

La obligación moral

Uno de los temas centrales de la ciencia ética es, sin duda ninguna, el que se refiere al concepto de obligación. Se puede decir que él es el principio de la reflexión moral, igual que la admiración es, según Aristóteles, el origen de la inquisición filosófica. La respuesta dada al problema de la obligación condiciona el resto de los elementos propios que componen un sistema ético. Aquí nos proponemos examinar este concepto sirviéndonos de la estructura yusnaturalista como de instrumento de análisis.

Aproximación histórica

A guisa de planteamiento de la cuestión pudiera resultar provechoso presentar una pequeña muestra esquemática de las diversas exploraciones efectuadas a lo largo de la historia sobre el tema de la moralidad.

Los términos en los que se aborda y resuelve este tópico responden, creemos, al intento y a la dificultad subsiguiente de conciliar el bien apetecible con el bien llamado moral o debido, la apetibilidad con la obligación. La pretendida experiencia de que en múltiples ocasiones el hombre se ve impulsado a realizar un bien o poner una acción que no solamente no se concierta con lo que apetece actualmente sino que incluso le es contrario ha forzado la especulación ética en el sentido de definir el bien moral como algo distinto del bien apetecible, agradable y placentero, y a la obligación que aquél importa como diferente de la atracción que éste último ejerce; un bien de especie diferente, un bien *sui generis* que no se deja reducir al bien apetecible. No hay mayor

signo de distinción que la real oposición, reza un axioma escolástico citado a menudo por Santo Tomás. Otra corriente de opinión piensa que el bien moral no se diferencia del apetecible o agradable, ni la obligación moral de la inclinación existente en la apetibilidad humana al bien que le es conveniente.

Como exponentes más acentuados de esta segunda tendencia podemos referir el HEDONISMO, ya en su versión vulgar según la cual el bien es lo que produce placer —sin más precisiones—, ya en su versión refinada y científica, la que conocemos sobre todo por Epicuro, según la cual lo bueno es lo placentero, pero habida cuenta de todas las inclinaciones del hombre, de su adecuado equilibrio, de su índole auténtica, del contexto social y ambiental así como de la duración entera de la vida humana. El UTILITARISMO bien entendido no difiere substancialmente de la teoría epicureísta. Para ambas, y sus afines, la obligación no sería otra cosa que el atractivo ejercido sobre el sujeto agente por aquellos objetos que despiertan y solicitan su satisfacción o su interés.

En el extremo contrario, y como máximo representante de la primera tendencia, se encuentra KANT. Niega rotundamente que el bien apetecible pueda fundar una acción moral. Esta, para serlo, ha de ponerse con absoluta libertad; si el objeto de la acción contiene un factor atractivo, un elemento que interpela a la voluntad a su favor, la acción humana ya está motivada y determinada; pertenece al ámbito de la causalidad y determinismo naturales y pierde con eso su condición de libre y, consiguientemente, de moral. La obligación ética, a la que descubrimos como un fenómeno o hecho, sólo se puede explicar suficientemente como un imperativo categórico radicado inmediatamente en la misma voluntad; ésta se determina o mueve a sí misma desde sí misma, autónomamente; admitir alguna motivación exterior es negar su libertad y con ella la moralidad.

En la misma línea, aunque con los matices pertinentes, hay que colocar el hábito de los primeros principios prácticos o *sindéresis* manejados por los ESCOLÁSTICOS. Tal hábito se caracteriza por ser una inclinación indestructible hacia el bien, un imperativo ético categórico, cuyo contenido y función se expresa en el precepto «hay que hacer el bien y evitar el mal»; es un hábito innato —en la acepción en que el innatismo es explicado en la filosofía escolástica—, que se especifica por su índole imperativa, obligante; es una ley que intima al sujeto la prosecución de un bien especial, bien que se define justamente por ser el objeto o término sobre

el que incide esa conminación autoritativa¹. La obligación resulta así distinta de la apetibilidad natural, y el bien obligatorio o moral del bien simplemente apetecible.

Junto con la doctrina de Kant, ésta de los escolásticos refleja claramente la disociación entre el bien llamado moral y el bien conveniente o agradable a la naturaleza, dando así lugar al reino del deber como una realidad aparte de las tendencias naturales y sus fines; con ello se pretende explicar mejor el fenómeno de la obligación, presidido por un conjunto de normas preceptivas y legales que son ajenas al juego de atracción y repulsión que vige en el ámbito de la simple tendencialidad natural.

Una vez admitida la obligación como un fenómeno real que no se puede reducir ni fundamentar en la dinámica del bien apetecible, la más donosa manera de hurtarse a una explicación que certifique su existencia y su valor es dar por *evidente* que tal fenómeno existe con todas aquellas propiedades que se le atribuyen. Así lo hace el P. RAMIREZ². Con ello el bien ético se declara diverso del apetecible, la norma moral de la norma por que se rige el apetito. La moralidad se define como una relación transcendental de la acción humana a su objeto en cuanto éste se halla bajo las normas de moralidad³; tales normas tienen carácter preceptivo o legal; aquel objeto que arrimado a tales normas resulta preceptuado es un bien moral u obligatorio; si resulta prohibido, inmoral y obligatorio su rechazo. Mas definir el bien moral como el que está vinculado a normas obligatorias que le hacen obligatorio exige lógicamente trasladar la cuestión moral a tales normas, so pena de verse envueltos en un círculo vicioso en que se da por explicado lo que hay que explicar; de ahí que el suponer la existen-

1. Cfr. O. LOTTIN: *Les premiers linéaments du traité de la syndérèse au moyen âge*, en «Revue Neo-Scholastique de Philosophie» 28 (1926) 422 ss.

