

CAPÍTULO VI

NATURALEZA, ESTRUCTURA Y VALORACIÓN DE LA ACCIÓN MORAL

1. Concepto de acto moral

Siguiendo el plan esbozado en el primer párrafo del capítulo IV, pasamos ahora al estudio de los actos libres. En ellos se expresa directamente la libertad de la persona humana y su respuesta, positiva o negativa, a la llamada divina a ser santos en Cristo¹. *Los actos libres son el sujeto inmediato de la moralidad y de la inmoralidad, o más exactamente, sujeto de la moralidad y de la inmoralidad es la persona en cuanto actúa libremente.* La moralidad (opuesta en sentido genérico a la amoralidad) y la libertad tienen la misma extensión: todos los actos libres, y solo estos, son morales. El hecho de que la acción libremente proyectada y realizada sea un comportamiento privado, interpersonal, o incluso político no introduce ninguna diferencia sustancial: el uso o abuso de bebidas alcohólicas en casa, el debido esfuerzo o la dejación en la propia actividad laboral, y los actos legislativos de un parlamento, son realidades que pertenecen igualmente al ámbito moral (entendido en sentido genérico). La razón de esta igualdad es simple: todo lo que en el hombre no se rige ineludiblemente por el instinto o por algún tipo de necesidad causal, debe ser proyectado por la razón práctica y adoptado por la libertad, y eso es precisamente ser moral.

El ser moral o inmoral es una cualidad específica y, en sentido estricto, exclusiva del querer personal y de sus actos. Los actos de las otras facultades humanas (pensamientos, recuerdos, actos de la facultad nutritiva o generativa, actividades económicas, etc.), así como los impulsos instintivos, las pasiones y los sentimientos son morales o inmorales solo en cuanto imperados o consentidos libremente. Tanto los actos de la voluntad libre cuanto los de las otras facultades imperados o consentidos libremente se llaman, en teología moral, *actos humanos*, porque es propio de la persona humana tener la libertad de efectuar o no sus acciones, de realizarlas en una forma o en otra,

¹ Cfr. *Ef* 1, 4-5.

determinando deliberadamente su intencionalidad. Los actos humanos son los actos de los que el hombre es dueño.

Por estas características, los actos humanos se distinguen no solo de las tendencias y sentimientos, cuya intencionalidad la determina el fondo endotímico, sino también de los *actos del hombre*. Son actos del hombre, por ejemplo, los procesos fisiológicos que tienen lugar sin la intervención de la voluntad (la digestión), o las acciones puramente reflejas, es decir, respuestas motoras involuntarias a un estímulo que parten de un órgano periférico de sentido, y no de una decisión personal (alejar el brazo de un objeto caliente que de pronto quema la piel). Se trata, en todo caso, de procesos o acciones que ocurren *en el hombre*, más que ser realizados *por el hombre*.

Todo esto puede resumirse diciendo que *lo que cualifica el acto humano –y por tanto el acto moral– es el hecho de que sea voluntario*. Por esto conviene definir qué es la acción voluntaria y cuáles son sus características².

a) Definición de acción voluntaria

La acción voluntaria puede ser definida como la *acción que procede de un principio intrínseco y está acompañada por el conocimiento formal del fin*³. Explicemos ahora los diversos elementos de esta definición:

1) La acción voluntaria “*procede de un principio intrínseco*”, de una facultad operativa del sujeto que obra: la voluntad. Los actos voluntarios nacen del interior del hombre, y esto los distingue de las acciones coercitivas o violentas, impuestas por una causa externa contra la voluntad o el deseo del

² Sobre la teoría de la acción, además de los trabajos que citaremos en este capítulo, cfr. J. DE FINANCE, *Ensayo sobre el obrar humano*, Gredos, Madrid 1966; W. ZAGAR, *Acting on Principles: a Thomistic Perspective in Making Moral Decisions*, University Press of America, New York - London 1984; P. RICOEUR, *El discurso de la acción*, Cátedra, Madrid 1988²; G. E. M. ANSCOMBE, *Intención*, Paidós, Barcelona 1991; A. LÉONARD, *El fundamento de la moral*, cit., cap. I; T.H. NISTERS, *Akzidentien der Praxis. Thomas von Aquins Lehre von den Umständen menschlichen Handelns*, Alber, Freiburg - München 1992; M. RHONHEIMER, *La perspectiva de la moral*, cit., cap. III; D. WESTBERG, *Right Practical Reason. Aristotle, Action, and Prudence in Aquinas*, Clarendon Press, Oxford 1994; S. L. BROCK, *Acción y conducta: Tomás de Aquino y la teoría de la acción*, Herder, Barcelona 2000; A. FUMAGALLI, *Azione e tempo. Il dinamismo dell'agire morale*, Cittadella, Assisi 2002.

³ Cfr. *S.Th.*, I-II, q. 6, a. 1. «Duo igitur sunt necessaria ad constituendam rationem voluntarii, nempe quot sit a principio intrinseco, et cum aliqua cognitione finis» (SAN ALFONSO M. DE LIGORIO, *Theologiae Moralis*, lib. V, *praeamb.*, 1, 7: *Opere*, Giacinto Marietti, Torino 1880, vol. VI, p. 6).

sujeto.

2) “*Conocimiento formal del fin*” significa que el sujeto conoce “*aquello en vista de lo cual*” realiza la acción, y lo conoce expresamente como objeto de su obrar, valorando su conveniencia, de tal manera que el conocimiento ponderado del objeto es el origen y la causa del obrar. Por eso la acción voluntaria se distingue también de los gestos y de los procesos simplemente espontáneos, que proceden o se verifican en el hombre, pero no proceden de un juicio libre (por ejemplo, los reflejos).

Sin el conocimiento formal del fin, o en la medida en que no se conozca, no existe acto voluntario. Si, por ejemplo, una persona sin que yo lo sepa deja entre mis papeles viejos un cheque de 500 \$, cuando tire esos papeles a la papelera, hago la acción voluntaria de “romper y tirar papeles viejos a la basura” (eso es lo que yo sé que hago), pero no realizo voluntariamente la acción de “romper y tirar a la basura un cheque de 500 \$”, aunque es cierto que lo he hecho yo sin sufrir violencia. Si falta el conocimiento formal de lo que se hace no existe acto voluntario.

3) Por último, *el término “fin” expresa el objeto propio de los actos de la voluntad*. Existe una acepción restringida del término *fin*, que estudiaremos en el § 2 de este capítulo. Ahora hablamos del fin en su acepción más amplia y genérica, según la cual *fin* significa el objeto o término del acto voluntario: una vez alcanzado, la voluntad ha realizado su acto y este termina. La voluntad está naturalmente inclinada (*voluntas ut natura*) hacia el bien captado por inteligencia, por eso el fin del acto voluntario es siempre un bien auténtico o al menos un bien aparente (algo que se considera como un bien) que puede ser alcanzado, usado, realizado por una acción voluntaria (bien práctico).

Cuando se habla del fin (es decir, del objeto) de un acto voluntario es engañoso pensar inmediatamente en una cosa (reloj, pluma, vestido, etc.). Como se trata de un bien práctico, *el fin del acto voluntario será con frecuencia una acción imperada*: si la voluntad elige la acción “regalar un reloj” o “robar un reloj”, el objeto o fin del acto voluntario no es el “reloj”, sino la acción de “regalar un reloj” o de “robar un reloj”.

b) La tendencia de la voluntad hacia el fin: la voluntariedad

La definición apenas indicada de acto voluntario muestra que *el elemento constitutivo esencial del acto moral es la tendencia consciente y deliberada del querer personal hacia su fin*, tendencia que llamamos *voluntariedad*. La voluntariedad es, por tanto, el “tender hacia”, el “mirar a” encarnado en todo acto voluntario. La *voluntariedad* es la intencionalidad constitutiva del acto voluntario.

Toda la teoría de la acción moral presupone una comprensión adecuada de la voluntariedad. No solo porque sin esta no hay acción voluntaria, sino también porque la modalidad concreta que la voluntariedad asume en cada acto es lo que lo constituye en un tipo específico de acción (donación, robo, préstamo, etc.). En términos generales, cualquier acción se especifica por su objeto, es decir, por el principio específico de actuación de la facultad operativa humana de que se trata⁴: el oído se actualiza con el sonido y el olfato con el olor; frente al olor y al sonido, el olfato y el oído no pueden realizar otro acto que oler y oír. La persona, sin embargo, puede confrontarse de muy diversas maneras ante la misma realidad (aprobarla o rechazarla, amarla u odiarla, comprarla o robarla), razón por la cual esta realidad en cuanto objeto o fin da la voluntad, no es independiente del modo en que la persona la considera, es decir, no se puede definir independientemente de la voluntariedad. Por eso, como hemos dicho y repetimos pues es importante, *el fin o bien objeto de la voluntad no es propiamente una cosa –un reloj, por ejemplo– sino una acción que usa o trata de algún modo esa cosa*: el reloj es un bien práctico (un fin de la voluntad) en cuanto objeto de una compra o de un robo, como alarde de riqueza o de buen gusto, como objeto de regalo para manifestar amistad o para sobornar a una persona, etc. El bien o el fin de la voluntad sería, en estos diferentes actos, comprar un reloj, robar un reloj, ostentar riqueza o buen gusto mediante el reloj, etc.

Resulta un grave error concebir o describir el acto moral desde el exterior como un simple hecho físico, sin tener en cuenta el propósito interior (voluntariedad) del que el acto procede y al que informa. El acto moral no es, por ende, un simple evento externo al que siguen ciertos efectos. El evento y los efectos son solo el componente físico de la acción, el cuerpo de la acción, mientras que la acción voluntaria está también constituida, y en sentido formal, por la voluntariedad que es como su alma. Así, por ejemplo, si el paciente Pedro muere mientras se somete a una operación quirúrgica correctamente realizada, tenemos la acción “operación quirúrgica” y el efecto “muerte de Pedro”, pero no se produce la acción voluntaria “asesinar a Pedro” porque en ningún momento y bajo ningún aspecto el cirujano ha contemplado la muerte de Pedro como un bien (fin) que quiere lograr ni ha querido causarla intencionalmente mediante la propia acción.

c) Características de la voluntariedad

Podemos ahora analizar, de modo más explícito, las características de la voluntariedad.

⁴ Cfr. S. PINCKAERS, *Le renouveau de la morale*, Téqui, Paris 1978, pp. 131-134.

La voluntariedad es un dirigirse deliberado y consciente hacia el objeto; no basta que la persona “tenga conciencia” de lo que hace: se puede tener conciencia de alguna cosa que, sin embargo, no está organizada ni regulada por mí (como en el caso del latido del corazón). *La acción voluntaria es deliberada y consciente porque incluye en su íntima estructura un juicio intelectual que proyecta y valora como bien la acción o aquello que a través de la acción se alcanza.* El conocimiento racional es presupuesto de la voluntariedad y está como inmerso en ella (*nihil volitum nisi praecognitum*): la voluntad es un “tender juzgando”⁵. Esto es así porque la voluntad es un apetito racional, que puede escoger una acción solo cuando la razón se la presenta con un sentido inteligible. Las acciones elegidas se quieren siempre a la luz de una descripción racional, es decir, de una descripción tal que su elección por parte de la persona tenga un sentido⁶.

Santo Tomás explica que el objeto de las acciones morales son formas concebidas y constituidas por la razón⁷. Quiere decir que el objeto al que se refiere la voluntad no se identifica con la acción elegida o el objeto realizado considerados simplemente en su facticidad física o considerados únicamente como actos de una facultad física (nutrición, facultad generativa, etc.), porque la acción moral es el acto de un agente racional que capta sus aspectos inteligibles, y que a su vez explican por qué la persona se dirige hacia el objeto en un modo y no en otro. Así, por ejemplo, la misma acción de “pasar por alto” los errores cometidos por un estudiante en la exposición de un tema puede ser contemplada por la razón, según las circunstancias, como un acto de misericordia o de indebida condescendencia por parte del profesor. Una actuación fisiológicamente idéntica de la facultad generativa puede ser en un caso adulterio y en otro un legítimo acto de amor conyugal. La diferencia entre el primero y el segundo es relevante para la persona que elige la acción, pero no para una consideración puramente naturalista (médico-fisiológica) de tal acto.

La voluntariedad es activa, ya que el modo de dirigirse hacia el fin ha sido elegido o decidido por la persona. No es un movimiento puramente reactivo, como son, en cambio, las *pasiones* de la sensibilidad. Los actos de la voluntad no son pasiones, sino acciones, porque la relación entre el sujeto del acto voluntario y su objeto la decide y realiza el sujeto mismo.

La voluntariedad es siempre autorreferencial. La acción voluntaria, además de tender a un objeto en el sentido hasta ahora indicado, afecta al sujeto personal, modificándolo y cualificándolo. No es posible, por ejemplo, robar sin convertirse en ladrón; en cambio, se puede conocer un robo o un

⁵ Cfr. K. WOJTYLA, *Persona y acción*, cit., p. 171.

⁶ Este aspecto ha sido estudiado y aclarado profundamente por G. E. M. ANSCOMBE, *Intención*, cit.

⁷ «Species moralium actuum constituuntur ex formis prout sunt a ratione conceptae» (*S.Th.*, I-II, q. 18, a. 10).

homicidio sin mancharse con estas culpas morales. La voluntariedad implica una identificación personal (una valoración y una toma de posición positiva con el amor o negativa con el odio y el rechazo) con la acción querida⁸, que no se da en el conocimiento (el hombre no se convierte en ladrón simplemente por saber que se ha cometido un robo). La voluntariedad es la expresión inmediata de la persona. Esta resulta implicada como persona en cada acto de la voluntad⁹, y por esto *toda determinación de la voluntad hacia un objeto es siempre también autodeterminación*, es decir, acto por el cual la persona se autodetermina. Pertenece a la esencia misma del querer que el yo personal reclame para sí lo que es querido, aprobándolo o rechazándolo, mientras no vincula consigo lo que es objeto del simple conocimiento. La voluntariedad no es nunca neutral, y si alguna vez se la describe como neutral es porque se desconoce su íntima esencia¹⁰. Esta autorreferencialidad del acto humano explica por qué Dios «retribuirá a cada uno según sus obras»¹¹.

d) *Actos voluntarios elícitos y actos voluntarios imperados*

Se llaman elícitos los actos voluntarios realizados directamente por la voluntad (amor, odio, decidir una compra etc.). La persona como centro espiritual toma posición ante un objeto (ama, odia, aprueba, desaprueba, elige, decide, etc.). Los actos elícitos pueden referirse también a objetos que no están en su poder; así, por ejemplo, se pueden amar u odiar las cualidades de otra persona, se puede desear que tenga éxito en sus actividades o que fracase, aunque no se haga nada para promover u obstaculizar estas cualidades, éxitos o fracasos. Pero con mucha frecuencia los actos elícitos proyectan o eligen acciones realizables o realizadas (se decide ir de vacaciones en tal fecha, comprar un vestido, etc.), y aplican las facultades operativas (las manos para conseguir algo, las piernas para correr, etc.) para realizar lo que se ha decidido hacer. Una posible interpretación errónea de la naturaleza de los actos elícitos es pensar «que consisten en actos que no sólo se originan inmediatamente a partir de la voluntad sino que también terminan “en” la voluntad, nunca en alguna potencia sujeta a la voluntad; en otras palabras, pensar que *per se* constituyen sólo relaciones volitivas, y nunca constituyen *per se* cualquier otro tipo de relación, i.e. una relación que implique alguna otra potencia además de la voluntad»¹². El acto elícito de querer mover las piernas para caminar (uso

⁸ Esto no quita que existan actos voluntarios realizados con una cierta repugnancia, como tomar una medicina de sabor desagradable: lo que aquí el agente busca –con lo que se identifica– es la salud no el sabor.

