, el dictamen de este gobierno, la razón de ese régimen del universo. A esa razón, a ese dictamen es a lo que denominamos ley eterna, porque no es obra del tiempo sino que preexistió en la mente divina desde toda la eternidad. En efecto, el orden que reina en el mundo, la marcha armónica de todos los seres hacia un mismo fin, indican suficientemente que Aquél que les crió no les abandonó al azar, sino que continúa rigiendo su curso por medio de leyes, de aquellas mismas leyes que formuló su sabiduría infinita al hacerlos aparecer en el mundo real. Dios no abdicó, no puede en manera alguna abdicar de su soberanía. Firmes y estables en sus esencias las cosas todas, la razón del orden de esas mismas cosas es también firme y estable. Por otra parte, los tres elementos que integran y constituyen la ley, se encuentran en la ley eterna. ¿Podrá acaso ponerse en duda la inteligibilidad de Dios, siendo así que la inteligencia es la pexpresión más perfecta y más adecuada del ser? Y no menos cierto aparece que toda ordenación divina va encaminada hacia el bien común. Con la creación del universo y todos los actos consiguientes a la misma, Dios no se beneficia ni acrecienta su grandeza y dominio; es el universo mismo el que obtiene ese beneficio. La comunidad del universo halla su propio bien en el orden establecido por las leyes divinas. Más que el artista ama su creación, fruto de su ingenio, ama Dios el universo, obra de su inteligencia con el concurso o impulso de su amor. Finalmente, Dios gobierna el mundo en virtud de un poder que no lo recibió de las criaturas, sino que lo tiene por derecho propio e inalienable, ingénito lógica y onológicamente a la idea y realidad de Dios creador.

A la luz de estas consideraciones, podemos aceptar las definiciones que nos proponen San Agustín y Santo Tomás. El primero: "La ley eterna es la razón o voluntad divina, prescribiendo la guarda del orden natural y prohibiendo la violación de ese mismo orden". El segundo: "La ley eterna es la razón sabia de Dios en cuanto dirige toda acción y todo movimiento".

Según esto, la ley no es una mera contemplación, no es la sabiduría misma divina, no es tampoco una idea existente en la mente de Dios, un ejemplar - al modo platónico - un arquetipo al que deba ajustarse el orden del universo: es la razón sabia de Dios que manda y prescribe el orden mismo de todas las cosas. He ahí la imperatividad salvada; sin ella no puede obtenerse el concepto de -

ley, ni se marca la distinción que separa a la ley eterna de la providencia divina y de la ideas divinas. Estas son anteriores a la ley: "La razón sabia de Dios en cuanto crea las cosas, tiene razón de idea, ejemplar, de arte"; la providencia, por el contrario, es posterior, está al servicio de la ley eterna para ejecutar lo que ésta prescribe en orden al gobierno de los seres. Más aún; la providencia pertenece a la ley eterna; ésta es principio del cual aquélla procede; y así como todo efecto de una demostración se atribuye a los principios indemostrables de los cuales ese efecto procede, así la providencia debe atribuirse al orden de la ley eterna.

El intelectualismo tomista cimenta todo el edificio moral y jurídico sobre la base firme e inconmovible de la razón divina. La ley eterna, origen de toda otra ley y principio de toda norma jurídica y moral, no descansa en la voluntad libre de Dios, sino en su inteligencia, siempre actual, siempre incambiable. Pudo crear este mundo o no crearlo, pudo asimismo crear otros muchos mundos. Pero una vez creado el que al presente existe, las leyes que lo rigen no pueden sufrir cambio.

El ámbito de la ley eterna es inmenso, como inmenso es el gobierno divino. Se extiende a todo lo creado; se confunde e identifica con todo lo increado. Todo cae de lleno dentro de su radio de acción: lo necesario y lo contingente, lo natural y lo libre, lo bueno y lo malo, lo particular y lo genérico. Sustraer algo del gobierno de Dios es poner en las obras de Dios la imperfección y el desorden.

Pero hay diferencias; la escala misma que en orden a la perfección forman los seres la señala con toda evidencia. No están en el mismo plano, con relación a la ley eterna, los seres racionales y los que carecen de razón. Estos también participan de la ley eterna, pero a su modo, solamente de una manera pasiva, por vía de obediencia, como dice Santo Tomás, en cuanto Dios imprime en todo ser el principio y la causa de la moción y actividad de ese ser. El hombre por el contrario, y los demás seres inteligentes, son sujetos propios de la ley eterna. Participan de esa ley no tan sólo por vía de acción o pasión, como los irracionales, sino también por vía de conocimiento. Se salva en ellos el carácter eminentemente intelectivo de la ley, que es obra de la razón y que pide ser apreciada y conocida por la razón. He ahí el peligro y la excelencia del hombre. Bueno o malo, el hombre participa y está sometido a la ley eterna. Pero, claro que aquí también existe diferencia. Como la bondad del hombre marca - desde un punto de vista activo - una más perfecta participación de la ley eterna en su doble manera - por vía de conocimiento y por vía de acción o pasión -, así la maldad significa y es una más imperfecta participación de esa ley. Pero en la medida en que el malo se sustrae activamente a la ley eterna, en esa misma medida caerá pasivamente bajo la sanción de esa ley.

Todavía más allá de esta existencia se extiende la esfera de acción de esta ley. Rige en el cielo y domina en los abismos infernales. Uno y otro lugar, cielo e infierno, significan el destino último, el término final de la vida presente.

LA LEY MORAL.

Las nociones previas que acabamos de trazar nos ponen en posición privilegiada para iniciar el estudio de la ley natural moral. Apenas si es necesario ya probar su existencia. En efecto, existe una ley moral porque existe la ley eterna que se actualiza en todos los seres, pero de un modo particular y singularísimo en el hombre, por cuanto Dios dejó al hombre a merced de sus consejos, es decir, al amparo de su propia providencia. La criatura racional, dice el aquinatense, es su propia providencia y puede serlo también de los demás. La

ley, ni se marca la distinción que separa a la ley eterna de la providencia divina y de la ideas divinas. Estas son anteriores a la ley: "La razón sabia de Dios en cuanto crea las cosas, tiene razón de idea, ejemplar, de arte"; la providencia, por el contrario, es posterior, está al servicio de la ley eterna para ejecutar lo que ésta prescribe en orden al gobierno de los seres. Más aún; la providencia pertenece a la ley eterna; ésta es principio del cual aquélla procede; y así como todo efecto de una demostración se atribuye a los principios indemostrables de los cuales ese efecto procede, así la providencia debe atribuirse al orden de la ley eterna.

El intelectualismo tomista cimenta todo el edificio moral y jurídico sobre la base firme e inconmovible de la razón divina. La ley eterna, origen de toda otra ley y principio de toda norma jurídica y moral, no descansa en la voluntad libre de Dios, sino en su inteligencia, siempre actual, siempre incambiable. Pudo crear este mundo o no crearlo, pudo asimismo crear otros muchos mundos. Pero una vez creado el que al presente existe, las leyes que lo rigen no pueden sufrir cambio.

El ámbito de la ley eterna es inmenso, como inmenso es el gobierno divino. Se extiende a todo lo creado; se confunde e identifica con todo lo increado. Todo cae de lleno dentro de su radio de acción: lo necesario y lo contingente, lo natural y lo libre, lo bueno y lo malo, lo particular y lo genérico. Sustraer algo del gobierno de Dios es poner en las obras de Dios la imperfección y el desorden.

Pero hay diferencias; la escala misma que en orden a la perfección forman los seres la señala con toda evidencia. No están en el mismo plano, con relación a la ley eterna, los seres racionales y los que carecen de razón. Estos también participan de la ley eterna, pero a su modo, solamente de una manera pasiva, por vía de obediencia, como dice Santo Tomás, en cuanto Dios imprime en todo ser el principio y la causa de la moción y actividad de ese ser. El hombre por el contrario, y los demás seres inteligentes, son sujetos propios de la ley eterna. Participan de esa ley no tan sólo por vía de acción o pasión, como los irracionales, sino también por vía de conocimiento. Se salva en ellos el carácter eminentemente intelectivo de la ley, que es obra de la razón y que pide ser apreciada y conocida por la razón. He ahí el peligro y la excelencia del hombre. Bueno o malo, el hombre participa y está sometido a la ley eterna. Pero, claro que aquí también existe diferencia. Como la bondad del hombre marca - desde un punto de vista activo - una más perfecta participación de la ley eterna en su doble manera - por vía de conocimiento y por vía de acción o pasión -, así la maldad significa y es una más imperfecta participación de esa ley. Pero en la medida en que el malo se sustrae activamente a la ley eterna, en esa misma medida caerá pasivamente bajo la sanción de esa ley.