2. «...existentia moralitatis —sive obiectiva sive subiectiva tantum— est per se nota et non cadit sub quaestione; est enim similis illi: utrum motus existat. Unde, ut notat S. Thomas, "non est curandum disputare contra quascumque positiones vel problemata, de quibus aliquis dubitat, indigens sensu vel poena"; sensu quidem, si dubitet de existentia motus vel de albedine nivis; poena vero, si dubitet de existentia mali vel differentia boni et mali.

"Nam dubitantes —ait Aristoteles— utrum dii sint colendi et parentes diligendi necne, poena indigent; dubitantes vero, utrum nix alba sit necne, sensu"» (*De actibus humanis*. In *I-II Summae Theologiae Divi Thomae expositio*, QQ. VI-XXI, en JACOBUS M. RAMIREZ: *Opera omnia*. Instituto Superior de Investigaciones Científicas, Madrid, t. IV [1972] 480). Obsérvese que no se cita una sola palabra de Santo Tomás en que afirme que la existencia de la moralidad es evidente.

3. «...moralitas... necessario debet esse relatio transcendentalis actus liberi ad obiectum proprium prout relatum ad regulam morum, hoc est ad legem aeternam et humanam rationem prudentialem» (JACOBUS M. RAMIREZ: *o. c.*, l. c., p. 505).

cia de tales normas especiales como un dato evidente y de experiencia inmediata, que no pide pruebas sino un simple esclarecimiento y exposición, sea un recurso inevitable. Lo que hace ilegítimo este recurso es que tanto los escolásticos como el P. Ramírez, a la hora de determinar lo que es bueno y lo que es malo, acuden a la naturaleza tendencial: lo apetecido por ésta es bueno, lo rehuído malo; pero si es la apetibilidad natural la que define el bien y el mal y lo constituye ya no son los preceptos morales ni la preceptividad u obligación en general. Además, el yusnaturalismo que abrazan estos autores deduce las normas morales de las inclinaciones de la naturaleza humana, con lo que el bien moral que se constituye por relación inmediata a esas normas se reduce en última instancia, por medio de ellas, al bien apetecible. A no ser que se conciba la obligación como un refuerzo de la apetibilidad, como algo que se le añade, de suerte que lo que es apetecido es, por ese mismo hecho, obligatorio; pero entonces se cae en un pleonismo conceptual carente de significación, y se convierte el hecho moral en un mero juego de palabras; ociosas, además: a lo que es se lo califica de deber ser sin aportar una justificación pertinente. El mismo Kant no escapa a este vicio, pues cuando se ocupa de señalar no el hecho de la obligación moral (el *que*) sino *lo que* es objeto de ella tiene que recurrir a factores distintos de la misma obligación.

El esquema según el cual Freud describe y explica el mecanismo de la acción humana puede servirnos como vehículo para entender el sentido en que se articulan la obligación y el apetito, el bien debido y el bien deseado, en la historia de la ciencia ética. Las tendencias del yo, del sujeto humano, son egoístas y están regidas por el principio del placer; esto, al menos, en el estadio infantil del desarrollo del hombre. Al no poder expresar externamente esas tendencias, dada su incompatibilidad con la organización social y sus pautas, el niño adapta poco a poco su conducta a las exigencias exteriores y reprime sus propios impulsos. Por referencia a las normas impuestas por la cultura el niño es perverso. Es el padre quien en primer término «educa» al niño, es decir, le obliga a un tipo de comportamiento conforme con las prescripciones sociales; éstas son introyectadas por el niño y forman en su interior una especie de reino independiente que ejerce una función imperativa y autoritaria sobre sus inclinaciones perversas; Freud llama a esas pautas introyectadas, que constituyen en cuanto a su valor normativo el principio de realidad, super-yo. Este es, pues, ya en cuanto opera en el interior del sujeto, ya en cuanto se le

proyecta sobre la autoridad paterna, la social o la de Dios, un factor que *obliga* a obrar de un modo contrario al que pide el apetito más primitivo y más identificado con el yo. Puesto que ese yo y sus inclinaciones son tenidas por perversas, el bien apetecible o placentero también lo es; la actividad «buena» del agente, la que se acomoda a los patrones culturales, se reviste, habida cuenta del principio más original del placer y su represión, del atuendo de una obligación, de un deber puro y simple. La aceptación del principio de realidad —el conjunto de imposiciones sociales— redundante, en definitiva, en provecho del sujeto, ya que de otra manera se vería expuesto a los daños y castigos que la sociedad le infligiría y que se aparecen como mayores que el mal de renunciar al placer del propio yo⁴. En un contexto menos explícito no sería extraño, una vez que se manejan los conceptos de apetito y obligación, concluir que lo que es objeto de un deber es un bien para el sujeto, aunque contrario al apetecible, creando así un divorcio entre apetibilidad natural y moralidad.

La gran mayoría de las doctrinas morales se pueden entender como un intento de estructurar coherentemente esos dos elementos sin desembocar en estas dos posiciones extremas mencionadas.