⁹ Cfr. K. WOJTYŁA, *Persona y acción*, cit., cap. III (pp. 123-172); L. POLO, *Curso de teoría del conocimiento*, Eunsa, Pamplona 1984, vol. II, p. 229.

¹⁰ Cfr. *Veritatis splendor*, n. 78.

¹¹ *Rm* 2, 6. Cfr. *Sal* 62, 13; *Pr* 24, 12; *2 Co* 5, 10.

¹² S. L. BROCK, *Acción y conducta*, cit. p. 218.

activo) termina en caminar efectivamente, que es ya un acto imperado.

La realización de los actos elegidos da lugar, en efecto, a *los actos voluntarios imperados, es decir, actos realizados inmediatamente por una facultad diferente de la voluntad (la inteligencia, los brazos, los ojos) bajo la influencia y la moción de la voluntad*: así leer un libro, golpear la mesa, prestar atención son acciones voluntarias imperadas. Estos y otros actos imperados son proyectados, elegidos y ejecutados libremente por la persona, y, por tanto, son acciones voluntarias en sentido riguroso. La proyectación y la elección interior de estos actos constituyen su “alma”, lo que informa, vivifica y da sentido al acto; la acción imperada en su facticidad psicológica o física es como su “cuerpo”.

Dos consecuencias de lo dicho resultan significativas para la teología moral: la primera es *que los actos elícitos tienen una gran trascendencia moral, puesto que son el principio y el fundamento de los actos imperados*. El cristianismo subraya la importancia del “corazón”, en donde el hombre se expresa, al menos con respecto a Dios y a sí mismo, de modo más personal de cuanto se exprese en su actividad corporal. En este sentido, es el acto elícito el que se debe considerar moralmente bueno o malo por esencia, mientras que el acto imperado lo es por su participación en el acto elícito¹³. La segunda consecuencia es que *la descripción moral de las acciones debe captar, en la medida de lo posible, lo que anima al acto imperado*: el acto elícito caracterizado esencialmente por la voluntad. Una acción descrita así: “los músculos del brazo izquierdo del motociclista Pedro se contraen”, no es aún una acción voluntaria ni puede valorarse moralmente; es un “cuerpo” sin “alma”, moralmente ininteligible; descrita así, nadie la podría elegir. Si esta acción se describe de otro modo, por ejemplo: “el motociclista Pedro levanta el brazo para indicar que gira a la derecha”, o también “Pedro levanta el brazo para insultar a Juan”, entonces esta elección de Pedro tiene un significado humano, y es susceptible de valoración moral. En la descripción de un acto no se puede prescindir de *la voluntariedad*, porque esta *es el nivel básico de intencionalidad constitutivo de la acción voluntaria imperada*. Es precisamente la voluntariedad la que permite distinguir un tipo de acto de otro, que quizá puede parecer casi idéntico para el observador externo. Además de esta intencionalidad constitutiva pueden existir intenciones ulteriores, no constitutivas de la acción aunque moralmente relevantes, como se explicará en este mismo capítulo. Naturalmente, debe evitarse una descripción de la acción que muestre un “cuerpo” sin “alma”, e igualmente una descripción que manifieste un “alma” sin “cuerpo”. La acción imperada es un todo unitario.

¹³ Cfr. *Scriptum super Sententiis*, lib. III, d. 23, q. 1, a. 4, ql. 1.

Santo Tomás, y con él otros muchos teólogos, llama a los actos elícitos de la voluntad *actos internos*, y a los actos imperados *actos externos*. Los términos “interno” y “externo” se utilizan aquí con referencia a la voluntad, y así un pensamiento o un recuerdo voluntario (que son actos imperados de la voluntad pero realizados por una facultad externa a ella) se consideran actos externos. Este es el uso correcto de esta terminología. Sin embargo, a veces las calificaciones de “interno” y “externo” se refieren a lo que un observador externo puede captar. En este sentido, un pensamiento o un recuerdo voluntario serían actos internos, mientras estudiar, golpear o robar serían los actos externos. Con este significado, tradicionalmente se distinguen los pecados internos (malos pensamientos, malos deseos, etc.) de los pecados externos (robo, violencia, etc.).

2. Los diversos tipos de objeto de la voluntad

a) El objeto directo de la voluntad

Precisando más nuestro análisis, conviene aclarar que el objeto de la acción voluntaria del que se ha hablado hasta este momento, debería llamarse con rigor *objeto directo de la voluntad*, para distinguir lo del *objeto indirecto*, del que trataremos en el § 2 b). En relación al objeto directo de la voluntad, deben tenerse en cuenta algunas diferencias cualitativas, que permiten entender mejor la acepción estricta del concepto de fin¹⁴.

El objeto directo de la voluntad es el bien (real o aparente) presentado por la razón. Para el sujeto agente, una acción o lo que a través de ella se alcanza, puede tener la razón de bien en formas diversas: hay, por decirlo así, varias clases de bienes. Entre estas, *el fin en su acepción más rigurosa es lo que se presenta como bien deseable en sí mismo*, es decir, aquello que interesa en sí mismo y, por tanto, puede ser por sí mismo principio de actuación de la voluntad. Una vez conseguido el fin que ha dado origen a un acto de voluntad, este acto voluntario termina. *Fin es lo que se considera como bueno o apetecible en sí mismo, y es querido o realizado por sí mismo*. En esta acepción restringida de fin se debe introducir aún una ulterior distinción de tipo cualitativo: una acción o una cosa puede ser considerada como buena en sí misma porque es *honesta* o porque es *deleitabile*. Lo que es querido en sí mismo por ser objetivamente bueno y digno de ser amado (es decir, porque está dotado de un valor objetivamente relevante) es un *bien honesto*; este tiene un carácter objetivo, pues la persona humana se reconoce en él y lo aprueba como tal. Lo que es querido en sí mismo porque causa en mí una resonancia afectiva positiva (placer, satisfacción, alegría, etc.) es un *bien deleitable*.

¹⁴ Retomamos cuanto hemos escrito en A. RODRÍGUEZ LUÑO, *Ética general*, cit., pp. 183, 194-196, limitándonos a los aspectos esenciales.

Existe, por último, un tercer tipo de bien que no es un fin, pero se quiere en relación al fin y, por eso, entra en el objeto directo de la voluntad, aunque de modo secundario. Este tercer tipo de bien suele llamarse *bien útil*, aunque parece preferible denominarlo *bien finalizado* (Tomás de Aquino usa la expresión «*ea quae sunt ad finem*») o simplemente *medio*. *El bien finalizado considerado formalmente en cuanto tal no es querido en sí mismo (ni como bien honesto ni como bien deleitable), sino en cuanto ordenado (finalizado) a la realización o a la consecución del fin*: es querido en virtud de otro, en función del fin para cuya consecución resulta útil. Por ejemplo, quien se somete a una cura médica dolorosa, no la desea por sí misma, sino porque le hace recuperar la salud. La distinción entre fines y medios permite entrever una de las formas más comunes de organizar los comportamientos morales complejos: ciertas acciones se eligen como medios, en orden a otras cosas. La distinción en la volición de una cosa como fin o como medio tiene muchas aplicaciones en teología moral¹⁵.

b) El objeto indirecto de la voluntad

Además del fin y del bien finalizado (medio), que son queridos directamente por la persona, la voluntad puede tener también un objeto indirecto que, en la medida en que ha sido previsto, permanece en el campo intencional¹⁶. *El objeto indirecto es una consecuencia de la acción (un efecto colateral del acto) que no interesa ni es querida de ningún modo, ni como fin ni como medio, pero es prevista y permitida en cuanto que está inevitablemente unida a lo que se quiere*. Algunos ejemplos: una persona se somete a una cura contra la leucemia que provoca, como efecto secundario, la calvicie; una mujer que querría formar una familia permite que le sea extirpado el útero en el cual se ha desarrollado un tumor maligno, y como consecuencia queda estéril. La calvicie y la esterilidad son objeto indirecto de la voluntad, no queridos, sino efectos conocidos y previstos que la necesidad obliga a tolerar. Cuando una acción conlleva un efecto indirecto negativo para sí mismo o para otros, se plantea el problema de su licitud moral. Así San Pablo enseña que se deben evitar ciertas acciones que, aun siendo en sí lícitas, tienen como efecto indirecto el escándalo de los débiles en la fe¹⁷. Es el problema moral de la acción de doble efecto, que estudiaremos en el § 5 de este capítulo.

Para evitar confusiones, *es importante distinguir el objeto indirecto (o*

¹⁵ Véase por ejemplo *Evangelium vitae*, n. 62.

¹⁶ Como ejemplo de la distinción entre voluntario directo e indirecto, vid. *Evangelium vitae*, n. 57.

¹⁷ Cfr. *Rm* 14, 14-21.

acción voluntaria indirecta) del objeto querido directamente como medio. Si una mujer no quiere tener más hijos, porque un nuevo parto puede comportar un riesgo para la salud, y hace que el médico le extirpe el útero, la operación quirúrgica es querida directamente como esterilizante, y la esterilidad consiguiente es también querida directamente, aunque sea como medio para conservar la salud. El criterio distintivo fundamental es el siguiente: *para que el efecto previsto de una acción pueda ser considerado objeto indirecto de la voluntad, tal efecto no puede ser querido como el medio (en el plano real, la causa) que permite conseguir o realizar lo que realmente interesa.* Todo efecto que se considera y se quiere como anillo causal entre el sujeto y su fin es querido directamente como medio, es decir, como bien finalizado. En el último ejemplo, la esterilidad futura es querida directamente como medio; en los otros ejemplos, en cambio, la calvicie y la esterilidad son queridos indirectamente, pues la calvicie no es la causa de la curación de la leucemia, así como el hecho de no poder tener más hijos no es la causa por la cual la mujer se libra del tumor. Hablando propiamente, el efecto indirecto no es querido, sino permitido, tolerado o soportado.

En la práctica, la distinción entre objeto directo y objeto indirecto de la voluntad resulta a veces difícil de establecer, y esto puede dar lugar a abusos. Sin embargo, debe afirmarse que, cuando se realiza un análisis atento y sereno, la diferencia entre los dos tipos de objetos de la voluntad puede establecerse de modo objetivo y controlable. Incluso el lenguaje ordinario es suficientemente sensible a las diferencias existentes en el género del voluntario. Basta examinar el campo semántico de algunas palabras con las cuales nos referimos a las acciones humanas (querer, aprobar, permitir, tolerar, soportar, etc.) para tener una confirmación de lo dicho.

3. La estructura discursiva del obrar voluntario

La actividad racional es discursiva, comporta el paso de un término a otro. En el orden teórico, el progreso consiste en adquirir nuevas verdades a partir de las conocidas. En el orden práctico se establece una relación análoga entre los diversos momentos de actuación de la razón práctica y de la voluntad: del acto de querer no aumentar de peso, por ejemplo, pasamos a deliberar acerca del modo de conseguir tal fin decidiendo hacer ejercicio físico o seguir una dieta. Santo Tomás, asumiendo y completando los análisis de Aristóteles, San Agustín y San Juan Damasceno, ha elaborado un cuadro general de los diversos niveles de actuación de la voluntad¹⁸. Según el Aquinate, a la *primera aprensión* de un fin sigue la complacencia de la voluntad que se llama *amor*. Después hay un *juicio* que valora la posibilidad y el modo de alcanzar el fin, al cual puede seguir una firme decisión de conseguirlo por medio de ciertas acciones: esta decisión se llama *intención*. Movida por la intención, la inteligencia *delibera* acerca de los medios (acción finalizada) idóneos para conseguir o realizar este fin, a los cuales la voluntad puede dar o no su *consentimiento*. Luego hay que establecer, entre las posibles acciones, cuáles son las más apropiadas y cuáles se

¹⁸ Cfr. *S.Th.*, I-II, qq. 11-16.

pueden poner en práctica inmediatamente (*juicio de elección*), y se toma entonces la decisión interior de obrar de tal manera (*elección*). Cuando se ha decidido lo que se hará aquí y ahora, es preciso organizar y coordinar la actividad de las diversas facultades operativas (*imperio* racional), y de acuerdo con este plan la voluntad mueve las otras facultades (*uso activo* de la voluntad y *uso pasivo* de las otras facultades). Siguen *la consecución del fin* y el *gozo del fin poseído*. La primera aprensión, el amor, la intención y el juicio que la precede, como el gozo y la fruición final son actos que tienen como objeto el fin, es decir, lo que es deseable en sí y por sí mismo y, entre los actos, el amor, la intención y la fruición son actos elícitos de la voluntad. El consentimiento, la elección y el uso activo son también actos elícitos de la voluntad, pero que tienen como objeto las acciones ordenadas al fin. Las interpretaciones modernas sostienen que este análisis es de carácter estructural y no psicológico, y que no ha de ser interpretado como un conjunto de actos completos e independientes, que se suceden en una secuencia temporal fija e irreversible, sino más bien como individuación analítica de las modalidades que adquieren los actos de la razón práctica y de la voluntad, los cuales dan lugar a una estructura discursiva unitaria que, según los casos, puede actuarse de manera parcial o total¹⁹.

En el estudio del obrar voluntario, la teología moral tiene un particular interés por la *elección* y la *intención*²⁰.

Entendemos por intención un acto elícito de la voluntad que consiste en el querer eficaz de un fin (algo apetecible en sí y por sí) que, en su realidad fáctica, está distante de nosotros, de modo que no resulta inmediatamente realizable o alcanzable, sino que se logra mediante una serie de acciones finalizadas a él. Este fin, que es el objeto de la intención, tradicionalmente se ha llamado *finis operantis*. Es visto y proyectado formalmente en cuanto término de algunas acciones finalizadas; la intención es el acto finalizador por excelencia.

El Aquinate observa que «cuando el apetito se dirige inmediatamente hacia alguna cosa, no tiene intención de este bien, sea que se trate del fin último sea de un fin a él ordenado; solamente cuando a través de lo que se quiere ahora se pretende llegar a un fin, se tiene intención de ese fin»²¹. Esta característica de la intención puede dar lugar a confusiones. Si separamos del fin una serie de medios concatenados entre sí, una acción finalizada puede aparecer como fin sin serlo realmente. Por ejemplo: la salud en sí misma es un bien, y para conservarla estoy dispuesto a tomar una medicina repugnante que, además, solo puedo encontrar en una farmacia situada en el extremo opuesto de la ciudad. Abstrayendo de mi deseo de conservar la salud, podría pensar que tomo el dinero, subo al autobús, etc., para comprar y tomar la medicina

¹⁹ Cfr. S. PINCKAERS, *La structure de l'acte humain suivant Saint Thomas*, «Revue Thomiste» 63 (1955) 393-412.

²⁰ Ya Aristóteles había estudiado este aspecto: cfr. por ejemplo *Ética Nicomáquea*, VI, 2: 1139 a 32-34.

²¹ *Scriptum super Sententiis*, lib. II, d. 38, q. 1, a. 3. Sobre la intención cfr. *S.Th.*, I-II, q. 12.

repugnante, estimando que esta es el fin intentado. Pero esta descripción de la acción es errónea, puesto que la medicina no es propiamente un fin (no es querida por sí misma): lo es solo funcionalmente en el modo –equivocado en este caso– de describir la acción; aquí el fin y, por tanto, la intención es la salud.

*Llamamos elección al acto elícito de la voluntad que tiene por objeto la acción inmediatamente realizable en vista del fin deseado*²². El objeto de la elección es, por tanto, la acción finalizada que inmediatamente puedo ejecutar o no ejecutar, realizar de una manera u otra. La elección presupone varios actos de la inteligencia: al menos la deliberación y el juicio práctico, y supone también el acto de intención. El objeto de la deliberación y de la elección no puede ser un fin, pues deliberar sobre un bien y elegirlo significa orientarlo a otro, y por tanto significa considerarlo como bien finalizado (medio).