Todavía más allá de esta existencia se extiende la esfera de acción de esta ley. Rige en el cielo y domina en los abismos infernales. Uno y otro lugar, cielo e infierno, significan el destino último, el término final de la vida presente.

LA LEY MORAL.

Las nociones previas que acabamos de trazar nos ponen en posición privilegiada para iniciar el estudio de la ley natural moral. Apenas si es necesario ya probar su existencia. En efecto, existe una ley moral porque existe la ley eterna que se actualiza en todos los seres, pero de un modo particular y singularísimo en el hombre, por cuanto Dios dejó al hombre a merced de sus consejos, es decir, al amparo de su propia providencia. La criatura racional, dice el aquinatense, es su propia providencia y puede serlo también de los demás. La

noción de ley eterna y el concepto de criatura racional son a modo de premisas que en su resolución llegan hasta el establecimiento de una ley innata, ingénita a la naturaleza humana, participación de aquella ley divina. De otro modo, ¿cómo podría el hombre conducirse libremente y a la vez ejecutar los planes de Dios? En su mente brilla una luz clarísima, inextinguible, que le señalará siempre el camino recto y los fines que Dios tiene concebidos respecto de él.

Además, si en el orden especulativo la razón tiene un punto de partida fijo, innato evidente de por sí, que proyecta su luz a toda verdad y que sirve para controlar la autenticidad de la misma, parece natural y lógico que exista también en el orden práctico una norma estable, universal, ingénita a la razón o naturaleza, anterior a todo proceso y a toda otra creación racional, fuente de toda verdad práctica y punto de transición entre la ley eterna y la positiva.

Santo Tomás define a la ley moral como: "una participación de la ley eterna en la criatura racional, en virtud de la cual siente una tendencia espontánea hacia su fin o su operación"; o, de otro modo: "es la impresión de la luz divina en nosotros, que nos permite discernir claramente lo bueno de lo malo".

Por estas definiciones puede verse que la ley moral no es la expresión de un hecho, sino de un deber ser, de una obligación anterior al hecho mismo de la solidaridad y mutua dependencia de unos hombres para con otros.

El fundamento de la ley moral.- El fundamento inmediato de la ley moral es, evidentemente, la misma naturaleza humana. Pero no es ésta su fundamento absoluto. En contra de los que afirman que la ley moral tiene su único principio y origen en el dictamen meramente formal de la razón práctica, haciendo a la voluntad humana universalmente legisladora, es preciso reconocer un principio anterior y superior a la razón. Ello se desprende de todo lo anterior. Si la razón es obra de Dios, no puede hallarse exenta de su soberanía; no puede ser absolutamente independiente de ese principio superior. Constituir a la razón en fuente primera y exclusiva de todo deber individual y social, es hacer la nomotética absolutamente, es plantear el enigma de la rebeldía de la conciencia ante esa ley cuando uno obra mal. Si el hombre halla en su razón la única regla de su conducta, bien puede decirse que es en cierta manera impecable, ya que el pecado no es más que la desviación de una ley, como le dejamos establecido al tratar de las propiedades del acto moral.

Contenido de la ley moral.- Ya sabemos que la inteligencia práctica reconoce como objeto el bien, es decir, el ser en cuanto principio de perfecciones para el sujeto que lo considera. Para determinar el contenido de la ley moral, Santo Tomás va a establecer nuevamente el paralelismo entre el orden especulativo y el orden práctico.

Así como en la cumbre de todo conocimiento teórico colocamos el principio de contradicción como verdad primera emanada inmediatamente del concepto mismo de ser, así en la cumbre del conocimiento práctico hemos de colocar este otro principio basado, más directamente que ningún otro, en la noción de bien: "Hay que hacer el bien; hay que evitar el mal". Y puesto que la ley natural recoge inmediatamente las primeras manifestaciones y los primeros impulsos de la razón y de toda la naturaleza humana, ese principio será el principio teleológico, a la noción misma de la naturaleza racional, y descansa en el concepto de fin, que es el móvil de todo el orden práctico. Principio primero, precepto fundamentalísimo, señala el alcance y el límite de todo el orden de la ley moral; de tal suerte que todos los demás preceptos forzosamente han de ser no más que una aplicación del mismo.

La ley natural es la regla y norma de las tendencias de nuestra naturaleza hacia su fin, que es su mismo bien. Pero ¿cuáles son esas tendencias? Santo Tomás las clasifica en tres órdenes, correspondientes a la idea de ser, a la idea de ser con vida animal, a la idea de ser con vida racional. Son tendencia primordiales de nuestra naturaleza hacia tres clases de bienes: individual, específico, racional.

a) Hay primeramente en el hombre una inclinación o tendencia que es común a todos los seres sustantivos: la de la propia conservación. Por consiguiente, pertenecerán en primer término a la ley natural, todas aquellas cosas, todos aquellos preceptos, que se ordenan a la conservación individual del hombre y todo aquello que impide la corrupción fundamental de nuestra naturaleza.

b) Además de ser una substancia individual, el hombre reconoce como género próximo la animalidad. Por ello, siente una inclinación natural hacia el bien de la especie, hacia la procreación en virtud de la cual se perpetúa y propaga. Aquellas cosas, pues, y aquellos mandatos que se ordenan a la satisfacción del instinto genésico y lo que al mismo es consiguiente - como la educación y el cuidado de los hijos - pertenecen a la ley natural.

c) Por último, es preciso reconocer en el hombre una tendencia innata hacia aquellos bienes que son propios y específicos de su naturaleza racional, tanto desde el punto de vista individual como comunitario. Así lo vemos moverse, por natural impulso, en busca de la verdad. Anhela vehementemente penetrar los secretos de Dios; desea vivir en sociedad. De conformidad con esto, la ley natural se extiende a todas aquellas cosas y abarca todos aquellos preceptos que tienen alguna relación inmediata con estas tendencias.

Tales son los preceptos que integran la ley natural, emanados todos de aquel primer precepto universalísimo: "Hay que hacer el bien; hay que evitar el mal".

Al lado de esta clasificación - hecha desde un punto de vista puramente objetivo - señalan los autores otra que tiene como punto de partida la cognoscibilidad de los preceptos.

Hay un cierto orden de preceptos primarios, universalísimos porque de nadie, ni nunca pueden ser desconocidos, que entran en todo juicio práctico, que son base de todo orden moral, social, jurídico; dotados de evidencia suma, se imponen por sí mismos. Tales son: "Haz el bien; no dañes a nadie". Más concretos, menos evidentes, aunque conocidos también de todos, hay otro orden de preceptos que se llaman secundarios. Pertenecen a este orden todos los preceptos del Decálogo: "A la divinidad debe tributársele culto"; "Hay que honrar a nuestros progenitores", etc. La conexión que guarda este orden de preceptos con los anteriores es necesaria y absoluta; basta el más ligero exámen para descubrirla, mejor dicho, para sentirla; la naturaleza misma enseña estos preceptos e inclina a su cumplimiento. Finalmente hay una tercera clase de preceptos naturales - preceptos terciarios - que pertenecen a la ley natural como las conclusiones pertenecen a los principios de los cuales se deducen. Tales son los actos virtuosos cuya inclusión en la ley natural hemos de ver más adelante. La diferencia que separa estos dos últimos órdenes es la evidencia de la conexión con los preceptos primarios, evidencia que se encuentra en los preceptos del segundo orden, y que no tienen los del tercero.

Cualidades de la ley natural moral.-

a) Universalidad.- La universalidad de la ley es consecuencia legítima de su unidad. La universalidad connota el espacio. Indagar, pues, si la ley

natural es universal - "una apud omnes" -, es indagar si en todos los lugares se halla en vigencia esa misma ley.

La solución de esta cuestión supone resulta otra, de la que en estos últimos tiempos se ha hablado bastante: la de la unidad específica humana. La ciencia moderna ha venido a desmentir las teorías evolucionistas y a ratificar las creencias de la religión cristiana. La etnología, que ha comprobado diferencias no pequeñas entre los individuos humanos, entre razas humanas, ha comprobado también de manera terminante la unidad fundamental de la especie humana, no tan sólo en su aspecto naturalístico o fisiológico, sino también desde el punto de vista religioso, moral e intelectual.

