

Unidad 3

- LA VALORIZACIÓN DE LA CONDUCTA HUMANA
(Parte 2/3)

1. La Recta Razón, Norma Próxima de Moralidad
2. La Ley Moral
3. La Obligación Moral

LA RECTA RAZÓN, NORMA PRÓXIMA DE MORALIDAD

De los dos capítulos precedentes, el primero, a pesar de exponer algunas teorías éticas, examinaba especialmente, en el marco del valor en general, la cuestión más restringida del valor moral; el interés de tal examen residía en la puesta de relieve de ciertos caracteres fundamentales del valor moral y de su modo de aprehensión. Si la exposición no ha reservado ningún lugar a la doctrina kantiana, es porque tendremos ocasión de verla cuando estudiemos la obligación. El capítulo segundo nos invitaba a dirigir nuestra atención sobre un problema que la dilucidación del concepto de valor moral nos planteaba necesariamente, el del destino humano o del .sentido.que el hombre debe dar a su existencia y a su acción. Hemos tratado en primer lugar esta cuestión en sí misma y esto nos ha permitido, especialmente situándola en el contexto del fin último, aportar nuevas precisiones a la noción de valor moral.

La cuestión que tenemos que examinar ahora es la siguiente: si los valores morales son, de alguna manera, los vectores del obrar humano, las exigencias o las llamadas orientadas de la acción, no se inscriben en la existencia, no entran en el mundo natural del hombre, si no es haciéndose norma o regla, es decir, adoptando la forma, por lo que se refiere a las potencias de realización del agente moral, de un *dictamen rarionis*, de un dictamen de la razón. Habíamos planteado la siguiente pregunta: si la conducta humana queda calificada moralmente por su conformidad o no conformidad con la norma de moralidad, ¿cuál es esa norma? Es lo que debemos mostrar ahora. Y a la vez señalaremos que el valor moral es de esencia racional o mejor espiritual. Sentaremos como *tesis* que la bondad o valor moral del acto humano reside en su *conformidad con la recta razón*. Deberemos, pues, en primer momento, dar la prueba de ello y precisar en qué consiste esta razón de conformidad o de no conformidad; un segundo paso nos conducirá al examen de los elementos que entran en la calificación moral del acto (objeto, circunstancias, fin); es la cuestión de las fuentes de la moralidad. La primera de estas dos cuestiones será objeto del presente capítulo; la segunda, del capítulo siguiente.

I. LA RECTA RAZÓN, NORMA DE LA MORALIDAD

1. La norma-piloto

Empezaremos delimitando mejor la noción de norma. Santo Tomás no emplea esta palabra, pero se sirve de los términos equivalentes de *regla* y de *medida*, que pueden considerarse como prácticamente sinónimos.

La palabra norma, tal como la usamos aquí, corresponde a lo que Maritain llama la *norma-piloto*. La norma-piloto, dice, es del orden de la *causalidad formal* \ por oposición al fin, considerado como fin. En otros términos, la noción de norma, comprendida en su sentido obvio, significa en primer lugar *regla*, elemento que da su *forma* al acto libre, principio *determinador* y *especificador* de este mismo acto. La norma se presenta, pues, como aquello a lo cual el acto debe *conformarse* para ser

moralmente bueno, como el valor objetivo que se impone a la actividad humana. Es una *guía*, añade Maritain, un *piloto*. De aquí los nombres de «norma conductora», de «norma formante» o de norma-piloto, que le da. Entendida como regla que la libertad puede aceptar o rechazar, puede ser llamada *extrínseca*: «perteneciente a la línea de la moral formal extrínseca»^{1 2}.

Distinguiremos, pues, con Maritain, la norma-piloto de la *norma-preceptu* o *norma-mandamiento*, que puede identificarse con la noción de ley. La ley sería la norma-piloto a la que se añade el elemento de obligación. Más adelante tendremos que insistir en la noción de ley. En las páginas que siguen se tratará de la norma-piloto.

2. Las pruebas de la tesis

Diremos, pues, y con ello no añadiremos apenas nada a la tesis que acabamos de enunciar, que la moralidad del acto consiste en su conformidad con la norma-piloto, que es la razón o más exactamente el *dictamen rationis*. *In uctibus humanis*, escribe santo Tomás en el artículo fundamental concerniente a esta cuestión, *bonum et malum dicitur per comparationem ad rationem* (t-n, 18, 5).

En apoyo de la tesis, recordemos las tres pruebas siguientes: la primera, sacada del hecho de que la razón es el principio formal del acto humano; la segunda, de que el objeto de la voluntad es un objeto propuesto por la razón; la tercera deriva de la noción de ley³.

Primera prueba: los actos humanos reciben su forma de la razón. El primer argumento se halla desarrollado en el artículo 5 de la i-II, q. 18, del que acabamos de citar un fragmento. El artículo es complejo. En él, santo Tomás se propone demostrar que los actos buenos y malos son de especie distinta.

Con este fin empieza mostrando, en la primera parte, que la diferencia específica de los actos proviene de la diferencia esencial de los objetos en su relación con el principio del acto. En la segunda parte mostrará que el bien y el mal en su relación con la razón constituyen una diferencia objetiva esencial. De donde concluirá que el bien y el mal diversifican específicamente los actos humanos. En apoyo de esta segunda parte hallamos el texto que nos interesa. Es el siguiente: *In actibus autem humanis bonum et malum dicitur per comparationem ad rationem: quia, ut Dionysius dicit, «bonum hominis est secundum rationem esse, malum autem quod est praeter rationem»*. *Unicuique enim rei bonum est quod convenit ei secundum suam formam; et malum quod est ei praeter ordinem suae formae*.

El texto empieza enunciando la tesis; siguen dos pruebas: una prueba de autoridad, que dejaremos de Jado, y una prueba de razón, hecha de un silogismo

1 *Neuf leçons*, p. 128.

2 *Ibid.*

3 Cf., sobre esta cuestión, LEHU, *Philosophia moralis et socialis*, p. 101. Del mismo autor, *La raison, règle de la moralité*.

incompleto. Restableciendo la menor, obtendremos el razonamiento siguiente: el bien de cada ser está hecho de lo que conviene a su forma; el mal, de lo que se le opone. Pero la forma del acto humano es la razón. El bien del acto humano le viene, pues, de su conformidad con la razón; el mal, de su no conformidad.

La menor de este silogismo queda confirmada con lo que santo Tomás escribe en I-II, 13, 1. Cuando un acto es debido al concurso de dos principios, el principio superior desempeña el papel de principio formal y da su especie al otro, que desempeña el papel de principio material. Así el acto de la virtud de fortaleza, hecho por amor de Dios, es materialmente, en su misma sustancia y materia, un acto de fortaleza, pero formalmente y en su intención, un acto de caridad. Lo mismo sucede con el acto humano: *lile actas quo voluntas tendit in aliquid quod proponitur ut bonum, ex eo quod per rationem est ordinatum ad finem, materialiter quidem est voluntatis, formaliter autem rationis.*

Es lo mismo que decir que el acto humano no alcanza su cualidad de tal sino por la razón, ya que la voluntad es, en cierta manera, el apetito de una razón, el dinamismo de una idea, y que en la implicación recíproca de la inteligencia y la voluntad, la primera proporciona a la segunda su luz y su especificación, la voluntad a la inteligencia su impulso de realización.

Encontramos en *De Malo*, 2, 4, un argumento semejante, con la diferencia de que en argumento de la *Suma* tiene como gozne la noción de razón, considerada como forma del acto, mientras que en *De Malo* considera la razón como principio propio del acto humano. El texto es el siguiente: *Bonum et malum in actibus... est accipiendum secundum quod est proprium hominis in quantum est homo. Haec autem est ratio, unde bonum et malum in actibus humanis consideratur secundum quod actas concordat rationi informatae a deo divina, vel naturaliter, vel per doctrinam, vel per infusionem, unde Dionysius ait... quod animae malum est praefere ratione in esse, cor por i praeter naturam.*

Dicho de otro modo, el bien del hombre en el orden del obrar, es ser conforme a lo que hace que el hombre sea hombre. Si se conviene en definir al hombre por la libertad, ésta será el valor normativo de la acción; si se le define como una célula social, no debe hacer más, para ser él mismo, que conformarse con las normas de la sociedad; si se le define por la razón, es la conformidad del acto con la razón la que hará de él un acto moralmente bueno; el hombre se realizará como hombre, realizándose como razón.

Segunda prueba: el objeto de la voluntad es un objeto propuesto por la razón. Encontramos la formulación del segundo argumento en la I-II, 19, 3. La voluntad es buena o mala según la bondad o malicia de su objeto. Pero el objeto de la voluntad le es propuesto por la razón. Y este objeto es objeto de voluntad precisamente *en cuanto es presentado por la razón*. Así pues, la bondad o malicia morales de la voluntad (del acto humano) *dependen de la razón*, de la misma manera que dependen del objeto.

... *Bonitas voluntatis proprie ex obiecto dependet. Obiectum autem voluntatis proponitur ei per rationem. Nam bonum intellectum est obiectum voluntatis proportionatum ei; bonum autem sensibile vel imaginatum non est proportionatum voluntati, sed appetitui sensitivo: quia voluntas potest tendere in bonum universale, quod ratio apprehendit; appetitus autem sensitivus non tendit nisi in bonum particulare, quod apprehendit vis sensitiva. Et ideo bonitas voluntatis dependet a ratione, eo modo quo dependet ab obiecto* (I-II, 19, 3).

Este segundo razonamiento es más que un argumento meramente añadido: ofrece una precisión interesante. En efecto, muestra en qué sentido el objeto interviene en la calificación moral del acto. Ya el artículo 5 de la I-II, q. 18, hacía intervenir la noción de objeto. Se leía, después del texto que hemos citado: *Patet ergo quod differentia boni et mali circa obiectum considerata, comparatur per se ad rationem: scilicet secundum quod obiectum est ei conveniens vel non conveniens*. El objeto (como también la *circunstancia*; cf. *i-n*, 18, 5 ad 4) *no entra, pues, en la calificación moral del acto si no es el objeto considerado in genere moris, es decir, en su relación con la razón*: Bonum per rationem repraesentatur voluntati ut obiectum; et in quantum cadit sub ordine rationis pertinet ad genus moris et causat bonitatem moralem in actu voluntatis (I-II, 19, 1 ad 3).

Tercera prueba: la razón es el principio de los actos humanos. El tercer argumento se halla en el tratado de las leyes (I-II, 90, 1). El texto es el siguiente: *Regula ... et mensura humanorum actuum est ratio, quae est primum principium actuum humanorum...: rationis est enim ordiñare ad finem, qui est primum principium in agendis... in unoquoque autem genere id quod est principium est mensura et regula illius generis: sicut unitas in genere numeri*.

La razón es el principio de los actos humanos porque a ella pertenece aprehender y constituir los valores y fines del obrar y orientar a ellos la conducta humana. Pero lo que es principio en un género, es medida y regla de todo lo que se refiere a este género. Por tanto, la razón es regla y medida de los actos humanos.

En otros términos, si la función de la razón humana es la de conducir al hombre a su fin, de llevarle a realizarse, esto no puede hacerse más que por la opción de ciertos valores de acción. Pero si la inserción de estos valores en la existencia corresponde al dinamismo de la voluntad, su actuación misma depende de la razón en la medida en que le corresponde proponer el fin último y los fines intermedios, deliberar, juzgar, imperar con relación a los medios.

Por consiguiente, podemos concluir que la razón es la regla o la norma de la moralidad del acto, tanto si se toma el acto en su relación con el objeto, las circunstancias o el fin, puesto que el objeto, circunstancias y fines no califican moralmente al acto más que por su relación con la razón.

Debemos precisar esta primera conclusión. Y empezaremos caracterizando mejor la noción de razón. Es evidente que no puede tratarse de la razón *errónea*: *Corrupta ratio non est ratio* —dice santo Tomás— *sicut falsus syllogismus, proprie non est syllogismus; et ideo regula humanorum actuum non est ratio quaelibet, sed ratio recta* (2 5., d. 24, q. 3, a. 3, ad 3). Añade santo Tomás: *Omnis appetitus, conformiter se habens intellectui vero est secundum se bonus; omnis autem motus appetitus conformiter se habens intellectui falso, est secundum se malus et peccatum* (II-II, 20, 1).

Así pues, la voluntad debe conformarse a la *recta razón* para ser moralmente buena. ¿Qué es la *recta razón*? Es la razón iluminada por los primeros principios del orden moral. Expliquemos esto brevemente. Todo conocimiento se desarrolla a la luz de los primeros principios evidentes, intuitiva y naturalmente conocidos. Así sucede con el conocimiento especulativo. Es verdad también del conocimiento práctico. Cada uno de estos dos órdenes de conocimientos depende, pues, de un hábito en cierta manera innato: el *intellectus principiorum primorum*, de una parte, y la *sindéresis*, de otra, que puede llamarse también sentido moral. La razón que formula los principios de la *sindéresis* se llama *razón natural*, su expresión lleva el nombre de *ley natural*. *Circa principia quidem universalis agibilia* — escribe santo Tomás — *homo recte se habet per naturalem intellectum principiorum, per quem cognoscit quod nullum malum est agendum: vel etiam per aliquam scientiam practicam* (MI, 58, 5).

La *recta razón* es, pues, la que dirige la acción a la luz de la *sindéresis* o de la *ley natural*, entendida aquí como norma-piloto o como orden al cual el hombre debe conformar su obrar para realizar su vocación de hombre. Con la *recta razón* permanecemos en la esfera de la moralidad *objetiva*, si por ello entendemos la moralidad considerada en sí misma e independientemente del juicio práctico de la conciencia.

En estas condiciones, la *recta razón* no puede confundirse con la *conciencia*, norma de la moralidad *subjetiva*. En el sentido estricto del término, la conciencia, según santo Tomás, no es una facultad, ni un hábito, sino un acto: *Conscientia proprie loquendo non est potentia, sed actus* (i, 79, 13). En efecto, la conciencia es la aplicación de normas universales a un acto particular. Entendida de este modo, la conciencia se distingue de la *sindéresis*, que es el hábito de los primeros principios de la acción; de la prudencia, que es una virtud; del juicio de elección, que puede estar en contradicción con el juicio de conciencia. La conciencia, como la experiencia nos enseña y la razón demuestra, puede engañarse; no puede identificarse con la *recta razón*. Más adelante volveremos sobre este punto.

Una última precisión: la expresión *recta ratio*, tomada en todo el rigor de los términos, no designan la razón como facultad, sino el *dictamen* de la razón, el *dictamen rationis* «o producto de la operación de la razón práctica». Cosa fácil de comprender si recordamos que «la norma de un acto de voluntad no puede ser más

que un acto y un acto de razón, o más exactamente, el efecto de este acto, a saber, el dictamen de la razón»^{4 5}.

Así pues, la recta razón es la norma objetiva de la moralidad. Añadamos que es su norma *próxima* y *homogénea* por oposición a la norma *suprema* y *trascendente*, que no es otra que la ley eterna: *Regula autem voluntatis humanae* — escribe santo Tomás — *est dúplex: una propinqua et homogénea, scilicet ipsa humana ratio; alia vero prima regula, scilicet lex aeterna, quae est quasi ratio Dei* (i-n, 71, 6).

En otros términos, existe un orden de normas o valores morales⁶ inmediatamente constituidos por la razón en función de las finalidades esenciales de la naturaleza humana. Dibujan el tipo ideal al cual el hombre debe conformar su obrar para realizar su vocación de hombre. Como sabemos, estos valores no tienen ni la trascendencia absoluta de un orden desligado de la existencia, ni la inmanencia total de los valores que se identificarían con el determinismo de las tendencias. Aparecen como *exigencias* —y es lo que constituye su trascendencia— que se imponen al hombre, pero exigencias que encuentran una base en él por el hecho de ser razón y, por lo mismo, abierto a lo absoluto. Son, pues, valores propiamente humanos, en cuanto son para el hombre la medida homogénea de su obrar.

En cuanto a la norma suprema, la ley eterna o razón divina, se presenta como el fundamento último del orden de los valores ideales. Nos hallamos ante un caso particular de la relación de los valores al valor absoluto o supervalor, sobre la cual no hemos de volver, si no es para señalar que por el valor moral el hombre participa más profundamente del valor absoluto. En efecto, por el valor moral se realiza en el más alto grado como persona, puesto que el acto por el cual se vuelve hacia él sólo puede realizarse en una libertad que es consentimiento: el valor no puede entrar en mi existencia si no me pongo a su servicio y estoy decidido a respetarlo. Esto implica que me abra libremente a su llamada. En el acto de la «creación» moral, el hombre encuentra algo de la generosidad y dignidad divinas, puesto que no forja su destino sino dándose. Por otra parte, el hombre posee un reflejo de la sabiduría de Dios, pues la ley de su acción es también un poco obra suya; la criatura no racional sólo participa materialmente en la ley eterna, sólo la criatura racional es por sí misma su propia providencia (cf. I-II, 91, 2).

4. Naturaleza humana, orden esencial de las cosas, fin último y norma de la moralidad

Quisiéramos ahora examinar rápidamente otras formulaciones de la norma de moralidad que pueden reducirse a las tres siguientes: la norma de moralidad se

4 LEHU, *La raison, regle de la moralité*, p. 6.

5 DOMLOTTIN, *Principes de morale*, t. I, p. 116.

6 Conservamos la distinción, hecha anteriormente (p. 196 s, por ej.) entre el valor moral y la norma moral, apareciendo la norma o regla moral como la expresión del valor moral, como su formulación en forma de *dictamen rationis*. Dicho esto, podemos sin inconveniente hablar de un orden de normas o valores morales.

identifica ya a la *naturaleza humana*, ya al *orden esencial de las cosas*, ya al *fin último*. Por esto escribe Gilson: «El fundamento de la moral es la naturaleza humana misma. El bien moral es todo objeto, toda operación que permiten al hombre realizar las virtualidades de su naturaleza y actualizarse según la norma de su esencia, que es la de un ser dotado de razón.

La moral tomista es, pues, un naturalismo, pero es a la vez un racionalismo porque la naturaleza se comporta como una regla. Así como hace que los seres sin razón obren según son, la naturaleza coloca a los seres dotados de razón ante la tarea de discernir qué son, a fin de obrar en consecuencia. Conviértete en lo que eres, tal es su ley suprema: hombre, actualiza hasta sus propios límites las virtualidades del ser racional que eres»⁷ ⁸. Una posición semejante es la sostenida por el padre Gillet y Jolivet. No tenemos la intención de multiplicar las citas, sino sencillamente distinguir la buena fundamentación parcial de estas diversas formulaciones. Nos limitaremos, por otra parte, al examen de las nociones de naturaleza humana y de fin último.