SOCRATES parte del hecho de que todos los hombres desean la felicidad, pero no todos saben en qué estriba exactamente. Quien conoce el bien lo hace; la acción mala es fruto de la ignorancia. Lo decisivo para ser bueno es la ciencia del bien y del mal; tal ciencia no es objeto de un deber, sino de un interés que se identifica con el mismo deseo natural de ser feliz. La obligación se resumiría en el simple atractivo que el bien ejerce sobre el hombre o, si se quiere, en la inclinación que éste siente hacia el bien; cuando se le conoce, se hace espontáneamente, naturalmente.

PLATON, consciente de que no todos los hombres tendrían ocasión de llegar al conocimiento del bien en el breve plazo de tiempo que abarca la vida humana, pensó que lo más oportuno era que quienes ya conocían la Idea de Bien, es decir, los filósofos, dirigieran al resto de los hombres, de suerte que éstos cumpliendo sus consignas pudieran lograr la felicidad. El Bien es algo subsistente, una realidad aparte, que es preciso alcanzar, tocar; es lo que desean los hombres objetivamente, pues que apetecen la dicha y ésta únicamente se obtiene obteniendo, *más allá*, esa cosa que es la Idea de Bien. Obligarles a comportarse de acuerdo con las normas ade-

4. Puede consultarse a PLE, ALBERTO: *Freud y la moral*. Studium, Madrid 1974.

cuadas que garantizan su consecución, es decir, obligarles a ser felices, no es otra cosa que guiarles en conformidad con lo que en el fondo y en realidad apetecen; se les hace violencia para su propio bien.

Lo más significativo de esta ideación platónica es que el concepto de felicidad o bien apetecible y el de bondad práctica se disocian, y, por cierto, arbitraria y contradictoriamente. En efecto, el Bien es el objeto adecuado del deseo de felicidad; un bien apetecible por tanto; es ese deseo que anida en la naturaleza de todo hombre lo que se toma como punto de partida y como criterio para definir la Idea de Bien. A continuación se niega a ese apetito toda función normativa; los bienes particulares que responden y satisfacen ese deseo, los bienes apetecibles, apartan al hombre del camino que conduce al Bien; con esto se coloca a la apetibilidad en contra del Bien y se convierte al Bien en algo totalmente ajeno a las exigencias apetitivas. Pero, en un principio, se había recurrido al apetito para definir el Bien como aquello que constituía el objeto adecuado del deseo de felicidad. Si el Bien se define por su condición de apetecible, no se entiende por qué se niega el carácter de buenos a los bienes apetecibles. Y mucho menos por qué en la definición del Bien no cabe error y sí cabe en la definición de bienes particulares. Platón reduce, pues, la bondad práctica a una mera obediencia a las normas puestas por el filósofo. El hombre bueno no es el que obra de acuerdo con su apetito o deseo de felicidad; es el que obra de acuerdo con esas leyes, cuyo cumplimiento no causa la dicha sino que es una *condición* para alcanzarla o recibirla. Se perfila así el concepto de obligación como algo totalmente extraño, e incluso contrario, a las inclinaciones del hombre, como algo que no tiene nada que ver con el bien apetecible de que se había partido. Con ello el hombre se aliena, ya que, por obedecer esas leyes, renuncia a aceptar como bueno y hacedero lo que es objeto de su apetito; el bien obligatorio o moral le resulta extraño al no poder testimoniar su bondad por referencia a su propia experiencia; el deseo natural de felicidad es un pretexto para recabar de él obediencia y sumisión; la autoridad que le intima ese bien moral puede revestirse a sus ojos de los atributos de poder y violencia arbitrarias que engendrarán en él o el temor o la resignación.

SAN AGUSTIN transpuso la estructura platónica al cristianismo introduciendo en ella elementos típicos de éste. La felicidad es un puro término a conseguir por la actividad humana; la acción buena es, por consiguiente, la que *conduce* a ese fin; puesto que el

único fin que de hecho existe es el sobrenatural, no hay más acción buena que la que se ordena a él; la actividad puesta en función de un bien último natural es mala, vale decir, no lleva al fin real⁵. SANTO TOMAS aceptó este esquema aunque no enteramente; las acciones buenas son las que conducen a la bienaventuranza sobrenatural, ciertamente, pero no niega la posibilidad de acciones buenas naturales, si bien su bondad es incompleta, imperfecta.

Este esquema de cariz platoniano es, sin embargo, equívoco. En efecto, el fin o bien último es aquello que se ajusta al apetito natural del hombre; tanto monta determinar la bondad de una acción por el hecho de que es conductiva a ese fin como por el hecho de que brota y se adecua al apetito; todo acto que es conforme al bien final, que se ha determinado desde y para el apetito, es conforme con ese apetito; a este tenor es válida la fórmula de que la acción buena es la que ordena o está conforme con el fin. Pero si se admite la posibilidad de que un acto ordenado al fin sea a la vez contrario a la apetibilidad natural se cae en una flagrante contradicción, ya que se enfrenta al fin con el apetito, cuando el constitutivo precisamente de ese fin es el ser objeto adecuado del mismo. Más aún, la conformidad de una acción con la naturaleza apetitiva es criterio más fundamental y primario que su conformidad con el fin, pues la constitución y calidad de éste se deduce de aquélla. Si algo es bueno para él que no lo es para las tendencias sólo puede serlo a título de condición, con lo que ya no entra en los presupuestos del planteamiento yusnaturalista en el que la ley de la conducta humana es la misma naturaleza. Por eso Santo Tomás, en escritos posteriores, modifica la formulación del criterio para discernir lo bueno de lo malo: el bien del hombre es lo que es conforme a su razón (práctica) y el mal lo que le es contrario; y la razón práctica tiene por cometido definir o establecer el bien *en dependencia del apetito*. La obligación de hacer el bien se identifica así con la vinculación natural existente entre la naturaleza tendencial y su objeto. Este punto lo exponemos más por extenso en el párrafo siguiente.