Si, pues, hay unidad de naturaleza específica y unidad de origen y de destino final; si la ley natural tiene por fundamento inmediato la naturaleza humana, y por materia u objeto, aquellas tendencias que son fruto espontáneo de esa naturaleza, indudablemente la unidad subjetiva de la ley se impone: la ley natural será la misma en todo tiempo y para todo individuo.

b) Cognoscibilidad.- Esta cuestión es un poco más compleja, ya que a diferencia de lo que sucede en el orden especulativo, la verdad en el orden práctico varía en unos individuos y en otros, al menos por lo que se refiere a las acciones en concreto. Y aún cuando algunas veces es de unidad de verdad o de rectitud objetivamente, hay diferencias en cuanto a su apreciación o percepción. Con todo, es preciso admitir esa unidad de conocimiento en lo referente a los primeros principios. Por muy compleja que sea la vida humana, la ley natural siempre será aplicable igualmente a todos los hombres, en cuanto encierra verdades universalísimas; en cuanto se halla integrada por aquel orden de principios que hemos llamado primarios. El carácter generalísimo de este orden de verdades le coloca por encima de toda contingencia humana, sea esa contingencia puramente objetiva, sea relativa a la cognoscibilidad de las mismas. Sin embargo, aquellas otras verdades que son como conclusiones de estos primeros principios, se encuentran en un plano inferior. Siendo generalmente los mismos para todos desde el doble punto de vista de su rectitud o verdad objetiva, y de su cognoscibilidad, varían en algunos pocos casos particulares. Caben excepciones y cabe también ignorancia, hija de una depravación de la razón por el influjo grande de las pasiones o de hábitos inveterados. Otro tanto debe decirse de los preceptos llamados terciarios. Pero estas excepciones no impiden el que la cognoscibilidad sea contada entre las cualidades o propiedades de la ley moral. Esta, en su expresión primera, es de todos conocida.

c) Inmutabilidad.- La inmutabilidad afecta a la ley por razón del tiempo. Al tratar esta cuestión, Santo Tomás señala dos modos que pudiera haber en cuanto a la "mutabilidad" de la ley moral. Esta puede sufrir mutación "adicional" pero no "sustractiva"; cabe añadir algo al contenido primero; sabe un ensanchamiento del cauce jurídico natural. En el decurso de los siglos ha ido acrecentándose ese contenido merced a la elaboración de nuevas leyes humanas deducidas de la ley natural, que obedecen a necesidades, circunstanciales si se quiere, pero que, dadas esas circunstancias, son una exigencia de la misma naturaleza. Lo que no cabe ni puede darse jamás es que deje de pertenecer a la ley natural lo que una vez perteneció a la misma. Claro es que la cuestión queda aquí limitada a los preceptos del primero y del segundo orden. Los del tercero, por lo mismo que no tienen una conexión inmediata y firme con los primeros principios, sino que dependen de las circunstancias, varían al compás de éstas.

d) Indelebilidad.- A la inmutabilidad objetiva, hay que añadir la inmutabilidad que pudiera llamarse subjetiva: la indelebilidad. Ahora como antes, para obtener una solución exacta, será preciso distinguir entre los preceptos.

La indelebilidad de la ley natural no puede referirse sino tan sólo a los preceptos universalísimos. Pasa en el orden práctico lo mismo que pasa en el orden especulativo. Aquella claridad y evidencia ineludible que tienen las verdades primeras teóricas, se pierde a medida que se va descendiendo a otras verdades más particulares, más concretas; y es entonces cuando surge el error y la duda. En el orden práctico todavía se acentúa más este desconocimiento al descender de los primeros principios. La contingencia acompaña siempre a las acciones humanas. Por otra parte, las pasiones, los hábitos, la educación, etc., desempeñan un papel de no escasa importancia en punto a la aplicación de la luz de las supremas verdades a casos más singulares y determinados. En conclusión, llevando todo hombre escrita de manera eficaz e imborrable la ley natural, el brillo de ésta puede, sin embargo, sufrir eclipse parcial, en cuanto a los preceptos secundarios, en casos raros y en número limitado.

LA LEY POSITIVA.

Ni para Santo Tomás ni para los demás teólogos y juristas son idénticas las expresiones "ley positiva" y "ley humana". El concepto de ésta es más vasto. Toda ley humana en vigencia es ley positiva. No toda ley positiva es ley humana. En efecto, mientras que el concepto de ley positiva nace de su contingencia y contraposición a la ley natural que es de carácter absoluto y necesario, el concepto de ley humana connota desde luego esa misma contingencia pero, además, señala su origen. Hay leyes positivas que no proceden de potestad alguna creada, sino que tienen al mismo Dios por autor inmediato, aún cuando para su promulgación use del hombre. Las leyes humanas- el adjetivo lo da a entender suficientemente - por fuerza reconocen al hombre, cabeza de una jerarquía, como autor. Leyes, por consiguiente, humanas son todas aquellas que emanan de un poder humano, civil o eclesiástico.

Con esto queda hecha la distinción. Que ya el análisis de cada uno de los tipos de ley positiva escapan a nuestro propósito.

LA VIRTUD

La ley moral que regula toda la actividad práctica de que es capaz el hombre coloca bajo la felicidad (fin absolutamente último) cierto número de fines más próximos - muy generales aun - que constituyen los fines de las virtudes. Y así como las tendencias naturales realizan armoniosamente el fin último, de modo parecido las virtudes satisfacen racionalmente a las tendencias naturales.

Santo Tomás adopta como principio moral el "seguir a la naturaleza". Pero hay que precisar la significación de este principio. Moralmente hablando - se sigue a la naturaleza cuando se sigue a la razón, y se sigue a la razón obedeciendo el dictado de sus principios prácticos, forma intelectual de las tendencias profundas que constituyen la razón de la naturaleza. Concretando estos datos abstractos, puede decirse que seguir a la naturaleza es, para el hombre, tender a su fin natural, es decir, al pleno perfeccionamiento de su ser natural, al íntegro despliegue de sus capacidades y virtualidades; es lograr el desenvolvimiento de lo viviente, de lo sensitivo y de lo racional, respetando sus funciones y aceptando sus leyes primordiales; es, en fin, decidirse en cada caso conforme a lo que reclama la razón, suprema organizadora de la vida humana.

Para lograrlo, interviene, propiamente, la virtud.

De la virtud puede hablarse en tres sentidos:

a) Como el objeto que conviene a nuestra actividad;

b) como el acto que realiza este objeto;

c) como la disposición habitual que nos lleva a ejecutar tales actos.

En este último sentido es como interesa principalmente al moralista. Y se puede preguntar desde luego en qué consiste esta disposición, si es una o - múltiple y cuáles son sus condiciones, sus causas y sus efectos.

Todo el que está sujeto a una regla y no está determinado a seguirla por sí mismo, tiene necesidad de que se le disponga. El caballo que debe saltar el obstáculo lo saltará sin necesidad de que se le amaestre si está determinado a ello por su naturaleza. No se le amaestra para que relinche. Pero si la regla del salto no está incluída dentro de las manifestaciones espontáneas de su naturaleza, es necesario someterlo a ella, creándole artificiosamente disposiciones especiales.

Es excelencia del hombre no tener sus potencias racionales determinadas - naturalmente a todo aquello que él debe hacer. Se le podrían desear más riquezas naturales de las que tiene; pero esto no sería sino soslayar el problema. Rica o no la naturaleza tiene caminos precisos; lo natural es siempre idéntico a sí mismo. La vida humana, rica en virtualidades, no está determinada a ningún género de objetos ni a una manera definida de alcanzarlos. Debe por ello buscar la rectitud no en la infalibilidad debida al instinto sino en la búsqueda e intimación de la razón.

Ahora bien, la aplicación de la regla racional a las diversas potencias - del alma no es pasajera ni impuesta desde el exterior. Tal modo de regulación no sería suficiente. En la vida moral tal regla queda impresa, subjetivada, - como una cualidad inherente, de la potencia regulada, como su segunda naturaleza, con esta diferencia: que la forma de ser incluye la razón pero no determinada a un solo caso sino manteniendo su flexibilidad.