Si confrontamos lo que estamos diciendo ahora con lo que ya sabemos sobre la voluntariedad²³, notamos inmediatamente que *existen diversos niveles de la intencionalidad de la acción*. Así, por ejemplo, la acción “amenazar de muerte un funcionario”, que en virtud de su *intencionalidad constitutiva* (intencionalidad propia de la elección) es diferente de la acción de “pedir” o de “agradecer”, podría responder en un caso a la *intención* de obtener un permiso de construcción al que se tiene derecho, y en otro caso, la intención de obtener algo a lo que no se tiene derecho, y que incluso es ilegal. La presencia de distintos niveles de intencionalidad plantea algunos problemas cuando se debe hacer la valoración moral, como veremos en el § 4 c) de este capítulo.

4. La valoración moral de la acción voluntaria: las fuentes de la moralidad

Después de haber estudiado la naturaleza y la estructura de la acción voluntaria, es posible afrontar el análisis de los elementos de los que depende la valoración moral de la acción por lo que se refiere a su materia, o sea, a su contenido. Son los elementos que la teología moral suele llamar *fuentes de la moralidad*. En el § 6 de este capítulo estudiaremos los elementos referentes a la perfección psicológica de la acción, que determinan no tanto la moralidad objetiva de su contenido, cuanto su imputabilidad subjetiva.

Veamos primero cuál es el problema que se debe resolver, utilizando algunos ejemplos. El médico necesita definir y clasificar las diferentes patologías (úlceras gástricas, diabetes, tuberculosis, malaria, etc.) para poder identificar la enfermedad de cada paciente, basándose en los síntomas, la historia clínica, etc. y así proporcionar los remedios adecuados. El juez dispone de la definición y clasificación de los diversos

²² Acerca de la elección véase *S.Th.*, I-II, q. 13.

²³ Vid. § 1 de este capítulo.

delitos (homicidio doloso, homicidio preterintencional, hurto, rapiña, extorsión, etc.) para poder juzgar la conducta sobre la que debe emitir sentencia. También el moralista dispone de la definición y clasificación de los actos propios de las virtudes y de los actos contrarios a ellas (mentira, robo, aborto, anticoncepción, asesinato, calumnia, etc.) para poder evaluar moralmente los diferentes comportamientos. Cada una de estas categorías de análisis (mentira, robo, etc.) constituye una *especie moral*, y corresponde a la teoría de las virtudes y de los vicios definir las con precisión y justificar su moralidad. El problema que ahora nos ocupa es más restringido: saber de qué depende la especie moral de una conducta libre, es decir, cuáles son los elementos de la acción humana que muestran si esta es un aborto o una intervención terapéutica lícita, o bien si es una anticoncepción o un aborto, etc.

a) *La doctrina eclesial sobre las fuentes de la moralidad*

Sobre las fuentes de la moralidad existe no solo una secular reflexión teológica²⁴, sino también una precisa doctrina eclesial, recordada recientemente por el *Catecismo de la Iglesia Católica*²⁵ y la encíclica *Veritatis splendor*²⁶.

La exposición del *Catecismo de la Iglesia Católica*, muy sintética, se limita prácticamente a enumerar todos los elementos esenciales. La moralidad de los actos humanos depende de tres elementos: 1) «del objeto elegido», es decir, el objeto del acto que en la sección anterior hemos llamado *elección*; 2) «del fin que se busca o la intención», que es el objeto del acto que hemos denominado *intención*; 3) «de las circunstancias de la acción», cuya naturaleza aún no se ha explicado. «El objeto, la intención y las circunstancias forman las “fuentes” o elementos constitutivos de la moralidad de los actos humanos»²⁷.

El objeto elegido indica la especie moral acto de la voluntad²⁸, y «puede por sí solo viciar el conjunto de todo el acto. Hay comportamientos concretos –como la fornicación– que siempre es un error elegirlos, porque su elección comporta un desorden de la voluntad, es decir, un mal moral»²⁹. Una intención buena no puede hacer ni bueno ni justo un comportamiento inmoral por su objeto; por el contrario, una intención mala convierte en malo un acto que, de suyo, puede ser bueno³⁰. Las circunstancias, elementos secundarios del acto

²⁴ Una buena síntesis de la reflexión teológica sobre esta materia está recogida en TH. G. BELMANS, *Le sens objectif de l'agir humain. Pour relire la morale conjugale de Saint Thomas*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 1980.

²⁵ Cfr. nn. 1749-1761.

²⁶ Cfr. nn. 71-83.

²⁷ *Catechismo*, n. 1750.

²⁸ Cfr. *ibid.*, n. 1751.

²⁹ *Ibid.*, n. 1755.

³⁰ Cfr. *ibid.*, n. 1753.

moral, contribuyen a agravar o a disminuir la bondad o la malicia moral de un acto; pueden también atenuar o aumentar la responsabilidad del que obra, pero no pueden hacer ni buena ni justa una acción inmoral por su objeto (acciones intrínsecamente malas)³¹. En síntesis, «el acto moralmente bueno supone a la vez la bondad del objeto, del fin y de las circunstancias»³².

La exposición de la encíclica *Veritatis splendor* tiene un carácter diverso, ya que no trata de exponer una visión general y simple de la doctrina, sino reiterar y profundizar algunos puntos que se han negado o puesto en discusión recientemente. El núcleo doctrinal de la sección que analiza el acto moral es la afirmación que existen los actos intrínsecamente inmorales (*intrinsece malum*), es decir, muestra que hay comportamientos concretos (adulterio, aborto, etc.) que son moralmente malos «siempre y por sí mismos, es decir, por su objeto, independientemente de las ulteriores intenciones de quien actúa, y de las circunstancias»³³. El término “comportamiento” no se refiere a las acciones realizadas por alguien que es incapaz de realizar una elección libre; cuando se habla de “comportamiento” se entiende precisamente el objeto posible de elecciones deliberadas y libres³⁴. Esta referencia explícita a la elección deliberada está presente siempre que la encíclica habla de los tipos o clases de acciones que son intrínsecamente malas³⁵. Es evidente que la insistencia en los mismos modos de decir es deliberada y tiene un significado preciso. También se afirma que «la Iglesia, al enseñar la existencia de actos intrínsecamente

³¹ Cfr. *ibid.*, n. 1754.

³² *Ibid.*, n. 1760. Se trata del principio «bonum causatur ex integra causa, malum autem ex singularibus defectibus» (*S.Th.*, I-II, q. 19, a. 6 ad 1). Vid. también *S.Th.*, I-II, q. 18, a. 4 ad 3 y q. 19, a. 7 ad 3.

³³ *Veritatis splendor*, n. 80.

³⁴ Cfr. J. FINNIS - G. GRISEZ, *Gli atti intrinsecamente cattivi*, en *Lettera enciclica “Veritatis splendor” del Sommo Pontefice Giovanni Paolo II. Testo e commenti*, «Quaderni de “L’Osservatore Romano”» 22, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 1994, p. 227.

³⁵ Algunos ejemplos: «Hay que rechazar la tesis [...] según la cual sería imposible calificar como moralmente mala [...] la elección deliberada de algunos comportamientos o actos determinados» (n. 79); «las circunstancias o las intenciones nunca podrán transformar un acto intrínsecamente deshonesto por su objeto en un acto *subjetivamente* honesto o justificable como elección» (n. 81); «hay que rechazar como errónea la opinión que considera imposible calificar moralmente como mala según su especie la elección deliberada de algunos comportamientos o actos determinados» (n. 82); «la moralidad no puede ser juzgada si se prescinde de la conformidad u oposición de la elección deliberada de un comportamiento concreto [...]» (n. 67); «semejantes teorías no son fieles a la doctrina de la Iglesia, en cuanto creen poder justificar, como moralmente buenas, elecciones deliberadas de comportamientos contrarios a los mandamientos de la ley divina y natural» (n. 76).

malos, acoge la doctrina de la sagrada Escritura»³⁶. De la existencia de acciones que son moralmente malas según su especie, es decir, según su objeto³⁷, deriva una segunda tesis doctrinalmente importante: las normas que prohíben tales acciones son válidas *semper et pro semper*, siempre y para todos sin excepción³⁸. Se trata de una tesis que afirma en diversos momentos³⁹.

La encíclica ofrece además las indicaciones necesarias, positivas y negativas, para entender adecuadamente las enseñanzas doctrinales expuestas hasta ahora. En sentido positivo, estas indicaciones presuponen la tesis que «*la moralidad del acto humano depende sobre todo y fundamentalmente del objeto elegido racionalmente por la voluntad deliberada*»⁴⁰, tesis óptimamente expuesta y fundamentada por Tomás de Aquino, pero no solo por él. También en sentido positivo, pero adentrándonos en el campo metodológico, hace una observación de especial importancia: «Para poder aprehender el objeto de un acto, que lo especifica moralmente, hay que situarse *en la perspectiva de la persona que actúa*. En efecto, el objeto del acto del querer es un comportamiento elegido libremente. Y en cuanto es conforme con el orden de la razón, es causa de la bondad de la voluntad»⁴¹. Sobre esta base, se muestra la unidad entre la moralidad de la elección y la moralidad de la persona: el objeto moral «es el fin próximo de una elección deliberada que determina el acto del querer de la persona que actúa. En este sentido, como enseña el *Catecismo de la Iglesia católica*, “hay comportamientos concretos cuya elección es siempre errada porque ésta comporta un desorden de la voluntad, es decir, un mal moral”»⁴².

Entre las indicaciones metodológicas negativas, dos son particularmente decisivas. La primera se refiere básicamente al concepto de acción: «No se puede tomar como objeto de un determinado acto moral, un proceso o un evento de orden físico solamente, que se valora en cuanto origina un determinado estado de cosas en el mundo externo»⁴³. La segunda se refiere a la constitución del objeto moral: «La ponderación de los bienes y los males,

³⁶ *Veritatis splendor*, n. 81.

³⁷ Cfr. *ibíd.*, n. 79.

³⁸ Cfr. *ibíd.*, n. 82.

³⁹ Vid. por ejemplo nn. 52, 96, 97 y 99.

⁴⁰ *Ibíd.*, n. 78.

⁴¹ *Ibidem*. Sobre este aspecto cfr. W. MAY, *Los actos intrínsecamente malos y la enseñanza de la encíclica “Veritatis splendor”*, «*Scripta Theologica*» 26 (1994) 199-219; M. RHONHEIMER, “*Intrinsically Evil Acts*” and the Moral Viewpoint: Clarifying a Central Teaching of “*Veritatis splendor*”, «*The Thomist*» 58 (1994) 1-39.

⁴² *Veritatis splendor*, n. 78. La cita interna es del n. 1761 del *Catecismo*.

⁴³ *Ibíd.*, n. 78.

previsibles como consecuencia de una acción, no es un método adecuado para determinar si la elección de aquel comportamiento concreto es, *según su especie o en sí misma*, moralmente buena o mala, lícita o ilícita»⁴⁴.

Estas breves anotaciones muestran esencialmente la doctrina de la Iglesia sobre las fuentes de la moralidad. Pero hay puntos que deben profundizarse, como veremos a continuación.

b) *El objeto moral*

El principio general que está en la base de la doctrina eclesial sobre las fuentes de la moralidad es claro y pacíficamente aceptado: *el acto de voluntad se especifica fundamentalmente por el objeto (por el fin o el bien) al que tiende directamente ese acto*. El objeto elegido confiere la especie a la elección (la hace ser un tipo de elección y no otro); el objeto (fin o bien) de la intención confiere la especie al acto del consentimiento. La tradición moral llama al objeto de la elección *objeto moral* o *finis operis* (fin del acto); y al objeto de la intención *fin* o *finis operantis* (fin del agente).

La especie de los actos voluntarios es una especie moral. La voluntad sigue a la inteligencia: la elección humana es una elección deliberada, y la intención humana está igualmente iluminada por el juicio racional. El objeto de la elección y de la intención deben, por tanto, juzgarse a la luz de los principios prácticos naturales de la razón, que son las virtudes morales⁴⁵: ese juicio manifiesta su valor moral⁴⁶.

Cuando estos principios se aplican a una acción sencilla no se plantean problemas particulares: la elección tiende normalmente al acto imperado (por ejemplo, robar un coche) y, por tanto, resulta especificada por él (elección de robar, robo). Sin embargo, en acciones más complejas, donde se presentan simultáneamente diversos bienes, puede surgir la duda sobre que elementos entran en la esencia del acto imperado, y que, por ende, deben considerarse el *objeto* que especifica moralmente la elección. Por ejemplo: el médico prescribe a una mujer casada, que sufre una enfermedad, una medicina que hace infértiles las relaciones conyugales. La mujer puede plantearse si usar esa medicina es una acción terapéutica lícita o es un acto anticonceptivo. Si se explica a la mujer que no es un acto anticonceptivo, aunque ese mismo fármaco lo toman otras mujeres únicamente como medio contraceptivo, podría parecer que es la intención o las circunstancias, y no el objeto moral, lo que fundamentalmente determina la moralidad

⁴⁴ *Ibid.*, n. 77.

⁴⁵ «In ratione practica praexistunt quaedam ut principia naturaliter nota, et huiusmodi sunt fines virtutum moralium, quia finis se habet in operabilibus sicut principium in speculativis» (*S.Th.*, II-II, q. 47, a. 6).

⁴⁶ «Omnis finis a ratione deliberativa intentum, pertinet ad bonum alicuius virtutis, vel ad malum alicuius vitii» (*S.Th.*, I-II, q. 18, a. 9 ad 3).

de la conducta, al contrario de cuanto enseña la Iglesia. Para resolver este y otros problemas similares debemos analizar con mayor detenimiento la naturaleza y el cometido del objeto moral, del fin y de las circunstancias.

Concepto de objeto moral — Gran parte de la dificultad para comprender exactamente qué es el objeto moral deriva del error, bastante frecuente, de describir los actos voluntarios imperados como un simple acaecer físico, al cual siguen algunos efectos, sin tener en cuenta el propósito interno de la elección (voluntariedad) del cual procede el acto imperado y en el que se encarna⁴⁷. Este error, en ocasiones, proviene de un uso inadecuado de la terminología: *hablar del objeto del acto tiene sentido cuando se trata del acto ilícito de la voluntad (la elección), pero no lo tiene en relación a la acción externa elegida por la persona*. El objeto de la elección es la misma acción externa elegida (robar un automóvil) y no “algo” material de la acción externa (el automóvil)⁴⁸. Si el objeto moral fuese el automóvil, las acciones de “robar un automóvil” y “regalar un automóvil” de la misma marca tendrían el mismo objeto moral, lo que es manifiestamente falso. O bien, si el hecho de que las relaciones conyugales sean estériles como consecuencia de un fármaco fuese el objeto moral de la anticoncepción y de la acción terapéutica antes mencionada, se llegaría a la conclusión de que los dos actos son moralmente idénticos, y por tanto igualmente lícitos o ilícitos. Debe por eso subrayarse que *el propósito interior representa el nivel básico de intencionalidad que constituye el elemento formal y decisivo del objeto moral de la acción externa elegida*.

Para entenderlo mejor, volvamos al ejemplo del motociclista Pedro. Si decimos “se contraen los músculos del brazo derecho de Pedro”, hablamos de un hecho físico y hacemos una descripción fisiológica. Santo Tomás llama a este evento físico *materia ex qua* de la acción voluntaria imperada. Esta materia, por sí sola, no constituye aún una acción voluntaria o un objeto moral. Pero si decimos “Pedro señala que gira a la derecha levantando el brazo”, hablamos ya de una acción voluntaria, que una persona sensata puede elegir, en la que los movimientos corporales (levantar el brazo derecho) responde y encarna un proyecto o propósito deliberado que tiene sentido para él y para otros que lo ven. Santo Tomás utiliza para esto el concepto técnico de *materia circa quam*⁴⁹, que es equivalente al de objeto moral de la elección, aunque teniendo en cuenta

⁴⁷ Cfr. § 1 b) y d), así como *Veritatis splendor*, n. 78 (texto recogido en el § 4 a). Vid. también J. COSTA, *El discernimiento del actuar humano: contribución a la comprensión del objeto moral*, Eunsa, Pamplona 2003.