Señalaremos, sin embargo, antes de entrar en este examen, que el desacuerdo es más aparente que real. Volviendo al texto de Gilson, este autor habla de «naturalismo» de la moral tomista, de la norma que es la esencia humana, de la naturaleza que «se comporta como una regla». Pero esta esencia es «la de un ser dotado de *razón*»; estas virtualidades, las del *ser racional*; en la página siguiente escribe: «En moral es la razón la que es la *naturaleza*»; con esto no hace más que citar un texto del mismo santo Tomás: *ratio hominis est natura, unde quidquid est contra rationem est contra hominis naturam* (*De Malo*, 14, 2 ad 8). Y el texto que citábamos antes empieza por decir que la naturaleza humana es el fundamento de la moral. Afirmaciones que, después de todo, si se comprenden bien, son exactas, como veremos. Es posible realmente criticar ciertas formulaciones como la del padre Gillet cuando llama a la razón «forma específica de la naturaleza humana»⁹. Pero esto no quita nada a la verdad de la doctrina expresada: vinculando la razón a la naturaleza se quita toda tentación de interpretar la norma moral de modo puramente formulista.

1) *Norma de moralidad y naturaleza humana*. En primer lugar, se podría comprender la afirmación según la cual la naturaleza es norma de moralidad como la expresión de un *simple hecho*, de un *dato bruto*; de hecho, la naturaleza humana implica un conjunto de finalidades que la razón se contenta con manifestar y el hombre con seguir. Así entendida, la naturaleza humana no puede ser regla de la moralidad. Pues el orden moral es inconmensurable con el orden natural y no se puede hacer salir lo ético de lo psicológico y de lo social. Estas finalidades sólo adquieren valor moral si se manifiestan en su absolutez y su incondicionalidad; lo cual es propiamente obra de la razón. *In rebus autem naturalibus* — escribe santo Tomás — *actus bonus est qui est secundum convenientiam naturae agentis... (in actibus humanis) bonum et malum... est accipiendum secundum id quod est proprium hominis*

7 *Le thomisme*, 5.ª edición, p. 388-389.

8 *Les Actes humains*, ed. «Rev. Jeunes», p. 431.

in quantum homo. Haec est autem ratio (De Malo, 2, 4; cf. también I-II, 18, 10).

Estamos, pues, invitados a considerar al hombre en cuanto hombre o la naturaleza humana con todo lo que la integra, por tanto con la *razón* y con la razón funcionando como *razón*. En esta perspectiva, si es inexacto, con todo el rigor de los términos, hablar de la naturaleza humana como *regla próxima* de la moralidad, podremos, sin embargo, considerarla justamente como su *fundamento próximo* o llamarla, en este sentido, la *norma fundamental*. Pues las normas que la razón práctica define, los preceptos que dicta, las leyes que formula, son, en un sentido totalmente legítimo, la expresión de las finalidades esenciales de la naturaleza humana. Y entonces, como dice Gilson, la conducta moral del hombre consiste en actualizar «hasta los últimos límites las virtualidades de) ser racional». Así se evita, como decíamos anteriormente, la asimilación de la norma de la moralidad con la forma vacía de la ley kantiana.

Pero debemos comprender que esta actualización no aparece solamente como un *hecho*, sino como un *valor*, como algo que vale absolutamente y que la razón manifiesta y, en cierto sentido, *constituye*, puesto que, al fin y al cabo, no hace más que desvelar sus propias exigencias.⁹

1) Es evidente que, si tomamos el *término* norma en el sentido estricto de *dictamen rationis*, el fin último no es la norma próxima y formal de la moralidad del acto, como no lo es la naturaleza humana o el orden esencial de *las cosas*. Será posible, como veremos, hablar a propósito de él de norma fundamental, en el sentido en que hace un instante aplicábamos esta expresión a la naturaleza humana. Incluso habrá que reducir a la unidad, sin desconocer su distinción, naturaleza humana, orden esencial de las cosas y fin último.

2) Si el verdadero fin último es constituido objetivamente por Dios, bien supremo (beatitud objetiva, *obiectum beatificam*), subjetivamente por el acto de conocimiento y de amor que me pone en relación con él (beatitud subjetiva), es evidente que, entonces, el fin último se convierte en *norma fundamental* del obrar humano, si por fundamento entendemos —y es por lo menos uno de los sentidos de la palabra— *lo* que es legítimo, lo que justifica, es razón de ser. Pues Dios es valor supremo, y el acto que me da la posesión de Dios, fijando el sentido último a *mi* existencia y llevando a término las virtualidades de mi ser, tanto en extensión como en profundidad, determina con ello el valor relativo de mis acciones. Por tanto, puede decirse, en cierto sentido, que todo acto que preserva o procura esta orientación es moralmente bueno. *Finis ultimus* — escribe santo Tomás — *est a quo omnia rationem boni accipiunt*. O también: *Rectitudo voluntatis est per debitum ordinem ad finem ultimum* (I-II, 4, 4).

⁹ *Norma de moralidad y fin último*. Ya hemos abordado el problema del fin último. Nos contentaremos aquí con algunas indicaciones cuyo objeto queda definido por la pregunta que en este momento nos ocupa: ¿en qué sentido se puede hablar del fin último como norma de moralidad?

3) Pero ¿quién no ve que el fin último, para aparecérseme como fin que hay que *perseguir*, debe manifestarse en primer lugar como *digno* de ser querido, que antes de asegurar «la eficacia existencial» del dinamismo voluntario, debe ser reconocido como *valor supremo* que domina «el campo de la especificación»? ⁹. Un fin, último o no, sólo es digno de ser buscado y sólo puede obligar en razón de su *valor*. En esto reside la relación del fin último con la moralidad y la obligación que tengo con él.

4) Además, esto implica que los valores de acción son algo más que medios. Incluso hay que afirmar lo contrario: sólo son medios para alcanzar el fin si son, ante todo, *buenos en sí mismos*. En otros términos, los valores de justicia y de caridad, por ejemplo, no están sólo al servicio del valor final, de modo que toda su bondad les vendría únicamente de su mediación. Tienen su bondad propia. Haciéndose bueno, el hombre se hace «digno de la felicidad», según expresión de Kant.

Por consiguiente, hay que excluir todo imperialismo del último fin que subyugaría los fines intermedios y los reduciría a puros medios. Hay que admitir, por el contrario, un parentesco profundo entre los valores, de forma que todo valor moral auténtico conduce al valor supremo.

5) Añadamos que el fin último objetiva y subjetivamente determinado deja entera mi *libertad*. En el orden del ejercicio da lugar a una *opción fundamental*, que se encuentra en el fondo de toda elección particular y de toda opción singular. La elección de un determinado valor dado envuelve siempre el querer del valor final. Pero la opción por o contra el verdadero fin último está envuelta, como sabemos, en el dinamismo que lleva necesariamente la voluntad hacia su bien total considerado en su indeterminación, puesto que todo querer se apoya sobre este querer primitivo que constituye la voluntad y que la orienta necesariamente hacia el *honum in communi* (1-11, 10, 1), o también hacia el fin último (*quod voluntas de necessitate vult quasi naturali inclinatione in ipsum determinata est finis ultimus, ut beatitudo et ea quae in ipso includuntur; De Ver., 22, 5*). El querer necesariamente mi bien total y mi fin último constituye mi voluntad; pero que yo tome *tal* bien por mi bien total y por mi fin último, esto depende de mi libre elección.

6) Sólo nos resta reducir a la unidad las dos normas fundamentales que acabamos de señalar: naturaleza humana y fin último. Es tarea sencilla. Bastará recordar que la naturaleza humana es, como toda naturaleza, principio de actividad y que esta actividad viene determinada por la estructura misma de dicha naturaleza. El fin último no es otra cosa que el objetivo y el término últimos de la orientación así definida. Esta correspondencia entre naturaleza humana y fin último hace que nos hallemos ante una misma norma fundamental, pero considerada desde dos puntos de vista distintos.

7) Señalemos, finalmente, que «los actos morales no reciben su especificación

del fin último, sino de los fines próximos» (2 S, d. 38, 1,1). Esto no significa, como acabamos de ver, que la moralidad sea indiferente al fin último, sino que la calificación moral de los actos en sus especies depende de los fines próximos, que no son otros que los objetos en su relación a la razón: *Quod igitur in moralibus sortitur speciem a fine qui est secundum rationem, dicitur secundum speciem suam bonum* (3 C.G., 9). Cf. también *De Malo*, 2, 4.

Llegamos así a un nuevo problema, el de las fuentes de la moralidad. Pero antes diremos algunas palabras acerca de la *naturaleza* de la *relación* de conformidad a la recta razón.

II. EN QUÉ CONSISTE FORMALMENTE LA RELACIÓN DE CONFORMIDAD DEL ACTO CON LA RECTA RAZÓN

Es evidente que no hay moralidad, en el sentido propio del término, fuera del acto humano: la moralidad es una propiedad del acto. Y cuando se habla, como es legítimo, de la moralidad del objeto, es *per modum analogiae attributionis*, puesto que el objeto mantiene con el acto humano la misma clase de relación que el remedio con la salud del animal. Y es obvio afirmar que la moralidad consiste, además, en una relación, puesto que se define como la conformidad del acto con su norma, la recta razón. ¿Pero de qué especie de relación se trata exactamente? ¿Relación predicamental? ¿Relación trascendental? Sabemos que, a diferencia de la relación predicamental que es esencialmente *ad aliquid* y que, en cuanto accidente, es realmente distinta de la sustancia, la relación trascendental designa una realidad absoluta: *Relationes transcendentales... non sunt aliquid distinctum a re absoluta, sed vere sunt absolutae entitates*¹⁰ y esta realidad incluye «en su esencia, independientemente de nuestra inteligencia, un orden, una relación, a otra realidad»¹¹; podría decirse que constituye una misma cosa con esta realidad, que ésta está, en cierto modo, «transida» de relatividad. Juan de santo Tomás dice que la relación trascendental es *rei absolutae... imbibita*^{10 11}. Es el caso de las relaciones materia-forma, potencia-acto, sustancia-accidente, facultad-acto.

La moralidad del acto consiste en una relación de este tipo. Esto quiere decir que la relación de conformidad o de no conformidad es *intrínseca* al acto moral mismo, a su esencia. El acto moral en sí mismo es relación a la regla de moralidad, a la recta razón. Y sin duda, esta regla es, como tal, *extrínseca* al acto, pero no la relación.

10 VAN OVERBEKE, *Droit et Mora' e*, en «Rev. Thoni.», 1958, n.º 2, p. 318-319.

11 O.c., p. 578b.

LAS FUENTES DE LA MORALIDAD

Sabemos ya qué constituye la bondad o la malicia morales del acto humano, es decir, su conformidad o disconformidad con la recta razón. Nos falta examinar los elementos que, en su relación con la razón, entran en la constitución de la moralidad. Estos **elementos o fuentes de moralidad son tres: el objeto, las circunstancias y el fin del acto**. Tomemos un ejemplo. Dar limosna al pobre es *objetivamente* una buena acción: aliviar la miseria del prójimo. Puedo hacerlo por amor de Dios o por vanagloria: la *intención* que anima mi acto, el *fin* que la atraviesa, interfieren con su bondad objetiva. Si acudo en ayuda de un amigo necesitado, a costas de una privación personal y en una situación financiera difícil, mi acto puede ser más meritorio: las *circunstancia o situación* son otro elemento de la moralidad del acto.

Nos proponemos examinar, con relación a esta triple fuente, en primer lugar la moralidad del acto en general y a continuación la moralidad del acto interno y del acto externo. No será inútil precisar previamente el vocabulario.

a) *El objeto*. Puede emplearse el término «objeto» en un sentido amplio; en este caso es sinónimo del conjunto de los elementos contenidos en el acto voluntario, circunstancias inclusive. En un sentido más restringido y que será el nuestro en las páginas siguientes, el término designa aquello hacia lo cual el acto tiende inmediatamente por su misma finalidad interna, aquello a lo cual el acto «apunta» directa e inmediatamente. Así el acto de dar limosna incluye en su intención propia una prestación (dar dinero) para aliviar la miseria del prójimo.

El objeto del acto se designa también con el nombre de *finis operis, materia circa quam, finis proximus*. El objeto, como vemos, es lo que determina la voluntad y su acto en la línea de la causalidad *formal*.

Recordemos, por otra parte, que se trata del objeto considerado en su ser moral, no del objeto considerado en su ser psicológico o «físico»; en otros términos, se trata del objeto considerado en su relación con la razón (*objectum relatum «ad principium actuum humanorum, quod est ratio»*) (i-II, 18, 8).

b) *Las circunstancias*. Entendemos con ello el conjunto de condiciones que acompañan la realización del acto, que lo sitúan y se añaden a la calificación que recibe del objeto como los accidentes se añaden a la sustancia: circunstancias de tiempo, de lugar, de oportunidad, etc.; individualizan en cierto modo el acto.

c) *El fin*. El fin de que se trata aquí es el llamado *finis operantis*, el objetivo o la intención del acto interior de la voluntad, el motivo del acto, la razón por la cual lo realizo. Como se ve, y tendremos ocasión de volver sobre ello, el *finis operantis* es al acto exterior (imperado) como la forma a la materia; envuelve al acto exterior sea para alcanzar la finalidad propia de este acto,

sea para añadirle una finalidad dispar (robar para hacer limosna, mentir para hacer un favor, dar con largueza para corromper al beneficiario, cuidar un enfermo por amor de Dios, cuidarlo para curarle).

1. LAS FUENTES DE LA MORALIDAD DEL ACTO HUMANO EN GENERAL

Consideraremos sucesivamente las tres fuentes de moralidad: objeto, circunstancias, fin, en sí mismos y en sus relaciones recíprocas.

1. *La moralidad del objeto*

1) *Bondad moral y plenitud de ser.* Empezaremos recordando una doctrina que nos servirá de hilo conductor y de la que ya hemos hablado antes. El bien moral, decíamos, es un bien ontológico particularizado. Pero lo que constituye la bondad de un ser es poseer la plenitud de ser que le corresponde. Es así que la plenitud de ser del hombre requiere, no solamente lo que le constituye en su naturaleza de hombre (alma y cuerpo), sino también las facultades y su poder de ejercicio. La ceguera es, pues, un mal para el hombre. Apliquemos esta doctrina a la acción, que es una manera de ser. En la medida en que posee la plenitud de ser que le es debida (plenitud definida a su vez por la naturaleza del agente), es buena; en la medida en que esta plenitud le falta, es mala. El bien y el mal en general, el bien y el mal moral en particular se definen, pues, en función de esta presencia o de esta ausencia de plenitud de ser requerida. *Omnis actio, in quantum habet aliquid de esse, in quantum habet de veritate; in quantum vero deficit ei aliquid de plenitudine essendi quae debetur actioni humanae, in quantum deficit a bonitate, et sic dicitur nuda* (i-II, 18, 1).

Así pues, el principio de calificación moral de los actos se corresponde con el principio metafísico de la bondad del ser: un ser es bueno en la medida en que es; un acto es bueno en la medida en que es. Se trata ahora de determinar de qué manera las tres fuentes de moralidad entran en esta calificación.

2) *Calificación moral del acto por el objeto* (i-II, 18, 3 v *De Malo*, 2, 4). La primera calificación moral del acto proviene de su objeto. En efecto, apliquemos el principio general enunciado, ¿la plenitud de ser constituye la bondad de un ser o de un acto, lo que confiere, ante todo, esta plenitud a este ser o este acto, es el conjunto de los elementos que los constituyen en su especie. Ahora bien, así como lo que da la especie a un ser natural es su forma, así también lo que constituye la especie de un acto es su objeto.

Es un principio general válido para todo acto, tanto para el acto considerado en su ser físico, como para el acto considerado en su ser moral; el objeto es el elemento determinante, formal, en el orden del obrar. Es, pues, la bondad moral del objeto la que constituye en primer lugar la bondad del acto y le confiere su especie moral. (Cf. también *De Malo*, 2, 6, ad 2: *Sicut actus in communi recipit speciem ab*

obieto, ita actus moralis recipit speciem ab obieto morali.) Concluamos, pues, con santo Tomás: *Prima bonitas actus moralis attenditur ex obieto convenienti...; primum malum in actionibus moralibus est quod est ex obieto* (t-it, 18, 2).

2. *La moralidad de las circunstancias*

1) *Por qué las circunstancias especifican moralmente los actos.* Un acto no queda moralmente calificado por su solo *objeto* (*finis operis*), sino también por las *circunstancias* que lo acompañan. En efecto, así como la perfección de un ser depende no sólo de la forma sustancial que le da su especie, sino también de los accidentes que a ella se añaden y lo particularizan (por ejemplo, un hombre puede ser alto, tener salud, ser inteligente, etc.), así también un acto no adquiere la plenitud de su perfección si no va acompañado de las *circunstancias* que desempeñan, en el ámbito del obrar humano, un papel análogo al de los accidentes en el orden del ser natural. Orar es una buena acción, pero hacerlo fuera de tiempo es censurable

2) *EL modo de calificación moral de las circunstancias* (i-II, 18, 10 y 11; *De Malo*, 2, 6 ad 3). Se plantea ahora el problema de saber de qué manera las circunstancias intervienen en la calificación moral del acto. Podemos distinguir tres casos: o bien las circunstancias son moralmente neutras; o bien añaden al acto moral ya constituido en su especie una nueva especificación; o bien son simples circunstancias atenuantes o agravantes o, más generalmente, circunstancias que conciernen a la intensidad moral del acto (más o menos bueno; más o menos malo). Insistamos en estos dos últimos casos.

a) *Especificación del acto por sus circunstancias.* Derivándose la moralidad de la conformidad o de la no conformidad del acto a la razón, el bien y el mal de la circunstancia se dirán también en función de su relación a la razón. Siempre que una circunstancia pone el acto en una relación *especial* a la razón, sea a favor, sea en contra, confiere una especie nueva al acto moral: *Quandocumque uli qua circumstantia respicit specialem ordinem ad rationem vel «pro» vel «contra», oportet quod circumstantia det speciem actui morali vel bono* vel malo* (i-n, 18, 3).

Es, pues, posible que un mismo acto moral reciba *varias* especificaciones. Esta posibilidad radica esencialmente en la maleabilidad de la razón, que, a diferencia del ser natural, no se cierra sobre una sola determinación, sino que deja el campo abierto a otras. Por esto, a un objeto especificador del acto puede añadirse una circunstancia que mantiene con la razón una relación nueva y especial, y por este motivo da una *nueva especie* al acto, como acabamos de ver. Se dice entonces que la circunstancia reviste la condición del objeto: *In quantum mutatur (circumstantia) in principalem conditionem obiecti, secundum hoc dat speciem* (i-II, 18, 10, ad 3).