Así es como se obtiene el fácil y agradable movimiento de la acción recta, tanto como lo permite esta vida, y como lo permite la dislocación original reconocida por la teología en el funcionamiento de la naturaleza.

Todo lo que proviene de una manera de ser es agradable y fácil; la acción es penosa cuando es contradicha por la naturaleza. Es necesario por ello que la rectitud impuesta a nuestras potencias tienda a hacerse natural. Es lo que sucede con las buenas disposiciones incoactivas, a título imperfecto, y a título perfecto, con lo que se llama hábito, es decir, disposición fija de la que nuestra actividad normada será el uso; riqueza psicológica estable a la disposición del poder regulador, siendo medio entre las propiedades naturales que se separan fatalmente unas de otras, y el esfuerzo laborioso que nuevamente las une. En vez de un sistema de golpes de fuerza, el gobierno de nuestra alma será un gobierno regular, manifestándose en su obra una continuidad.

Estas disposiciones habituales, destinadas a facilitar el trabajo virtuoso toman el nombre de virtudes. Las contrarias con los vicios.

De acuerdo con estos antecedentes, Santo Tomás, siguiendo a Aristóteles, define la virtud como una disposición habitual que hace bueno a quien la posee y buena a su obra. En esta definición se acentúa el poder de la virtud para hacer bueno a quien tiene la disposición habitual hacia la obra buena. Al lado de esta definición el mismo Santo emplea incesantemente esta otra de San Agustín: la virtud es una buena cualidad del alma, por la cual se vive rectamente de la que nadie usa mal, no se presta a ningún uso malo. Definición en la que, según expresa Santo Tomás, a pesar de que expresa la esencia de la virtud, sería más correcto sustituir "cualidad" por "hábito".

EL SUJETO DE LAS VIRTUDES.

Al afirmar que la virtud es un hábito bueno del alma es necesario dar al término alma una acepción amplísima en la que quedan comprendidas las potencias sensibles, porque éstas, de cierto modo, pueden ser sujetos de virtudes morales.

Hay que advertir, sin embargo, que si estas potencias son consideradas en sí, fuera de su relación con la inteligencia, permanecen entonces extrañas al orden moral, no siendo susceptibles de virtud propiamente dicha.

De hecho la sensibilidad está ligada a la razón ya que sus influencias se entrecruzan. La psicología nos enseña cómo la inteligencia mueve a la sensibilidad, y ésta por ello mismo, participa de aquélla. Es fácil comprender así que las virtudes puedan tener su asiento en la sensibilidad racionalizada, sólo en tanto que racionalizada. Puede decirse, en último término, que las potencias inferiores al obedecer a una voluntad de acuerdo con la razón, tienden a impregnarse de razón, y al obedecer a una voluntad mala tienden a escapar al gobierno de la razón.

En efecto, el juicio prudente del que, en cada caso, depende nuestra acción, está condicionado en parte por el estado de las potencias sensibles. Tal como se es, así aparece el objeto a que se tiende, dice Santo Tomás de acuerdo con Aristóteles. El juicio práctico último, el que proporciona a la voluntad sus medios, presupone de todos modos una recta voluntad. Por ello, si la pasión, fuerte o débil, está ligada a la razón por un lazo de subordinación habitual, la voluntad fácilmente podrá permanecer recta y fácilmente también podrá triunfar la prudencia.

De acuerdo con lo anterior se comprende que las buenas disposiciones de -

las potencias inferiores no agregan por sí mismas nada a la virtud; si ellas hacen que el buen ejercicio sea más fácil es sólo a través del querer voluntario. Reténgase, pues, que las potencias inferiores, aunque dejadas en cierto modo a nuestro uso, tienden sin embargo a determinar el uso que de ellas se hace, según estén o no relacionadas por un lazo habitual al gobierno de la razón. Es precisamente la virtud quien procura este lazo. En consecuencia, aun la virtud que tiene como sujeto a las pasiones inferiores depende, ante todo, de la voluntad, ya que sin ella no podría tener el carácter esencial que de acuerdo con la definición agustiniana le pertenece: procurar el buen uso; sino que sería una mera disponibilidad susceptible de ser empleada bien o mal. De todo se puede abusar, menos del buen querer, que incluye el bien moral por sí mismo.

Casi es innecesario advertir que al hablar de potencias inferiores, como sujeto inmediato de la virtud, se señala solamente a las potencias apetitivas; porque las potencias aprehensivas, los sentidos, no tienen necesidad de disposiciones sobreañadidas para realizar su función. El ojo bien constituído ve, sin exigir que se le disponga a ello. El papel de la virtud es asegurar el gobierno de la razón: en consecuencia, la virtud sólo puede encontrarse en las potencias que la razón gobierna.

A más de las potencias inferiores, la voluntad es también sujeto de la virtud.

Se podría pensar en principio que siendo función primerísima de la virtud perfeccionar hasta lo último a nuestras potencias con el objeto de hacerles más fácil y agradable su acto, la voluntad no puede ser considerada como sujeto de la virtud, ya que la voluntad por su naturaleza misma tiende necesariamente al bien. De donde se seguiría que es virtuosa por sí misma.

Sin embargo Santo Tomás hace una distinción muy precisa: si se trata, dice, del bien de la razón que está en proporción a la voluntad misma (entiéndase que la voluntad del hombre no está inclinada sino al bien del hombre, y cada voluntad al bien de cada hombre), ésta en efecto no necesita de ninguna virtud que la perfeccione. Pero si urge al hombre desear algún bien que exceda la proporción del que lo quiere, ora sea en cuanto a la especie humana (como el bien divino, que traspasa los límites de la naturaleza del hombre), ora en cuanto al individuo (como el bien del prójimo); entonces necesita de virtud la voluntad; por consiguiente las virtudes que ordenan el afecto del hombre hacia Dios o para con el prójimo tienen como sujeto a la voluntad. Inclusive la voluntad necesita de virtud en orden al bien propio del hombre en cuanto individuo, cuando tal bien se presenta arduo o de difícil consecución, ya por la excelencia o alteza del bien en sí mismo, ya a causa de la corrupción y consiguiente debilidad de la naturaleza humana.

Queda aún por resolver un último problema: si la inteligencia puede ser considerada como sujeto de la virtud.

Santo Tomás resuelve que la inteligencia tanto en su función especulativa como en su función práctica debe ser considerada como sujeto de virtud. Para demostrarlo el Santo doctor parte de la consideración de que la virtud es un hábito del que alguno usa bien. Sin embargo, hay que observar que el hábito se ordena al acto bueno de dos maneras:

a) En cuanto por el hábito el hombre adquiere facultad para el acto bueno, tal es el caso de las ciencias y de las artes; y

b) en cuanto por el hábito no sólo se adquiere la facultad para obrar bien sino también el uso recto de tal facultad, tal es el caso de la justicia. Si

recordamos ahora que la definición esencial de la virtud establece que ésta hace bueno a quien la posee y buena su obra, reconoceremos que los hábitos del primer caso no pueden llamarse en forma absoluta virtudes, porque no hacen buena la obra sino en cierta facultad, ni bueno en forma absoluta a quien las posee. Es evidente que no se llama pura y simplemente bueno a un hombre sólo porque es sabio o artista, sino que se le llama bueno sólo relativamente, buen químico o buen pintor, por ejemplo. En cambio, los hábitos del segundo caso sí deben llamarse virtudes en forma absoluta porque hacen buena la obra y hacen bueno a quien la posee pura simplemente.

Ahora bien, en cuanto prescindiendo de todo orden a la voluntad, la ciencia, la sabiduría, el entendimiento y el arte, son hábitos que perfeccionan, hacen buena la obra de la inteligencia (especulativa y práctica), ésta puede ser sujeto de virtud.

Pero el sujeto del hábito, llamado absolutamente virtud, no puede ser sino la voluntad, o alguna otra potencia en cuanto es movida por la voluntad, ya que en definitiva si el hombre obra pura y simplemente bien se debe a que tiene buena voluntad.

Es necesario recordar, no obstante, que la voluntad mueve lo mismo a la inteligencia que las demás potencias del hombre. De modo que la inteligencia, según se ordena a la voluntad, puede ser sujeto de la virtud propiamente dicha. Es así como la inteligencia especulativa es sujeto de la fe, pues por imperio de la voluntad la inteligencia se mueve a asentir las verdades que son de fe - ninguno cree sino queriendo -. Es así también como la inteligencia práctica es sujeto de la prudencia, pues siendo la prudencia, como habremos de ver, la recta razón del obrar, se requiere que el hombre esté bien dispuesto para los principios de esta razón de lo que ha de hacerse, que son los fines, disposición que depende en último término de la rectitud de la voluntad. El sujeto de la prudencia es la inteligencia práctica en orden a la voluntad recta.