El divorcio ya consumado entre obligación y apetibilidad y la dificultad en armonizar ambos datos condujo a OCKAM a crear entre ellos, positivamente, un paralelismo irreconciliable: bueno es lo obligatorio, esto es, lo que está mandado; pero no por eso cabe afirmar que es bueno en realidad, vale decir, apetecible.

5. Sobre este aspecto del pensamiento de San Agustín y también de Platón puede verse ESTEBANEZ, EMILIO G.: *El bien común y la moral política*. Herder, Barcelona 1970, pp. 7 ss. y 49 ss.

ARISTOTELES reelaboró y estructuró a su modo los elementos éticos manejados por Sócrates y Platón. Frente al primero subrayó la insuficiencia del saber para garantizar un comportamiento virtuoso; los apetitos del hombre no son despóticamente controlados por la razón práctica; en ocasiones se insubordinan en contra de la dirección racional, lo que hace que el hombre no pueda realizar el bien que conoce; se requiere antes la formación en esos apetitos de unos hábitos de obediencia a la razón para que sigan sus directrices con facilidad, prontitud y deleite, venciendo así su renitencia natural a proseguir el bien propuesto por la razón; esto requiere tiempo y constancia. En contra de Platón sostiene la estrecha vinculación entre bien y apetito humano; éste ha de ser testigo de la bondad de cualquier objeto dado, es decir, no puede concluir que algo es bueno a no ser porque lo apetece. Un Bien excelente en sí mismo que no despierta el deseo ni responde a él no interesa al hombre porque no es *su* bien y, sobre todo, porque no puede certificar o saber que lo sea. No todo lo que apetece el hombre es un bien verdadero, un bien que responde objetivamente a la índole de su inclinación natural; a veces persigue bienes sólo aparentes; la ignorancia es causa de este error, y en este sentido, y sólo en éste, es legítimo afirmar que todo el que obra mal es un ignorante⁶.

Aristóteles, pues, parte del apetito existente en el hombre, en su naturaleza, para definir el bien humano; supone que ese apetito dice un orden objetivo a ciertos fines concretos, los únicos que realmente pueden satisfacerle; pero la incapacidad de la razón práctica para imponer sus directrices o su insuficiencia para conocer siempre certeramente el bien auténtico y objetivo es causa de que a veces dé como bueno lo que realmente no lo es. Al obrar mal el hombre obra en contra de su propio interés, en contra de lo que objetiva y naturalmente apetece. La obligación es, pues, ese vínculo natural que existe entre el apetito y su objeto verdadero, vínculo que continúa operante aun cuando se abraza un bien falso; precisamente esa vigencia hace posible que el hombre descubra y corrija sus errores prácticos. La norma de conducta es, por tanto, el apetito natural; de ningún modo unas leyes exteriores que le fueran ajenas y menos todavía contrarias, y que dieran lugar a un orden operativo moral u obligatorio distinto del que funda el bien apetecible.

6. Cfr. ESTEBANEZ, EMILIO G.: *Estudio sobre el concepto de norma natural en Aristóteles*, en «Estudios Filosóficos» 61 (1973) 385-413.

LOS ESTOICOS acentuaron el aspecto objetivo de la naturaleza apetitiva y universalizaron su intención teleológica atribuyéndolo a todo el conjunto de las cosas creadas. Todo el universo conspira hacia un fin o bien, y la naturaleza humana, en cuanto parte del mismo, apetece una perfección propia que está integrada armoniosamente dentro de la perfección total intentada por el cosmos.

La naturaleza entera, en efecto, está penetrada por una razón —nous, logos—, que orienta la causalidad mutua de sus diversas partes —el hombre entre ellas— hacia un objetivo cuyo logro significa la plenitud por que aspira; el hombre, que también desea naturalmente su realización plena y consumada, y que no puede conseguirla si no es dentro de ese universo, ha de adaptar su acción a la intención que el logos universal manifiesta a través de las leyes naturales. Para ello es de capital importancia conocer dichas leyes. En cualquier caso la praxis del hombre, si quiere hacer efectivo el deseo de su naturaleza, ha de conformarse estrechamente al sentido en que actúa y evoluciona la naturaleza universal, sentido que, repetimos, está impuesto por el logos o razón inmanente a la misma. La intencionalidad reflejada por el universo es lo que los estoicos llamaron ley natural; es el principio normativo que debe presidir la operatividad humana, ya que sólo sometién-dose a ella es posible la realización adecuada del proyecto que encarna su naturaleza particular; tal principio normativo es válido para cada uno de los seres que componen este mundo. Pero esa ley no inclina a algo distinto de lo que en realidad, objetivamente, apetece cada naturaleza concreta; no es una imposición diferente o contraria a la de su apetito; es, precisamente, lo que ese apetito quiere de verdad. Cuando el hombre se aparta, por el influjo de las pasiones, de ese orden natural, infiere violencia a su propia inclinación, la cual sigue siendo atraída u obligada por el objeto que auténticamente constituye el colmo de su aspiración. Para algunos estoicos la intencionalidad de la naturaleza es expresión de la razón o voluntad de Dios, entendido este Dios como algo transcendente al mundo; secundar esa intencionalidad es secundar u obedecer la voluntad o ley divina. El cristianismo aceptó de lleno esta doctrina estoica. Pero aunque la ley natural sea concebida como ley de Dios, como algo obligatorio, tal obligación no funda una praxis distinta de la que funda la apetibilidad, puesto que la voluntad de Dios no puede obligar más de lo que obliga el apetito natural en que se expresa. Obligación y apetencia designan la misma realidad con diversos nombres. Para obrar bien no se requiere saber que la ley natural es ley de Dios, sino obrar conforme a esa