Pueden presentarse dos casos. O bien la circunstancia se añade a la

moralidad constituida por el acto como la especie al género. En este caso permanecemos en el mismo género de acciones. Por ejemplo, la circunstancia del lugar (iglesia) puede convertir el robo en sacrilegio; el adulterio es una especie de la fornicación. O bien la circunstancia constituye por relación a la especificación recibida del objeto una especie dispar: mentir para perder a un inocente. Mentira e injusticia son dos especies disparejas. Es verdad que, en este último ejemplo, se trata de la intención (*finis operantis*); pero el mismo *finis operantis* puede ser considerado como una circunstancia; no obstante, su importancia explica que se trate aparte.

b) *Las circunstancias consideradas como circunstancias agravantes y atenuantes* (I-II, 18, 11). En otros casos, las circunstancias aumentan simplemente o disminuyen la bondad o la malicia del acto, pero no diversifican su especie. Así el robo en materia importante o en materia leve sigue siendo un robo.

3. *La moralidad del fin*

Nos falta hablar de la moralidad que el acto contrae *ex parte finis operantis*. Si se considera el acto humano en su integridad, hay que distinguir en él, a la vez, el acto exterior (imperado) y el acto interior de la voluntad. Cada uno de estos dos actos tiene su objeto.

Ahora bien, el objeto del acto interior está constituido por el motivo o *finis operantis*, y el objeto del acto exterior por la *materia circa quam*, por aquello a lo que tiende el acto exterior por su propia finalidad interna, como decíamos antes. Pero todo acto queda especificado por su objeto. El acto interior de la voluntad recibe, pues, su especie del fin: *Actus interior voluntatis accipit speciem a fine, sicut a proprio obiecto* (I-II, 8, 6).

En la relación recíproca del acto interior y del acto exterior, el primero desempeña, con relación al segundo, el papel de principio formal. Más exactamente, el motivo del acto de voluntad es al objeto del acto exterior lo que la forma a la materia. En efecto, el acto humano considerado en su integridad, es complejo; en esta complejidad, la unidad queda asegurada por la de una intención que, procediendo de una voluntad iluminada por la inteligencia, aprehende el acto exterior y su objeto y les imprime su propio objetivo. La acción humana está, pues, penetrada por la determinación intencional del *finis operantis*, como la causa instrumental que obra *in virtute superioris moventis* lo está por la causa principal (i-n, 17, 4). Podemos, pues, afirmar con santo Tomás: *Actus humani spedes formaliter consideratur secundum finem, materialiter autem secundum obiectum exterioris actus* (I-II, 18, 6).

Pero a su vez, y de rechazo, el objeto del acto exterior tendrá su influencia sobre el acto interior. Aquí también pueden considerarse dos casos (I-II, 18, 7). En el primero, la intención del objeto moral coincide totalmente con el objeto del acto exterior: lo que yo quiero es aliviar la miseria del pobre al cual doy limosna. El acto humano constituido de este modo por el encuentro del *finis operantis* y del *finis operis* forma una sola y misma especie de acto. Pero el elemento especificador proviene aquí

del objeto del acto exterior: la intención del agente contrae malicia o bondad morales por el hecho de incluir en su intención el objeto del acto exterior constituido ya en su moralidad y se propone como fin la finalidad misma del acto exterior. En el segundo caso, el acto interior y el acto exterior tienen cada uno su *especie propria*: motivo del agente y objeto del acto exterior, aunque se juntan íntegramente en el acto humano íntegro, no coinciden; por ejemplo, cometer un robo con intención de adulterio. Tunc —escribe santo Tomás— *actus moralis est subduabus speciebus quasi disparafis* (I-II, 18, 7). Pero «la moralidad *esencial* depende del *objeto*»: en el ejemplo anterior del robo por adulterio, el acto de robar sigue siendo un robo, aunque el cometer este acto con una intención dispar convierte a su autor en un adúltero más que en un ladrón.

II. LA MORALIDAD DEL ACTO INTERIOR

Recordemos ante todo que se entiende por acto interior el acto que emana *directamente* de la voluntad (*actas qui sunt immediate ipsius voluntatis, velut ab ipsa voluntate elicit*; I-II, 8, Prol.), a diferencia del acto *imperado*, que se llama también *acto exterior*. Pero esta calificación de interior y exterior debe entenderse estrictamente con relación a la voluntad, de modo que un acto exterior puede muy bien ser interior respecto al sujeto que lo realiza: el sentimiento de celos al cual consiento; la alegría moral que experimento después de una buena acción. Los elementos doctrinales que nos han permitido caracterizar el acto moral en general se aplican también, mediante algunos cambios, al acto interior. Conviene precisarlos. Dirigiremos principalmente la atención a la calificación moral del acto por el objeto.

Decíamos antes (p. 218s) que el acto interior recibe su especie del fin. Puede afirmarse también que la recibe de su objeto, ya que el fin es el objeto de la voluntad, y del *objeto solo*, lo cual nos conduce a considerar el caso de las circunstancias. En efecto, las circunstancias no entran en la esfera de la voluntad sino bajo el aspecto del bien (o del mal), que es el objeto del apetito racional. En otros términos, una circunstancia puede calificar específicamente el acto de voluntad sólo si es querida, es decir, si se convierte en *objeto* de este acto. Así pues, la bondad del querer depende exclusivamente de la bondad de su objeto. Y con ello difiere el acto interior del acto exterior tanto como del acto humano considerado en su integridad, puesto que su calificación moral depende, como hemos visto, del objeto, del fin y de las circunstancias.

Por tanto, hay que afirmar con santo Tomás: *Supposito quod voluntas sit boni, nulla circumstantia potest eam facere malam* (MI, 19, 2, ad 2). Dicho de otro modo, si el acto interior es bueno *ex obiecto*, no puede ser malo *ex circumstantia*. ¿Por qué ocurre así? El razonamiento de santo Tomás es el siguiente: o bien la circunstancia está contenida en el acto de voluntad como lo que es querido, y entonces se convierte en *objeto* del querer; o bien la circunstancia concierne al ejercicio mismo del querer, y el hombre debe querer siempre el bien, y entonces la malicia, si la hay, debe proceder de otra parte.

Lo que acabamos de decir de las circunstancias, *a fortiori* puede aplicarse al fin, pues el fin es el objeto mismo de la voluntad: *Obiectum voluntatis est finis, sicut obiectum visus est color* (I-II, 1, ad 2).

No cabe duda de que hay que distinguir entre *finis operis* y *finis operantis*, *finis proximus* y *finis remotus*. Mas para la mirada de la voluntad, estas apelaciones son relativas. Así robar para cometer un adulterio, cometer el adulterio para obtener la revelación de un secreto, son una serie de actos encadenados entre sí como los fines próximos están subordinados a un fin lejano. El fin inmediato querido en primer lugar es el robo; el querido en último término, en el orden de la ejecución, es la revelación del secreto. «Entonces se llama objeto — escribe el padre Sertillanges —, de un modo especial, al fin inmediato, y se llama fin al objeto ulterior» \ Y el mismo autor decía un poco antes, con su precisión acostumbrada: «Objeto y fin, para la voluntad, son una misma cosa. Sólo se los distingue para subrayar el poder que tiene la voluntad de encadenar sus actos, de referir los fines a los fines, los objetos a los objetos» (ibíd.).

III. LA MORALIDAD DEL ACTO EXTERIOR

En la cuestión de la moralidad del acto exterior nos fijaremos en dos órdenes de problemas:

1. el de la moralidad del acto exterior en su relación con el objeto, las circunstancias y el fin;
2. el de saber si el acto exterior, por el hecho de ser puesto en existencia, añade alguna bondad o malicia a la del acto interior de voluntad.

1. Bondad y malicia del acto exterior

1) *Ejercicio y especificación*. El acto exterior puede ser considerado desde dos puntos de vista: en el orden del *ejercicio* y de la causalidad eficiente, o en el orden de la *especificación* y de la causalidad formal. En el primer caso, depende evidentemente de la *voluntad* que este acto sea puesto en la *existencia*. En el segundo caso, que el acto sea bueno o malo, depende de su conformidad o no conformidad con la norma de moralidad, a saber, la *recta razón*. Desde este último punto de vista, se puede considerar, además, el acto exterior *en sí mismo*: su moralidad depende entonces del objeto y de las circunstancias en su relación con la regla de razón. Puede ser considerado en su relación con el fin y en este caso su moralidad es función de la moralidad de la intención en su relación con la razón.

Añadamos una precisión. Al principio del artículo que acabamos de citar, santo Tomás habla de *aliqui actus exteriores*. Esta restricción (*aliqui*) se refiere, en

efecto, a los actos indiferentes que son buenos por la sola bondad o malos por la sola malicia de la intención, como vamos a ver.

2) *Bondad y malicia del acto exterior*. Intentemos precisar ahora la bondad y malicia del acto exterior, teniendo en cuenta los diversos elementos que intervienen para constituirlo.

1) Si el acto exterior es *indiferente* (pasear), su bondad o malicia provienen de la *intención*. En este caso, la moralidad del acto interior y del acto exterior es la misma: *Quando actus exterior est bonus vel malus solum ex ordine ad finem, tunc est omnino eadem bonitas et malitia actus voluntatis qui per se respicit finem et actus exterioris qui respicit finem mediante actu voluntatis* (i-li, 20, 3). La moralidad pertenecerá formalmente al acto interior, y al acto exterior por denominación extrínseca².

2) Si el acto exterior, considerado como tal, es moralmente calificado *ex parte obiecti et circumstantiae*, dicho de otro modo, si la bondad y la malicia morales le pertenecen como propias, formalmente, su moralidad, lejos de provenir de la del acto interior, se comunica, por el contrario, a la voluntad, por lo menos en la medida en que ésta hace suya dicha bondad queriéndola; acepta esta malicia, queriéndola también o no rechazándola, cuando podría y debería hacerlo.

En este caso, es decir, cuando el acto es especificado por su objeto y las circunstancias, la intención, como hemos visto antes, puede intervenir de dos maneras, ya recubriendo la moralidad propia del acto exterior tomándola por motivo (robar para apoderarse del bien de otro, etc.); ya sobreañadiendo a la moralidad propia del acto exterior, considerado en sí mismo, una nueva especificación «dispar» con relación a la primera.

¿Se trata de la primera hipótesis? Acto interior y acto exterior son ambos formalmente buenos o formalmente malos. El acto exterior poseerá, pues, una bondad (o una malicia) formal propia (es bueno *secundum se*) y una moralidad prestada o por denominación extrínseca que le viene de la de la voluntad. *Ex hac jamen duplici malitia*, escribe el padre Lehu, que toma como ejemplo «robar para obtener el bien de otro», *non resultat dúplex species peccati, sed una tantum, propter essenüalem subordinationem unius ad alteram* \ Se trata, por el contrario, de la segunda hipótesis, es decir, el acto exterior posee una determinada bondad o malicia y el acto interior otra, dispar con relación a la primera; en este caso el acto exterior tiene también una doble bondad o malicia: la que proviene del objeto y de las circunstancias y la que posee por la intención de la voluntad. La primera le pertenece formalmente (un acto de robo es un robo); la segunda deriva de la voluntad, le pertenece *per modum denominationis extrinsecae* (robar para entregarse al placer: la intención del placer está *per prius* en la voluntad).

3) Hemos supuesto, excepto en el caso del acto indiferente, que el acto interior y el acto exterior coincidían en el mal o en el bien. ¿Qué hay que pensar de una intención buena que realiza un acto exteriormente malo, o de una intención mala que

adopta un acto exterior objetivamente bueno? *Bonum ex integra causa, malum ex quocumque defectu.*

Por tanto, no es lícito robar para hacer caridad, pues el acto de robar es sencillamente malo; la bondad de la intención no cambiará nada en él, por lo menos en el sentido de que el acto seguirá siendo malo. La voluntad está obligada a querer el bien y evitar el mal; en cuanto acepta o quiere la malicia del medio, es en sí misma mala. Inversamente, ser generoso para comprar la complicidad de alguien en un asunto fraudulento es un acto malo; ser generoso puede ser una buena acción. Pero la malicia de la intención influye sobre la bondad del acto exterior; incluso puede anularla, si el acto exterior es considerado pura y simplemente como medio.

Capítulo quinto

LA LEY MORAL

Entre la norma y la ley no hay identidad de significado. Ya hemos tenido ocasión de darnos cuenta de ello (p. 143). Si la noción de norma es sinónima de regla y de medida, el término *lex*, según santo Tomás, derivaría de *ligare* y significaría, pues, «ligar», «obligar». Si la etimología no es cierta, la significación es exacta, y es esto lo que importa. Podríamos sentirnos tentados, para diferenciar las dos nociones, de afirmar que la norma dirige y regula; que la ley manda y prescribe; la norma sería cuestión de razón; la ley, de voluntad; todo ocurriría como si la fuerza de la ley fuera ciega y la luz de la norma careciera de eficacia. Pero estas oposiciones son ficticias. En realidad, la ley prescribe porque dirige, y si el carácter imperativo de la ley saca de la voluntad su peso y su dinamismo motor, es la razón la que la justifica: la ley es, ante todo, como veremos, un hecho de razón: «La voluntad —escribe el padre Sertillanges— le da (a la ley) su peso, pero de la razón proviene su valor directivo, que es su verdadera esencia»¹. La ley es una norma, pero es una *norma prescriptiva*; pasamos, pues, con la ley, de la noción de norma puramente reguladora a la de norma imperativa.

Tendremos que estudiar la naturaleza de la ley, sus propiedades, sus diferentes especies.

Empezaremos por dar la definición tomista de ley: *La ley es una ordenación de la razón con miras al bien común, promulgada por el que tiene a su cargo la comunidad.*

2. La ley, «ordinario rationis»

Hecho de razón. La ley es, ante todo, como decíamos anteriormente, aliquid rationis, un hecho de razón. Es éste un elemento absolutamente fundamental a los ojos de santo Tomás. En efecto, lo propio de la ley es conducir a la realización de ciertos fines. Debe, pues, disponer eficazmente los medios necesarios para su obtención. Pero adaptar los medios al fin pertenece a la razón: *rationis est enim*

ordinare ad finem, qui est principium in agendis (I-II, 90, 1). La ley proviene de la razón, de la que es un dictamen: *relinquitur quod lex sit aliquid pertinens ad rationem* (ibíd.).

Esta afirmación nos lleva a señalar la diferencia profunda que existe entre la ley de la naturaleza y la ley moral. En efecto, en su empleo actual, el término ley reviste, como sabemos, numerosas significaciones. Designa, entre otros, el enunciado de una relación constante y necesaria entre dos o más fenómenos. Su expresión será, con frecuencia, matemática, de modo que la ley se reducirá entonces a una relación funcional entre varias magnitudes variables, del tipo $Y = f(x)$. En este caso, la ley es la expresión racional de una idea, por así decir, ciega, inmanente a los fenómenos en forma de tendencia, de afinidades, de propiedades, de estructuras. Esta «idea directriz» inmanente a la realidad puede llamarse ley. En este primer sentido y en el doble aspecto que acabamos de señalar, el concepto de ley no tiene aún la plenitud de su significación. En rigor, sólo se puede hablar de ley cuando ésta se convierte en idea directriz por el conocimiento que de ella se adquiere; lo cual es el privilegio del ser racional: «Sólo el ser racional —escribe Kant— tiene la facultad de obrar según la representación de las leyes».¹²

Contrastación de a concepción de santo Tomás con la teoría de Rousseau.

Por el carácter esencialmente racional que concede a la ley, la teoría tomista se opone resueltamente a las doctrinas *voluntaristas*. Por esto choca con la doctrina del *Contrato Social*, de ROUSSEAU. El pensamiento político de Rousseau es tributario de los postulados filosóficos siguientes: el hombre es bueno por naturaleza; por naturaleza, también, goza de la libertad de independencia, es decir, no está sometido a nadie, ni se somete a nadie, ya que cada uno tiene pocas necesidades y pocas pasiones; cada uno goza de una igualdad perfecta, es decir, de una libertad igual, lo que no excluye las desigualdades de fuerza y de inteligencia. Contrariamente a la teoría de Hobbes, el estado de naturaleza no es un estado de guerra.

Aunque primitivamente el hombre era asocial, sin embargo, a causa de los crecientes obstáculos que encontraba, no pudo asegurar su conservación sino asociándose con los demás hombres. Con ello, perdió su independencia y su igualdad y, alienando su libertad, renunció «a su cualidad de hombre». Frente al dogma de la libertad moral surge, pues, éste: La sociedad (en su estado de hecho) es la que le hace malo. Es conocida la célebre frase: «El hombre nació libre y por todas partes está esclavizado» (p. 236). (Tema desarrollado por ROUSSEAU en el *Discours sur l'inégalité*.)

El problema de Rousseau es el siguiente: suprimir esta esclavitud de hecho

¹² *Fondements de la métaphysique des moëttrs.* ed. Delagrave. p. 122. Trad. castellana. *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, Espasa Calpe, Madrid 1963.

conservando a la vez el estado de sociedad; encontrar de nuevo las ventajas del estado de naturaleza (libertad, igualdad) conservando las de la asociación o, mejor aún, encontrar en lo que Rousseau llama «la *libertad convencional*» el análogo superior de la *libertad natural* (p. 243). «Encontrar una forma de asociación que defienda y proteja de toda la fuerza común a la persona y los bienes de cada sociedad, y gracias a la cual cada uno, aunque esté unido con todos, no obedezca más que a sí mismo y quede tan libre como antes. Tal es el problema fundamental» (p. 243).

El acto creador de una sociedad, que tenga en cuenta estos datos, es el pacto social o *alienación total de cada asociado con todos sus derechos a traxia la comunidad* (p. 243). En efecto, por este acto cada asociado conserva la libertad y la igualdad, puesto que «dándose a todos, no se da a nadie» (p. 244), y que «dándose entero, la condición es igual para todos» (p. 243-244). Por consiguiente, sin atar mi libertad a la libertad de otro, me someto a la *voluntad general* y pongo mi yo particular al servicio del «yo común», y con ello, es decir, obedeciendo a esta voluntad general, no obedezco, en el fondo, más que a mí mismo, ya que la voluntad general es creada por el pacto social. «Mientras los sujetos están sometidos sólo a tales convenciones (= las convenciones o leyes de la voluntad general), no obedecen a nadie, sino sólo a su propia voluntad» (p. 255).

Las primeras sociedades, creadas bajo la presión de las circunstancias exteriores, en el fondo no son más que «aglomeraciones forzadas». «Pero corresponde al hombre transformar este estado de hecho en un orden jurídico y, por medio del pacto social, dar nacimiento a la sociedad civil».