DISTINCION DE LAS VIRTUDES.

La distinción entre potencias aprehensivas y apetitivas nos proporciona la base para dividir las virtudes en dos grandes grupos: intelectuales y morales. Es necesario hacer notar desde ahora que tal distinción obedece solamente a una precisión del espíritu. De hecho existe una unión íntima, una vinculación entrañable entre virtudes intelectuales y virtudes morales. La prudencia, por ejemplo, es una virtud intelectual en razón de su sujeto, pero en razón de su materia es una virtud moral. Asimismo las virtudes morales en razón de su sujeto se ligan tan naturalmente a la virtud intelectual de la prudencia que la intervención de ésta en el funcionamiento de aquéllas se hace aparecer como elemento esencial en su definición misma. En efecto, la virtud moral se define como la disposición habitual que preside nuestras elecciones para salvaguardar en ellas el justo medio de la razón, con respecto a nosotros de acuerdo con las determinaciones del hombre verdaderamente sabio.

Creer que se puede estar bien dispuesto a obrar sin una preparación de la razón, o a juzgar en presencia de una acción sin buenas disposiciones apetitivas equivale a realizar un desgajamiento racionalista contrario a la unidad de la vida moral. Santo Tomás nos hace recordar constantemente la unidad efectiva de estos dos aspectos del hombre. Sin perder el beneficio del análisis, sabe conservar el sentimiento de las síntesis.

La virtud es virtud sólo en tanto que prepara las buenas elecciones. Si se piensa que para una buena elección son absolutamente necesarias dos cosas:

a) La recta intención del obrar - cosa que asegura la virtud moral -, y

b) un recto conocimiento de aquello que ha de asegurar los fines propuestos - cosa que depende del consejo, del juicio y del imperio, los tres obra - de la prudencia -, se verá claramente que entre la virtud intelectual de la - prudencia y las virtudes propiamente morales, no hay solamente conexión sino - inclusión.

Cuando se define la prudencia como la recta razón del obrar no hay que entender que su acto se reduce a decidir en un plano intelectual lo que se debe hacer, sino que su acto es el decidir, en sentido activo, el obrar mismo.

El acto de la prudencia es imperativo. La prudencia hace obrar prudentemente; no se concreta a decir cómo se puede actuar prudentemente sino que decide el uso, como toda virtud. Es por ello, que la prudencia supone un apetito recto, ya que no se puede concebir el imperio sino por un impulso del apetito, ni un imperio recto sino por un apetito recto.

De acuerdo con lo anterior es casi innecesario decir que esta disposición habitual a los actos prudentes no se engendra únicamente por el estudio o por la reflexión - como si fuese exclusivamente intelectual -, sino por el progreso e influencia de las virtudes morales propiamente dichas.

Como el acto depende del acto, así el hábito depende del hábito. Si pues como se ha dicho el acto de la prudencia supone la recta intervención del apetito, la disposición habitual de la prudencia deberá depender de las disposiciones habituales que rectifican el apetito de acuerdo con sus fines normales.

Consideremos un hombre bajo la pasión de la ira. En la medida misma en - que está bajo ella, tiende a juzgar que la venganza es buena, aunque la razón teórica, reflejada en su conciencia, le sugiera que perdone. Esta sencilla - consideración nos hace ver que una disposición a la ira es una disposición a - los falsos juicios y, por ello, antiprudente. Por razonamiento contrario podemos deducir que las disposiciones pacíficas, es decir, las disposiciones virtuosas del apetito, facilitan el juicio prudente y condicionan la disposición habitual de la prudencia.

Es cosa de recordar nuevamente el adagio aristotélico: "tal como se es, - así aparece el objeto a que se tiende", para aplicarlo a la disposición habitual: tal como se es habitualmente, así parecerá y tenderá a parecer siempre, de modo habitual, el objeto que se persigue a través la acción moral. Del vicioso habrán de proceder habitualmente juicios pervertidos que comprometerán - sus actos. La virtud, en cambio, habrá de traducirse en juicios prácticos que inducirán al bien, lo que es efecto de la prudencia.

Para ver ahora cómo la virtud moral, a su vez, depende de la prudencia, - recordemos la cadena cuyos eslabones hemos estudiado al tratar de los actos humanos.

El punto de partida de la actividad moral es el conocimiento de los primeros principios prácticos a través de la disposición intelectual denominada - "sindéresis". Gracias a esta disposición juzgamos las evidencias relativas a la acción, en forma parecida a como juzgamos, en el orden especulativo, los - principios primeros de la ciencia. Estas evidencias son relativas a los fines generales de la actividad humana, como lo dejamos establecido al tratar de la ley moral. Sigue la tendencia incoactiva, ineficaz aún, de conformarse a las evidencias prácticas (buena intención, veleidad). En tercer lugar aparece la prudencia para emplear estas frágiles veleidades a las rectas y sabias eleccio

nes, transformándolas de este modo en quereres enérgicos y firmes. Luego tenemos las virtudes morales, engendradas por la repetición de los actos racionales. Por último, en un movimiento de regreso, encontramos a prudencia confirmada, vigorizada, y a partir de ese momento más segura de su acto, con mayor - facilidad de producirlo y más dichosa de acceder a él.

Dos son, pues, las grandes clases de virtudes: - en íntima conexión - intelectuales y morales. En el primer grupo coloca Santo Tomás, de acuerdo con Aristóteles, la sabiduría, la inteligencia, la ciencia, el arte y la prudencia. Las tres primeras son virtudes intelectuales especulativas; las dos últimas, - prácticas. A los ojos del moralista no interesan directamente ni el arte ni - las virtudes especulativas que tienen un sentido extramoral; no así la prudencia que entra por derecho propio en el cuadro de la moral.

LAS VIRTUDES CARDINALES.

Tradicionalmente se han considerado entre las virtudes morales cuatro virtudes principalísimas: la templanza, la justicia, la fortaleza y la prudencia, esta última - como se sabe - virtud moral en razón de su materia. A tales virtudes se les ha dado la denominación común de cardinales, palabra derivada del término latino "cardo" que significa gozne, como para indicar que sobre estas virtudes, como la puerta sobre sus goznes, juega toda la vida moral. En el estudio concreto que hagamos sobre estas virtudes habremos de encontrar la razón que justifica este principado.

LA VIRTUD COMO TERMINO MEDIO.

Toda virtud moral es un justo medio. Santo Tomás acepta esta propiedad - que ya había señalado Aristóteles y evita con sus explicaciones el que tal propiedad pueda ser interpretada como un elogio de la mediocridad moral.

Ya sabemos que la virtud es siempre una capacidad de bien y que para la - virtud moral el bien sólo puede consistir en una exacta regulación del apetito con respecto a su materia. Tal regulación depende en todos los casos de la razón práctica, de modo que cuando ésta falta, el bien cede su lugar al mal.

Siendo, pues, el bien un punto fijo sobre la línea del objeto, se comprende que el mal debe provenir de una desviación con relación a este punto, desviación o apartamiento que puede dirigirse hacia dos polos: el del defecto y el del exceso. Entre estos polos, la buena medida - para nuestro caso, la virtud moral - es un término medio.

Véase, sin embargo, que este justo medio determinado por la razón no es - de ninguna manera un término medio con respecto a la razón. Al contrario, con relación a ésta, la virtud siempre es un extremo, ya que su ideal es la razón íntegra. Todo lo que rebasa el cuadro de la razón tiende a destruirla, y es - precisamente para impedir que rebase el cuadro racional para lo que se asigna el medio que la hace permanecer dentro. En otros términos, porque la virtud es un extremo racional, por ello se sitúa en el medio del exceso y del defecto, - polos que la apartarían de lo racional.