ley. Grocio señaló acertadamente este aspecto de la cuestión al afirmar que las pautas de conducta que el derecho natural dicta serían las mismas aun en el caso de que Dios no existiera.

Los estoicos pusieron de relieve el carácter universal de la inclinación o apetencia que determina y condiciona la actividad práctica buena. Despojaron a ese apetito o *ley* operativa de los atributos particulares y subjetivos de que está rodeado en cada agente y lo consideraron en cuanto es una tendencia del todo que abarca y afecta a todas sus partes integrantes. No es el deseo subjetivo en cuanto tal el que es norma, sino el deseo que es participación y reflejo del deseo o impulso del todo, pues sólo él se refiere al bien que objetivamente y de verdad apetece el agente particular. Únicamente cuando el apetito subjetivo coincide con el objetivo la acción puesta de acuerdo con él es buena, esto es, conductiva de hecho al bien y perfección del agente. En esta doctrina se han inspirado numerosas teorías prácticas o éticas posteriores, si es que es legítimo aplicarles este nombre. En ellas se pueden descubrir distintos niveles de universalización de la ley apetitiva que afecta a las partes individuales.

El nivel más alto lo encontramos, sin duda, en HEGEL. El Espíritu Absoluto, al desarrollarse y plasmarse en los distintos estadios de la realidad, sigue un ritmo intencional preciso e ineluctable; la totalidad, el universo, en cualquier momento de su evolución es enteramente lógico y coherente; las partes no tienen sentido en sí mismas, sino sólo en cuanto sostienen, mediante el puesto y función que ejercen en el todo, la racionalidad y coherencia del conjunto. En esta perspectiva es indiferente que la actuación de un miembro del todo sea o no conforme a la vez con la intención universal y con la suya particular; está en todo caso determinada por las leyes evolutivas del Universo y son resultado y expresión de su racionalidad y no un quebrantamiento de la misma. El imperio de la ley evolutiva del Espíritu Absoluto obliga a los particulares al modo de una ley física indefectible que se cumple en ellos independientemente de su apetito individual y de la conciencia que pudieran tener de esa ley. La doctrina del bien común en Santo Tomás, por la parte en que es reflejo de la especulación cristiana sobre la ley eterna, es probablemente el precedente más puntual de esta teoría hegeliana.

A un nivel inmediato podemos colocar la enseñanza de MARX. La sociedad, que es obra de la actividad del hombre, se constituye y evoluciona según leyes que le son propias. Importa desentrañar esas leyes para obrar de acuerdo con ellas. Tales leyes no son, co-

mo en Hegel, algo absolutamente impositivo, pues la sociedad es producto y responde a la naturaleza del hombre, por lo que al secundar el imperativo de las leyes que regulan la evolución social secunda su propia naturaleza y las intenciones o apetencias objetivas de ella. El hombre puede oponerse a esas leyes, pero al hacerlo se perjudica a sí mismo, se infiere un daño, contraría a su bien objetivo. La libertad humana estriba en reconocer esas leyes y operar de consuno con ellas; la aceptación de las mismas equivale al cumplimiento de su apetito verdadero. La «obligación» por tanto de seguirlas no se distingue de su apetencia, como el bien a que inclinan no difiere del bien que la naturaleza humana apetece.

ROUSSEAU abraza una concepción semejante, aunque llega a ella por otros caminos. Lo que pierde al hombre es su egoísmo, sus intereses particulares; esto es lo que hace que unos se enfrenten a otros, pues lo puramente subjetivo es incomunicable. Pero existe en todos los hombres algo común, a saber, la naturaleza humana despojada de esos atributos individuales. Esa naturaleza expresa una querencia hacia un bien, que será lógicamente el mismo para todos. La sociedad, que es la agrupación constituida por todos los hombres, no puede formar una unidad operativa sin que los individuos se desprendan de lo que les es exclusivo alumbrando así lo que les es común, base de la unión e igualdad entre ellos. De esta manera es posible concebir a la sociedad como un cuerpo orgánico que contiene una voluntad propia, equivalente a la voluntad que se manifiesta en la naturaleza humana universal. Este apetito coincidiría con la apetencia objetiva y verdadera del hombre. La voluntad general no es de suyo una obligación que actúa en contra de la apetibilidad natural, sino más bien su realización más completa y adecuada.