El pacto social es, según expresión de Bréhier, «una verdadera *conversión*» más aún, una especie de metamorfosis, que hace que el hombre alcance una *nueva naturaleza*, haciéndolo pasar de la precariedad del estado primitivo a la seguridad del estado social, del instinto a la justicia y a la moralidad. Por lo menos esto es cierto en cuanto a la justicia y a la moralidad racionales, pues Rousseau admite, además, en el estado de naturaleza, la existencia de una moral natural del sentimiento, que se basta a sí misma, no tiene necesidad de una justificación racional y no es otra cosa que la bondad natural del hombre: «Hay dos especies de derecho natural —escribe Derathé—: una *secundum motus sensualitatis*, es el “derecho natural propiamente dicho”, el que conviene en el estado de naturaleza; el otro, *secundum motus rationis*, o “derecho natural razonado”, sólo aparece después del establecimiento de las sociedades civiles» (p. 166).

El pacto social, al crear la voluntad general, crea también el pueblo, y el pueblo es *soberano*; la soberanía no es otra cosa que el ejercicio de la voluntad general «cuya expresión es la ley» (p. 290). La soberanía es inalienable, indivisible, infalible, absoluta. *Inalienable*, puesto que no es más que el ejercicio de la voluntad general, y alienar esta voluntad general, es decir, transferirla a un particular, es suprimirla, pues no hay identidad entre la voluntad general y la voluntad particular: «La voluntad particular tiende por naturaleza a las preferencias, y la voluntad general

a la igualdad» (p. 250). La soberanía es *indivisible*, pues dividirla es dividir la voluntad general, es decir, particularizarla y, por tanto, destruirla como voluntad general. Es *infalible*: «La voluntad general es siempre recta y tiende siempre a la utilidad pública» (p. 252). Y esto por definición. Añade Rousseau que «el soberano, por el mero hecho de *ser*, es siempre lo que *debe ser*» (puesto que el pacto social, al crear la sociedad y la voluntad general, crea también el derecho).^{13 14}

La soberanía es *absoluta*, de lo contrario pondría de nuevo en cuestión su propia existencia: «El pacto social da al cuerpo político un poder absoluto sobre todos los suyos» (p. 253). La autoridad superior, escribe también Rousseau, «no puede modificarse, como no puede tampoco alienarse; limitarla es destruirla» (p. 304).

El pacto da lugar al nacimiento del *cuerpo* político; por la ley, él mismo se da movimiento. La ley es la *expresión de la voluntad general*. La ley debe tener, incluso, una doble generalidad: generalidad de la voluntad *de* la que procede; generalidad del objeto al cual se refiere: «Esta doble universalidad constituye el carácter de la ley»⁶.

Afirmar esto es decir en otros términos que sólo el pueblo puede ser autor de la ley, pues sólo él es soberano, y el poder soberano se identifica con el poder legislativo: «El pueblo soberano, sometido a las leyes, debe ser el autor de las mismas» (p. 259).

Pero, si bien el pueblo *quiere* siempre el bien, sin embargo, no lo ve siempre. Necesita, pues, alguien para iluminarlo. Es la razón de ser del *legislador*. Es un guía que redacta las leyes; no puede ser un *poder* que las imponga. Únicamente la voluntad general puede obligar, puesto que no hay obligación sino la que deriva del pacto creador de la voluntad general.

Así, según Rousseau, la ley es *esencialmente* la expresión de la *voluntad general*. No hay duda de que esta voluntad general está al servicio del bien común; no cabe duda tampoco de que la voluntad del pueblo, que es santa, necesita ser iluminada. Pero lo *primero* es ciertamente la voluntad general. Ella es para sí misma su *propia regla*. La función del legislador no es tanto la de orientar como la de situarse en su orientación. Y si el legislador propone, es, sin embargo, la voluntad general la que dispone. El buen legislador, a fin de cuentas, no hace más que revelar la recta voluntad del pueblo y evitar que los individuos confundan su voluntad particular con la voluntad general.

Estamos así en los antípodas de la posición tomista. Y nos hallamos ante un nudo de dificultades. Sin discutir los postulados metafísicos, señalemos simplemente las dos dificultades siguientes que se refieren más inmediatamente a nuestro tema: Rousseau afirma que el pacto crea el derecho y la moralidad. Pero, al fin y al cabo, el

13 DERATHÉ, *Rousseau et la science politique de son temps*, p. 180.

14 *Histoire de la philosophie*, t. n, p. 477.

pacto no es más que un hecho. Y ¿cómo puede un hecho crear el derecho? ¿Cómo puede la utilidad engendrar la moralidad? Por otra parte, ¿qué es lo que garantiza la santidad de la ley? Además, la voluntad, considerada en sí misma, es ciega, no tiene fuerza de ley si no es iluminada por la razón. Sólo en Dios «el acto de intelección es la verdad misma, y el acto de voluntad el mismo bien subsistente» \ porque en Él «la voluntad es idéntica al intelecto, a la sabiduría, a la esencia increada». La consecuencia de la doctrina de Rousseau es la de autorizar, en último análisis, esta misma dictadura que aborrece, confiándola a una especie de monstruo sagrado y sin cabeza, dios sin inteligencia, el cual, con el pretexto de conservar la independencia del individuo ante los demás, lo hace esclavo de un todo anónimo.

Después de este rodeo, volvamos a santo Tomás. Su doctrina demuestra una profunda sabiduría. La ley se origina en la razón humana, y en último término, como veremos, en la razón divina. Lo que constituye, pues, el valor de la ley no es el mito de un pacto que crea el ser social del hombre y que añade a su primera naturaleza individual una segunda naturaleza social, sino la realidad de una razón que es factor de orden y reconoce en la sociabilidad del hombre una propiedad de su naturaleza y no la creación de una voluntad convencional.

3. La ley, «*ordinatio rationis ad bonum commune*»

Llegamos ahora al segundo elemento de la ley, el bien común: *omnis lex ad bonum commune ordinatur* (I-II, 90, 2). Señalemos de paso, y antes de abordar el análisis del bien común mismo, que Rousseau había comprendido la importancia de esta noción-clave. Pues define la ley por la universalidad de la voluntad de la cual procede y por la del objeto que dicta, o también por la universalidad de la forma y de la materia: «La materia sobre la que se ¹⁵ estatuye es general como la voluntad que estatuye» (p. 258). Todo depende evidentemente del contenido que se dé a la noción de bien común y de la concepción que se tenga de las relaciones del bien común con los miembros del cuerpo político. Y sabemos que estas relaciones y este contenido están peligrosamente comprometidos por la teoría del pacto y de la voluntad general. Pero dejemos ya la doctrina de Rousseau.

Bonum commune civitatis —escribe santo Tomás hablando del bien común del cuerpo político — *et bonum singulare unius personae non differunt secundum multum et paucum, sed secundum formalem differentiam: alia est enim ratio boni communis et boni singularis, sicut et alia est ratio totius et partis* (II-II, 58, 7 ad 2). Texto precioso que nos dice que no es una diferencia de magnitud o de masa la que distingue el bien común del bien privado, sino una diferencia formal análoga a la del todo y de la parte. Hay que precisar en qué consiste el bien común que vamos a emplear ahora.

1) El bien común no es ni la simple suma de los bienes particulares ni la absorción de los mismos en provecho de aquél.

15 MAITAIN, *Neuf leçons*, p. 129.

El bien común no es la suma pura y simple de los bienes particulares, como la sociedad no es tampoco la yuxtaposición inorgánica de los individuos y de los grupos parciales que la forman. Una suma de bienes particulares podría llegar a un equilibrio de intereses, suponiendo que sea posible este equilibrio sin fin común y sin dirección común. Como veremos, «el bien común resulta principalmente de 'la adquisición de bienes propios»¹⁶; pero es más que su suma, y el término de «adquisición» sugiere principalmente otra cosa, pues implica la organización alrededor de un principio de unidad.

Por otra parte, el bien común no puede ser concebido como la absorción de los bienes propios en una masa indivisa a la manera de un todo que se subordinara completamente a las partes. El bien común es un bien *humano*. Y, como tal, está esencialmente al servicio de la persona humana. Por tanto, no se puede invocar la primacía del bien común para desconocer o negar el valor de los bienes individuales. En este caso como en el precedente, es la persona la que sale perdiendo. En efecto, por una parte se llega a los excesos de un individualismo disolvente y por otra al riesgo de un totalitarismo estatal que somete a la persona y al bien común al provecho propio.

2) Los caracteres del bien común.

Considerado en su aspecto *material* o, si se quiere, en su *contenido* — y nos referimos, ante todo, al bien común del cuerpo político—, es «el conjunto de los bienes necesarios a la vida humana», tanto materiales como espirituales, «organizados entre sí de forma que constituyan un clima que ofrece al individuo los medios de realizar su vocación humana»¹⁷. Considerado desde este ángulo, el bien común no comprende sólo los bienes estrictamente públicos, como son los medios de transporte, las carreteras, los edificios y los servicios públicos, etc., sino también los mismos bienes propios en cuanto están coordinados por el aparato político. El bien común — escribe el padre Lachance— «no es otra cosa que el conjunto de los bienes propios, de los bienes institucionales y de los bienes producidos por los servicios del Estado, así como el orden que, dominándolos, los rige y los organiza» (ibíd., p. 119). En otros términos, si designamos, con Janssens, con el término de «cultura objetiva» «el conjunto de las creaciones objetivas del mundo», y con el de «cultura subjetiva» «el desarrollo de las diversas posibilidades del sujeto humano»¹⁸, diremos que el contenido del bien común está formado a la vez por las riquezas de la cultura objetiva (ciencia, técnica, bienes económicos, arte, lenguaje, instituciones sociales, normas morales y jurídicas, etc.) y por las riquezas de la cultura subjetiva de los miembros de la sociedad.

16 LACHANCE, *Le Droit et les droits de l'homme*, p. 118.

17 DELOS, *La Fin propre de la politique: le bien commun temporel*, en «Sem. Soc. de Reims», 1933, p. 223.

18 JANSSENS, *Droits personnels et autorité*, p.6.

Considerado en su aspecto *formal*, el bien común no es otra cosa que el *orden* que *coordina, ajusta* los diferentes bienes entre sí y los orienta hacia la constitución de un clima favorable para el desarrollo de la persona humana. El bien común, formalmente considerado, es esta misma organización.

Y eso nos lleva a señalar un tercer carácter del bien común: *bien común y bien propio no se oponen*. Como hemos señalado ya, ni el bien común debe disolverse en la multiplicidad divergente de los bienes particulares, ni los bienes particulares deben eliminarse en provecho del bien del todo. Pero ambos deben aprovecharse de su mutua promoción: *lile qui quaerit bonum commune multitudinis*, escribe santo Tomás, *ex consequenti etiam quaerit bonum suum propter duo. Primo quidem, quia bonum proprium non potest esse sine bono civitatis vel familiae vel regni... Secundo quia, cum homo sibi pars domus et civitatis, oportet quod homo consideret quid sit bonum ex hoc quod est prudens circa bonum multitudinis-* bona enim dispono partís accipitur secundum habitudinem ad totum (ii-ii, 47, 10, ad 2). Para captar mejor la relación recíproca del bien común y del bien propio, indiquemos en pocas palabras los caracteres esenciales de la noción de *persona*¹⁹. Es sabido que santo Tomás toma la definición de Boecio: *Persona est rationalis naturae individua substantia* (i, 29, 1). Esta definición considera ante todo el aspecto ontológico de la persona: «Mi persona — escribe Maritain — existe antes de obrar y *posee su existencia*, como su naturaleza, de una manera *absolutamente propia* e incomunicable»¹⁹. En esta perspectiva, lo propio de la persona es ejercer en sí y para sí su existencia, y esto de una forma tan profunda y exclusiva que, a este nivel, toda participación o toda comunicación son imposibles. Pero al mismo tiempo, la persona humana, a la vez cuerpo y espíritu, por razón de su misma espiritualidad es apertura a *Dios*, al *otro* y al *mundo*. Apertura a *Dios*, en primer lugar, de quien proviene su ser de persona subsistente en una naturaleza racional; por lo mismo es enteramente relativa a Dios; no ejerce su existencia y no desarrolla su actividad sino profundizando en cierto modo su esencial dependencia ontológica de Dios. Apertura al *otro*, en segundo lugar, por las comunicaciones intersubjetivas y las relaciones recíprocas de todos los órdenes; pero esta apertura al otro, o mejor, esta reciprocidad de apertura del tú y del yo, lejos de ser una creación de la libertad intersubjetiva, es, por el contrario, originaria y anterior a toda comunicación efectiva y debe ser comprendida como su condición de posibilidad. Apertura al *mundo*, finalmente, la que está atada de un modo especial por su cuerpo; y a este nivel se instaura una dialéctica por la cual el hombre humaniza la naturaleza, y la naturaleza, a su vez, permite al hombre realizarse como hombre. En la dialéctica que une al hombre con el mundo material, es el mundo material el que está al servicio de la persona, porque la parte principal y más noble de un todo subordina a sí las

19 Sobre la noción de persona, puede consultarse GRENET, *Ontologia*, p. 104 y ss. VF.KNEAUX, *filosofía del hombre*, p. 232 y ss. MARITAIN, en particular. *Les Degrés du savoir*, p. 457 ss.; *La Personne et le bien commun*. Esta última obra ha dado lugar a controversias por la distinción demasiado radical que hace entre individuo y persona, t'f. también LE TROQUER, *Homme, qui suis-je?* p. 46 ss. (El autor, cuya exposición es excelente, se inspira en Maritain.)

12. *Les Degrés du savoir*, p. 458.

demás: *Creaturae ignobiliores sunt propter nobiliores sicut creaturae quae sunt infra hominem, sunt propter hominem* (i, 65, 2).

Con esto se ve que el hombre no puede ser lo que es y no es capaz de realizar las promesas que lleva inscritas en las estructuras ontológicas que le definen como persona, sino realizándose en sociedad, en la perspectiva de una tarea común. La sociabilidad es un rasgo de la naturaleza, no un simple accidente que sobrevive al hombre, más o menos feliz o desgraciado, según las teorías. Responde a la vez a la indigencia de un ser limitado por todos lados y que necesita la colaboración constante de los demás para responder libremente a la llamada que brota de su ser, y por otra parte, a su sobreabundancia espiritual, justamente porque es posesión de sí mismo, inteligencia y libertad, conocimiento y amor, y que, por ello, exige darse y comunicarse sin perderse ni desvanecerse.

En esta perspectiva utilizaremos de nuevo la distinción empleada antes entre cultura objetiva y cultura subjetiva, para formular las relaciones del bien común y del bien propio. Si convenimos en llamar bien común al conjunto de las riquezas de la cultura objetiva y de las riquezas de la cultura subjetiva de los miembros de la sociedad, estas relaciones se establecerán a un doble nivel. Al nivel de la cultura objetiva, una reciprocidad de intercambios se establecerá entre los bienes objetivos de civilización que la persona hallará y con los que alimentará su propio desarrollo, y la perfección subjetiva que aportará, a su vez, al patrimonio común la irremplazable riqueza debida a la originalidad propia y a la iniciativa libre de la persona. Al nivel de la cultura subjetiva, surgirá una promoción recíproca de la misma naturaleza, ya que el enriquecimiento subjetivo no es posible sino tendiendo al enriquecimiento de todos.

Habría que precisar la cuestión de la primacía del bien común sobre el bien privado. Más adelante insistiremos en ello.

4. *Ley y autoridad*

Tercer elemento de la definición de la ley: la *autoridad*. Pues si la ley es una ordenación de la razón con miras al bien común, se plantea inmediatamente la pregunta: ¿de qué razón se trata? Con mayor precisión, ¿de la razón de quién? El problema de la autoridad queda, pues, planteado. Como en las páginas precedentes, nos colocaremos ahora preferentemente en el terreno de la autoridad política.

a) Empecemos determinando la *naturaleza* de la autoridad y, con este fin, distinguiendo *poder* y *autoridad*. Según Maritain, la autoridad es «el derecho de dirigir y de mandar, de ser escuchado y obedecido por otro»^{20 21}; el poder es «la fuerza de que se dispone y con la ayuda de la cual se puede obligar a otro a escuchar y a obedecer» (ibíd.). La autoridad comprendida de este modo puede carecer de poder, y viceversa; una autoridad sin poder es inoperante; un poder sin autoridad, ilegítimo.

20 MARITAIN, *Démocratie et autorité*, en *Le Pouvoir* (colectiva), t. 2, p. 26.

21 MARITAIN, *L'Homme et l'État (H.É.)*, p. 117.

«La autoridad exige el poder»^u, dice también Maritain. Emplearemos aquí el término de autoridad en su unión con el poder.

b) Definir así la autoridad equivale a fijar sus *límites* y su *extensión*. En efecto, están determinados por la naturaleza del bien común, puesto que la autoridad no tiene otra razón de ser que la de dirigir hacia el fin común los miembros de la sociedad.

c) Con esto se ve hasta qué punto es *necesaria* la autoridad. La unión activa de los miembros de la sociedad con miras al bien común implica, en efecto, la existencia y el ejercicio de una autoridad que sea capaz de asegurar esta unidad y de dirigir hacia un mismo fin común las personas y los grupos que integran el cuerpo social. Puede afirmarse, pues, que, siendo el hombre social por naturaleza, «la relación de autoridad será de *derecho natural*»¹⁵.

d) Un problema más delicado es el del *origen* y del *detentador* de la autoridad. Preguntándose quién puede ejercer el poder legislativo (*Utrum ratio cuiuslibet sit factiva legis*), santo Tomás responde (I-II, 90, 3, c. y ad. 2) que este poder no pertenece propiamente a una persona privada como tal. Y de hecho, ningún hombre tiene, por su naturaleza humana, el derecho de dirigir y gobernar a los demás. Todo lo que puede decirse es que la naturaleza humana, porque es social, postula que la autoridad sea ejercida por alguien con miras al bien común a realizar. De donde parece legítimo concluir que el detentador de la autoridad es el pueblo o quien soporta la carga de la comunidad.

Precisemos diciendo que en la sociedad *política*, la autoridad está en el pueblo, *reside* en él, en el sentido de que el derecho de gobernar le *pertenece* de una manera *inherente* y *permanente*. Esto no significa que el pueblo sea su origen primero (toda autoridad proviene de Dios), ni que, de hecho, detente el *ejercicio* de la misma. En los cuerpos políticos modernos el derecho de gobernarse y de mandar raramente es ejercido por el pueblo como tal (referéndum); se confiere este derecho a *representantes* del pueblo. De este modo los representantes del pueblo tienen una función «vica- riante», expresión de Maritain, y en la medida en que ejercen esta función vicariante con miras al bien común «detentan verdaderamente el derecho de mandar y de ser obedecidos» (*H.E.*, p. 126). Por tanto, los gobernantes están investidos de «esta *misma* autoridad y de este *mismo* derecho de gobernar que, por esencia, radica en el pueblo». Inspirándonos en el mismo autor, podemos afirmar que la posesión por el pueblo del derecho de gobernarse es permanente y no puede ser disminuida; pero su ulterior ejercicio por el pueblo, una vez los gobernantes están investidos de este derecho, es limitado. Esta doctrina deja sin resolver la cuestión de la forma particular del régimen: monarquía, aristocracia, democracia.