⁴⁸ Cfr. *Scriptum super Sententiis*, lib. II, d. 40, q. 1, a. 3; *S.Th.*, I-II, q. 20, a. 1 c. y ad 1; *De malo*, q. 2, a. 4.

⁴⁹ «Obiectum non est materia ex qua, sed materia circa quam, et habet quodammodo rationem formae, in quantum dat speciem» (*S.Th.*, I-II, q. 18, a. 2 ad 2). «Obiecta, secundum quod comparantur ad actus exteriores, habent rationem materiae circa quam, sed secundum quod comparantur ad actum interiorem voluntatis, habent rationem finium; et ex hoc habent quod dent speciem actui» (*S.Th.*, I-II, q. 72, a. 3 ad 2). Vid. también *S.Th.*, I-II,

que la *materia circa quam* es de algún modo una *forma a ratione concepta*⁵⁰, es decir, que el objeto moral es formalmente un proyecto o un propósito operativo concebido y evaluado por la razón práctica, y *en cuanto tal* elegido⁵¹. El mismo elemento material de la acción imperada y, por tanto, el objeto de la elección (levantar el brazo), podría responder y encarnar un propósito diferente, por ejemplo, amenazar a alguien, y así una misma componente material sería la *materia ex qua* de una acción moral completamente diversa. “Indicar que se gira a la derecha” es una acción voluntaria muy diferente de “amenazar a alguien levantando el brazo”: el objeto moral de la elección de la primera acción es distinto del objeto moral de la segunda, y esta diferencia depende solo del objeto moral, no de la intención o del *finis operantis*. Aún no hemos hablado de la intención por la que Pedro decide levantar el brazo; y no es necesario hacerlo si se trata solo de distinguir la acción “indicar que se gira a la derecha” de la acción “amenazar a alguien”. La intencionalidad (voluntariedad) intrínseca de cada uno de esos dos actos es constitutiva de la acción, indica su especie moral y suele llamarse *finis operis*. A esa intencionalidad constitutiva de la acción, la intención o *finis operantis* representa una la intencionalidad ulterior o de segundo nivel. La encíclica *Veritatis splendor* habla en este sentido de «intención ulterior»⁵², y la edición latina del *Catecismo* de «intentio superaddita»⁵³, para indicar que ya a nivel de elección o de *finis operis* existe una intencionalidad inicial constitutiva de la acción (que hemos llamado *voluntariedad*).

A la luz de estas precisiones, el objeto moral de la acción contraceptiva, por ejemplo, no puede ser descrito como “tomar una pastilla anovulatoria con un poco de agua”. Este acto físico, en sí mismo, podría ser la *materia ex qua* (ciertamente no la *materia circa quam*) de la contracepción, pero también podría serlo de una acción que nada tiene que ver con la contracepción, como por ejemplo, la acción terapéutica mencionada en la encíclica *Humanae vitae*⁵⁴, o bien la acción para protegerse de los efectos de los actos de violencia

q. 73, a. 3 ad 1.

⁵⁰ *S.Th.*, I-II, q. 18, a. 10.

⁵¹ No se debe pensar que para Santo Tomás el elemento material y el elemento formal del objeto son dos cosas o dos principios hilemórficos (materia y forma de una cosa). Son, más bien, el aspecto formal y material del mismo objeto, como cuando se habla de objeto formal y material de una ciencia. Santo Tomás los compara con el color y el cuerpo que tiene ese color. Tanto el color (la *ratio visibilitatis*) cuanto el cuerpo caracterizan todo el objeto, pero desde un punto de vista diferente. Para este tema, ver el profundo estudio: M. RHONHEIMER, *Ley natural y razón práctica*, pp. 111-120 (especialmente 115-117) y 394-464.

⁵² *Veritatis splendor*, n. 80.

⁵³ *Catechismus Catholicae Ecclesiae*, Editio Typica Latina, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 1997, n. 1753.

⁵⁴ «La Iglesia, en cambio, no retiene de ningún modo ilícito el uso de los medios terapéuticos verdaderamente necesarios para curar enfermedades del organismo, a pesar de que se siguiese un impedimento, aun previsto, para la procreación, con tal de que ese impedimento no sea, por cualquier motivo, directamente querido» (PABLO VI, Enc. *Humanae vitae*, 25-VII-1968, n. 15).

sexual que pueden ocurrir cuando un ejército enemigo entra en la ciudad. Si queremos saber lo que es una acción anticonceptiva o cuál es el objeto moral de la elección anticonceptiva, se debe definir el propósito (la *forma a ratione concepta*) a la que responde la acción y en la que esta se encarna; así la contracepción es la «acción que, o en previsión del acto conyugal, o en su realización, o en el desarrollo de sus consecuencias naturales, se proponga, como fin o como medio, hacer imposible la procreación»⁵⁵.

En resumen, todo el problema consiste en entender que la elección (que es una acción voluntaria), como todo acto humano, es una realidad intencional, es otro modo de expresar el principio metafísico *omne agens agit propter finem*⁵⁶. La acción voluntaria, también cuando se describe en abstracto como tipo de acción (robo, asesinato, calumnia, etc.), posee una intencionalidad (voluntariedad) que la constituye como tal tipo de acción. Cuando la intencionalidad constitutiva o de primer nivel entra en contradicción con una virtud moral (con la justicia, la templanza, etc.), la acción tiene una negatividad moral que ningún intención ulterior o de segundo nivel (*finis operantis*) puede sanar. Naturalmente, existen muchos tipos de acción que, de acuerdo a su intencionalidad constitutiva, no se oponen a una virtud, como veremos a continuación.

Tipología moral del objeto — Según su objeto, los actos voluntarios pueden ser: 1) *buenos*: si son en sí mismos actos conformes a una virtud, como rezar o ayudar al prójimo; 2) *malos*: si son en sí mismos contrarios a la virtud, como el robo, el adulterio, etc.; 3) *indiferentes*: si son actos que en sí mismos no poseen una específica razón de conformidad o disconformidad con la virtud. Sin embargo, no se puede olvidar que estos actos poseen una cierta calificación moral, de otra manera serían meramente actos físicos y no actos voluntarios: se trata de actos compatibles con la plena verdad sobre el hombre, pero que de por sí no la promueven; en esta perspectiva se califican como actos *lícitos* que, para que sean realmente buenos, han de proceder de una voluntad buena y estar ordenados a Dios por el agente.

En realidad, no existen actos indiferentes “en concreto”, pues, cuando los actos humanos se consideran en su realidad concreta, su moralidad está ya determinada por algunas circunstancias o por el fin. Algunos teólogos (por ejemplo, San Buenaventura) defienden la existencia de actos humanos concretos que son moralmente indiferentes; sin embargo, la gran mayoría —entre los cuales figuran Santo Tomás y San Alfonso M. de Liguori— niegan esta posibilidad. Así concluye Santo Tomás el estudio de la cuestión: «Es necesario que todo acto humano que procede de la razón deliberativa, considerado individualmente, sea bueno o malo»⁵⁷. Esta doctrina moral es de gran estímulo para ordenar la actividad personal, incluso aquella que parece indiferente,

⁵⁵ *Ibid.*, n. 14.

⁵⁶ Cfr. S. L. BROCK, *Acción y conducta*, cit., pp. 59-62 y 123-131.

hacia Dios.

¿Cómo puede conocerse la bondad o la malicia del objeto de un acto moral? No hay duda de que *la fuente de discernimiento moral se encuentra en la razón humana*: en base a sus principios prácticos naturales y a su desarrollo discursivo, la razón está en condiciones de reconocer y de distinguir el bien del mal, la virtud del vicio⁵⁸. *La capacidad natural de la razón se halla reforzada por la Revelación*, que confirma las enseñanzas de la recta razón y la instruye en lo que se refiere a los bienes sobrenaturales. Concretamente, la Escritura contrapone las obras buenas, o frutos del Espíritu, o de la fe⁵⁹, a las obras de la carne, obras malvadas, obras perversas, obras de las tinieblas, obras muertas⁶⁰. De manera más sistemática, «la *materia grave* es precisada por los Diez mandamientos según la respuesta de Jesús al joven rico: “No mates, no cometas adulterio, no robes, no levantes testimonio falso, no seas injusto, honra a tu padre y a tu madre” (Mc 10, 19)»⁶¹.

*También el magisterio de la Iglesia constituye una ulterior ayuda para distinguir las acciones buenas de las malas*⁶². El «magisterio de los pastores de la Iglesia en materia moral se ejerce ordinariamente en la catequesis y en la predicación, con la ayuda de las obras de los teólogos y de los autores espirituales. [...] Esta catequesis ha tomado tradicionalmente como base, junto al Credo y el Padre Nuestro, el Decálogo que enuncia los principios de la vida moral válidos para todos los hombres»⁶³. Otros ejemplos de esta enseñanza moral son: los preceptos de la Iglesia⁶⁴; la inmoralidad de los atentados contra la persona humana⁶⁵; las enseñanzas sobre el matrimonio⁶⁶; la doctrina sobre la ética sexual⁶⁷; las diversas encíclicas y documentos de ética socioeconómica.

c) *El fin del agente o finis operantis*

Concepto de fin (*finis operantis*) — Aunque el objeto de cualquier acto

⁵⁷ *S.Th.*, I-II, q. 18, a. 9.

⁵⁸ Cfr. *Veritatis splendor*, n. 61.

⁵⁹ Cfr. *Mt* 5, 16; *Rm* 7, 4; 8, 4-6; *2 Co* 9, 8; *Ga* 5, 22; *Col* 1, 10; *St* 2, 17-18.

⁶⁰ Cfr. *Rm* 7, 5; 8, 12-13; 13, 12; *Ga* 5, 19-21; *Hb* 9, 14; *1 Jn* 3, 12; *2 Jn* 11.

⁶¹ *Catecismo*, n. 1858.

⁶² Cfr. *Veritatis splendor*, n. 25.

⁶³ *Catecismo*, n. 2033.

⁶⁴ Cfr. *Catecismo*, nn. 2041-2043.

⁶⁵ Cfr. *Gaudium et spes*, n. 27; *Evangelium vitae*, nn. 57, 62 y 65.

⁶⁶ Cfr. Enc. *Casti connubii*, *Humanae vitae* e Instr. *Donum vitae*.

⁶⁷ Cfr. CONGR. PARA LA DOCTRINA DE LA FE, Decl. *Persona humana*, 29-XII-1975.

voluntario (intención, elección, consentimiento, etc.) suele llamarse fin, la doctrina sobre las fuentes de la moralidad reserva el término fin para el objeto de uno de estos actos, la intención⁶⁸. *El fin (finis operantis) es el objetivo al cual el agente ordena su actuar, es decir, lo que quiere conseguir por medio de la acción o las acciones escogidas; es, por tanto, el motor principal de la acción.* La teología moral le dedica particular atención, en cuanto fuente de la que fluyen todas las obras humanas, que son la materialización del verdadero amor (o rechazo) de Dios y del prójimo⁶⁹.

El Evangelio pone de manifiesto el significado moral de la intención que impulsa a obrar. Se trata de una doctrina que Jesús ha querido inculcar explícitamente a sus discípulos, pues era contraria a la enseñanza moral contemporánea, tanto hebraica como pagana. El pasaje del Evangelio que quizá desarrolla más esta idea es la discusión con los fariseos a propósito de lavarse las manos antes de comer; la conclusión es clara: «Lo que sale de la boca procede del corazón, y eso es lo que hace impuro al hombre. Porque del corazón proceden los malos pensamientos, los homicidios, los adulterios ...»⁷⁰. La razón de esta primacía de la interioridad es evidente: el hombre ha de buscar el verdadero bien (en última instancia, Dios) con todo su corazón, con toda su alma y con toda su mente, por eso el aspecto más significativo de la conducta moral se encuentra en sus disposiciones interiores⁷¹.

El fin o intención del agente, el verdadero motivo o “motor” de la acción, no debe confundirse con otros motivos que pueden concurrir accidentalmente: es distinto, por ejemplo, dar limosna solo para hacerse notar, y esto sería el fin (si los otros no mirasen no se daría la limosna), y darla para ayudar al prójimo, pero con el placer de ser visto. De hecho, junto a la intención principal, pueden insinuarse intenciones concomitantes o motivos que no hacen vano el fin principal, pero lo pueden hacer más o menos puro. A este respecto conviene subrayar la importancia de la lucha contra las intenciones concomitantes desordenadas, las cuales, si no se combaten, llevan con frecuencia a cambiar el mismo designio prioritario de la voluntad; por ejemplo, trabajar *con* vanidad o con una intención concomitante de “carrerismo” puede fácilmente transformarse en trabajar *por* vanidad o *por* “hacer carrera”.

La presencia de diferentes niveles de intencionalidad (intención y elección, voluntas intendens y voluntas eligens⁷²) no rompe la unidad de la

⁶⁸ Véase lo indicado en el § 2 a).

⁶⁹ Cfr. *1 Co* 13, 1-7; *St* 1, 22-27; *1 Jn* 2, 4-5; *Catecismo*, n. 1752.

⁷⁰ *Mt* 15, 18-19.

⁷¹ Conviene recordar que la vida moral fluye del “corazón” humano: cfr. *Lv* 26, 41; *Dt* 10, 16; 11, 16; 30, 6; *Sal* 37, 4; 81, 13; 112, 7; *Qo* 11, 9; *Sb* 1, 6; *Si* 6, 35; *Ez* 11, 19; 44, 7; *Jl* 2, 13; *Mt* 5, 8; 15, 8; 22, 37; *Lc* 12, 34; *Hch* 5, 3; 7, 51; 8, 21; *Rm* 2, 29; *Ef* 3, 17; *St* 4, 8; etc.

⁷² Estos son los conceptos empleados en el *Scriptum super Sententiis*, lib. II, d. 38, q. 1

conducta humana. Es cierto que el acto de intención puede realizarse por separado del acto de elección, como sucede cuando se toma una firme decisión de alcanzar un objetivo futuro sin pensar siquiera en los medios que se elegirán (por ejemplo, una persona que está en el penúltimo año de escuela secundaria decide ser periodista, pero no piensa aún la forma de lograrlo: puede inscribirse en una facultad universitaria de ciencias de la comunicación, o comenzar con un aprendizaje en un periódico y luego, si es necesario, realizar un master, etc). Sin embargo, *en muchas ocasiones, la intención y la elección de los medios son dos momentos de un mismo movimiento de la voluntad*, que podría describirse empezando por cada uno de los extremos: el objetivo es alcanzar una meta usando ciertos medios, y entonces hablamos de *intención*, o bien se eligen determinadas acciones para alcanzar esa meta, y entonces hablamos de *elección*⁷³.

En términos absolutos, la intención del fin (de lo que realmente interesa) es más significativa y refleja mejor la disposición de ánimo de la persona que la elección de los medios. La perspectiva de la moral, sin embargo, está determinada por el principio «*bonum et malum sunt in rebus, verum et falsum sunt in mente*»⁷⁴, es decir, la moral considera los diferentes momentos de la conducta como un proceso de realización de metas que tienen valor positivo o negativo y, desde esta perspectiva, la intención se presenta como el proyecto interior de un bien que se realizará o negará mediante las acciones que se elijan.