Es necesario agregar todavía que, con relación a la materia de la acción donde la virtud reina, es decir, con relación al medio determinado por la razón, la regla se aplica no solamente al objeto de tal acción, despojado de todas o de algunas de sus circunstancias, sino a todo el complejo moral por el - cual se define el caso. El objeto aislado no constituye la materia total a que la razón se aplica. Esta materia integral se determina tomando en consideración la cosa que se pretende realizar, el objeto de la misma, la manera cómo se

quiere realizar, el tiempo, el lugar,los medios, el fin, etc. La razón exige que se actúe de tal manera que en la misma determinación de ella queden comprendidas todas las circunstancias anteriores. Así se comprende fácilmente que no llegar hasta donde la razón dice que se debe llegar es faltar a la virtud por defecto, y que ir más allá de este punto es faltar a la virtud por exceso.

Para precisar mejor esta noción es necesario considerar que algunas veces el medio racional impuesto a la materia de las virtudes puede coincidir con un medio que sería el de la materia de la acción misma (medium rei). Es racional, por ejemplo, que si compro una mercancía, pague por ella el justo precio. En este caso, lo que conviene a la razón del sujeto (medium rationis) es idéntico a lo que conviene a la cosa (medium rei). Lo mismo ocurre si al repartir las cargas o los beneficios de una sociedad se tiene en cuenta la calidad de las personas, sus deberes y derechos. Aquí también lo que conviene a la razón coincide con las llamadas realidades del acto. Veremos más adelante que ambos casos pertenecen a la justicia: conmutativa en el primero y distributiva en el segundo. Y es que según Santo Tomás solamente en la justicia puede darse la coincidencia entre el medio racional y el medio real. En las demás virtudes morales - templanza, fortaleza y sus adjuntas - la subjetividad del agente contribuye a integrar el caso sin que se pueda determinar lo que conviene por medidas exteriores: en estas virtudes el bien encuentra sus exigencias en una relación del objeto con el sujeto (quoad nos).

De esta diferencia inicial se desprenden otras relativas al exceso o al defecto que pueden corromper el justo medio virtuoso. Si el medio racional consiste en una medida de la acción en tal materia particular según la determinación del sabio, dos condiciones son necesarias para que exista: en primer lugar, la materia debida, y en segundo, las justas proporciones de la acción relativas a esta materia. Si la primera condición no se cumple, se peca por defecto; si la segunda, por exceso.

Por lo anterior se puede comprender que las virtudes morales, excepto la justicia, al mismo tiempo que establecen el justo medio racional en nuestros actos, son en sí mismas un medio término entre dos vicios contrarios. Así encontramos a la templanza entre la intemperancia y la insensibilidad; la fortaleza, entre la temeridad y el miedo; la liberalidad, entre la prodigalidad y la avaricia.

Una última consideración: siendo el medio virtuoso un efecto de la razón, no es forzoso que el término medio elegido sea equidistante de los extremos. Ahí donde el bien consiste sobre todo en impedir, como en la dulcedumbre y la templanza, la virtud está más cerca de lo insuficiente que de lo superfluo. Ahí donde el bien consista sobre todo en promover, como en la generosidad, la virtud está más próxima a lo superfluo.

JERARQUIA DE LAS VIRTUDES.

Para resolver el problema de qué virtudes sean superiores a otras, es necesario recordar el fundamento de la virtud misma. Será este fundamento más o menos participado lo que graduará el valor de las virtudes humanas.

Ya quedó expuesto que toda virtud se funda en una relación de nuestros actos con la razón. Es virtuoso lo que se conforma con la razón. Es la virtud quien tiende, a título de disposición interna, a asegurar esta conformidad. En consecuencia, en la misma medida en que una de las disposiciones virtuosas sea razón o esté penetrada por la razón, en esa misma medida ocupará un lugar más alto en la escala del bien humano.

Ya se puede deducir que la prudencia tiene mayor altura que las demás virtudes morales, porque perfecciona la razón en sí misma, aunque bajo la dependencia del apetito, como ya quedó señalado. Las otras virtudes perfeccionan el apetito en tanto que éste participa de la razón: sus disposiciones virtuosas son a manera de emanaciones de la prudencia misma. Y es evidente que aquello que emana es inferior a aquello de donde emana y de donde extrae su valor.

Las disposiciones del apetito se ordenan conforme al mismo criterio. Entre ellas, la justicia ocupa el primer lugar, ya que ella rige los movimientos del apetito racional y se refiere no sólo a los objetos que conciernen al individuo moral, sino al medio universal donde él actúa.

Entre los poderes sensibles, hay que atribuir mayor altura a la fortaleza y sus virtudes adjuntas que a la templanza con las suyas, ya que lo irascible incluye una quasi-racionalidad que lo hace superior a los poderes de la concupiscencia. Sus movimientos implican resistencia al placer o al dolor, y su esfuerzo pasando sobre lo inmediato persigue fines útiles al individuo o a la especie. Además, tiene por papel principal afirmar al hombre en las ocasiones donde la victoria sobre sí mismo implica de parte de la razón, una influencia poderosísima. Tal como en los peligros de muerte.

CUADRO GENERAL DE LAS VIRTUDES MORALES.

VIRTUDES CARDINALES

	(Partes Integrales)	(Partes Subjetivas)	(Partes Potenciales)
PRUDENCIA	Memoria	Prud. Regnativa	Buen Consejo
	Inteligencia	Prud. Política	Buen Juicio
	Previsión	Prud. Económica	Discernimiento
	Docilidad	Prud. Militar	
	Sagacidad	Prud. Monástica	
	Razón Deductiva		
	Circunspección		
	Vigilancia		
	Don: CONSEJO		

	(Partes Integrales)	(Partes Subjetivas)	(Partes Potenciales)
JUSTICIA	Hacer el bien	Justicia Particular	Religión
	Evitar el mal	{ Distributiva	{ Devoción
		{ Conmutativa	{ Oración
		Justicia General	{ Juramento
		Equidad	Piedad
			{ Religiosa } Honor y Obediencia
			{ Familiar }
			{ Patriótica }
			Gratitud
			Castigo
			Veracidad
			Afabilidad
			Amistad
			{ Paz,
			{ Concordia,
			{ Misericordia
			{ Compasión
			Liberalidad
	Don: PIEDAD		

FORTALEZA	(Partes Integrales)	(Partes Subjetivas)	(Partes Potenciales)
	Soportar	Heroísmo	Magnanimidad
	Atacar	Martirio	{Confianza {Seguridad
			Magnificencia
			Paciencia
			Longanimidad
			Perseverancia
			Constancia
	Don: FORTALEZA		

TEMPLANZA	(Partes Integrales)	(Partes Subjetivas)	(Partes Potenciales)
	Honestidad	Abstinencia	Continencia
	Vergüenza	Sobriedad	Clemencia
	Reserva	Castidad	Dulzura
		Virginidad	Modestia
		(Pudor)	{Humildad, Estudiosidad, {Modestia Exterior
			Austeridad
			{Urbanidad gozosa y mo- {deración
	Don: TEMOR DE DIOS		

LA PRUDENCIA.

Entre las virtudes cardinales, la prudencia ocupa el lugar más alto. Es como ya se ha dicho, una virtud intelectual en materia moral: reside en la inteligencia, pero según que ésta juzga la acción y ordena a ella (ordena imperando). Esto explica el carácter general de esta virtud en la que todas las demás se unifican.

Siendo la prudencia la "recta razón del obrar" (recta ratio agibilium), los actos que la integran estarán tomados de los postulados mismos de la acción. Tales son: el consejo, el juicio y el imperio. Este último es el más importante porque representa a la razón práctica en su función última con respecto a la acción.

La prudencia parte de principios más o menos generales para aplicarlos a casos particulares. Se refiere fundamentalmente a los medios, en función de regular las elecciones del hombre.

En los elementos que integran la prudencia hay que distinguir las partes integrales y las partes subjetivas o potenciales.

Los elementos o condiciones internas de la prudencia (partes integrales) son: la memoria, la inteligencia, la docilidad o aptitud para aprender, la perspicacia o prontitud para descubrir los caminos de la acción, la razón deductiva, la facultad de prever y de regular las cosas futuras, la circunspección y la vigilancia.

La prudencia supone la experiencia y ésta es hija de la memoria. La inteligencia señala la exacta estimación de las realidades morales, estimación que

cualifica a nuestros ojos al hombre sensato. La docilidad de espíritu pone a nuestro servicio la experiencia de otros, principalmente de aquellos que han vivido mucho. La perspicacia nos pone en estado de juzgar por nosotros mismos de repente, como juzgan las gentes experimentadas. La razón deductiva, en cuya virtud pasamos de principios generales de la conducta a conclusiones más o menos lejanas, siempre difíciles de entroncar con aquéllos e inciertos. La facultad de prever y ordenar lo porvenir es tan importante como que toda la función de la prudencia misma mira a los futuros contingentes. Tal es el sentido del "gobernar es prever". La circunspección es una facultad de atención sobre las circunstancias que pueden influir sobre nuestras decisiones prácticas. Por último, la vigilancia impide que el hombre prudente se deje engañar por las apariencias, que con frecuencia presentan los objetos de la acción.