En nuestros días la cuestión del bien moral o debido y del bien apetecible ha sido objeto de enfoques y tratamientos muy originales. LA TEORIA DE LOS VALORES, por ejemplo, reduce el concepto de deber a una interpelación que ciertos bienes revestidos de un cariz peculiar —valores— dirigen al hombre; tales bienes no se pueden definir como debidos, ni como deber la urgencia de proseguirlos que plantean a la voluntad. Y, no obstante, no se pueden identificar con los bienes apetecibles, dado que a menudo el hombre los acomete por encima y con grave quebranto de su interés y de su egoísmo. A nuestro entender, y como luego se desprenderá de lo que decimos sobre el concepto de apetito, esta teoría se basa en

una falsa asimilación, consumada por el cristianismo, del bien apetecible con el bien subjetivo y desordenado del hombre «carnal».

Finalmente, queremos mencionar a G. E. MOORE para quien el bien moral es un concepto que no puede definirse; es un concepto diáfano, evidente por sí mismo, que no puede explicarse por términos anteriores más claros que él; como la idea de «amarillo», la de bien no consiente una definición. Sin duda, el problema planteado por Moore, y al que pretende dar una solución, está motivado por el convencimiento de que el bien moral, debido, obligatorio, etc., no puede relacionarse con el bien apetecible: la lealtad no puede decir la misma referencia al apetito que un plato de lentejas, ni el «debo comer» o «debo tomar el tren» puede expresar la misma actitud de la voluntad que el «debo decir la verdad» o «debo ayudar al prójimo». En nuestra opinión, sin embargo, no hay tales diferencias y ningún «debo» designa un llamamiento al hombre distinto del que le hace su apetito. En estos autores modernos el binomio apetito-obligación es dejado de lado y abordan el tema de la moralidad desde una perspectiva nueva en la que tratan de encontrar una nueva formulación y sentido a las normas de la conducta humana.

El bien y la obligación morales

Para Santo Tomás el orden moral pertenece al ámbito de la acción humana; de ahí que los elementos que integran a ésta última no puedan faltar en aquél, pues la acción moral es una acción humana.

El acto humano, como todo acto en general, es necesariamente por un fin que tiene razón de bien para ese acto. La acción como tal, en cuanto es posible definirla, se concibe como una tensión, una fluencia desde el principio operativo hacia el objeto, en este caso, el fin o bien de la misma. A los principios de que brota la acción se les denomina apetito, porque su modo de ser estriba en inclinarse, tender o apetecer, implicando así una provocación a actuar; al objeto o término a que tienden, lo que apetecen, se le llama bien apetecido, y, en general, bien apetecible. Apetito y bien son dos nociones que se incluyen mutuamente y que se definen la una a la otra⁷. Un apetito sin objeto que apetecer no es ningún apetito; y un objeto apetecible sin ninguna referencia a

7. Véase sobre este aspecto ESTEBÁNEZ, EMILIO G.: *Estudio sobre el concepto de norma natural en Santo Tomás*, en «Estudios Filosóficos» 62 (1974) 6 ss.

un apetito no es un objeto apetecible; apetecer por apetecer —lo que no equivale a apetecer el apetecer— es imposible⁸; y ser apetecible ante ningún apetito es una cosa absurda y contradictoria.

Este orden básico de operatividad lo forman, en el hombre, su naturaleza y el bien a que ésta tiende. La naturaleza humana, en efecto, es un principio de actividad que como tal dice una inclinación, una tensión o proclividad hacia aquellos objetos convenientes a la misma que satisfacen su indigencia o potencialidad ingénita⁹. Esta actitud general de búsqueda, de anhelo de perfección, se denomina apetito natural¹⁰; el cual se distribuye, o, mejor, está integrado por un conjunto de instintos diferentes que apetecen y hacen apetecibles, es decir, buenos, a objetos diferentes¹¹. Para el hombre es bueno lo que es pretendido por sus inclinaciones naturales, esto es, por los distintos principios operativos particulares que se agrupan bajo el título de «naturaleza».

Por eso Santo Tomás, al abordar y exponer el tema de la ley natural, por la que se inaugura el orden ético, establece primero los términos esenciales de toda actividad: un principio apetente y un objeto apetecido que es por definición bueno. Dondequiera exista una operación del hombre tiene que existir un apetito y un bien apetecible; la acción moral, sea como fuere su índole, también estará constituida por ellos¹².

El bien llamado moral, por ser un bien, tiene que ser apetecible ya que sin la condición de apetibilidad no se cumple la de «bueno»; para Santo Tomás ambos bienes no son de género distinto¹³. Consiguientemente, el vínculo entre la voluntad del hombre y el bien moral y que se llama obligación moral tiene que incluir y suponer el vínculo entre el apetito natural y su bien correlativo:

8. «Et manifestum est, quod omnis appetitus est propter aliquid. Stultum enim est dicere, quod aliquis appetat propter appetere. Nam appetere est quidam motus in aliud tendens. Sed illud cuius est appetitus, scilicet appetibile, est principium intellectus practici» (In III De Anima, lect. 15, n. 821).

9. «Homo naturaliter est animal politicum vel sociale. Quod quidem ex hoc apparet quod unus homo non sufficit sibi si solus vivat, propterea quod natura in paucis homini providit sufficienter, dans ei rationem, per quam posset sibi omnia necessaria ad vitam praeparare, sicut cibum, indumenta, et alia huiusmodi, ad quae omnia operanda non sufficit unus homo» (III CG, 85); cfr. In IV Sent., dist. 26, q. 1, a. 1 sol.; In I Ethic., lect. 1, n. 4; De Reg. princ., l. I.