El gerente de una sociedad industrial, por ejemplo, puede plantearse un problema económico complicado, con intención de resolverlo según justicia, respetando los derechos de los trabajadores, de los accionistas, de los acreedores, etc. Después establece un programa de acción que, de hecho, no respeta los derechos de todos, e incluso uno de los grupos en cuestión sufre una grave injusticia; en este caso, intención original correcta ha sido negada por las acciones elegidas. La intención de vivir la justicia se rechaza en el momento mismo en que, para realizarla, se eligen acciones injustas: la justicia no puede obtenerse a través de la injusticia. La distinción entre el fin justo y los medios injustos, que analíticamente es posible, no debe enfatizarse demasiado, porque en realidad quien proyecta la realización de un objetivo justo usando medios injustos nunca ha tenido una intención real de justicia⁷⁵. El ejemplo

e lib. II, d. 40, donde Santo Tomás desarrolla un profundo estudio sobre la relación entre intención y elección.

⁷³ Cfr. *S.Th.*, I-II, q. 12, a. 4.

⁷⁴ *De veritate*, q. 1, a. 2.

⁷⁵ «Finis autem dicitur ad quem actus proportionatus est; et ita etiam si finis est bonus, et actus bonus; quia actus malus non est proportionatus ad finem bonum. Unde dicit Philosophus in 6 Ethic., de his qui per malos actus bonos fines consequi intendunt, quod quaerunt sortiri finem inconvenienti medio; sicut enim non quaelibet materia est disposita ad quamlibet formam, nec quodlibet instrumentum ad quemlibet effectum, nec quodlibet

muestra que, en el orden del bien, la realización práctica de la intención a través de la elección añade un nuevo valor, positivo o negativo, a la intención solo proyectada (“no bastan las buenas intenciones”). La intención es un principio al cual hay que añadir un recto discernimiento sobre el modo concreto de realizarla.

La selección de lo que hay que hacer aquí y ahora para realizar una intención presenta, con frecuencia, nuevas dificultades y resistencias que han de ser vencidas. De ahí deriva que *la elección, presuponiendo y conservando el significado ético de la intención, le añade nuevos elementos; la intención se hace realidad –o se niega– a través de las elecciones*. El fracaso en el plano de la elección concreta haría vana la buena intención, o bien podría manifestar la poca firmeza y la escasa convicción de una intención, que ha cedido ante el primer obstáculo encontrado. Debe también tenerse en cuenta que las acciones finalizadas elegidas para lograr el fin pueden causar efectos indirectos no deseados pero previstos y tolerados, que a veces pueden ser moralmente significativos: sería, por ejemplo, el caso en que las acciones elegidas para lograr un fin justo, causen indirectamente situaciones injustas más importantes que el fin justo directamente buscado.

Cuanto se ha explicado evidencia que la intención es solo un momento particular (aunque muy importante) de la organización y proyectación interior de la acción. *El proyecto intencional no es solo finalización, sino también elección de las acciones finalizadas y del modo de ejecutarlas*. Por eso, el acto propio y principal de la virtud es la *recta elección*, porque la virtud requiere no solo la buena intención, sino también y sobre todo llevar a cumplimiento la intención a través de elecciones rectas, es decir, a través de elecciones que verdaderamente realicen la intención virtuosa⁷⁶. La persona entraría en contradicción consigo misma si intentase realizar la justicia a través de medios injustos o la pureza a través de actos impuros. La unidad de la persona implica la coherencia ética entre la intención y la elección.

Esta relación entre intención y elección, permite entender con exactitud la enseñanza evangélica según la cual las intenciones interiores se muestran a través de sus frutos, que son las obras exteriores: «Por sus frutos los reconoceréis»⁷⁷. Al final del Discurso de la montaña, la “carta magna” de la

medium ad quamlibet conclusionem; ita nec quilibet actus ad quemlibet finem» (*Scriptum super Sententiis*, lib. II, d. 38, q. 1, a. 5).

⁷⁶ «Principalitas virtutis moralis in electione consistit» (*De veritate*, q. 22, a. 15, ob. 3). «Haec enim cognitio ad electionem requiritur, in qua principaliter consistit moralis virtus» (*Scriptum super Sententiis*, lib. III, d. 35, q. 1, a. 3, ql. 2). «Proprium virtutis moralis est facere electionem rectam» (*S.Th.*, I-II, q. 65, a. 1). «Electio maxime videtur esse propria virtuti» (*In decem libros Ethicorum*, lib. III, lect. 5, n. 432).

⁷⁷ Mt 7, 20.

moral cristiana, el Señor dijo explícitamente: «No todo el que me dice: “Señor, Señor”, entrará en el Reino de los Cielos, sino el que hace la voluntad de mi Padre, que está en los cielos. [...] Todo el que oye estas palabras mías y las pone en práctica, es como un hombre prudente [...]. Pero todo el que oye estas palabras mías y no las pone en práctica es como un hombre necio»⁷⁸. O sea, al amor, a la buena intención, siguen coherentemente las obras buenas⁷⁹.

Conviene subrayar que las obras de que habla la Biblia no son acciones abstractas, sino muy concretas: véanse los distintos elencos de lo que se debe hacer o evitar, además del Discurso de la montaña, en *Rm* 1, 22-32; 12, 6-21; *I Co* 10, 7-11; *Ga* 5, 19-22; *I P* cap. 2, 3 y 4; etc. A lo largo de la historia no han faltado autores que abogan por una moral sin el esfuerzo de las acciones concretas: sin embargo, el tentativo de establecer como dos ámbitos de moralidad aislados, es decir, una moral de las intenciones y una moral de las obras, está destinado al fracaso; significa no haber comprendido la dinámica de la voluntad y, lo que es peor, desconocer el profundo sentido de las palabras de Jesús, pues es patente que tal pretensión no tiene el mínimo fundamento bíblico, como ha puesto en evidencia la *Veritatis splendor*, n. 82.

El papel del fin en la valoración moral — La cualidad moral del fin por el cual la acción es elegida influye sobre su moralidad de un modo diverso según la calificación moral del objeto. *Las acciones que por su objeto son indiferentes se convierten en buenas o malas a causa del fin*⁸⁰.

Las acciones buenas por el objeto (por ejemplo, un comportamiento amistoso), a causa del fin, se convierten en: 1) *más buenas*: por ejemplo, hacer amistad por amor a Dios o para ayudar al prójimo; 2) *menos buenas*, debido a motivos concomitantes desordenados: por ejemplo, hacer amistad con (no por) vanagloria de ser popular; 3) *malas*: por ejemplo, hacer amistad para encontrar cómplices para un robo; en este sentido, el Evangelio habla de las “virtudes” hipócritas de los fariseos⁸¹; «una intención mala sobreañadida (como la vanagloria) convierte en malo un acto que, de suyo, puede ser bueno

⁷⁸ *Mt* 7, 21.24.26.

⁷⁹ Cfr. *Mt* 25, 40.45; *Jn* 13, 15; *Rm* 2, 13; *Hb* 10, 24-25; *St* 2, 18; *I Jn* 3, 18; *Ap* 2, 23.26; 22, 12. Así también los Padres de la Iglesia: «Debemos creer siempre los hechos y las obras, no los discursos retóricos. Hablar y prometer es fácil, en cambio no es tan fácil actuar, llevando a la práctica las propias ideas. ¿Por qué he dicho esto? Porque son muchos los que dicen temer y amar a Dios, mientras con sus obras demuestran lo contrario: Dios, en cambio, pide ser amado también con las obras. Por esto Jesús decía a los discípulos: “Si me amáis, observad mis mandamientos”. Como antes había dicho: “Cualquier cosa que pidáis, yo os la daré”, para que no creyeran que fuese suficiente pedir, añadió: “Si me amáis”, “Solo con esta condición –dice– yo lo haré”» (SAN JUAN CRISÓSTOMO, *In Ioannem homilia*, 75, 1: PG 59, 403).

⁸⁰ Cfr. *Mt* 15, 19; *Mc* 7, 20-21.

⁸¹ Cfr. *Mt* 23, 28; *Lc* 11, 39-12, 1.

(como la limosna: cfr. *Mt* 6, 2-4)»⁸².

Una acción mala por el objeto puede empeorar o disminuir su malicia a causa de la intención; así Jesús dice: «Padre, perdónales, porque no saben lo que hacen»⁸³; *pero nunca puede llegar a ser buena:* «Si los actos son intrínsecamente malos, una intención buena o determinadas circunstancias particulares pueden atenuar su malicia, pero no pueden suprimirla: son actos “irremediabilmente” malos, por sí y en sí mismos no son ordenables a Dios y al bien de la persona. [...] Por esto, las circunstancias o las intenciones nunca podrán transformar un acto intrínsecamente deshonesto por su objeto en un acto “subjetivamente” honesto o justificable como elección»⁸⁴.

En realidad, como ya hemos visto, quien elige una acción contraria a la virtud no tiene nunca –salvo por error invencible– una intención moralmente buena: en semejantes casos, el fin es solo aparentemente recto, y los motivos que se aducen para actuar así tienen, en el fondo, más de autojustificación que de verdaderas razones para actuar de ese modo⁸⁵.

d) *Las circunstancias*

Además de los dos elementos principales del acto moral, existen un conjunto de elementos secundarios que influyen en su moralidad: las varias condiciones personales y ambientales, la aparición –al lado de la intención principal– de distintos motivos secundarios, el tiempo o el lugar en que se realiza la acción, etc. Todos estos elementos constituyen las circunstancias morales, que son componentes del acto humano de valor moral secundario. La Biblia tiene en cuenta esta realidad cuando, además de los elementos esenciales, enseña la importancia de tales factores concomitantes: valor del óbolo de la viuda, diversa gravedad de la culpa de Pilato y de los fariseos,

⁸² *Catecismo*, n. 1753.

⁸³ *Lc* 23, 34. Cfr. *Mt* 11, 20-24.

⁸⁴ *Veritatis splendor*, n. 81. San Pablo enseña que no se puede hacer el mal aunque la finalidad sea buena (*Rm* 3, 8) y Santo Tomás escribe: «Ningún mal hecho con buena intención puede ser excusado» (*In duo praecepta caritatis*, 6, n. 1168; cfr. *S.Th.*, I-II, q. 88, a. 6 ad 3). De hecho, «una intención buena (por ejemplo: ayudar al prójimo) no hace ni bueno ni justo un comportamiento en sí mismo desordenado (como la mentira y la maledicencia). El fin no justifica los medios. Así, no se puede justificar la condena de un inocente como un medio legítimo para salvar al pueblo» (*Catecismo*, n. 1753).

⁸⁵ «Quando aliquis vult malum propter bonum, illud bonum non est finis actus voluntatis, secundum se considerati, sed est finis a volente inordinate praestitutus» (*Scriptum super Sententiis*, lib. II, d. 38, q. 1. a. 5 ad 1).

mayor responsabilidad de quien está constituido en autoridad⁸⁶. La consideración de las circunstancias morales permite, además, llegar al hombre concreto, que obra en su propio ambiente y en la continuidad de su existencia temporal.

Siguiendo *S.Th.*, I-II, q. 7, a. 3, las circunstancias morales se pueden agrupar en dos categorías:

1) Circunstancias relacionadas con el objeto moral:

- tiempo (*quando*): un servicio atrasado pierde parte de su eficacia;
- lugar (*ubi*): no es lo mismo injuriar a una persona en público o en privado;
- cantidad del objeto (*quantum*): valor económico de la mercancía robada;
- efectos de la acción (*quid*): una limosna que aparta a quien la recibe de un grave peligro físico o moral.

2) Circunstancias relacionadas con el agente:

- condición del agente que actúa (*quis*): ejemplo del óbolo de la viuda⁸⁷; «no es lo mismo que incurra en culpa una persona favorecida y que ha recibido muchos beneficios del Espíritu Santo [...] a que cometa la misma transgresión una persona sin tales privilegios»⁸⁸;

– modo de actuar (*quomodo*): por ejemplo, orden e intensidad al realizar el propio deber⁸⁹, actuar deliberadamente o bien ofuscado por una pasión vehemente;

– medios empleados (*quibus auxiliis*): el uso de medios más eficaces significa una mayor voluntariedad para el bien o para el mal; por ejemplo, el buen samaritano adopta medios extraordinarios para socorrer al herido⁹⁰;

– motivos circunstanciales (*cur*): por ejemplo, realizar un servicio por cortesía, pero esperando un cierto reconocimiento o compensación es menos meritorio que hacerlo por caridad con absoluta benevolencia⁹¹.

La moralidad del actuar humano no solo depende del fin y del objeto, sino también de las circunstancias morales. Pero no todas las circunstancias que lo son en el orden físico lo son también en el orden moral: a veces una circunstancia física es moralmente irrelevante en ciertos casos (si el ladrón está casado) y no lo es en otros (si el que realiza una fornicación está casado). Otras veces algo que parece una circunstancia modifica en realidad la esencia

⁸⁶ Cfr. *Mc* 12, 41-44; *Jn* 19, 11; *Tt* 1, 5-9.

⁸⁷ Cfr. *Lc* 21, 1-4.

⁸⁸ SAN JUAN CRISÓSTOMO, *In Matthaeum homilia*, 26, 7: PG 57, 341.

⁸⁹ Cfr. *Lc* 19, 17.19.

⁹⁰ Cfr. *Lc* 10, 34-35.

⁹¹ Cfr. *Mt* 5, 44-47.

moral del acto y, por tanto, no es circunstancia moral en sentido estricto (por ejemplo, robar en una iglesia es un sacrilegio). El Concilio de Trento lo tiene presente cuando prescribe que los pecados graves han de manifestarse en el sacramento de la penitencia con las circunstancias susceptibles de cambiar la especie⁹².

Hablando en sentido estricto, las circunstancias morales se comportan como accidentes del acto moral, cuya moralidad substancial le viene del objeto y del fin; así, *las circunstancias aumentan o disminuyen la bondad o malicia del acto, sin convertir nunca un acto bueno en malo ni un acto malo en bueno, y sin cambiar siquiera la especie moral o teológica*⁹³.

Como ya se ha indicado, hay circunstancias que no se pueden considerar como elementos accidentales del actuar moral. Se trata de aspectos que cambian la especie moral del acto; así, los pecados de robo no pertenecen todos a la misma especie moral: existe el robo simple, la rapiña (con violencia), el robo sacrilego. En términos generales se puede afirmar que es circunstancia aquella característica que no tendría ninguna relación con el orden moral si no calificara algún elemento que por sí mismo ya posee una relación de conformidad o disconformidad con la virtud. Por ejemplo, que el dinero sea mucho o poco es significativo moralmente si se trata de dinero robado, es decir, de la cantidad del robo. Al contrario, si una determinada cualidad es aquello por lo que *ante todo* una acción se opone al orden moral, tal cualidad constituye el objeto moral. Por ejemplo, si una persona interrumpe una ceremonia religiosa cantando una canción de moda (que en su casa sería libérrimo de cantar cuando quisiera), no se puede decir que la acción elegida es la de cantar, y que su presencia en una ceremonia religiosa es una circunstancia de lugar: la acción moral (*genus moris*) que se considera contraria a la virtud de la religión es *la interrupción de un acto de culto*, y cantar es una circunstancia (el medio empleado para interrumpir el acto). Las circunstancias que cambian la especie moral de la acción son, realmente, elementos de la misma esencia del objeto moral del acto⁹⁴.

e) Profundización de la doctrina eclesial con referencia al debate sobre el proporcionalismo

La encíclica *Veritatis splendor* critica las orientaciones morales conocidas como consecuencialismo y proporcionalismo porque niegan la existencia de actos intrínsecamente malos y el valor absoluto de las normas éticas que prohíben esos actos⁹⁵: «Hay que rechazar como errónea la opinión que considera imposible calificar

⁹² Cfr. *De sacramento paenitentiae*, cap. 5 y can. 7: DS 1681 y 1707

⁹³ Cfr. *Catecismo*, n. 1754.

⁹⁴ Cfr. *S.Th.*, I-II. q. 18, aa. 10-11; A. RODRÍGUEZ LUÑO, *Ética general*, cit., pp. 189-190; ID., “*Veritatis splendor*” un anno dopo. *Appunti per un bilancio (II)*, cit., p. 61.