Por el contrario, en una sociedad como la Iglesia (sociedad perfecta como la sociedad civil) o la familia (sociedad imperfecta), el detentador de la autoridad no es el representante o el «vicario» de los miembros de la Iglesia o de la familia. «El padre de familia — escribe Sertillanges — que rige el grupo familiar, no es el representante de su mujer y de sus hijos; es su cabeza. El papa, como vicario de Cristo, no es el

representante de los fieles que forman la Iglesia, es la cabeza de la Iglesia»^{22 23}.

Pero si la autoridad reside en el cuerpo político y en sus representantes, es más, si reside en quien tiene la carga de la comunidad, en último análisis, *procede de Dios*. Que tenga en Dios su fuente es evidente si se piensa que el poder de gobierno no es más que una participación del gobierno divino. Así pues, Dios o la ley eterna son el fundamento y la fuente de toda autoridad.

5. *La promulgación de la ley*

El último elemento de la ley es su promulgación. Para que la ley pueda convertirse en regla y medida de la acción y obligar en conciencia al súbdito, es necesario que sea conocida. La función de la promulgación consiste principalmente en hacer llegar la ley al conocimiento de los miembros de la comunidad.

6. *Valor analógico de la noción de ley*

En la elucidación de la noción tomista de ley, considerábamos principalmente la ley positiva. De hecho, y en su significación inmediata, la definición de santo Tomás «se aplica perfectamente», como escribe dom Lottin, a esta última forma de ley. «Es ésta — añade — la que santo Tomás tenía ante sus ojos cuando labró su definición» Podemos preguntarnos, entonces, en qué medida la noción elaborada se aplica a las diversas especies de ley. Como más adelante veremos, santo Tomás distingue tres tipos de leyes: la ley eterna (ley según la cual Dios gobierna el universo), la ley natural (participación de la ley eterna y expresión en el hombre de los fines esenciales de su naturaleza, la ley positiva (obra ulterior de la razón, sea divina, sea humana). Ahora bien, si las nociones de bien común y de promulgación se aplican sin dificultad a la ley positiva, de otro modo sucede cuando se habla de la ley natural y de la ley eterna. Así, siempre según dom Lottin, la ley natural tiene ante sus ojos «la perfección común de todos los miembros de la especie humana», pero concierne también «al bien propio de cada individuo»²⁸. ¿Puede hablarse, por otra parte, de promulgación? No, estima dom Lottin, si se pretende designar una «promulgación proveniente del exterior, como es el caso de la ley positiva» (p. 101-102). Sí, si se quiere decir que la ley natural queda promulgada por el solo hecho de ser el hombre razonable (p. 102). Análogas dificultades se presentan a propósito de la ley eterna, pero todo es particularmente verdadero, piensa el mismo autor, para la noción de promulgación: ¿cómo puede una promulgación ser hecha *ub aeterno* a «criaturas que son creadas en el tiempo»? (p. 102).

Estas dificultades son, sin duda, reales, pero la última no es especial de nuestro problema y se vuelve a encontrar en las cuestiones que conciernen a las relaciones de Dios y de la criatura, de la eternidad y del tiempo. No tenemos intención de

22 *La Philosophie des jésuites*, p. 19.

23 *Morale fondamentale*, p. 219.

examinarla en sí misma. Pero el interés de las objeciones hechas por dom Lottin está en hacernos comprender que la noción de ley es analógica, aunque santo Tomás «haya prescindido de este término»¹⁸. Mostraremos, pues, ahora que la noción tomista de ley, elucidada antes en un contexto principalmente (no exclusivamente) social, queremos decir en relación a la sociedad y al bien común políticos, es válida para toda especie de ley, pero *modo analógico*. Por consiguiente, las páginas que siguen establecerán que, de la razón divina a la razón humana, de la ley eterna a la ley positiva humana, hay continuidad (analógica) en el sentido de que toda ley, en la medida en que participa de la recta razón, deriva de la ley eterna (I-II, 93, 3).

En la actividad divina *ad extra* pueden distinguirse dos aspectos: la actividad creadora y conservadora del ser finito y la actividad^{24 25} divina rectora de su dinamismo. A una y otra actividad corresponde una ciencia práctica, la primera es una forma de *arte* y comprende el conjunto de las *ideas* divinas (*formae exetupiares in mente divina existentes*; i, 44, 3); la segunda comprende la *ley eterna* y la *providencia*. Es esta última forma de conocimiento práctico la que aquí nos interesa. En la cúspide, si puede hablarse así, tenemos, pues, la *ratio divinae sapientiae secundum quod est directiva omnium rerum et motionum* (I-II, 93, 1): es la *ley eterna*. Después la providencia, principio inmediato del gobierno divino y que es, según expresión del padre Sertillanges, «una idea de plan, pero de *plan ejecutivo*»²⁶ o de «plan a realizar, puesto que no es concebido solamente por la inteligencia, sino intimado a la manera de los juicios imperativos de la prudencia»²⁷. Intermediaria entre la ley eterna y el gobierno divino, es un efecto de la primera, y santo Tomás dirá que la ley eterna se presenta como una especie de principio de la providencia. *Lex aeterna non est providentia, sed providentia quasi principium* (*De Ver.*, 5, 1, ad 6). Finalmente, el gobierno de Dios o ejecución del plan providencial (*gubernatio nihil aliud est quam directio gubernatorum ad finem, qui est aliquod bonum*; i, 103, 3).

Ahora bien, Dios, principio y fin último, causa eficiente y final extrínseca del universo comprendido como totalidad de las criaturas materiales y espirituales, es también, y de modo particular, como ya sabemos, el fin último del hombre, puesto que el hombre alcanza a Dios como objeto de felicidad en el conocimiento y en el amor.

Pero el proceso por el cual el ser humano realiza su vocación sólo puede desplegarse en una serie de integraciones que hacen de él un ciudadano de la sociedad política, un miembro del universo y, en el orden sobrenatural, de la Iglesia, sin contar las integraciones a sociedades imperfectas, naturales o convencionales, necesarias o libres (familia, sindicatos, sociedades comerciales, sociedades religiosas, etc.), para acabarse finalmente en el orden sobrenatural, en la ciudad de los bienaventurados (o en su análogo, en la hipótesis de un fin puramente natural). El hombre está, pues,

18. *Principes de morale*, t. 11, j>. 101.

25 VAN OVERHEKK, en «Rev. Thom.», enero-marzo 1V57, p. 58, nula 1.

26 *L'idée de Création*, p. 166.

27 SEKTILLANGES, *Dieu*, ed. Rev. Jeunes, t. ni, p. 283.

sometido a una serie de órdenes de complejidad y valor distintos y crecientes: orden social y político con su bien común específico que es el «vivir bien»: «unidad, orden, paz, prosperidad material y espiritual»²⁸, mientras espera la constitución de una comunidad supranacional; orden del universo creado enteramente con su perfección propia, que no es más que el «despliegue completo de las riquezas internas del ser comunicado al mundo por Dios»^{28 29 30}; más elevado aún y en una óptica sobrenatural, el orden de la ciudad de los bienaventurados, con su bien común específico, constituido por la variedad de las riquezas que Dios les comunica²¹; es el bien común intrínseco de la comunidad de los santos. Finalmente, por encima de todos estos bienes comunes que permanecen inmanentes al orden del universo creado, natural o sobrenatural, hay el bien común extrínseco. Dios: *finis quidem universi est aliquod bonum in ipso existens (fin intrínseco), scilicet ordo ipsius universi: hoc autem bonum non est ultimus finis, sed ordinatur ad bonum extrinsecum ut ad finem ultimum; sicut etiam ordo exercitus ordinatur ad ducem* (i, 103, 2, ad 3). Esta serie de integraciones por las cuales el hombre desarrolla su actividad y realiza su destino no suprime, pues, su ordenación personal a Dios. En su existencia itinerante y manteniéndonos en una perspectiva estrictamente filosófica, esta relación del hombre con Dios, que es una relación de persona a persona, permanece esencial: ni el ser del hombre, ni su actividad quedan absorbidas en el todo de la sociedad política y del universo. La unidad de orden que forman estos distintos todos no es análoga a la unidad monista de la sustancia de Spinoza, ni a la de un organismo cuyas partes le están subordinadas completamente, ni a la de una sociedad animal en la que el individuo, que evidentemente se aprovecha del bien del conjunto, está totalmente inmerso en esta sociedad. Se trata, en cada caso, de una comunidad en la que la persona es la parte principal y es un todo por el espíritu que la constituye. En este caso, los principios que rigen las relaciones son los dos principios siguientes, que pueden llamarse el principio de totalidad y el principio de trascendencia; si bien se aplican con preferencia a las relaciones del hombre con la sociedad política, su valor es análogo y se pueden aplicar *mutatis mutandis* a los demás órdenes. El principio de totalidad se enuncia del siguiente modo: *Quaelibet pars id quod est, est totius* (i-n, 96, 4 y *passim*), con su aplicación en el caso de la persona: *Cum enim unus homo sit pars multitudinis, quilibet homo hoc ipsum quod est et quod habet, est multitudinis: sicut et quaelibet pars id quod est, est totius* (ibíd.). En cuanto al principio de trascendencia, su enunciado es el siguiente: *Homo non ordinatur ad communitatem politicam secundum se totum et secundum omnia sua... Sed totum quod est, et quod potest et habet, ordinandum est ad Deum* (I-II, 21, 4, ad 3).

Inútil insistir en este punto que ya ha sido tratado. Es cierto que la persona humana está ordenada a la comunidad política, a la comunidad universal de los seres, a la ciudad de los bienaventurados, como la parte está ordenada al todo. Debe servir los

28 I. ACHANCE, *Le Droit et les droits de l'homme*, p. 110.

29 LEGRAND, *L'Univers et l'homme dans la philosophie de saint Thomas*, t. i, p. 47.

30 Cf. MARITAIN, *La Personne et le bien comun*.

diferentes bienes comunes implicados en estos órdenes. Pero, formando parte de este conjunto de relaciones, el hombre conserva cierta trascendencia, la de la eminente dignidad de una persona capaz de conocer y de amar, y abierta a Dios: *Persona significat id quod est perfectissimum in tota natura* (i, 29, 3); dignidad que hace que la persona no pueda ser tratada jamás como un medio simplemente, pues tiene valor de todo y no sólo de parte; por esto el bien de la comunidad política tiene la función de procurar el desarrollo de la persona humana; en cuanto a la ordenación de las personas al universo como totalidad de las criaturas, sólo puede realizarse por la subordinación de las criaturas inferiores a las criaturas racionales.

La función de la ley es precisamente la de regular y medir estas diferentes ordenaciones por las cuales el hombre realiza su vocación y se desarrolla como persona. Asegurando, por la luz que desprende y por el imperativo que forma su esencia, la integración del hombre en estas diferentes comunidades, la ley conduce ³¹ en último análisis, directa o indirectamente, el hombre a Dios, tin último de aquél. «El individuo humano —escribe el padre Lachan- ce — no se eleva sumergiéndose en el orden cósmico, sino formando parte de las *comunidades humanas*, las cuales son todas de tal suerte que se forman y se organizan en el interior de este todo más vasto y más complejo que es el universo» (op. cit., p. 104). Santo Tomás, planteándose la cuestión de la existencia de la ley eterna, en el artículo 1 de la i-n, q. 91, responde del modo siguiente: *Nihil aliud est lex quam quoddam dictamen i>ructicue rationis in principe qui gubernat aliquam communitatem perfectam. Manifes- tum est autem, supposito quod mundus divina providentia regatar..., quod tota communitas universi gubernatur ratione divina. Lt iden ipsa ratio gubernationis rerum in Deo sicut in principe universitatis existens, legis habet rationem.* Es la ley eterna. Las otras leyes, ley natural y leyes positivas, en la medida en que estas últimas participan de la recta razón, derivan de la ley eterna. En estas condiciones se comprenderá que la ley es realmente una *ordinutio rationis ad bonum commune*. Pero la variedad de los bienes comunes muestra también que la noción que los define es analógica, como es analógica la noción de ley: ley eterna, ley natural, ley positiva, de las que volveremos a tratar.

Queda aún una dificultad. La ley se define por relación al bien común y, por otra parte, la existencia moral implica conductas y actos privados junto a conductas sociales. Por tanto, y si es verdad que toda la actividad propiamente humana está regida por la ley. habrá que decir que la definición de ésta o bien no es bastante comprensiva, puesto que sólo se refiere a las conductas relativas al bien común, y en este caso habrá que modificar la definición, o bien que existen conductas que no dependen de su jurisdicción (la conducta privada). Sin embargo, se debe

31 La primacía del bien común la expresa santo Tomás con una fórmula que recoge de Aristóteles: *bonum commune multorum divinius est quam bonum unius* (ri-ti. 31, 3, ad 2). Pero debe interpretarse teniendo en cuenta lo que hemos dicho. Por otra parte, santo Tomás añade a veces a la fórmula la corrección siguiente: *Bonum commune potius est bono prhato, si sit eiusdem generis; sed potest esse quod bonum prwatum sit melius secundum suum gemís* (n-u, 152, 4, ad 3).

mantener, como hemos mostrado, la relación con el bien común; la definición de santo Tomás lo afirmaba, y el Doctor Angélico lo repite de una manera absolutamente formal en el artículo 3 de la I-II, q. 90: *Lex pro- prie, primo et principaliter respicit ordinem ad bonum commune*. ¿Cómo superar la dificultad? Recordando que todo acto, aun el estrictamente privado, es el acto de una persona perteneciente a las diferentes comunidades tratadas y no realiza su vocación de hombre sino en su seno. Por tanto, un acto, incluso si está directamente ordenado al bien individual], al enriquecer a la persona enriquece a la comunidad a la que pertenece. ¿No está compuesto, el bien común, en buena parte por «la apropiación de bienes propios»? Y como se ha dicho ya, bien común y bien propio no se oponen. Por esto son leyes las reglas de la conducta individual, las que conciernen, por ejemplo, a los actos de templanza, de paciencia, de fuerza.

Concluamos diciendo con el padre Sertillanges —y no es más que la definición tomista brevemente glosada—: «Si... se quiere definir la ley de manera completa se dirá: es una orden que proviene de una razón, y se refiere al bien común de un grupo de seres que forman una comunidad considerada como perfecta, dictada y promulgada por quien tiene a su cargo la comunidad»²⁶.

II. Las diferentes especies de ley

Pasemos a la división de la ley. En la siguiente exposición nos contentaremos con indicar los rasgos esenciales de la ley eterna y de la ley humana, pero nos extenderemos más en la noción de ley natural³²

1. La ley eterna.

Se trata de la Ley suprema, que reúne la diversidad de los seres cuyas riquezas expresan la infinita perfección divina en la unidad de orden de una comunidad universal. Se identifica con la razón divina, y emana de Dios mismo. Es, pues, eterna e incognoscible en sí misma, como todo lo que pertenece a Dios. El único conocimiento que podemos tener de ella es un conocimiento refractado por la impronta que deja en la criatura, así como el único conocimiento que tenemos de Dios, en general, es un conocimiento por los efectos de su causalidad. Es «la ley de las leyes», todas las demás derivan y extraen de ella, en último análisis, su santidad y la obligación que implican.

³² *La ley eterna*

La primera y la más noble de las leyes es la *ley eterna*, que santo Tomás define del modo siguiente: *Ipsa ratio gubernationis rerum in Deo sicut in principe universitatis existens* (I-II, 91, 1). O también: *Ratio divinae sapientiae secundum quod est directiva omnium actuum et motionum* (I-II, 93, 1). Como el fin responde al principio, Dios, creador y principio del universo, es también su fin último. Dios gobierna al mundo y la ley de su gobierno no es

2. La ley natural

De la ley eterna, cuya universalidad abarca toda la extensión de las actividades y de los fenómenos del universo, deriva en primer lugar la *ley natural*. ¿Qué es la ley natural? ¿Cuáles son su contenido y su extensión? ¿Qué conocimiento tenemos nosotros de ella? ¿Cuáles son sus propiedades? Vamos a tratar ahora estas cuestiones.

a) ¿Qué es la ley natural?

La ley natural, participación en el hombre de la ley eterna. Ante todo, la ley natural es una participación de la ley eterna. En efecto, la universalidad de aplicación de la providencia divina hace que todo ser finito, en sus tendencias y en su acción, esté medido por la ley eterna. Por otra parte, toda ley puede considerarse desde dos puntos de vista: en el legislador que la decreta, en el súbdito que la aplica o participa de ella. Toda criatura participa, pues, a su manera de la ley eterna: *Omnia participant aequaliter legem aeternam, in quantum scilicet ex impressione eius habent inclinationes in proprios actus et fines* (i-II, 91, 2).

En esta participación de la ley eterna hay que distinguir dos casos. O bien la participación es simplemente *material*, en el sentido de que el ser está sometido a la ley sin conocerla, que las finalidades de su naturaleza (propiedades y afinidades físicas y químicas de la materia; instintos, tendencias, inclinaciones del ser viviente, etc.) determinan el sentido de su actividad sin que llegue a tener conciencia de estas finalidades. Son leyes en el sentido impropio del término: *In creatura autem irrationali non participatur (lex) rationaliter: unde non potest dici lex nisi per similitudinem* (ibíd., ad 3). O bien la participación es *formal*: la ley no es ya solamente la regla immanente y creada de la actividad; es la finalidad consciente de sí misma o mejor, la expresión por la razón de las finalidades esenciales del ser racional. Es esta participación formal, por la que el mismo hombre se convierte en su propia providencia, la que se llama ley natural. Por tanto, es una participación espiritual de la ley eterna en la criatura racional: *Participado legis aeternae in rationali creatura lex naturalis dicitur* (i-II, 91, 2). Citando un texto de la Escritura, que interpreta alegóricamente (*Signatum est super nos lumen vultus tui, Domine*, Ps 4, 7), santo Tomás considera que debe entenderse de la «luz de la razón natural, por la cual discernimos lo que está bien y lo que está mal, y esto corresponde a la ley natural; esta luz no es otra cosa que la impresión de la luz divina en nosotros» (ibíd.), razón de nuestra razón.