Las subespecies de la prudencia son: la prudencia real, la prudencia política, la prudencia económica, la prudencia militar y la prudencia monástica. No entraremos en el estudio detallado de éstas.

Los vicios o defectos opuestos a la prudencia corresponden a las condiciones establecidas. El vicio opuesto en general es la imprudencia. Más particularmente son: la precipitación o temeridad, que se opone al buen consejo; la inconsideración que se opone al juicio recto; la inconstancia o negligencia que se opone al imperio.

La precipitación no toma en cuenta ni la memoria del pasado, ni la inteligencia del presente, ni la previsión activa del porvenir, ni el razonamiento que excluye los extremos, ni la utilización de la experiencia de otro.

Siendo considerar "el juicio de una cosa conforme a los principios de su verdad", la inconsideración en el hombre señala la perversión de su juicio.

La inconstancia consiste en abandonar, en el momento de la elección, el bien contemplado en el consejo y en el juicio anteriores. Este abandono "in extremis" es provocado sin duda por la intervención de una influencia extraña; alguna pasión ha venido a viciar el movimiento de la voluntad, pero como la razón tiene que resistir a estas influencias y tiene medios para ello, su abstención constituye un vicio. La negligencia tiene lugar cuando la razón desfallece por una inercia voluntaria culpable, sin ninguna intervención pasional. Tal olvido es culpable más o menos según la importancia de lo que se omite.

Santo Tomás atribuye a la lujuria los vicios por defecto opuestos a la prudencia. Si la envidia, la ira, la avaricia, la ambición tienden a apartar a la razón de sus caminos, la lujuria trabaja por nulificarla. Mientras que las primeras impiden entender la voz interior distrayéndola, la lujuria lo hace sordo.

Los vicios por exceso los atribuye a la avaricia ya que ésta provee a la injusticia que pervierte a la razón, rehusando la equidad entre los hombres y las cosas.

Las partes potenciales o dependientes de la prudencia tienen por objeto perfeccionar el consejo, el juicio y el imperio. Tales son: el don del consejo, el buen sentido y el discernimiento (gnome).

LA JUSTICIA.

La obra propia de la justicia es realizar lo que conviene a otros seres en relación con nosotros, es decir, el derecho en su acepción más amplia. Por ello decía Aristóteles que la justicia es una virtud "ad alterum". Filosófica

mente la justicia puede ser definida como "una disposición del alma en virtud de la cual se trata a cada uno según su derecho con voluntad perpetua y constante".

La justicia se puede tomar, de acuerdo con la definición en dos sentidos, que constituyen dos especies distintas. Si la justicia implica la idea de igualdad y equidad desde el punto de vista de otro, este otro puede señalar a un individuo tomado singularmente - y se tendrá entonces la justicia particular -; o puede señalar también a una colectividad, cada uno de cuyos miembros habrá de resultar beneficiado o perjudicado con lo que sea hecho al grupo: tal es la justicia general, llamada también legal, ya que es propio de la ley procurar el bien común, poniendo todas las virtudes al servicio de lo que ella regula. La ley, decía Aristóteles, prescribe una vida conforme a toda virtud.

La justicia particular se subdivide en conmutativa y distributiva.

La justicia conmutativa tiene lugar cuando el individuo sobre el que se ejerce la justicia particular entra en relación con otro individuo que lo trata o rehusa tratarlo según su derecho. Es la justicia de los cambios y transacciones de derecho privado.

La justicia distributiva opera cuando un individuo entra en relación con el grupo o los representantes del grupo, que lo tratan o rehusan tratarlo según lo que conviene al lugar que ocupa dentro del mismo grupo. Es la justicia de las reparticiones en el derecho público.

Esta división, de acuerdo con lo expuesto, debe ser considerada como claramente específica. Lo que se debe a los individuos en tanto que individuos - y lo que se debe a los individuos en tanto que miembros del grupo deben distinguirse como se distinguen los individuos y el grupo. Estos no se distinguen - únicamente como lo uno y lo múltiple. Lo que se le debe a un particular se le debe a él única y exclusivamente; lo que se debe a un ciudadano, se debe a la ciudad en la persona de aquél. En el primer caso se trata del bien particular, y en el segundo, del bien común. El título es diferente y por lo tanto también lo son el deber y la virtud que lo ordenan.

De lo anterior debe concluirse que la medida virtuosa justa ha de establecerse específicamente de modo diverso. Deber a cualquiera, considerándolo como parte de un todo, es deberle según lo que él representa dentro de ese todo; es decir, según su valor desde el punto de vista del conjunto y de lo que constituye la esencia del conjunto. En una aristocracia se considerará que se debe más al mejor; en una oligarquía, que se debe más al más rico; en una democracia, que se debe más al más libre, etc. En estos casos, la consideración - de la persona es predominante; es tal consideración la que determina, a título directo, el monto de la deuda. Cada miembro del cuerpo social recibe honores y beneficios y sus correlativos deberes, según lo que corresponde a su situación en el conjunto. Es lo que Aristóteles denominó una equidad según el modo "geométrico", es decir, una igualdad de proporciones y no de cantidades comparadas directamente. Dos ciudadanos desiguales en valor reciben desigualmente sin que esto signifique que son tratados con criterio distinto; porque lo - que recibe cada uno es a él mismo lo que a otro es la cosa que recibe.

Al contrario, en los cambios que tienen como tipo la compra y la venta - la persona no interviene sino en segundo plano. Aquí propiamente lo que es debido lo es a causa de alguna cosa que en relación a otra determina, por ello, el monto. La igualdad se establece de cosa a cosa, no cosa a persona como en el caso de la justicia distributiva. De ahí resulta que esta igualdad sea - "aritmética". Si yo recibo 10 yo devuelvo en su equivalente 10. Así se reali

za la justicia conmutativa.

En la interpretación de esta doctrina de Santo Tomás hay que evitar posibles equívocos que pudieran hacernos caer en las tesis económicas del liberalismo. Cuando se afirma que la justicia conmutativa iguala las cosas no se quiere significar de ninguna manera que la consideración de las personas que intervienen deba ponerse aparte. Al contrario. Ninguna relación humana puede prescindir válidamente de la consideración de la persona. Si olvidásemos esto, deshumanizaríamos la vida. Santo Tomás lo establece claramente al señalar como materia de la justicia: "las acciones y las cosas que están en uso en la vida humana". El uso de las cosas y su valor para la vida dependen de la persona, y no pueden ser desligadas de ésta, a menos que se les quiera quitar toda o parte de su significación racional.

La diferencia que quiere establecer Santo Tomás entre la justicia de los cambios individuales y la justicia de las reparticiones sociales no significa que ésta sólo tenga relación con las personas y aquéllas con las cosas. Personas y cosas intervienen en una y otra. Pero en la justicia de las reparticiones las personas intervienen a título directo y las cosas únicamente en tanto que signo, efecto o concomitancia de la cualidad social de la persona. En la justicia de los cambios, a la inversa: lo que interviene a título directo son las cosas, y las personas sólo son consideradas como elemento determinante de estas cosas.

Lo contrario de la justicia distributiva es la parcialidad.

Lo contrario de la justicia conmutativa es múltiple como las diversas materias que contiene. Baste decir que se atenta contra ella en el robo y la rapiña,en el fraude, en el homicidio, en la calumnia, y que, en todos estos casos obliga la restitución.

Ya hemos dicho que la justicia general o legal apunta inmediatamente al bien común de la sociedad, procura que se establezcan y que se observen leyes y disposiciones justas. A ella corresponde esa parte de la prudencia llamada por Santo Tomás "prudencia política", que debe existir no sólo en el jefe de Estado y sus colaboradores sino también, y principalmente, en los súbditos, porque la prudencia de éstos no debe desentenderse del bien común en el establecimiento y la observancia de las leyes justas.