⁹⁵ La encíclica *Veritatis splendor* entiende por consecuencialismo la concepción ética que «pretende obtener los criterios de la rectitud de un obrar determinado solo del cálculo de las consecuencias que se prevé pueden derivarse de la ejecución de una decisión» (n. 75). Y por proporcionalismo la concepción ética que, «ponderando entre sí los valores y los

moralmente como mala según su especie la elección deliberada de algunos comportamientos o actos determinados, prescindiendo de la intención por la cual se hace la elección o por la totalidad de las consecuencias previsibles de aquel acto para todas las personas interesadas. Sin esta *determinación racional de la moralidad del obrar humano*, sería imposible afirmar un *orden moral objetivo* y establecer cualquier norma determinada, desde el punto de vista del contenido, que obligue sin excepciones»⁹⁶. La encíclica muestra las motivaciones doctrinales del juicio expuesto, afirmando explícitamente que estas dos teorías éticas no son fieles a la doctrina de la Iglesia ya que, en base a su metodología, justifican «como moralmente buenas, elecciones deliberadas de comportamientos contrarios a los mandamientos de la ley divina y natural»⁹⁷.

Partiendo de una concepción simplista del problema propuesto por el proporcionalismo, se ha afirmado que este sostiene que una acción reconocida como moralmente mala en sí puede convertirse en moralmente buena a causa del fin, de las circunstancias o de las consecuencias. Algunos autores han pensado erróneamente que esta era la crítica que la encíclica *Veritatis splendor* dirigía al proporcionalismo⁹⁸. Las cosas no son exactamente así. Un editorial publicado en «L'Osservatore Romano»⁹⁹ precisaba que la raíz del problema en discusión está en la concepción del objeto moral; más concretamente, en el hecho de que los proporcionalistas privan al objeto de un elemento fundamental, que nosotros hemos llamado voluntariedad¹⁰⁰, y en este sentido «moralmente lo neutralizan». Así por ejemplo, Fuchs escribió que «no se puede decir, por tanto, que matar, en cuanto realización de un acto humano, sea moralmente bueno o malo, porque matar, en sí, no expresa aún la intención y el fin del sujeto moral y, por tanto, en sí, no puede ser una acción humana»¹⁰¹. Sin esa intención no se podría distinguir, por ejemplo, entre matar por interés y matar en legítima defensa. Hay que afirmar, por tanto, –añade Fuchs– que «una acción, en su materialidad (homicidio, herimiento, ir a la Luna) no puede ser justificada desde un punto de vista moral sin considerar el motivo por el cual un sujeto actúa. Sin el motivo, de hecho, no es aún una acción humana y solo una acción humana puede valorarse en sentido propio como moralmente buena o mala. El mal pre-moral realizado mediante una acción humana no puede ser querido en cuanto tal y ha de ser justificado en la totalidad de la acción por razones proporcionadas»¹⁰². De ahí saca la siguiente conclusión: «Un juicio moral puede ser formulado solo a partir de la consideración simultánea de tres elementos (acción, circunstancias, fin) en sí premorales. La realización de los tres elementos (a. la

bienes que persiguen, se centra más bien en la proporción reconocida entre los efectos buenos o malos, en vista del *bien mayor* o del *mal menor*, que sean efectivamente posibles en una situación determinada» (n. 75).

⁹⁶ *Veritatis splendor*, n. 82. El texto remite a la Decl. *Dignitatis humanae*, n. 7.

⁹⁷ *Veritatis splendor*, n. 76.

⁹⁸ Cfr. por ejemplo R. A. McCORMICK, *Some early reactions to «Veritatis Splendor»*, «Theological Studies» 55 (1994) 490-491.

⁹⁹ *La ricezione della «Veritatis splendor» nella letteratura teologica*, «L'Osservatore Romano», 20-V-1995, p. 1.

¹⁰⁰ Cfr. § 1 b).

¹⁰¹ J. FUCHS, *Responsabilità personale e norma morale*, cit., p. 110.

¹⁰² *Ibid.*, p. 111. Fuchs señala que las últimas frases corresponden también al pensamiento de Van der Marck, Van der Poel y Knauer.

sustracción de dinero de otro, b. que es muy pobre, c. para dar gusto a un amigo) no es la combinación de tres acciones humanas, que pueden ser valoradas separadamente, sino que constituye una única acción humana»¹⁰³. Una norma moral, para ser verdaderamente universal, debería tener en cuenta los tres elementos en toda su amplitud, pero eso “es teóricamente imposible”, y por esta razón en el momento de la aplicación de la norma se descubrirá que su amplitud es menor de lo que se pensaba¹⁰⁴.

Como han hecho notar distintos autores¹⁰⁵, en razonamientos como los de Fuchs, y de McCormick, se encuentra un error a nivel de la teoría de la acción, que quizá procede de la herencia de la moral casuística. El error consiste en la consideración fisicista de la acción moral (*el matar en sí*, de que habla Fuchs), privada del significado de su voluntariedad, que se quiere superar mediante la añadidura de elementos tomados de la intencionalidad del sujeto (*finis operantis*), de las circunstancias o de las consecuencias. McCormick y Fuchs tienen razón al decir que una acción que fuese descrita de manera puramente fisicista (sin la voluntariedad) no podría ser valorada moralmente, porque no es una acción humana, dado que la acción humana es una realidad esencialmente voluntaria; pero, en lugar de entender la voluntariedad (y, por tanto, la moralidad) como intrínseca a la acción (que ellos mismos han eliminado para poder considerar la acción como una realidad pre-moral), quieren introducir la voluntariedad (y, por tanto, la moralidad) solo al nivel de la intención del agente, de las circunstancias y de las consecuencias previsibles. Como ha escrito Rhonheimer, para ellos la acción humana, como realidad voluntaria y por tanto moral, sería la suma de una acción física o físicamente descrita (*el matar en sí*) más la actitud del sujeto respecto al fin (el *finis operantis* de la manualista tradicional, que la *Veritatis splendor* n. 80 llama «ulteriores intenciones») y respecto a las circunstancias y consecuencias; pero el verdadero problema es que, ya a nivel de la teoría de la acción, una acción física más la intención no da como resultado una acción voluntaria¹⁰⁶.

Así puede entenderse correctamente la aclaración hecha por el citado editorial: «Ofreciendo indicaciones sobre el modo de entender el objeto moral, la encíclica pone en guardia contra el consecuencialismo y el proporcionalismo en cuanto teorías que conciben la constitución del objeto moral de tal manera que realizan, primero, una indebida neutralización moral de la acción elegida y, después, una sucesiva redefinición de la moralidad en base a las intenciones o consecuencias ulteriores. Se constituye de tal modo un contexto argumentativo que ciertamente no niega el principio de que el fin no justifica los medios, pero lo hace prácticamente inaplicable. Es esta la compleja operación metodológica que debe rechazarse absolutamente»¹⁰⁷.

¹⁰³ *Ibid.*, p. 112.

¹⁰⁴ Cfr. *ibidem*.

¹⁰⁵ Cfr. W. MAY, *Los actos intrínsecamente malos y la enseñanza de la encíclica «Veritatis splendor»*, cit.; M. RHONHEIMER, «*Intrinsically Evil Acts*» and the Moral Viewpoint: Clarifying a Central Teaching of «*Veritatis splendor*», «*The Thomist*» 58 (1994) 1-39; ID., *Intentional Actions and the Meaning of Object: A Reply to Richard McCormick*, «*The Thomist*» 59 (1995) 279-311; A. RODRÍGUEZ LUÑO, *El acto moral y la existencia de una moralidad intrínseca absoluta*, en G. DEL POZO ABEJÓN (ed.), *Comentarios a la «Veritatis splendor»*, cit., pp. 693-714.

¹⁰⁶ Cfr. M. RHONHEIMER, *Intentional Actions and the Meaning of Object*, cit., pp. 286-287.

¹⁰⁷ *La ricezione della «Veritatis splendor» nella letteratura teologica*, cit., p. 1.

5. La moralidad de los efectos

La voluntariedad de una acción comporta, en algún modo, la voluntariedad de los efectos que resultan de la acción. Por eso, la valoración moral de un acto debe tener en cuenta la moralidad de sus consecuencias. La problemática que se presenta puede ser muy compleja. La teología moral, partiendo de la tradición viva de la Iglesia, de muchas experiencias concretas y de la reflexión sobre la vida práctica, propone algunos criterios que ayudan a resolver estos problemas.

a) Imputabilidad moral de las consecuencias

El problema está en saber cuándo se es moralmente responsable de las consecuencias buenas o malas de una acción o de una omisión. Aunque la temática es muy amplia, nos limitamos a indicar cinco principios que ayudan a resolver los casos más frecuentes¹⁰⁸.

1) Somos responsables de las consecuencias negativas previsibles de nuestras malas acciones, aunque no se hayan previsto¹⁰⁹. Se habrían podido evitar con una conducta correcta. Si se tira al suelo una persona para robarla, y a consecuencia de la caída la persona muere, el ladrón es responsable de su muerte, aunque solo quería robar y no matar.

2) Las consecuencias buenas de las malas acciones no pueden ser adscritas como mérito. No se puede considerar moralmente buena la acción de un ladrón que, queriendo robar en un lugar, evita que un terrorista deje en aquel lugar un artefacto explosivo que podría causar muchas víctimas.

3) No somos responsables de las consecuencias negativas *no previsibles* de nuestras buenas obras¹¹⁰. Esas consecuencias son simplemente no intencionales, siempre que realmente no se pudieran prever. El juez que condena a prisión un delincuente no es responsable de su muerte si este, una vez en prisión, se suicida.

4) No somos responsables de las consecuencias negativas *previstas* de la omisión de una acción inmoral. Quien rechaza un soborno no es responsable de los actos ilícitos que realizará el corruptor para conseguir lo que quiere, incluso si son más inmorales.

¹⁰⁸ Seguimos los aspectos esenciales del análisis más amplio realizado por M. RHONHEIMER, *La perspectiva de la moral*, cit., pp. 385-389.

¹⁰⁹ Cfr. *Catecismo*, n. 1736.

¹¹⁰ Cfr. *Catecismo*, n. 1737.

5) No se es culpable de las consecuencias negativas *previstas* de las buenas acciones, siempre que se cumplan las condiciones indicadas para la acción del doble efecto.

b) La acción de doble efecto

Es frecuente en la vida cotidiana la existencia de actos que, además de los efectos deseados, tienen también consecuencias no deseadas, pero toleradas por amor al efecto bueno que se busca; este tipo de acción se puede llamar también “voluntario indirecto”¹¹¹. El problema moral se presenta cuando uno de estos efectos no deseados se configura como un mal ético: por ejemplo, vender un arma a quien la puede usar para robar. La pregunta que se propone es: ¿cuándo es lícito realizar una acción que, además de los efectos buenos, implica también alguno moralmente malo?

Se pueden indicar algunas *condiciones* que han de ser observadas –todas juntas– para que sea lícito ejecutar (o bien omitir) una acción cuando provoca también un efecto inmoral¹¹². Estas condiciones son:

1) *El acto realizado ha de ser en sí mismo bueno, o al menos indiferente*: la moralidad de la acción en sí misma tiene prioridad sobre la moralidad de los efectos; por eso, antes de estudiar la bondad o malicia de los efectos, se debe considerar la del propio acto, de lo contrario podría ser lícito todo aquello de lo cual *hic et nunc* derivaran efectos positivos.

2) *El efecto bueno no se debe conseguir a través del malo*: no debemos hacer «el mal para que venga el bien»¹¹³. Si el bien procede del mal, este no es “indirectamente voluntario”, sino querido directamente como medio.

3) *La persona ha de buscar directamente el efecto bueno* (es decir, tener una intención recta), y aceptar de mala gana o tolerar a regañadientes el efecto

¹¹¹ Cfr. § 2 b).

¹¹² No se nos oculta que este enfoque ha sido criticado por algunos autores; sin embargo, las críticas parecen dirigirse más a las aplicaciones casuísticas y a las derivaciones cuasi mecanicistas que a los mismos principios morales que configuran el problema. Por otra parte, si es verdad que diversos problemas prácticos podrían ser resueltos con otros instrumentos de análisis moral, esto no es siempre posible si se prescinde de la figura del “voluntario indirecto”. Sobre este tema remitimos a: V. ALONSO, *El principio del doble efecto en los comentadores de Santo Tomás de Aquino, desde Cayetano hasta los Salmanticenses*, Roma 1937; J. T. MANGAN, *An Historical Analysis of the Principle of Double Effect*, «Theological Studies» 10 (1949) 41-61; F. CUERVO, *Principios morales de uso más frecuente*, Rialp, Madrid 1995², pp. 79-144.

¹¹³ Rm 3, 8.

malo. En este sentido pondrá todo el esfuerzo posible para evitar, o al menos limitar, este último. Este criterio tiene en cuenta que el hombre no quiere las cosas de manera genérica, sino concreta: en un agente libre, «la intención, para ser seguida de la acción, ha de dirigirse a un bien particular, pues los bienes considerados de manera genérica no mueven, sino que lo hacen solo los bienes particulares, que existen en acto. Por eso, si se quiere ejecutar una acción que comporta siempre o frecuentemente la privación de un bien racional [esto es, voluntario, moral], entonces el mal moral se produce no casualmente, sino siempre o casi siempre»¹¹⁴.

4) *Que haya proporcionalidad entre el bien que se intenta y el mal que se tolera*: no está moralmente justificado arriesgar la propia vida para ganar unos pocos dólares, o poner en peligro el embarazo tomando una medicina con el fin de evitar algunas molestias. La citada proporcionalidad exige que el efecto bueno sea tanto más importante cuanto: a) más grave sea el mal tolerado; b) mayor proximidad exista entre el acto realizado y la producción del mal: es diverso invertir los propios ahorros en una editorial que tiene muchas publicaciones inmorales o invertirlos en un banco que controla parte de la editorial; c) mayor sea la certeza del efecto malo: como vender alcohol a un alcohólico; d) mayor sea la obligación de impedir el mal: por ejemplo, cuando se trata de una autoridad civil o eclesiástica.

6. La integridad psicológica de la acción humana y su imputabilidad moral

Terminado el estudio de la valoración de la acción voluntaria por lo que hace referencia al mismo acto (objeto, fin, circunstancias) y sus consecuencias, pasamos a ocuparnos de los elementos que explicitan o limitan la imputabilidad subjetiva.

a) Noción de imputabilidad moral

Imputar significa atribuir una acción a un hombre. La imputabilidad es la cualidad que una acción tiene de ser atribuible o, más exactamente, el estado del hombre en cuanto sujeto de la acción, en virtud de la cual esta acción le puede ser atribuida como autor. Si la acción puede ser atribuida como mérito o culpa moral, tenemos la imputabilidad moral, que no coincide exactamente con la imputabilidad jurídica¹¹⁵. *Solo las acciones libres son moralmente*

¹¹⁴ C.G., III, 6, n. 1905. Cfr. S.Th., II-II, q. 64, a. 8. Por ejemplo, quien ha de estudiar la sexualidad –médicos, moralistas, etc.– ha de tomar las necesarias precauciones para que esto no sea ocasión de pecado: si tiene problemas morales como consecuencia de no seguir los consejos que le han sido dados, se puede decir que normalmente no tiene intención recta, deseo auténtico de evitar el posible efecto malo.