La ley natural, expresión de las finalidades esenciales de la naturaleza humana (i-u, 94, 2). De doble manera participa el hombre en la ley eterna: formalmente, como acabamos de decir; pero también materialmente, como las demás criaturas, por el hecho de que, teniendo una naturaleza, es portador de un conjunto de finalidades que radican en su esencia de hombre. Por tanto, su participación formal en

la ley eterna consistirá en primer lugar en reconocer y acoger el dinamismo jerarquizado de sus tendencias esenciales y los postulados fundamentales del ser personal que es. Sólo en un segundo tiempo y en relación con la ley natural, podrá convertirse a su vez en creador de orden y legislador (dominio de la ley humana). Pero la grandeza y la dignidad humanas están formadas por la primera actitud: actitud por la cual la persona, acogiendo los valores humanos «naturales», da acogida al valor absoluto. Esto no significa, en modo alguno, que la razón se contente con registrar estas finalidades como simples datos o como hechos. Nos hallamos entonces ante una especie de positivismo racional. La razón sigue siendo, en cierto sentido, creadora, como ya dijimos a propósito de los valores, y la ley que descubre y que es más que una simple comprobación, se manifiesta como una exigencia de racionalidad o de espiritualidad; es, pues, también obra suya. Sin duda, hay que decir que este descubrimiento, o mejor, esta invención, no es independiente de una esencia o de una naturaleza que se impone como un dato. Pero esta naturaleza implica, como elemento constitutivo, la razón. Y es una función de las estructuras móviles de la realidad social, en el seno de la cual, como hemos dicho, la persona realiza su vocación, de las condiciones históricas y geográficas, de la singularidad inédita de la historia personal, como la razón escribirá, sobre un tema que es fundamentalmente el mismo, una infinita diversidad de variaciones. La ley natural no se descubre como un cielo de las ideas preexistentes, pero en el fuego de la acción, por las preguntas que ésta provoca y por las respuestas que exige, en donde se dibujan las líneas de fuerza que la constituyen. «Las situaciones humanas, escribe Maritain, son algo existencia!. Ni ellas, ni sus regulaciones apropiadas son conocidas de antemano en la esencia del hombre. Diría que plantean cuestiones a esta esencia» (H.E., p. 80). Pero al mismo tiempo estas exigencias fundamentales de una esencia confrontada con la variedad de las situaciones humanas se manifiestan en lo que tienen de absoluto y de incondicional, que es el sello de la razón. Se ve en qué sentido hay que entender la afirmación de que la ley natural es expresión de las finalidades esenciales de la naturaleza humana. Una mayor precisión de cuáles son estas finalidades nos obligaría a tratar la cuestión del contenido de la ley natural; problema que vamos a tratar en el párrafo siguiente.

¿Es innata la ley natural? Lo que acabamos de decir muestra también en qué sentido puede afirmarse que la ley natural es innata. Los preceptos de la ley natural no existen preformados en la razón humana. Pero sucede aquí lo mismo que para los principios de orden especulativo. Éstos son conocidos o bien actualmente o *per modum habitus* en toda actividad de pensamiento que condicionan necesariamente. Por esto son connaturales a la inteligencia y corresponden a un hábito intelectual, el *intellectus principiorum*. En el orden del conocimiento práctico, los primeros principios están constituidos por los preceptos de la ley natural, y su hábito se denomina, como es sabido, *sindéresis (habitus continens praecepta legis naturalis, quae sunt prima principia operum humanarum; I-II, 94, 2, ad 2)²*.

b) El contenido de la ley natural.

Definir la ley natural como el contenido de los postulados esenciales de la naturaleza humana, implica que tiene un contenido, que no se reduce, como la ley moral de Kant, a un marco puramente formal. Sabemos que, para Kant, definiéndose la moralidad como la buena voluntad o la voluntad de obrar por deber con exclusión de cualquier fin o motivo sacado de la experiencia, no puede caracterizarse la ley por su contenido positivo. La ley moral sólo puede definirse por su forma. Ahora bien, la forma de la ley es su universalidad. De aquí la siguiente proposición de Kant: «Debo conducirme siempre de tal forma que pueda querer que mi máxima se convierta en una ley universal»^{33 34}.

La doctrina tomista se opone al formalismo kantiano como se opone también al creacionismo de los valores de Sartre o de Polín. La ley moral tiene un contenido que no es una pura creación de la conciencia moral. Es posible, sin embargo, hablar, en cierto sentido, de autonomía de la razón práctica y de la voluntad, de creación subjetiva. Se manifiesta bajo dos aspectos distintos, pero íntimamente vinculados: el de la invención y del descubrimiento, como acabamos de recordar; el de la actuación, en el que la libertad hace suyas las leyes de su ser y afirma su dominio. Pero semejante autonomía no es absoluta, puesto que se afirma, no en el repudio, sino en el consentimiento, y que lo que es no lo debe sino a una participación cada vez más profunda en la libertad de Dios y en la ley eterna.

Volvamos ahora a nuestro tema. La ley natural tiene, pues, un contenido que hay que determinar. Santo Tomás lo hace en el artículo 2, de la i-n, q. 94, en el que se pregunta si la ley natural contiene varios preceptos o uno solo. Sigamos su análisis.

Parte del paralelismo (utilizado a menudo) del orden especulativo y del orden práctico en el ámbito de los principios: *Praecepta legis naturae hoc modo se habent ad rationem practicam, sicut principia prima demonstratiivum se habent ad rationem speculativam: atraque enim sunt quaedam principia per se nota*. Luego, comprobando que principios conocidos por sí mismos, unos son conocidos universalmente, otros, en razón de la dificultad que hay de comprender sus términos, son conocidos solamente por los sabios, indica, prosiguiendo el paralelismo, cuáles son los principios absolutamente primeros y conocidos por todos. En el orden especulativo, el primer principio que se forma a partir de las nociones de ser y de no ser, será el principio de no contradicción. En el orden práctico, siendo la noción primera del intelecto práctico la del bien, el principio absolutamente primero del orden del obrar o d primer precepto de la ley natural será que hay que hacer el bien y evitar el mal: *Hoc est ergo primum praeceptum legis, quod bonum est faciendum et prosequendum, et malum vitandum*. Y así como toda la actividad de la razón especulativa depende del principio de no contradicción, así también cualquier otro precepto de la ley natural se funda sobre este primer precepto: *Et super hoc fundantur*

33 Ci. supra, capítulo m, p. 20S s.

34 *Les Fondements de la métaphysique des moeurs*, ed. Delagrave, p. 100.

omnia alia praecepta legis naturae, quae ratio practica naturaliter apprehendit esse bona humana.

Por tanto, hay un principio absolutamente fundamental, condición *sine qua non* de la sindéresis y de la conciencia moral, imborrable como la misma razón práctica, que proyecta su luz sobre todos los demás preceptos de la ley natural.

¿Cuáles son los otros preceptos? ¿Sobre qué hay que fundarse para asegurar su determinación? Empecemos por este último punto. Santo Tomás formula claramente el principio de esta determinación: ... *ut scilicet omnia illa facienda vel vitanda pertineant ad praecepta legis naturae, quae ratio practica naturaliter apprehendit esse bona humana.* Por consiguiente, pertenecen a la ley natural todos los preceptos cuyo objeto es naturalmente captado por la razón humana como bien humano. ¿Cómo descubrir estos bienes? Recordemos que el bien tiene valor de fin, y que al fin le corresponde la tendencia. Bastará, pues, preguntarse cuáles *son* las tendencias o inclinaciones fundamentales del hombre para saber cuáles son los valores fundamentales de la vida humana y los preceptos que les corresponden. Santo Tomás, según un orden ascendente, distinguirá:

- a) una «ley de conservación», que corresponde a la tendencia *de todo ser* a conservarse en su ser;
- b) una «ley de fecundidad», que corresponde a la tendencia del ser viviente a la multiplicación de la especie;
- c) una «ley de la persona humana», que corresponde a la tendencia del ser racional a vivir como ser racional, es decir, a reconocer su radical dependencia ante Dios y a vivir en sociedad.

Esta enumeración no es exhaustiva ni limitativa. ¿Hay que conservar — escribe el padre Van Overbeke— el *ordo praeceptorum naturae* «según su triple distinción clásica (lo que conviene al hombre, como sustancia, como animal y como ser racional)? No hay nada, ciertamente, que nos obligue a ello, en el sentido de que, fácilmente, podrían añadirse otras divisiones (por ejemplo, según que se considere al ser racional en sus relaciones con Dios, con el prójimo, consigo mismo, etc.)».

Por otra parte, a través de esta multiplicidad de preceptos se mantiene la unidad de la ley natural. Santo Tomás nos da la razón de ello: *Omnia ista praecepta legis naturae, in quantum referuntur ad unum praeceptum, habent rationem unius legis naturae* (i-n, 94,

2, Es, pues, la unidad *del* primer precepto fundamental (*bonum est faciendum, malum vitandum*) y su irradiación sobre los demás preceptos lo que constituyen la unidad de la ley natural: ley del bien que hay que hacer en la diversidad de formas y circunstancias en que puede presentarse en la existencia humana; el contenido puede variar, pero no es más que una variación del bien moral.

Desde otro punto de vista puede afirmarse que la unidad de la ley natural es

la de la naturaleza humana; la esencia humana es una, sus postulaciones múltiples. Pero esta multiplicidad no destruye la unidad: si bien ella es la marca de una cierta indigencia, es también la manifestación de la riqueza espiritual de un ser, capaz de abrirse al mundo y a los demás porque se posee.

Esto que acabamos de decir nos permite medir la extensión y el campo de aplicación de la ley natural: se extiende tan lejos como las postulaciones esenciales de la persona humana: «La ley natural — escribe Maritain — es coextensiva al campo de las regulaciones morales naturales, a todo el campo de la moralidad natural. No sólo las regulaciones primeras y fundamentales, sino las más mínimas regulaciones de la ética natural significan conformidad con la ley natural; se trata de obligaciones o de derechos de los cuales no tenemos quizás idea hoy y de los que los hombres serán conscientes en un porvenir aún lejano»³⁰.

Pero el problema de la extensión de la ley natural sólo encuentra su solución completa en el estudio de una cuestión conexas, la del conocimiento de la ley natural. En estas dos cuestiones, bastante discutidas, nos inspiraremos en la solución que da MARITAIN en *L'Homme et l'État*. Maritain distingue entre el elemento *ontológico* y el elemento *gnoseológico* de la ley natural. El primer elemento es lo que llama «la normalidad de funcionamiento fundada en la esencia de este ser: el hombre» (p. 80); el segundo elemento es el *modo de conocimiento* de la ley natural, más exactamente «la ley natural *como conocida* y como midiendo así efectivamente la razón práctica humana» (p. 82). El primer punto de vista ha sido ya desarrollado. Debemos dedicarnos ahora al conocimiento de la ley natural.

c) El conocimiento de la ley natural.

Hemos distinguido, con Maritain, un conocimiento prefilosófico y un conocimiento filosófico de los valores morales. Lo recordaremos aquí brevemente. A diferencia del conocimiento filosófico, que opera por modo conceptual, deducción y justificación racionales, el conocimiento por inclinación es «un conocimiento oscuro, no sistemático, vital, que procede por experiencia tendencial, o “connaturalidad”, y en el cual el intelecto, para formar un juicio, escucha y consulta la especie de canto producido en el sujeto por la vibración de sus tendencias interiores» (*H.E.*, p. 84). Se trata, pues, de un conocimiento que se expresa al nivel de la acción y la experiencia y en relación directa con las inclinaciones humanas (en cuanto humanas); conocimiento ejercido en la vida moral concreta y anteriormente a toda reflexión filosófica, en consonancia con las tendencias profundas de la naturaleza humana (por ejemplo, el sobresalto de la conciencia moral ante un crimen y el juicio de valor que le sigue inmediatamente).

Hay que señalar también, con Maritain, que este conocimiento por inclinación de los preceptos de la ley natural se expresa primeramente, por lo menos en sus aspectos primordiales, «en tipos de preceptos y de prohibiciones sociales más que en juicios personales» (*H.E.*, p. 85).

Así pues, el modo de conocimiento de los preceptos de la ley natural es un conocimiento por inclinación: el descubrimiento de las «regulaciones de la ley natural» no se hace sólo «bajo la conducta de las inclinaciones de la naturaleza humana» (p. 84), sino que «el mismo modo» de aprehensión es el del «conocimiento por inclinación» (p. 84). De este modo hay que comprender la *naturalis apprehensio* (*naturaliter apprehendit*), de que habla santo Tomás de Aquino en el artículo 2 de la I-II, q. 94, aprehensión intuitiva de la ley natural.

En la misma línea de esta interpretación hay que comprender las expresiones de *prima principia communia*, de *prima principia*, de *praeceptu communissima* por una parte, y de *quaedam propria*, de *secunda praeceptu*, de *secundaria praecepta* por otra, de las que se trata del modo siguiente en los artículos 4, 5 y 6 de la misma cuestión. Los primeros principios comunes son los preceptos más generales de la ley natural, los más directa e inmediatamente ligados al principio fundamental: *bonum est faciendum, malum vitandum*. Los preceptos segundos no son conclusiones propiamente dichas, racionalmente deducidas de los principios comunes, sino *quasi-conclusiones*, preceptos que «desempeñan en el orden práctico una función semejante a la de las conclusiones en el orden especulativo» (*H.E.*, p. 84, nota 1). Interpretación que permite dar cuenta a la vez del empleo del término *quasi conclusio propria, quasi conclusiones principiorum communium*), mientras que para el orden especulativo se trata, pura y simplemente, de conclusión; y de la doctrina de la ley humana de la que santo Tomás trata en I-II, 95³⁵.

En el artículo 2 de esta última cuestión, santo Tomás dice que toda ley positiva tiene valor de ley en la medida en que deriva de la ley natural. Hay una doble derivación posible: o bien como conclusión propiamente dicha, o bien como determinación; la primera posee el rigor del razonamiento deductivo, la segunda deja una libertad mayor o menor en la elección de los medios. Volveremos a ver esto más adelante. Interesa señalar aquí que santo Tomás da como ejemplo de precepto concluido a partir de la ley natural, es decir, de precepto positivo, un precepto cuya presencia puede asombrarnos: «No hay que matar —escribe— puede derivarse de este otro precepto: No hay que hacer mal a nadie.» Y añade al final del artículo, después de haber dado un ejemplo de derivación por modo de determinación: *Utraque igitur inveniuntur in lege humana posita*. De este modo, el precepto «no matarás» queda anexionado a la ley positiva, cuando, con toda evidencia, pertenece también a la ley natural.

Distinguiendo entonces: 1) los preceptos, que desde el punto de vista del conocimiento derivan de la ley natural, y 2) los preceptos que, también desde el punto de vista del conocimiento, derivan de la ley positiva, puede decirse: pertenecen a la ley natural (desde el punto de vista del conocimiento) los preceptos que, aun siendo la

35 La interpretación de los textos tomistas es difícil de una parte por la evolución del pensamiento de santo Tomás sobre la cuestión; de otra parte, por las influencias históricas ejercidas sobre él en el dominio conexo del derecho con su triple división en derecho natural, *ius gentium* y derecho positivo.

expresión, en el orden ontológico, de las finalidades esenciales de la naturaleza humana, son conocidos *per modum inclinationis*. Desde este punto de vista, «no hay que hacer mal a nadie», «no hay que matar», derivan de la ley natural.

Pertencen a la ley *positiva*, desde el punto de vista del conocimiento, los preceptos que son obtenidos por vía de derivación conceptual, tanto si se trata de conclusiones propiamente dichas o de determinaciones más o menos libres. Los preceptos estrictamente deducidos de la ley natural forman los preceptos del *ius gentium*.

Éste, a su vez, puede comprender dos clases de preceptos: los preceptos que son conocidos a la vez por vía deductiva y por modo de inclinación; y los que sólo son conocidos por vía deductiva. El «derecho de gentes» es, de este modo, «intermediario entre la ley natural y la ley positiva». Por el modo de conocimiento se vincula más bien a la ley positiva; pero por su contenido depende más bien de la ley natural, puesto que está formado (parcialmente) de preceptos que, además, pueden también ser conocidos por modo de inclinación y que, de todos modos, se vincula *via necessitatis* a la ley natural.

Por esto la prohibición de matar se encuentra vinculada a la ley natural como precepto del decálogo y a la ley positiva como precepto deducido y racionalmente justificado.

d) Las propiedades de la ley natural.

Después de haber examinado la naturaleza y el modo de conocimiento de la ley natural, debemos ahora estudiar sus propiedades. El precedente análisis, especialmente en lo que concierne al modo de conocimiento, facilitará la solución del problema que plantea la existencia de estas propiedades.³⁶

Y si en su segunda forma. Las relaciones del hombre a Dios se comprenden como puramente personales, *excluyendo* cualquier norma y cualquier ley universal que *podrían ser una pantalla entre* ambos, entonces *la* respuesta moral sólo puede ser una *libre respuesta* del hombre a la *libre* iniciativa de Dios. Y aunque *ja* norma no desaparezca absolutamente, es *precaria* y no *podría atar* la libertad divina ni *la del* hombre. *Sin entrar en la crítica de estas posiciones*, podemos, *sin embargo*, señalar, *con Fuchs*, que una llamada de Dios en una situación existencial no es ya una llamada de Dios, si contradice la ley de la naturaleza, que es también y previamente, una

36 *El problema*. Empecemos por plantear el problema. Admitimos que una *naturaleza*, siendo lo que es, es la misma para todos, en todas partes y siempre. Por esto la ley natural, expresión de la naturaleza humana, es también *universal e inmutable*. Por otra parte comprobamos (comprobación tan vieja como el pensamiento humano, pero singularmente confirmada por los descubrimientos de la sociología y de la etnología) como un hecho innegable las *extensas y profundas variaciones* del código y de la práctica morales en el tiempo y en el espacio (asesinato de niños tarados, de ancianos impotentes, admisión del incesto, de la poligamia, de la homosexualidad; todo ello en relación con las condiciones sociales de la existencia).

De la confrontación de esta afirmación de derecho y de esta comprobación de hecho surge el problema: ¿cómo hacer concordar la universalidad y la inmutabilidad de la ley natural con las

situación permanente. En *pocas palabras*, la dificultad puede resumirse en el conocido fragmento de *jos Pensamientos* de PASCAL; «Tres grados de elevación del polo trastornan toda la jurisprudencia, un meridiano decide la verdad; en pocos años de posesión, Las leyes fundamentales cambian; el derecho tiene sus épocas, la entrada de Saturno en el León nos marca el origen de semejante crimen. ¡Curiosa justicia, la que un riachuelo limita! Verdad a este lado de los Pirineos, error al otro» (Br., n.º 294).