10. «Appetitus naturalis est inclinatio cuiuslibet rei in aliquid, ex natura sua: unde naturali appetitu quaelibet potentia desiderat sibi conveniens» (1, 78, 1 ad 3 m).

11. «Quia vero bonum habet rationem finis, malum autem rationem contrarii, inde est quod omnia illa ad quae homo habet naturalem inclinationem, ratio naturaliter apprehendit ut bona» (1-2, 94, 2 c).

12. Cfr. 1-2, 94, 2.

13. Cfr. ESTEBANFZ. EMILIO G.: *Estudio sobre el concepto de norma natural en Santo Tomás*, en «Estudios Filosóficos» 63-64 (1974) 383.

éste atrae u *obliga* también a la naturaleza tendencial. En fin, el orden operativo que desencadena la obligación moral hay que concebirlo como fundamentado en el que provoca la inclinación misma de la naturaleza. Lo que es natural a la acción no puede estar ausente en ninguna acción; en los actos morales se hallará, como infraestructura de los mismos, lo que es propio de todo acto humano; «*prius salvatur in posteriori*», dice a este propósito el Doctor Angélico¹⁴.

Consecuente con este planteamiento, al exponer el concepto y el contenido de la ley natural, primera *norma* de la actividad humana, establece en primer lugar el Aquinate la estructura básica que necesariamente sustenta a toda operación: el apetito. Este es la inclinación o tendencia de la naturaleza humana al bien designado por la índole propia de esa tendencia. Esto quiere decir que la acción que el agente ponga en orden a satisfacer su apetito dependerá en su configuración intrínseca justamente del carácter y de las exigencias por las que se define y manifiesta ese apetito. La medida, pues, o regla de la acción no puede ser otra que la misma naturaleza tendencial a la que deben de conmensurarse los actos que se ordenan a su satisfacción. De ahí que, a la hora de trazar el conjunto de *preceptos* que enmarcan la operatividad humana, se preocupe Santo Tomás de designar los apetitos que rigen en el hombre y cuya realización es el objetivo que se persigue con un hacer u obrar adecuado¹⁵. *Que* hay que obrar es un imperio que se identifica con la misma entraña del apetito, pues el apetecer por el apetecer es absurdo; la naturaleza es una inclinación hacia un objeto, inclinación cuyo constitutivo esencial no se agota en la pura proclividad sino que encierra la intención de poseer efectivamente el objeto deseado; para ello es preciso actuar. *Lo que* hay que obrar, como es obvio, viene expresado por la misma índole de la tendencia, la cual no puede concebirse como una mera tensión sino como una tensión hacia algo, de modo semejante a como el movimiento es inconcebible sin que implique una dirección.

Así, pues, la primera *obligación* que impone el apetito natural mismo es la de obrar; y, puesto que lo que es apetecido recibe el nombre de bien, es justamente el bien lo que hay que hacer: *bonum faciendum*. Cada instinto concreto en que se puede desglosar la tendencialidad natural prestará la base para una acción encajinada al logro del bien concreto por que aspira; Santo Tomás,

14. Cfr. 1, 60, 1 c; De Malo, 16, 4 ad 5 m; de Verit. 22, 5 c; 1-2, 10, 1 c.

15. Así lo hace en 1-2, 94, 2.

valiéndose de la antropología admitida en su tiempo, distingue en el hombre tres estratos apetitivos —substantial, animal, racional— y propone los objetos a que tienden como los bienes que hay que hacer por la sencilla razón de que ellos son los bienes apetecidos. Va de suyo que cuáles sean las inclinaciones fundamentales de la naturaleza humana y cuál su significado es un dato que debe especificar la investigación científica.

Ahora bien, en este contexto aparece sin dificultad que es el apetito natural —no otro factor o entidad diferente— el que *obliga* a obrar; y, asimismo, que la obra o acción ha de adecuarse a él, ha de ordenarse en el sentido que postula el apetito. Este es, por tanto, la norma, regla o medida de la acción a la vez que un precepto, imperio o estímulo de hacer el bien; el bien propio del apetito, por supuesto. La naturaleza instintiva es la ley natural —en su doble aspecto: intimativo y regulador—; los instintos particulares en que se resuelve son otras tantas leyes o preceptos naturales de hacer los bienes correspondientes. Así lo declara Santo Tomás al poner como la regla primera y fundamental del hacer humano al apetito recto, esto es, al apetito natural¹⁶; él constituye la primera dirección —normativa y obligante— que preside todo el orden de la actividad humana¹⁷.