¹¹⁵ La imputabilidad jurídica depende de ciertas disposiciones de la ley civil. Una persona

imputables: el hombre puede responder (dar razón), frente a sí mismo y a los otros, solo de las acciones que él mismo ha proyectado y organizado. Es decir, ha de sentirse responsable solo de las acciones que le pueden ser atribuidas en cuanto es su autor, y en la medida en la que es autor. Ahora nos interesa estudiar algunas condiciones y circunstancias del sujeto que modifican o pueden modificar la libertad de la acción, y, por consiguiente, su imputabilidad moral. Se trata de condiciones o circunstancias de diverso origen que inciden directa o indirectamente sobre alguno de los elementos esenciales del acto libre, es decir, sobre el conocimiento formal del fin y la voluntariedad, y que pueden disminuir o incluso anular la libertad y la imputabilidad¹¹⁶.

b) Circunstancia propias del conocimiento que modifican la imputabilidad moral

La advertencia y tipos de advertencia — Por cuanto se refiere al conocimiento formal del fin, debemos considerar la advertencia y la ignorancia. *La advertencia es el acto mental por el cual la persona se da cuenta de lo que se dispone a hacer o de lo que está haciendo y de la moralidad de su acción.* Respecto a la advertencia conviene tener presente las siguientes distinciones:

1) *Por la intensidad*, es decir, por la mayor o menor percepción del acto o de su moralidad por parte del agente:

a) *advertencia plena*: cuando la persona es claramente consciente de lo que hace y de su significado moral;

b) *advertencia parcial o semiplena*: cuando existen obstáculos que dificultan, sin anularla, la plena conciencia; por ejemplo, ebriedad parcial, somnolencia o gran agitación;

c) *inadvertencia*: cuando un obstáculo anula totalmente ese conocimiento.

puede estar obligada, por la ley civil o por la sentencia del juez, a resarcir un daño causado de modo involuntario, y por tanto sin haber cometido una culpa moral. En tal caso hay imputabilidad jurídica del acto, pero no imputabilidad moral (aunque no se excluye una imputabilidad moral del resarcimiento).

¹¹⁶ Existen, además, otras causas que pueden modificar la imputabilidad moral, como algunas enfermedades, especialmente las mentales, y otros factores psicológicos, que requieren un estudio especializado; sobre este tema, el lector interesado puede consultar: A. POLAINO, *Psicología Patológica*, 2 vol., Uned, Madrid 1983.

2) *Por la modalidad*: se refiere a la característica del acto humano que se advierte; no es lo mismo, por ejemplo, conocer las leyes del tráfico y no ver una señal de stop, que advertir la existencia de una línea amarilla, sin saber que significa prohibido aparcar. Por eso se habla de:

a) *advertencia (o inadvertencia) de la ley*: saber (no saber) la existencia de una ley moral; por ejemplo, no saber que existe la obligación grave de la Misa dominical;

b) *advertencia (o inadvertencia) del hecho*: ser consciente (o no serlo) de un acto concreto, cuya ley se conoce; por ejemplo, saber (o no saber) que hoy es domingo.

3) *Por la actualidad*:

a) *advertencia actual*: se es consciente del acto y de su moralidad en el momento en que el sujeto lo ejecuta;

b) *advertencia virtual*: es la que tiene una persona que precedentemente tuvo advertencia actual que aún influye en el acto, pero que no es actual en el momento de realizarlo; por ejemplo, la advertencia de la meta que muchas veces posee el que está de viaje. Gran parte de nuestras acciones se realizan solo con advertencia virtual.

4) *Por la amplitud*:

a) *advertencia distinta (o clara)*: cuando se advierte de manera precisa las particularidades éticas del acto; por ejemplo, pagar una deuda advirtiendo que es una obligación de justicia;

b) *advertencia genérica (o confusa)*: cuando se advierten solamente la bondad o malicia, sin distinguir exactamente la moralidad específica de lo que se hace; por ejemplo, cuando se comprende que pagar los impuestos es un bien, sin saber que se trata de una obligación de justicia.

Principios morales sobre la advertencia — 1) *Una acción es moralmente imputable si se realiza, al menos, con advertencia virtual, pues esta es suficiente para garantizar la libertad del acto.* Por otra parte, no resulta posible tener siempre advertencia actual en todas nuestras acciones. La advertencia virtual es también suficiente para el pecado mortal y para un acto virtuoso heroico. La advertencia actual es *per se* causa de mayor voluntariedad, pero *per accidens* la advertencia virtual puede causar un acto

moral más intenso; por ejemplo, la advertencia virtual de una persona que trabaja intensamente durante mucho tiempo por su familia responde a una voluntariedad mayor que la advertencia actual de una pequeña cortesía en la vida social.

2) *La advertencia genérica de la moralidad es suficiente para el acto moral*: si bien no es consciente de la moralidad específica de la acción, se trata de un conocimiento que distingue netamente el bien del mal.

3) *La advertencia semiplena disminuye la libertad y, por tanto, la imputabilidad del acto*. De hecho, para el pecado mortal es necesaria la plena advertencia, que no hay que confundir con la advertencia refleja de ofender a Dios: es suficiente advertir plenamente —aunque quizá confusamente— que aquella acción es mala, que no está bien hacerla, que no es congruente con las enseñanzas del Señor, etc. Por otra parte, advertencia semiplena no equivale a inadvertencia; la primera, de hecho, no quita toda la libertad y por eso los actos son parcialmente imputables; por ejemplo, un pecado mortal por su objeto resulta venial si se comete con advertencia semiplena.

La ignorancia — Distinta es la cuestión de la ignorancia. Aquí no se trata de la existencia de un obstáculo que impide la aplicación al acto del conocimiento que normalmente se posee, sino del hecho que el conocimiento de las circunstancias de la acción y, sobre todo, de su moralidad es erróneo; es decir, se considera buena la acción que, en realidad, es mala o viceversa. Estudiaremos la ignorancia, cuando nos ocupemos de la conciencia moral, en el capítulo X.

c) Circunstancias propias de la voluntad que modifican la imputabilidad moral

Acción no-voluntaria, involuntaria y voluntaria mixta — Sabemos lo que es una acción voluntaria. Ahora es preciso añadir que se habla de *acción no-voluntaria para indicar la simple ausencia de voluntariedad*. La causa más frecuente de acciones no-voluntarias es la ignorancia de las circunstancias concretas de la acción, principalmente de su objeto. Quien usa un árbol como blanco y hiere un perro, cuya presencia en la cercanía del árbol era inadvertida, no lo hiere voluntariamente, pues tal lesión no ha sido el objeto de un acto positivo y deliberado de su voluntad. Tales acciones no pertenecen al ámbito de la moralidad formal. Aunque pueden tener un cierto grado de imputabilidad en cuanto la no voluntariedad admite diferentes grados.

El concepto de acción involuntaria añade un elemento más al de la acción no voluntaria. Este elemento es la contrariedad u oposición de la acción involuntaria al acto o a la disposición habitual de la propia voluntad. La acción involuntaria procede frecuentemente de la violencia, pero también puede derivar de la ignorancia de las circunstancias concretas de la acción. Esto sucede, por ejemplo, cuando se siente dolor

al advertir que, sin saberlo, se ha hecho algo que nunca se habría querido hacer, por ser contrario a los propios sentimientos, a las propias convicciones, etc.

Mucho más frecuentes son las acciones realizadas por una persona sana, en las que voluntariedad e involuntariedad se mezclan: son las *acciones mixtas*. *Las acciones mixtas son acciones libres, pero que no responden a una libre iniciativa de la persona*. Son acciones realizadas a causa de una situación difícil en la cual el sujeto se encuentra, y se cumplen venciendo una cierta repugnancia, pues se oponen a sus deseos, y de hecho no se harían fuera de esa situación. Aristóteles describió detalladamente este tipo de acciones¹¹⁷. Desde el punto de vista moral conviene recordar que la constrictión de la situación no elimina de por sí la imputabilidad de la acción, pero la puede disminuir e incluso eliminar, si el temor u otra pasión causada por el peligro próximo reduce o impide el uso de la razón.

El consentimiento y los tipos de consentimiento — *Se entiende aquí por consentimiento el elemento esencial de la voluntariedad: la libre tendencia de la voluntad (aprobación, aquiescencia) hacia el bien (real o aparente) presentado por la inteligencia*. El consentimiento, por tanto, se encuentra íntimamente ligado a la advertencia: esta es una condición de aquel; pero el consentimiento no es un simple trasunto de la advertencia, porque la voluntad puede querer más o menos intensamente el bien conocido, y elegir entre diversos bienes. El consentimiento se refiere tanto a la intención del fin cuanto a la elección de las acciones finalizadas (los medios). A efectos prácticos son importantes las siguientes distinciones:

1) *Por el grado de consentimiento:*

a) *consentimiento perfecto*: la voluntad se adhiere plenamente al acto, al menos en sus aspectos esenciales, ya que el consentimiento perfecto admite

¹¹⁷ Conviene transcribir aquí sus palabras: «Lo que se hace por temor a mayores males o por alguna causa noble (por ejemplo, si un tirano que es dueño de los padres e hijos de alguien mandara a este hacer algo vergonzoso, amenazándole con matarlos si no lo hacía, pero salvarlos si lo hacía), es dudoso si este acto es voluntario o involuntario. Algo semejante ocurre cuando se arroja la carga al mar en las tempestades, nadie sin más lo hace con agrado, sino que por su propia salvación y la de los demás lo hacen todos los sensatos. Tales acciones son, pues, mixtas, pero se parecen más a las voluntarias, ya que cuando se realizan son objeto de elección, y el fin de la acción depende del momento [de las circunstancias...]. A veces los hombres son alabados por tales acciones, cuando soportan algo vergonzoso o penoso por causas grandes y nobles; o bien, al contrario, son censurados, pues soportar las mayores vergüenzas sin un motivo noble o por uno mediocre es propio de un miserable. En algunos casos, un hombre, si bien no es alabado, es, con todo, perdonado: «tal sucede» cuando uno hace lo que no debe por causas que sobrepasan la naturaleza humana y que nadie podría soportar. Hay, quizá, cosas a las que uno no puede ser forzado [no debe realizar], sino que debe preferir la muerte tras terribles sufrimientos: así las causas que obligaron al Alcmeón de Eurípides a matar a su madre resultan ridículas» (ARISTÓTELES, *Ética Nicomáquea*, III, 1: 1110 a 4 - 29, cit., pp. 178-179).

diversos grados accidentales;

b) *consentimiento imperfecto*: significa adhesión parcial de la voluntad, sea porque la voluntad no se adhiere plenamente al objeto, sea porque sigue a una advertencia semiplena.

2) *Por la actualidad del consentimiento*: se trata de una división análoga a la de la actualidad de la advertencia (véase § b), pero referida a la voluntad y no al conocimiento.

Hay que recordar, además, que el consentimiento atañe también a los efectos indirectos de la voluntad, de los cuales hemos hablado antes.

Principios morales sobre el consentimiento — 1) *Para la imputabilidad del acto humano es suficiente el consentimiento imperfecto, que deriva de una advertencia semiplena o bien de una advertencia plena pero con aquiescencia incompleta de la voluntad*. Esto es así porque la voluntad tiene dominio sobre su propio actuar y, por tanto, si hay advertencia y no existe violencia, el acto se ha de considerar voluntario e imputable. Ciertamente un consentimiento imperfecto disminuye la moralidad positiva o negativa del acto.

2) *Para el pecado mortal, que tiene una malicia y unas consecuencias gravísimas, es necesario un consentimiento perfecto; este, sin embargo, como se ha dicho, es posible con una cierta repulsa y con la voluntariedad mixta*. Dentro de una perfección esencial del consentimiento existen diversos grados accidentales: no es lo mismo un pecado de pasión que uno de malicia; en estos casos, el grado de la moralidad, sin cambiar la especie del acto, depende de la intensidad de la voluntad.

3) *La realidad de nuestra naturaleza libre implica que, con la normal advertencia y si no existe coacción externa, el consentimiento sea perfecto cuando el acto se realiza externamente*. En los actos puramente internos es más difícil apreciar la perfección o imperfección del consentimiento; sin embargo, existen algunas señales que pueden ayudar a reconocer el grado de consentimiento en caso de *duda* (es decir, cuando la persona, de buena fe, no está segura de haber consentido perfectamente):

– un consentimiento que cambia la profunda actitud personal, si es perfecto es igualmente claro: en la *duda*, se presume que la persona en gracia no ha pecado gravemente (quizá lo ha hecho venialmente), y la persona en pecado ha cometido un nuevo pecado; análogamente, si una persona que lucha

por ser santa, duda si ha hecho un acto de culto de un modo rutinario, probablemente lo ha realizado con plena voluntariedad;

– con advertencia semiplena, el consentimiento se presume imperfecto, incluso aunque el acto sea externo; por ejemplo, en estado de somnolencia o de parcial embriaguez;

– si es fácil realizar el acto exterior y no se ejecuta, ha de suponerse un consentimiento imperfecto.

Algunos de estos conceptos volverán a tratarse al estudiar específicamente el tema del pecado (capítulo XI).

d) Relación de las pasiones con la imputabilidad moral

Las pasiones en general — Es posible formular algunos principios sobre el influjo de las pasiones en la imputabilidad moral, y que resultan útiles en el plano de la casuística¹¹⁸. Los principales son los siguientes:

1) *Las pasiones antecedentes, en la medida en que perturban la razón, disminuyen la responsabilidad del acto*; por ejemplo, una persona enojada dice y hace cosas que no haría si se encontrara tranquila. Si la pasión impide completamente el uso de la razón, anula la imputabilidad, si bien esto no es frecuente; los pecados cometidos por pasión antecedente se llaman de fragilidad, y, aunque pueden ser mortales, son menos graves que los cometidos deliberadamente.

2) *La pasión concomitante, que sigue espontáneamente al acto voluntario, no cambia la responsabilidad*; más bien es un signo de la intensidad de la voluntariedad.

3) *La pasión consecuente aumenta la imputabilidad*, pues ha sido provocada voluntariamente para actuar con mayor intensidad; por ejemplo, excitar la propia ira para provocar un acto violento. Aquí se pueden incluir aquellas pasiones que parecen antecedentes, pero que, en realidad, son voluntarias “in causa”, como quien no quiere rechazar el pensamiento de una ofensa recibida, y cuando se encuentra con el ofensor se enoja inmediatamente.

Estudio especial del temor — Una consideración especial merece el temor, que puede tener repercusiones notables sobre la voluntad, comparables

¹¹⁸ Utilizamos aquí conceptos y distinciones estudiados en el cap. V, § 4 d).

a las de la violencia; el temor disminuye y, en algunos casos, incluso anula la responsabilidad moral¹¹⁹. El temor puede ser grave o leve según la intensidad, que por otra parte es muy subjetiva: lo que para uno es grave, para otro puede ser leve. El temor puede también ser justo, cuando se causa en otro sujeto por un justo motivo (la presencia de un agente de policía puede justamente causar temor a un ladrón), o injusto, cuando por sí mismo o por su intensidad no responde a un motivo justo y proporcionado.

En relación a su imputabilidad moral deben tenerse en cuenta los siguientes principios:

1) El temor disminuye la voluntariedad –aunque normalmente no la anule– de acuerdo con su gravedad objetiva y subjetiva; por ejemplo, hacer el bien por temor del castigo es menos meritorio que hacerlo con plena voluntariedad¹²⁰.

2) Las leyes positivas no obligan en caso de temor grave, pues no obligan *cum grave incommodo*; por ejemplo, no peca quien no asiste a la Misa un día de precepto por temor a perder la vida. Si bien tales leyes obligan con temor leve; por ejemplo, pecaría quien no asistiese a la Misa por temor a acatarrarse.

3) Las leyes negativas (que se refieren a los actos intrínsecamente malos) obligan incluso con temor grave; por ejemplo, no se puede apostatar ni aun por temor a la muerte.

4) Superar el temor es signo de mayor voluntariedad, como sería el caso de quien ayuda a un enfermo, incluso temiendo contraer un enfermedad infecciosa.

5) El temor puede hacer nulos o al menos rescindibles ciertos actos que, por su importancia y consecuencias, requieren una libertad plena. Así, por ejemplo, sería nulo el matrimonio bajo presión de un temor grave causado injustamente.