La *solución*. En la *solución* del problema hay que tener en cuenta los puntos de vista siguientes;

1) Hay que sostener firmemente que hay una *naturaleza humana*, idéntica en todas las latitudes y en todos Jos tiempos; que por tanto hay también una *ley natural*, cuya primera expresión; «hay que hacer el bien y evitar el mal», es universalmente conocida.

2) No hay que confundir (cf. el reproche que dirige Lévy-Bruhl a los que defienden el concepto de naturaleza humana) la idea que nos forjamos de las postulaciones de la naturaleza humana con las *postulaciones mismas*. Una distancia considerable puede oponerse entre la primera y las segundas. La ignorancia, la deformación, el error, las pasiones, los prejuicios individuales o colectivos, pueden mezclarse con la primera.

3) De este modo, hallamos de nuevo la distinción hecha anteriormente entre el aspecto *gnoseològico* y el aspecto *ontològico* de la ley natural. Gran parte de las variantes — o mejor, de las variaciones *aparentes*— de la ley natural se explican por la distancia de que acabamos de hablar; distancia y retroceso, pues el progreso de la conciencia moral en el sentido del conocimiento no es lineal. Este progreso está condicionado por la situación concreta del hombre: circunstancias de tiempo y de lugar, de civilización, de bienestar material, condiciones históricas, etc., como hemos señalado en la primera parte. En función de estos datos concretos, con la evolución más o menos precipitada de la infraestructura técnico- económica y de la superestructura ideológica, afloran elementos nuevos e insospechados hasta este momento de la ley natural; cuántas reglas de conducta consideradas como legítimas hasta este momento aparecen como menos conformes a las exigencias de la naturaleza humana. La marcha de la historia, considerada en su más concreta realidad, plantea al hombre nuevos problemas: puntos de cristalización, nudos de dificultades, que exigen solución; ésta se elabora, o debe elaborarse, en conformidad con las exigencias fundamentales y permanentes de la naturaleza humana. Sucede como si estas situaciones, renovadas sin cesar, interrogaran, en el hombre, su naturaleza (cf. anteriormente). Es evidente que la respuesta puede desviarse y conducir, desde el punto de vista ético, a un callejón sin salida. Sólo tendrá valor moral en la medida en que, en su esfuerzo de descubrimiento y de invención, el hombre respete los postulados auténticos de la razón humana.

4) Es preciso señalar, además, que los preceptos fundamentales de la ley natural actúan menos como principios conocidos en la *claridad conceptual* de su formulación que como *esquemas dinámicos fundamentales*. Y desde este punto de vista implican universalidad e inmutabilidad, incluso al nivel del conocimiento, de tal manera que son conocidos (por modo de inclinación) por los hombres de todos los tiempos y de todos los lugares. Pero la determinación concreta de estos esquemas (costumbres o leyes escritas) está sujeta a una gran variabilidad: «El conocimiento (de las leyes) morales naturales —escribe Raisa Maritain— es una luz adquirida lenta y difícilmente, si exceptuamos el conocimiento de los principios, es decir, del bien en general que hay que hacer y del mal³⁷ en general que hay que evitar, que coexiste siempre con la razón y la inteligencia»^{38,39}.

5) Hay que evitar la confusión entre «variaciones aparentes» y «variaciones reales». En la I-II, 94, 4, de santo Tomás hallamos un ejemplo de ello. Después de haber hecho la distinción entre *Jos principia communia legis naturae* y *los propria*, añade santo Tomás: *Apud omnes enim hoc est rectum et verum ut secundan: rationem agatur. Éste es un precepto primero de la ley natural y de él se obtiene como quasi-conclusio que hay que devolver lo prestado. El autor prosigue entonces: Et hoc quidem ut in pluribus verum est: sed pot'est in aliquo casa contingere quod sit damnosum et per consequens irrationale, si deposita reddantur; puta si aliquis petat ad impugnandum patriam. El ejemplo dado no prueba que haya mutación real del precepto: deposita sunt reddenda; pues este precepto no está completo si no se le añade: sai vis aliis conditionibus y en particular la condición esencial de que hay que obrar siempre según la razón.*

Y éste no es *el caso de alguien* que devolviera lo prestado a quien se sirviera de ello para combatir a la patria. *El precepto no se aplica porque hay cambio de materia.*

Resumiendo podemos decir:

a) en sí, la *ley natural* es universal e inmutable, como *la* misma naturaleza humana;

b) *el principio fundamental* de toda moralidad: hay que hacer el bien y evitar el mal, es conocido universalmente, aunque no lo sea necesariamente en su formulación abstracta, sino por conocimiento intuitivo que interviene en la acción, como *sucede con frecuencia*;

37 Maritain da como ejemplo de estos esquemas dinámicos, considerados en su sentido relativamente indeterminado: «Quitar la vida a un hombre es más grave que quitar la vida a un animal cualquiera; o bien: el grupo familiar debe obedecer a un tipo de estructura fija; o bien: estamos obligados a vivir juntos bajo ciertas reglas y prohibiciones» (H.É., p. 86).

38 *Histoire d'Abraham*, p. 25-26.

39 Cf. IIIU-U.VRT, *De iure et Iustitia*, Diss. I, art. n: *Iustitia exitit dumtaxat ut reddatur deposita» ratiabiliter petenti. Ubi adverte liane mutationem non accidere inri naturali secundum st. sed ratione materiae, quae propter circumstantias desinit esse eins materia; semper enim et immutabiliter stai bonum esse faciendum, iustitiam esse servandam, depositionem esse reddendum ratiabiliter petenti.*

c) Los preceptos más fundamentales tienen la misma universalidad, en el bien entendido de que se trata de su conocimiento y que se presentan, por lo menos, como esquemas dinámicos que dejan un gran margen de indeterminación en cuanto a su formulación práctica y al conocimiento elaborado que de ellos se puede tener;

d) Las variaciones de la ley natural uo aun vanaviunuo ut ou contenido ontológico, que permanece radicalmente igual, sino del conocimiento que el hombre situado tiene de ella, en función de la misma situación histórica, y de la aplicación que debe hacer del precepto según las circunstancias de tiempo y de lugar; en la evolución de los grupos sociales actúa una ley de maduración análoga a la maduración psicofisiológica: para que se actualicen las virtualidades de la ley natural es preciso el estímulo del ambiente social;

e) este conocimiento está sujeto a toda clase de desviaciones, de retrasos, etc., de origen diverso (pasiones, costumbres perversas, mala disposición de la naturaleza individual; esto lo menciona santo Tomás en I-II, 94, 4; y habría que añadir otras razones que santo Tomás no podía conocer y que los progresos de las ciencias humanas han puesto en evidencia);

f) por tanto, hablando con propiedad y en el sentido estricto del término, no hay dispensa de la ley natural;

g) no hay que confundir mutaciones aparentes y mutaciones reales;

h) finalmente, no hay que apresurarse en erigir como «exigencia natural» aquello que quizás es sólo la pretensión de una clase social o el interés de un grupo particular.

3. La ley humana

Por debajo de la ley natural, se halla la *ley humana*, obra del legislador humano con miras al bien común de la sociedad perfecta, que es el Estado (prescindimos de la ley eclesíástica).

Su necesidad se comprende fácilmente. De los preceptos muy generales de la ley natural, es necesario descender, por vía de razonamiento, a preceptos más particulares y más adaptados a las circunstancias. La ley humana se presenta, pues, como una particularización de la ley natural, indispensable para que ésta pueda adaptarse al contorno móvil y variable de la realidad humana: *Ex praeceptis legis naturalis, quasi ex quibusdam principiis communibus et indemonstrabilibus, necesse est quod ratio humana proctad ad aliqua mtlgis particulariter disponenda. Et isiae particulares dispositiones adinventae secundum rationem humanam, dicuntur leges humánete).*

La ley humana se deriva de la ley natural. En efecto, la ley humana es una ley auténtica porque es justa. Y es justa en la medida en que obtiene su rectitud de la regla de la razón. Y la primera regla de la razón es la ley natural. La ley humana debe,

pues, evitar la arbitrariedad. Sólo Jo evitará si, de una forma u otra, es conforme a las exigencias de la razón que se expresan en la ley natural.

Pero esta derivación puede hacerse de dos maneras. Una es *per modum conclusionis*, y en este caso, el modo de derivación es semejante al de las ciencias especulativas. Se procede, hablando con propiedad, por razonamiento y deducción. Por ejemplo, del precepto de la ley natural «no hay que hacer mal a nadie», se deducirá por vía de razonamiento el siguiente precepto: «no matarás».

La otra derivación se hace *per modum determinationis*. La generalidad de la Ley natural se presenta entonces como una especie de esquema que deja una libertad más o menos grande en el empleo de los medios para realizar sus exigencias: medios contingentes que no encierran un vínculo necesario con los postulados de la ley natural' quien comete una falta debe ser castigado. Corresponderá al legislador determinar la naturaleza del castigo. Sucede aquí como en el caso del arte. Si se pide a un arquitecto que construya una casa, tendrá que determinar, en función de este esquema muy general, las particularidades de construcción que dependerán de los materiales empleados, del terreno, de la orientación, etc.

De todas formas, tanto si se trata de la derivación *per modum conclusionis* o *per modum determinationis*, la ley humana no tiene valor sino por su relación con la ley natural. En el primer caso, la obligación de obedecer a la ley es una consecuencia directa de su vínculo intrínseco con la ley natural. En el segundo caso, la obligación proviene, sin duda, en primer análisis, del precepto

mismo, de manera que puede decirse de la ley humana obtenida *per modum determinationis* lo que santo Tomás dice de la ley positiva divina: *Sunt enim in lege divina quaedam praecepta quia bona, et prohibita quia mala: quaedam vero bona quia praecepta, et mala quia prohibita* (II-II, 57, 2, ad 3)⁴⁰. Pero hay que recordar que, en último término, un precepto de esta clase no puede ser impuesto sino porque tiene una relación, más o menos libre sin duda, pero real, con la ley natural; y es esto lo que confiere a esta clase de ley humana su autoridad y su valor.

LA OBLIGACIÓN MORAL

Uno de los rasgos del valor moral es su carácter de obligación, como hemos señalado de paso. Vamos ahora a abordar directamente esta cuestión.

Desde Kant, la filosofía ha dado una importancia desmesurada al problema de la obligación. Mientras que el bien moral sigue siendo la noción de base de la moral antigua, en Kant el imperativo categórico se convierte en el *primum cognitum* del

40 Cf. también lo que santo Tomás escribe en i-n, 95, 2. Tratando de los preceptos de la ley natural, escribe: *ea quae sunt primi modi (modus conclusionum), continentur lege humana non tanquam sint solum lege posita, sed habent etiam aliquid vigoris ex lege naturali. Sed ea quae sunt secundi modi (modus determinationis), ex sola lege humana vigorem habent.*

orden moral; es «el hecho de razón» sobre el que descansa todo el edificio de la vida moral y de la ética filosófica.

Estando así las cosas, aprovecharemos este capítulo para exponer también la teoría *kantiana* de la moral y en particular de la obligación; opondremos a ella, siempre desde un punto de vista histórico, la doctrina *bergsoniana*. Por tanto, nuestro proceso se organizará según el siguiente plan: las dos primeras secciones estarán consagradas, respectivamente, a la exposición de las dos doctrinas citadas. Abordaremos, a continuación, el problema de la obligación en sí misma; la exposición histórica que nos habrá dado la ocasión de completar la descripción de las doctrinas morales esbozadas en el capítulo primero nos servirá para precisar mejor los términos del problema.

La Teoría Kantiana de la Moral

Con Kant nos hallamos ante una de las formas más puras de la moral del deber y de la obligación.⁴¹

1. «El deber es la necesidad de llevar a cabo una acción por respeto a la ley»

«En todo lo que es posible concebir en el mundo, e incluso en general fuera del mundo, nada hay que pueda ser considerado como bueno sin restricción, a no ser una *buena voluntad*» (F.M.M., p. 87). Con esta frase célebre empieza la primera sección de los *Fundamentos de la Metafísica de las costumbres*. Ni los dones de la inteligencia, ni los de la fortuna, ni las cualidades superiores, como el dominio de sí mismo, son absolutamente buenos: todo depende del uso que de ellos se hace. Pero ¿qué es una buena voluntad? Es una voluntad *buena en sí* y no por el *fin* propuesto o la *obra* realizada. Es, pues, la *intención* el elemento esencial de la moralidad. A fin de mejor captar la naturaleza de la buena voluntad, consideremos la noción de *deber*. El concepto de deber contiene al de buena voluntad, pero le añade la idea de ciertas restricciones que provienen del hecho de que en el hombre la razón cohabita con la sensibilidad y que la voluntad no obedece necesariamente a la primera, sino que puede dejarse arrastrar por los móviles de la segunda. Ahora bien, si analizamos esta noción de deber, nos damos cuenta de que podemos obrar *conforme al deber*, sin que por ello obremos *por* deber (el comerciante honrado que obra por interés; el filántropo que obra por simpatía natural). Por tanto, una voluntad será buena si obra *por deber*.

Ahora bien, el hombre, ser sensible y racional, obra por razones y móviles. Si la razón de su acción moral es la obediencia al deber por el deber, el móvil de dicha acción será el *respeto* a la ley. En efecto, el respeto es un sentimiento *sui generis*: es, según Kant, la «conciencia que tengo de la *subordinación* de mi voluntad a una ley, sin que otras influencias se entrometan en mi sensibilidad» (F.M.M., p. 102). El

41 En las páginas siguientes utilizaremos principalmente *Les Fondements de la métaphysique des mœurs* (F.M.C.), ed. Delagrave, y la *Critique de la raison pratique*, P.U.F.

respeto tiene, pues, de común con los otros sentimientos el hecho de radicar en la sensibilidad, y se diferencia de ellos por el hecho de derivar de la ley. El respeto es un efecto de la Jey y tiene a la ley por objeto. Por una parte humilla en mí el ser sensible que yo soy y que se reconoce sometido a la ley «sin consultar al amor propio»; por otra parte, manifiesta la dignidad del ser racional que también soy y que, como tal, se impone a sí mismo la ley de su conducta. Así pues, podemos formular la proposición siguiente; *El deber es la necesidad de cumplir una acción por respeto a la ley* (F.M.M., p. 100)⁴².

El respeto a la ley es el principio subjetivo de la voluntad; desde el punto de vista objetivo, únicamente la representación de la ley podrá determinar esta voluntad. Pero ¿cuál será esta ley? No puede definirse por su contenido, puesto que introduciríamos razones de obrar que se referirían a fines y a resultados exteriores a la voluntad y a la idea del deber. Por tanto, la ley sólo puede definirse por su *forma*. Y la forma de la ley racional es su *universalidad*. De aquí la siguiente proposición de Kant, que es la primera formulación de la regla de universalidad que hallaremos más adelante; «Debo conducirme siempre de tal manera que pueda querer también que mi máxima se convierta en ley universal» (F.M.M., p. 103). Kant opina que la aplicación de este principio es fácil y está al alcance de la conciencia corriente; en el terreno de la práctica, la facultad de juzgar es mucho más segura que en el ámbito teórico.

La experiencia nos ofrece conductas conformes al deber, siempre subsiste la duda de saber si son cumplidas por deber. Hay que decir, pues, con Kant, que «aunque no se hubiera dado jamás una acción derivada de esta fuente pura (respeto a la ley), no se trata ahora de saber, en modo alguno, si esto o aquello ha ocurrido, sino que la razón impera lo que debe ocurrir, por sí misma e independientemente de todos los hechos dados, que, por consiguiente, acciones de las que el mundo no puede habernos ofrecido, hasta hoy, el menor ejemplo... son, no obstante, ordenadas irremisiblemente por la razón, que, por ejemplo, la pura lealtad en la amistad no es menos obligatoria... aun cuando es posible que, hasta el presente, no haya habido ningún amigo leal, porque este deber está implicado como deber en general antes de toda experiencia en la idea de una razón que determina la voluntad por principios *a priori*» (F.M.M., p. 114).

De lo que precede podemos concluir que el «verdadero principio supremo de la moralidad» no debe derivar en modo alguno de la experiencia, porque ésta nos dice lo que *es*, no lo que *debe* ser. El concepto de deber es, pues, un concepto *a priori*. Por consiguiente, hay que aplicar al estudio de la moral un método estrictamente racional, que evite, sobre todo, cualquier tentativa de confirmar lo bien fundado o el valor de los principios morales acudiendo a la observación. Es necesario, pues,

42 *El concepto de deber es un concepto a priori*

El hecho de partir de la noción corriente de deber o de buena voluntad no significa que esta noción provenga de la *experiencia*: el concepto de deber no es un concepto *empírico*, porque, si bien

elaborar una metafísica de las costumbres, es decir, un estudio *a priori* de las condiciones de la moralidad, que no se apoye en la experiencia, que prescinda, particularmente, de los datos de la antropología (psicología). Esta necesidad se impone desde dos puntos de vista: desde el punto de vista teórico, en primer lugar, a fin de obtener los conceptos fundamentales de la moral con toda su pureza; y en segundo lugar desde el punto de vista práctico, porque nada ejerce una influencia más profunda y más duradera en el corazón del hombre — según afirma Kant — que el concepto de deber tomado en su pureza original. Debemos proseguir, por consiguiente, el estudio del «poder práctico de la razón». Veamos cómo.

«Toda cosa de la naturaleza —escribe Kant— obra *según leyes*» (F.M.M., p. 122). Sólo el ser racional obra «*según la representación de las leyes, es decir, según principios*» (F.M.M., p. 122). Es el único que tiene voluntad (tener *voluntad* es obrar según la representación de la ley). Dos casos pueden presentarse: o bien la razón determina infaliblemente a la voluntad, y en este caso las acciones de ese ser, que son reconocidas como *objetivamente* necesarias, lo son también *subjetivamente*. O bien la voluntad puede también ser determinada por móviles subjetivos «que no siempre concuerdan con las condiciones objetivas» (F.M.M., p. 122). La razón adopta entonces la forma de la *coacción* (interna), es decir, la ley objetiva se impone a una voluntad que «no es necesariamente dócil» (F.M.M., p. 123). La ley se convierte en mandato, y la fórmula del mandato se llama *imperativo*. Todos los imperativos se expresan por el verbo *deber* (*sollen*) y «con ello indican la relación de una ley objetiva de la razón con una voluntad que, según su constitución subjetiva, no está necesariamente determinada por esa ley (una coacción)» (ibíd.). Para una voluntad santa, la coacción no existe, pues se deja determinar totalmente por la representación de la ley; por tanto, sólo hay imperativo para un ser que no es sólo racional. Es el caso del hombre.⁴³

El imperativo pragmático concierne a los medios que hay que emplear con miras a la obtención de la felicidad, hacia la que los hombres tienden necesariamente: en este caso el fin es considerado como real, y el imperativo en cuestión es «un principio asertóricamente práctico» (ibíd.). Estas dos clases de imperativos son *analíticos* y reposan sobre la siguiente aserción: «quien quiere el fin, quiere los medios»^{44 45}.