Entre las cuestiones especiales del tratado de la justicia hay que señalar la del derecho de propiedad. A grandes rasgos, podemos decir que el derecho de propiedad se refiere a la adquisición y a la administración de los bienes; en cuanto al uso de estos bienes es preciso dar de ellos con buena voluntad a los que se encuentren en necesidad. El rico, lejos de ser un acaparador, debe ser el administrador de los bienes dados por Dios, de tal modo que los pobres aprovechen de ellos para lo necesario. Se vive, entonces, ya no bajo el reinado de la codicia y la envidia, sino bajo el reinado de Dios, de la Justicia y del Amor.

Las virtudes adjuntas a la justicia son, según Santo Tomás, la religión, la cual auxiliada por la piedad, presta a Dios el culto que le es debido, la penitencia que repara la ofensa a El cometida; la piedad filial y patriótica; el respeto debido al mérito, a la edad y a la dignidad de las personas; la obediencia a los superiores, la gratitud por los beneficios recibidos; el castigo justo, empleando también la clemencia; por último, la veracidad en las palabras, en el modo de ser y en el obrar.

Además, al lado del derecho estricto, están los derechos y deberes de la

amistad, de la amabilidad y de la liberalidad.

LA FORTALEZA.

Al hablar de la virtud en general dijimos que su función es hacer buenos a quien la posee y a su obra. Nuestros principios generales establecen que el hombre es bueno cuando todo en él se conforma a la razón y que su obra es buena cuando del mismo modo se conforma con la recta razón. Será propio, en consecuencia, de toda virtud procurar este doble efecto. De tres maneras realiza esto la virtud. 1o. Rectificando a la misma razón -función propia de las virtudes intelectuales-. 2o. Haciendo imperar esta razón así rectificada sobre las cosas humanas - lo que es propio de la justicia -. 3o. Apartando los obstáculos que pudieran oponerse a que en nuestras obras impere la razón. En relación a esta última los impedimientos pueden provenir de dos partes. La voluntad del hombre puede estar influenciada por la atracción de lo deleitable; puede, por otra parte, encontrarse impedida en su marcha natural por el temor o miedo a lo difícil. El primer caso da lugar a la virtud de la templanza; el segundo, a la virtud de la fortaleza. La fortaleza del alma es, en efecto, una virtud de resistencia frente a las dificultades del bien; como la fortaleza corporal, da los medios de resistir y de vencer los impedimentos de la vida recta.

Es necesario precisar el sentido de la fortaleza del alma para evitar equívocos. Hay quienes se aplican a las cosas difíciles como si éstas no fuesen tales, ya sea porque ignoran la dificultad ya sea porque, confiando en ellos mismos o en su experiencia, tienen la esperanza de sortear tales dificultades; hay otros que conociendo la dificultad y encontrándose sin ánimo real para enfrentarse a ella, se aplican a la obra bajo el imperio de pasiones inferiores. Cólera que no calcula; temor a los reproches o al deshonor; tristeza que desarma ante la vida y hace olvidar los peligros; esperanza venal o voluptuosa, etc. Todo esto es extraño a la virtud de la fortaleza; porque la virtud obra por elección, no por pasión o ignorancia, y al elegir, dirige su elección de acuerdo con fines racionales, en lugar de orientarse hacia fines egoístas.

La fortaleza espiritual se relaciona con la fortaleza natural, entendida como la disposición de las cosas naturales que las hace resistentes contra lo que pudiera corromperlas o destruirlas.

De acuerdo con lo anterior, la fortaleza puede ser definida como la disposición del alma que reprime el temor en el peligro y modera la audacia, para permanecer en la línea de la recta razón sin caer en la cobardía o en la temeridad.

Esta definición es verdadera con respecto a la fortaleza - virtud adquirida - del soldado que expone su vida en defensa de la patria, y con respecto a la fortaleza - virtud infusa - que, bajo la dirección de la fe y de la prudencia cristianas, permanece firme, a pesar de todas las amenazas, en el camino de la salvación, como puede apreciarse en los mártires.

El acto principal de la virtud de la fortaleza consiste en soportar (sustinere); el acto secundario es el ataque (aggredi). Es más difícil y más meritorio soportar durante largo tiempo lo que contraría vivamente a la naturaleza, que atacar a un adversario, en un momento de entusiasmo, con todo el ardor del temperamento. Las razones que expone Santo Tomás son: primera. El que soporta ya debe luchar contra el que se juzga más fuerte que él; segunda, sufre ya, mientras que el que ataca todavía no sufre y espera librarse del mal; tercera, el soportar exige un prolongado ejercicio de la virtud de la fortaleza, mientras que el que ataca puede hacerlo por un movimiento instantáneo.

El don de la fortaleza perfecciona el acto de la virtud de la fortaleza, pues nos hace dóciles a las inspiraciones del Espíritu Santo en el peligro.

Las virtudes adjuntas a la fortaleza son, principalmente, la magnanimidad que presupone la confianza virtuosa y la seguridad, la magnificencia, la paciencia, la longaniminidad, la perseverancia y la confianza.

Dados los actos que integran la fortaleza - el soportar y el atacar - se incorporan a esta virtud: 1o. en relación al ataque: la magnanimidad, la confianza virtuosa, la seguridad y la magnificencia; 2o. en relación al acto de soportar: la paciencia, la perseverancia, la constancia y la longanimidad.

La magnanimidad puede ser definida como la virtud que mueve a la búsqueda del cumplimiento de las obras que son dignas de los grandes honores. Adviértase que no se quiere el honor por sí mismo, sino se quiere merecerlo en la realización noble de las grandes tareas. Los vicios por exceso son la presunción, la ambición y la vanagloria. El vicio por defecto es la pusilanimidad.

La magnificencia tiene por objeto los hechos exteriores grandes o suntuosos. Para los grandes resultados, afronta los grandes gastos. Tiene como vicios: la parsimonia, como defecto, y la profusión, como exceso.

Los vicios contrarios a la perseverancia son la molicie y la pertinacia.

LA TEMPLANZA.

La templanza regula las pasiones del apetito concupiscible, sobre todo - las delectaciones del tacto. La templanza adquirida las disciplina según las reglas de la recta razón como conviene al hombre honesto; la templanza infusa las reduce a servidumbre según la regla de la fe, y hace descender la luz de - la gracia hasta la sensibilidad, como conviene al hijo de Dios. Esta virtud - es justo medio y cumbre entre la intemperancia o desenfreno y la insensibilidad.

Se divide en muchas especies: la abstinencia y la sobriedad, que miran a las delectaciones relativas a la comida y a la bebida; y la castidad que mira a las delectaciones relativas a la generación. La castidad, que es, por eso, una virtud es distinta del pudor, inclinación natural laudable y, en general, tímida. Hay que señalar también la virginidad consagrada a Dios, distinta de la castidad, porque ofrece a Dios la integridad perfecta de la carne y el renunciamiento para toda la vida a toda inclinación carnal. Es superior al matrimonio, como la contemplación divina a que dispone es superior a la propagación de la especie.

Con la templanza están vinculadas, como virtudes adjuntas, la humildad, - que reprime el amor desordenado a nuestra propia excelencia, y la dulzura que refrena la ira.

Santo Tomás trata con profundidad de la humildad, cuya virtud consiste en acatar la infinita grandeza de Dios y todo cuanto de Dios hay en todas las - criaturas. El humilde reconoce prácticamente que lo que es por sí mismo (su - defectibilidad, su indigencia, sus deficiencias) es inferior a lo que cualquier otra persona ha recibido de Dios, desde el punto de vista natural o sobrenatural. La humildad es una virtud fundamental en cuanto que preserva del orgullo, principio de todo pecado y en cuanto nos pone en nuestro verdadero lugar delante de Dios, haciéndonos perfectamente dóciles a la gracia divina.

Santo Tomás ha tratado también de la aplicación virtuosa al estudio - es-

tudiosidad -, que es un justo medio entre la curiosidad inmoderada y la pereza intelectual que sigue con frecuencia a la curiosidad cuando ésta está satisfecha.

Debemos hacer notar que para la perfección de la vida cristiana el Santo doctor insiste en la necesidad de los 7 dones del Espíritu Santo que están en el alma con las velas en la barca para permitirle que avance con mayor facilidad que la que le permite el trabajo de los remos. Por ello termina la parte moral de la Suma Teológica hablando de la vida contemplativa, de la vida activa, de la perfección cristiana, de los diversos estados de vida y de las gracias o carismas, principalmente de la profecía.