Como hemos dicho, estos principios se refieren exclusivamente a la relación de las pasiones con la imputabilidad moral. Desde otros puntos de

¹¹⁹ Cfr. *Catecismo*, n. 1735.

¹²⁰ El bien hecho *solo* “por temor” no es meritorio por falta de intención recta; en cambio, el mal hecho solo “por temor” resulta menos grave, pero no plenamente inculpable porque «el amor [a Dios] implica obligatoriamente el respeto de sus mandamientos, incluso en las circunstancias más graves, y el rechazo de traicionarlos, aunque fuera con la intención de salvar la propia vida» (*Veritatis splendor*, n. 91).

vista, sería posible realizar otras consideraciones. Baste pensar, por ejemplo, que la persona que no consigue dominar el temor, según los presupuestos de un sano realismo y de la debida confianza en Dios, puede tener problemas caracteriales de poca importancia: desde la ansiedad a la pusilanimidad, desde formas neuróticas leves hasta trastornos más profundos de la personalidad. También desde este punto de vista, la regulación virtuosa de las pasiones coincide con el equilibrio y la madurez de la persona¹²¹.

7. Las acciones morales meritorias

a) El mérito en la Sagrada Escritura

El término “mérito” indica la *retribución debida a una acción o a una conducta. La Sagrada Escritura pone de manifiesto que en sentido riguroso el Creador no debe nada a la criatura, pero de una manera también muy clara enseña que Dios recompensa las acciones humanas buenas y castiga las malas*¹²². El Antiguo Testamento usa diversos términos que responden, con

¹²¹ Una aplicación de la teoría de las pasiones al ámbito educativo se puede ver en G. ABBA, *L'architettura delle virtù. Educare a vivere bene*, «Studi Cattolici» 35 (1991) 292-297. También resultará útil la lectura de A. AGUILÓ, *Educación los sentimientos*, Palabra, Madrid 1999.

¹²² El *Deuteronomio* equilibra esmeradamente los dos aspectos: a) la absoluta gratuidad del amor preveniente y retributivo de Dios; y b) la real libertad humana para aceptar y hacer fructificar los dones divinos. Esta doctrina es explícita en lo que se refiere a la Alianza con el pueblo de Israel, pero sus enseñanzas pueden aplicarse a la conducta ética de la persona. Releyendo *Dt 7*, 7-11, 32, se pueden esquematizar las siguientes ideas:

1) Israel es el pueblo predilecto, no por sus méritos, sino por el amor y la fidelidad de Dios (*Dt 7*, 7-8a; 10, 14-15); por eso el Señor lo ha rescatado de Egipto (*Dt 7*, 8b); y, por lo mismo, no debe temer a los otros pueblos, sino recordar lo que Dios ha hecho en Egipto; pero Dios le pide exterminar todo lo que sería ocasión de idolatría (*Dt 7*, 16.25-26).

2) El Señor entregará los otros pueblos en las manos de Israel, aunque sean más numerosos (*Dt 7*, 17-24); el pueblo, sin embargo, no ha de pensar «por mi justicia me ha traído el Señor para poseer esta tierra». Al contrario, es por la perversidad de esas gentes por lo que el Señor los expulsa ante ti. No es, pues, por tu justicia ni por la rectitud de tu corazón por lo que vas a poseer su tierra, sino [...] para mantener la palabra que juró el Señor a tus padres, a Abrahán, a Isaac y a Jacob» (*Dt 9*, 4-5).

3) Los israelitas deben reconocer estos dones y corresponder al amor del Señor observando los mandamientos que Dios mismo ha promulgado para el bien del pueblo (*Dt 7*, 11; 10, 12-13), y han de observarlos con docilidad interior (*Dt 10*, 16); esto consolidará la Alianza y derramará sobre él la benevolencia del Señor, que amará, bendecirá y multiplicará el pueblo (*Dt 7*, 12-15; 10, 20-22); de hecho, la tierra prometida es un don de Dios, su posesión debe llevar a bendecirle y a cumplir su ley (*Dt 8*, 6-11; 11, 1-25).

4) Cuando lleguen a la tierra prometida, no deben pensar «mi fuerza y el vigor de mi mano me han hecho alcanzar este poderío», ya que lo ha hecho la fuerza del Señor: razón

mayor o menor exactitud, a la idea de retribución: premiar, castigar, arruinar, hacer feliz, resarcir las buenas acciones, pagar por los pecados, recompensar según los propios actos, etc.¹²³.

*En el Nuevo Testamento es omnipresente la idea de la retribución*¹²⁴, que de algún modo tiene lugar ya en este mundo pero, sobre todo, en la vida eterna: «En verdad os digo que no hay nadie que haya dejado casa, hermanos o hermanas, madre o padre, o hijos o campos por mí y por el Evangelio, que no reciba en este mundo cien veces más [...]; y, en el siglo venidero, la vida eterna»¹²⁵. La remuneración será dada «a cada uno según su conducta»¹²⁶, pero al mismo tiempo debe reconocerse que «somos unos siervos inútiles; no hemos hecho más que lo que teníamos que hacer»¹²⁷. El premio depende de lo que Dios ha preparado¹²⁸, pues la obra de la salvación es un don gratuito del amor del Padre¹²⁹. San Pablo recuerda que el hombre no puede gloriarse de sus obras¹³⁰, porque es Dios quien llama según su designio y es Él quien justifica y glorifica¹³¹. No se ignora, sin embargo, la realidad de la libertad humana, que puede aceptar o rechazar el don divino: si lo rechaza, se pone en el camino de la condenación¹³²; si lo acepta, se salvará por la elección de Dios, la obra

de más para observar la Alianza (*Dt 8, 12-18*).

5) Si no cumplen la ley, el Dios poderoso y temible, que no hace acepción de personas y obra con justicia (*Dt 10, 17-18*), los castigará (*Dt 8, 19-20*) como hizo con los padres (*Dt 9, 7-24*); pero con un castigo misericordioso, en orden a corregir y no a destruir (*Dt 8, 5*); si el pueblo no ha sido exterminado ha sido por la fidelidad divina (*Dt 7, 9; 9, 27-29*) y la oración de Moisés (*Dt 9, 18-20.25-26*).

6) En fin, el Señor pone ante el pueblo la bendición y la maldición, es decir la libertad de elegir, aunque insiste de nuevo en la necesidad de practicar todas las leyes y las normas que Él ha establecido (*Dt 11, 26-32*).

¹²³ Cfr. *Lv 26, 18; 1 S 24, 20; 2 S 22, 21; Tb 13, 2.5; Pr 19, 17; Is 40, 10; Jr 15, 13; Ez 25, 14.17; Os 4, 9*. No es necesario detenerse sobre la evolución que la idea de retribución divina ha sufrido en el Antiguo Testamento. Un momento de extrema importancia es el logro, en el judaísmo tardío, de la certeza de la existencia de un juicio final y de una vida ultraterrena, contexto en el cual se abre paso una idea de la retribución divina más próxima a la cristiana.

¹²⁴ Cfr. *Mt 10, 41-42; 19, 27-29; 20, 1-9; 22, 1-14; 25*; etc.

¹²⁵ *Mc 10, 29-30*.

¹²⁶ *Mt 16, 27*. Cfr. *Rm 2, 6-11*.

¹²⁷ *Lc 17, 10*.

¹²⁸ Cfr. *Mc 10, 40*.

¹²⁹ Cfr. *Jn 3, 16-17; Rm 6, 23*.

¹³⁰ Cfr. *Rm 4, 2-8*.

¹³¹ Cfr. *Rm 8, 28-30*.

¹³² Cfr. *Jn 3, 18-20; Rm 2, 5-9; 2 Ts 1, 6-9*.

santificadora del Espíritu y la gracia de Cristo¹³³.

Aunque la Escritura se sirve del concepto humano de remuneración para expresar la realidad del mérito, el significado de esta noción bíblica excede la idea humana de recompensa, porque Dios mismo, con sus dones gratuitos prevenientes y consiguientes, nos hace idóneos para realizar las buenas obras: el Señor «es tan bueno hacia todos los hombres, que quiere que sus dones se conviertan en méritos de los hombres»¹³⁴. Por eso «el mérito del hombre ante Dios en la vida cristiana proviene de que Dios *ha dispuesto libremente asociar al hombre a la obra de su gracia*. La acción paternal de Dios es lo primero, en cuanto que Él impulsa, y el libre obrar del hombre es lo segundo, en cuanto que este colabora, de suerte que los méritos de las obras buenas deben atribuirse a la gracia de Dios en primer lugar, y al fiel, seguidamente»¹³⁵. La gracia de Dios es la fuente originaria de todo mérito humano¹³⁶. Los santos han tenido siempre una conciencia viva de que sus méritos eran pura gracia¹³⁷.

b) Contenido del mérito

¿Cuál es el contenido del mérito? *El hombre que, ayudado por la gracia, se entrega a Dios en la acción buena, recibe como recompensa la donación del mismo Señor*, es decir, una unión más plena con la Santísima Trinidad: «Si alguno me ama, guardará mi palabra, y mi Padre le amará, y vendremos a él y haremos morada en él»¹³⁸; esto es precisamente la gracia, que nos convierte en «partícipes de la naturaleza divina»¹³⁹. Al crecimiento de la gracia santificante se une *un incremento de las gracias actuales*, que son ayudas transeúntes en el camino de la santidad. Además, como la gracia es la semilla de la vida bienaventurada, *mediante el mérito se injerta más sólidamente en el hombre el germen del paraíso*. Así pues, el mérito sobrenatural es el título que los actos buenos sobrenaturales adquieren para el aumento de la vida de la gracia y para la consecución de la vida eterna¹⁴⁰.

Normalmente se distingue entre mérito *de condigno*, que es debido en

¹³³ Cfr. 2 Ts 2, 13-17; Tt 3, 3-7; 1 P 1, 1-9.

¹³⁴ CONC. DE TRENTO, *De iustificatione*, cap. 16: DS 1548. Cfr. *Indiculus*, cap. 9: DS 248.

¹³⁵ *Catecismo*, n. 2008.

¹³⁶ Cfr. CONC. DE TRENTO, *De iustificatione*, cap. 7 y 16: DS 1530, 1546 y 1547; *Sacrosanctum Concilium*, n. 102; *Lumen gentium*, nn. 49 y 60; *Gaudium et spes*, n. 22.

¹³⁷ Cfr. *Catecismo*, n. 2011.

¹³⁸ Jn 14, 23.

¹³⁹ 2 P 1, 4.

¹⁴⁰ Cfr. CONC. DE TRENTO, *De iustificatione*, can. 32: DS 1582.

justicia, y mérito *de congruo*, que supone una cierta conveniencia de la retribución teniendo en cuenta la liberalidad del donante. El orden sobrenatural excede de tal modo el actuar humano que el mérito *de condigno* en sentido estricto corresponde solo a Jesucristo; en cuanto a nosotros, se puede hablar de un mérito *de condigno* fundado en la gratuita promesa divina, por la cual, si el hombre realiza obras buenas, en virtud de la Redención, tiene derecho a recibir la vida eterna y el aumento de la gracia y de la gloria¹⁴¹: «La adopción filial, haciéndonos partícipes por la gracia de la naturaleza divina, puede conferirnos, según la justicia gratuita de Dios, *un verdadero mérito*»¹⁴². El mérito *de congruo* no nace de una proporcionalidad –aunque sea en virtud de la promesa– entre el actuar y el premio, sino de la pura liberalidad divina, en cuanto resulta conveniente que las buenas obras sean premiadas. En este mérito entran la gracia de la conversión, la gracia de la perseverancia final y las gracias que se pueden merecer para otras personas.

Puesto Dios es la fuente primera de todo mérito humano, «*nadie puede merecer la gracia primera*, en el inicio de la conversión, del perdón y de la justificación. Bajo la moción del Espíritu Santo y de la caridad, *podemos después merecer* en favor nuestro y de los demás gracias útiles para nuestra santificación, para el crecimiento de la gracia y de la caridad, y para la obtención de la vida eterna. Los mismos bienes temporales, como la salud, la amistad, pueden ser merecidos según la sabiduría de Dios. Estas gracias y bienes son objeto de la oración cristiana, la cual provee a nuestra necesidad de la gracia para las acciones meritorias»¹⁴³.

c) *Condiciones para el mérito*

Las condiciones para que el actuar humano sea susceptible de mérito sobrenatural son:

1) Que sea un acto humano: sin libertad no hay mérito, porque nadie merece un premio si no actúa con plena libertad y responsabilidad.

2) Que sea un acto bueno: solo los actos ordenados a Dios tienen la promesa de retribución; esto no significa la necesidad de una intención actual dirigida hacia Dios, pues, como se ha dicho, es suficiente una intención virtual, aunque renovar la recta intención, para que sea lo más actual posible, resulta

¹⁴¹ Cfr. CONC. DE TRENTO, *De iustificatione*, cap. 10 y 16, can. 26: DS 1535, 1545 y 1576.

¹⁴² *Catecismo*, n. 2009.

¹⁴³ *Catecismo*, n. 2010.

de gran ayuda en la vida moral.

3) Que se trate de un hombre *viator*: «Todos debemos comparecer ante el tribunal de Cristo, para que cada uno reciba conforme a lo bueno o malo que hizo durante su vida mortal»¹⁴⁴.

4) Que la acción buena sea realizada en estado de gracia: ya se ha indicado que solamente la caridad realiza la unión con Dios, que es la raíz de todo mérito. El hombre en estado de pecado puede merecer solamente *de congruo*¹⁴⁵.

5) Por el mismo motivo, la medida del mérito depende de la calidad del amor de la persona¹⁴⁶. Una acción más ardua no comporta por sí misma un mayor mérito, si bien el grado de dificultad puede ser una señal del grado de caridad en el actuar¹⁴⁷.

6) Cuando la doctrina del mérito se entiende correctamente, la persona no se convierte en un egoísta “cazador de recompensas”: el cristiano no ama para merecer, sino que merece porque ama¹⁴⁸. Sin embargo, como el premio buscado es el amor y la unión con Cristo, el deseo de ser remunerado es propio del cristiano. La Sagrada Escritura, al alabar a Moisés (y otros personajes) por sus obras, indica: «Tenía la mirada puesta en la recompensa»¹⁴⁹. Y San Pablo dice de sí mismo: «Una cosa intento: lanzarme hacia lo que tengo por delante, correr hacia la meta, para alcanzar el premio al que Dios nos llama desde lo alto por Cristo Jesús»¹⁵⁰. A la luz de estas consideraciones se comprende que haya sido condenada la tesis según la cual el deseo del mérito es pecado¹⁵¹. En la profundidad del alma creyente se encontrará siempre la suprema aspiración del salmista: «De ti piensa mi corazón: “Busca su rostro”»¹⁵².

¹⁴⁴ 2 Co 5, 10. Cfr. Jn 9, 4.

¹⁴⁵ Cfr. CONC. II DE ORANGE, can. 18 y conclusión: DS 388 y 397; CONC. DE TRENTO, *De iustificatione*, cap. 5: DS 1525; *S.Th.*, I-II, q. 114, a. 4; *De malo*, q. 2, a. 5 ad 7; *De virtutibus in communi*, a. 2 ad 18.

¹⁴⁶ Cfr. 1 Co 13, 3; St 1, 12.

¹⁴⁷ Cfr. Pr 11, 25; Lc 21, 1-4; 2 Co 9, 6; Hb 6, 10-12.

¹⁴⁸ Cfr. Rm 14, 6-8; 2 Co 8, 7-8.

¹⁴⁹ Hb 11, 26. Cfr. Lc 23, 51.

¹⁵⁰ Flp 3, 13-14.

¹⁵¹ Cfr. CONC. DE TRENTO, *De iustificatione*, can 31: DS 1581; DECR. DEL SANTO OFICIO, 7-XII-1690, n. 13: DS 2313.

¹⁵² Sal 27, 8.