43 Dos clases de imperativos Distingamos dos

clases de imperativos:

1) *El imperativo hipotético*: haz esto, si quieres aquello. En este caso la acción sólo es buena como *medio* para un fin; como tal, no es buena en sí. El imperativo hipotético puede ser un imperativo de la *habilidad* (técnico) o un imperativo de la *prudencia* (pragmático). El imperativo técnico se refiere a fines solamente posibles; es «problemáticamente práctico» (F.M.M., p. 126); de esta clase son los imperativos médicos, los imperativos del envenenador.

44 Kant recoge aquí algunos términos de su tabla de los juicios (*Critique de la raiscm puré*, ed. Trémesaygues, p. 88). Trad. castellana, *Crítica de la razón pura*, Losada, Buenos Aires 1951. En los juicios problemáticos, afirmación y negación son consideradas simplemente posibles; en los asertóricos, como reales; en los apodéticos, como necesarias.

45 La expresión se encuentra en la *Critique de la raison pratique*, p. 47, por ejemplo.

2) *El imperativo categórico*: se impone *absolutamente, incondicionalmente*; es *categórico* y representa la acción como «*objetivamente necesaria*» (ibíd.); tiene «*el valor de un principio apodícticamente práctico*» (ibíd.). El imperativo categórico es «*una proposición práctica sintética a priori*» (F.M.M., p. 135). Mientras que en el caso anterior la elección del medio estaba determinada por la determinación del fin, y querer éste implicaba la volición de aquél, en el caso que ahora nos ocupa no se ve ya qué puede vincular la voluntad con la ley. En el primer caso se comprende muy bien la vinculación de la voluntad, puesto que este vínculo es analítico; en el segundo caso la voluntad sólo está ligada a la misma ley, que prescribe incondicionalmente. El imperativo categórico no dice: haz esto si quieres aquello; sino, haz esto, pura y simplemente. «*La habilidad da reglas, la prudencia consejos, la moral mandamientos.*» El imperativo categórico es el imperativo de la moralidad.

Por consiguiente, debemos admitir el imperativo categórico como una especie de hecho, un *hecho de razón* \ Se planteará la cuestión de saber «*cómo es posible el imperativo de la moralidad*». KANT examinará este problema en la tercera parte de los *Fundamentos* y en la *Crítica de la razón práctica*. Previamente habrá que precisar la naturaleza del imperativo categórico y mostrar cómo, de esta idea, puede deducirse el conjunto de los deberes.

Designemos con el término de *máxima* «*el principio subjetivo de mi acción*» (F.M.M., p. 136, nota); la ley será su «*principio objetivo*» (ibíd.); la primera será «*el principio según el cual el sujeto obra*; mientras que la ley es el principio objetivo, válido para todo ser racional, el principio según el cual *debe obrar*» (ibíd., p. 136-137).

Por consiguiente, si el imperativo no es otra cosa que la necesidad de la máxima (subjetiva) de conformarse a la ley, si por otra parte la ley no puede valer por su contenido, el imperativo categórico sólo podrá expresar la necesidad de esta máxima de conformarse a la ley según su forma, es decir, su universalidad. De aquí la fórmula-tipo del imperativo, que es fundamental y de la que derivarán las otras tres: *Obra sólo según aquella máxima que hace que puedas querer al mismo tiempo que se convierta en ley universal.*

6. Las fórmulas derivadas

Primera fórmula derivada. Una primera fórmula derivada determinará este enunciado añadiéndole el concepto de *naturaleza*. Si se entiende por naturaleza un sistema de objetos regidos por leyes universales, puede aplicarse analógicamente este concepto al caso de la moralidad. De donde la siguiente fórmula: *Obra como si la máxima de tu acción debiera ser erigida por tu voluntad en ley universal de la naturaleza* (F.M.M., p. 137). Kant da aquí el ejemplo de cuatro deberes, mostrando que, en cuanto deberes, pueden ser derivados de esta última fórmula. Tomo un empréstito y prometo devolver la suma prestada, sabiendo muy bien que no podré cumplir mi promesa. ¿Puedo erigir la máxima de la falsa promesa en ley universal? No. Pues una promesa sólo puede existir por la confianza que implica en aquel a quien

se hace y por la sinceridad del que la hace. Erigir en ley universal la máxima de la falsa promesa sería querer a la vez que mi promesa sea sincera (puesto que debe engendrar la confianza) y que sea insincera (es, pues, destructora de la confianza). Existe contradicción. La falsa promesa no puede convertirse en una ley de la naturaleza. En otros casos la contradicción no radica en la máxima misma en cuanto erigida en ley universal, sino en el hecho de que la voluntad racional se contradice a sí misma.

Segunda fórmula derivada. La segunda fórmula derivada determina la fórmula-tipo añadiéndole los conceptos de *fin* y de *persona*. La voluntad es, según Kant, la «facultad de determinarse a sí mismo a obrar conforme a la representación de ciertas leyes» (F.M.M., p. 148). Pero es también la facultad de obrar por *fin*es. La voluntad debe tener un objeto y este objeto no es otro que el fin. Pero hay que distinguir entre fines *subjetivos* y fines *objetivos*; los primeros, que se llaman móviles, son relativos y egoístas; los segundos son válidos para todo ser racional. El fin de una voluntad pura no puede ser un fin subjetivo, puesto que, en este caso, la voluntad querría un fin válido solamente desde su punto de vista, y la regla de su acción sólo podría ser un imperativo hipotético. Por tanto, sólo puede ser un fin objetivo, válido para todo ser racional, *un fin en sí*. Ahora bien, el ser racional es, por su Tazón, un fin en sí. Pero, {precisamente, la persona humana es un ser racional, por consiguiente, en cuanto razón y voluntad, es un fin en sí. Puede formularse entonces el principio siguiente:~VDBra de tal manera que trates a la humanidad tanto en tu persona como en la persona de los demás siempre y al mismo tiempo como un fin y jamás como¹ un simple medio (F.M.M., p. 150-151).

Tercera fórmula derivada. La tercera fórmula derivada proviene de las dos precedentes, a las que incluye. En electo, la primera fórmula derivada afirmaba que la máxima de mi actividad debe poder ser erigida por mi voluntad en ley universal de la naturaleza. La voluntad debe, pues, someterse a la ley. La segunda fórmula derivada decía que el ser racional que yo soy no puede ser tratado jamás únicamente como medio, sino que debe ser tratado siempre como fin. ¿Cómo conciliar estas dos afirmaciones? Sólo admitiendo que el ser racional, en cuanto racional, es también el *legislador* y que obedeciendo a la ley no obedece más que a sí mismo (en cuanto racional). La tercera fórmula derivada es la que Kant llama principio de autonomía. Es la más importante y, en resumen, no es más que nTexpresión de la interioridad de la razón a la voluntad. Si añadimos a la idea de autonomía la de un *reino de ios fines*; es decirge~«un tpdn rlp tndm los fin<>s» (F.M.M., p. 158) o ~3e un vinculo sistemático que comprenda los fines de los ^eré^ racionales — fines en — y Ira ntrraL fines qnp puedan proponerse con tal que respeten la dignidad de lo^ qiiig ^on fines en sí. la tercera fórmula puede enunciarse de la siguiente manera: «Obra según las máximas de un miembro que instituye una legislación universal para un reino de los fines simplemente posible» (F.M.M., p. 168).

1) *¿Cómo es posible un imperativo categórico? La condición de su posibilidad está en la libertad.* La idea del deber implica, en efecto, que la voluntad pueda determinarse independientemente de los móviles de la naturaleza sensible y sin verse coaccionada por ellos. En otros términos, de la *conciencia de ley moral* pasamos al concepto de *libertad*. No cabe duda de que, en el mundo fenoménico que es el nuestro, todo acontecimiento, interior o exterior, nos aparece como necesariamente determinado por su antecedente. Por tanto, a este nivel no hay lugar para la libertad. Es lo mismo que había establecido la *Crítica de la razón pura*. Pero Kant había mostrado también que quedaba incólume la posibilidad de una libertad en el mundo inteligible e intemporal al que pertenece el hombre como pertenece al mundo fenoménico. Por tanto, el concepto de libertad no es contradictorio. Con la *Crítica de la razón práctica*, la existencia de la libertad se postula como condición del imperativo categórico, el cual es afirmado como un *Factum der Vernunft*, como un hecho de la razón, y el concepto de libertad permitirá la síntesis entre la buena voluntad y la ley universal. En efecto, si suponemos que la «simple forma legislativa de las máximas sea ella sola el principio suficiente de determinación de una voluntad», ésta será necesariamente una «voluntad libre»⁵, pues este principio de determinación es, por definición, independiente de los móviles sensibles. Si suponemos, por otra parte, que la voluntad es libre, deberemos afirmar que la ley según la cual se determina es necesariamente formal, puesto que una voluntad libre implica independencia con relación a las «condiciones empíricas» y a la «materia de la ley» (ibíd.). Hemos hallado» pues, la condición de posibilidad del imperativo categórico. La existencia de la libertad es admitida ahora como real; no queda demostrada en el sentido estricto del término: la impotencia teórica de la razón subsiste totalmente, tanto para establecer esta existencia como para conocer la naturaleza de la libertad; la existencia de la libertad es un postulado, no está demostrada; es objeto de creencia, no de ciencia.

El concepto de libertad es, por tanto, la condición fundamental de la moralidad; y de él dependen los demás postulados de la razón práctica. «El concepto de libertad — escribe Kant — en cuanto que su realidad es probada por una ley apodíctica de la razón práctica, forma la clave de bóveda de todo edificio de un sistema de la razón pura e incluso de la razón especulativa. Todos los demás conceptos (los de Dios, de la inmortalidad del alma...) dependen de este concepto y adquieren con él y por él, consistencia y realidad, es decir, que su *posibilidad* queda probada por el hecho de que la libertad es real» (op. cit., p. 1-2). Examinemos ahora los otros dos postulados.

2) *Los otros dos postulados de la razón práctica: la inmortalidad del alma y la existencia de Dios.* La moralidad consiste, como hemos dicho, en el hecho de cumplir el deber por el deber, no en la búsqueda de la felicidad. Además, la experiencia muestra que virtud y felicidad no se dan a la vez. Pero si la moralidad no consiste en esta búsqueda, la razón exige, no obstante, que la *felicidad se junte a la virtud* y que se realice la concordancia entre la naturaleza y la razón, la sensibilidad y la ley: la virtud es *digna* de la felicidad. De este modo queda planteada la cuestión del

Sien *supremo*, entendiendo por bien supremo el bien perfecto, completo, constituido por la conexión de la virtud y de la felicidad. ¿Cuál es entonces la naturaleza de esta conexión? No es *analítica*, afirma Kant, contrariamente a lo que dicen las morales epicúrea y estoica las cuales, aunque desde puntos de vista distintos, identifican felicidad y virtud. Es un error, pues felicidad y virtud son elementos «del todo distintos específicamente». Por consiguiente, su unión no puede ser conocida analíticamente. El vínculo, por tanto, sólo puede ser *sintético*.

Pero entonces, y ya que «felicidad y virtud son conocidas como necesariamente unidas» (ibíd., p. 122), surge la antinomia siguiente: es preciso «o que el deseo de la felicidad sea el móvil de las máximas de la virtud, o que la máxima de la virtud sea la causa eficiente de la felicidad» (ibíd.). La primera proposición es absolutamente imposible, ya que el móvil de la acción moral sólo puede ser el respeto a la ley; la segunda es imposible también, pues si la virtud depende de la ley moral, la felicidad, por el contrario, depende del curso de las leyes naturales, del que no somos dueños. Sin embargo, esta segunda proposición no es *absolutamente* falsa; sólo lo es de una forma «condicional», a saber, si concebimos «la existencia en el mundo sensible como el único modo de existencia del ser dotado de razón» (ibíd., p. 124); pero no lo es si admitimos nuestra existencia como «número en un mundo del entendimiento», en el que la conexión entre la felicidad y la virtud puede ser realizada «por la mediación del autor inteligible de la naturaleza» (ibíd., p. 124).

De este modo el concepto de bien supremo nos lleva a formular los dos postulados siguientes:

El postulado de la inmortalidad del alma. Porque, si el bien supremo está constituido por la unión de la virtud y la felicidad, la condición suprema de este bien supremo será la *completa conformidad de las intenciones con la ley moral o santidad* (op. cit., p. 131).

Como esta confirmación no se obtiene jamás, la santidad sólo puede consistir en «un progreso al infinito» (ibíd.): «Este progreso no es posible — escribe Kant — sino en la suposición de una existencia y de una personalidad del ser racional que persistan *indefinidamente* (a lo que se llama inmortalidad del alma)» (op. cit., p. 132).

El postulado de la existencia de Dios. El hombre que obra en el mundo no es el autor de este mundo y no puede garantizar la conexión de la virtud y de la felicidad, como acabamos de ver. Y, no obstante, la virtud nos hace dignos de ser felices. Por tanto, hay que postular la existencia de un ser capaz de proporcionar la felicidad a la moralidad. Esto sólo es posible si este ser es causa suprema de la naturaleza y si su causalidad es conforme a la intención moral, es decir, si es al mismo tiempo inteligencia y voluntad, es Dios.

8. Observaciones críticas

Así aparece, en sus rasgos esenciales, la moral de Kant. En la *Crítica de la razón pura* (Teoría trascendental del método). Kant planteaba las tres preguntas siguientes que, según él, agotan el interés de la razón, tanto teórica como práctica:

1. ¿Qué puedo saber?
2. ¿Qué debo hacer?
3. ¿Qué puedo esperar?

La *Crítica de la razón pura* respondía a la primera cuestión. Los *Fundamentos de la metafísica de las costumbres* y la *Crítica de la razón práctica* responden a las otras dos. Lo que hay que hacer es el deber por sí mismo: lo que puedo esperar es el bien supremo.

Es indiscutible la elevación del pensamiento de la teoría moral de Kant; atesta una experiencia profunda, la de la grandeza de la ley moral, y se comprende el lirismo del célebre texto que se encuentra en la conclusión de la *Crítica de la razón práctica*: «Dos cosas —escribe— llenan el corazón de admiración > de veneración siempre nuevas y siempre crecientes, a medida que la contemplación se aplica a ellas: *el cielo estrellado sobre mí, y la ley moral en mí*» (p. 173).

Si nos colocamos en la perspectiva que hemos adoptado en este capítulo, vemos que la obligación es una de las *nociones-clave* de la moral kantiana. Mientras que en santo Tomás la bondad del acto se define por su conformidad con el objeto en su relación con la recta razón, que esta bondad moral consiste en una especie de *plenitud ontológica*, que es, de este modo, un bien ontológico *particularizado*, que la *obligación* moral no es más que una *consecuencia* del valor moral y que, lejos de fundar la bondad moral del acto, la presupone, en Kant, la noción de moralidad excluye la consideración del bien y se define por la obligación o por el imperativo categórico. Es, pues, el deber como tal, la ley moral como pura forma sin contenido, la que se convierte en el principio de la moralidad de la acción. Si el recuerdo al bien vuelve a ser posible, es como postulado de la razón práctica, como hemos visto, pero no como motivación del acto moral.

Kant acepta el imperativo categórico como un *hecho*¹ (no como un hecho empírico, sino como un hecho de razón), del que no nos preguntamos si es legítimo o no. Es, y eso basta; sus consecuencias se desarrollarán por la conducta del hombre; cabrá preguntar cuál es su condición de posibilidad y qué postulados implica. Por haber separado el deber de toda metafísica. Kant se hace incapaz de una justificación verdadera. «Habiendo convertido el imperativo moral —escribe el padre Sertillanges— en su *primum cognitum*, queriendo hacerle soportar todo el orden metafísico, en lugar de ponerle éste debajo, Kant se ve obligado a dejar su imperativo sin vínculo alguno. No puede vincularlo a un orden eterno que ignora; la ley de la naturaleza no existe para él antes de que el hombre se la dé. El hombre no es deudor

del orden, aunque obrar moralmente sea, para él, obrar según el orden; pues obrar según el orden no es, en la concepción de Kant, ordenarse al orden, sino ordenarse a sí mismo en cuanto se concibe el orden»⁶. .

Por lo mismo, la noción kantiana de obligación vacila. Por más que consideremos la obligación como un absoluto, carece de fundamento. Pues los postulados de la razón práctica sólo son postulados y no tienen valor científico; es más, ellos mismos reposan sobre el hecho de la obligación. Por tanto, puedo muy bien tomar la obligación como un hecho, un hecho de razón si se quiere, pero no por ello queda justificada.

Otra dificultad que se ha levantado más de una vez a la doctrina kantiana y que nos parece extremadamente grave: conforme a los resultados de la *Crítica de la razón pura*, sabemos, como recordábamos anteriormente, que en el mundo de los fenómenos todo está regido por el determinismo de las leyes y el encadenamiento causal de los hechos. En este plano, todo lo que podemos decir concerniente a la vida humana, es que nuestros actos están *determinados por sus antecedentes*: no hay libertad. Y, sin embargo, no hay obligación sin libertad. Una sola salida sigue siendo posible: *rechazar la libertad del plano fenomenal al plano numenal*. Esto significa que la obligación ha hallado la libertad en un mundo que no es el mundo de la existencia temporal y donde la libertad ha escogido, en un acto intemporal, la imagen que será la de nuestra vida.

De esta única elección derivaría toda la serie de los actos necesariamente determinados que constituyen la trama de nuestra existencia fenoménica. Dicho de otro modo, todo sucede como si yo hubiese escogido una vez para todas los acontecimientos que constituirán mi historia (especie de predestinación de la que yo mismo soy, en cuanto yo numenal, el autor) al escoger mi carácter. Ya vemos adonde conduce semejante concepción: desterrando de este mundo a la libertad, destierra a la moral.

Se comprende también por qué Kant da la *rigidez* conocida al imperativo categórico y al deber. En esta posición hay, sin duda alguna, razones que dependen del temperamento y de la educación de Kant (pietismo, austeridad de su carácter). Pero esta rigidez depende también —y es la única razón que debemos retener— de la necesidad a que se ve obligado de dar al imperativo categórico toda la fuerza que quita al bien. La moral de Kant se funda sólo, como sabemos, sobre el imperativo categórico, sobre la ley considerada en su aspecto puramente formal. Desde este momento, la motivación que se colocaba del lado del bien recae sobre la obligación. De aquí la tendencia a acentuar lo que tiene de *imperioso*. No se trata de negar la nobleza de la actitud moral de esta doctrina, como hemos dicho antes. Pero, no obstante, había que mostrar sus límites.