Para explicar y fundamentar el concepto y el hecho de la obligación no parece, pues, necesario recurrir a un factor ajeno a la misma apetibilidad natural. Lo que está *mandado* hacer, si no lo está por la naturaleza en el sentido que hemos dicho, no puede siquiera constar que sea bueno. Cuando la voluntad humana está ligada (= obligada) a una autoridad que no actúa y se manifiesta a través de sus apetitos, la obligación de hacer lo mandado es simplemente una coacción o violencia. Ni es preciso presentarla como un hecho o un fenómeno totalmente singular que opera y se cierne sobre el hombre a la manera de un imperativo categórico *absoluto*, como enseña Kant; puede entenderse más fácilmente como el postulado de la naturaleza apetitiva que obliga al sujeto a hacer el bien que ella apetece. Ni tampoco como una obligación *sui generis* (= moral), no reducible a la inclinación de la naturaleza que,

16. «Sicut cognitio naturalis semper est vera, ita dilectio naturalis semper est recta: cum amor naturalis nihil aliud sit quam inclinatio naturae. Dicere ergo quod inclinatio naturalis non sit recta, est derogare auctori naturae» (1, 63, 1 ad 3m); cfr. In VI Ethic., lect. 2, n. 1130.

17. «Omnis operatio rationis et voluntatis derivatur in nobis ab eo quod est secundum naturam, ut supra habitum est... Et sic etiam oportet quod *prima directio* actuum nostrorum ad finem fiat per legem naturalem» (1-2, 91, 2 ad 2 m).

al carecer de explicación, habría que declarar evidente por sí misma, como argumenta el P. Ramírez; Santo Tomás *deduce* la existencia y contenido de la ley natural de la existencia y contenido del apetito del mismo nivel: porque el bien es lo que todas las cosas apetecen, por eso —*ergo*— el primer precepto es que hay que hacer el bien y proseguirlo y evitar el mal¹⁸; y porque el objeto de cualquier inclinación del hombre es el bien, por eso —*per consequens*— ha de ser seguido por la acción¹⁹. El hecho de que la naturaleza apetece el bien funda la obligación de hacerlo, pues la esencia del apetito es obligante; es, en efecto, una entidad dinámica cuyo ser es tender a poseer el bien y, mientras tal posesión no sea una realidad, no cesa de exigir del agente, de obligarle, que ponga aquellas operaciones que hagan a ese bien presente al apetito.

El apetito obliga a obrar, de ninguna manera a apetecer; esto debe tenerse en cuenta porque muchos de los «preceptos» están formulados en términos que se refieren al apetito y no a la acción. Así, hay que amar a Dios, a los padres, al prójimo, etc. Si en la naturaleza humana no existiera una inclinación afectiva espontánea hacia estos objetos —Dios, padres, prójimo—, no habría modo de considerar tales inclinaciones como «obligatorias», esto es, como algo que el hombre debe querer; significaría ello, en efecto, que la naturaleza humana instintiva es manipulable por el hombre, que el hombre puede crear en sí mismo tales instintos. La existencia dada de esas tendencias es la que exige y fundamenta una operación conforme; hay que obrar de suerte que esos apetitos queden satisfechos. A un nivel inferior al primario, el querer es, ciertamente, *factible*; la educación, la disciplina, la ascética, etcétera, pueden erradicar algunos impulsos y crear otros, pero esto siempre como una obligación impuesta por un deseo anterior respecto del cual la supresión y vencimiento así como el cultivo de algunos querer es reviste el cariz de un hacer. Todo bien que hay que hacer es previamente apetecido; y el simple apetecer es anterior y fundamento del hacer. El apetito natural es la primera dirección y la primera obligación de hacer el bien; él es la ley natural propiamente dicha.

18. «Et ideo primum principium in ratione practica est quod fundatur supra rationem boni, quae est, bonum est quod omnia appetunt. Hoc est *ergo* primum praeceptum legis, quod bonum est faciendum et prosequendum, et malum vitandum. Et super hoc fundantur omnia alia praecepta legis naturae» (1-2, 94, 2 c).

19. «...omnia illa ad quae homo habet naturalem inclinationem ratio naturaliter apprehendit ut bona, et *per consequens* ut opere prosequenda, et contraria eorum ut mala et vitanda» (1-2, 94, 2 c).

Paralelamente, la índole del bien en cuanto se presenta con el carácter de debido u obligatorio se aclara suficientemente por su condición de objeto de una tendencia natural; ésta lo exige y lo convierte por eso en debido a ella; es obligatorio, es decir, obliga al agente, en cuyo interior opera el apetito de ese bien, a proseguirlo con sus actos. La cualidad de «mandado» por una entidad distinta de la apetibilidad natural no le hace bueno, por lo que no se le puede ni tan siquiera tener en cuenta en el orden operativo que enfoca la teoría yusnaturalista.

Finalmente, el orden de la acción que se apellida moral no parece distinguirse del que se ocupa de realizar el apetito; no hay un bien, de género diferente al apetecible, que pudiera dar lugar a un tipo de actividad no postulada por la naturaleza tendencial.

Así, pues, la obligación moral, el bien moral y la actuación moral no designan realidades que se pudieran diferenciar de la obligación o tendencia apetitiva natural, del bien apetecible y del orden humano de actividad que se ajusta al apetito.

La satisfacción de los apetitos, a que se ordena la acción, no se procura certera y suficientemente, sobre todo en el hombre, actuando *instintivamente*, vale decir, con aquel orden o estrategia de operaciones que son puras *reacciones* al impulso o imperio apetitivo. La constitución conflictiva y la habitud a objetos opuestos —ad opposita— de muchas naturalezas hace que no toda acción provocada por la espontaneidad de las inclinaciones sea la más adecuada para realizar el bien deseado por ellas. En el párrafo siguiente nos ocuparemos de esta cuestión. Aquí nos interesa destacar el hecho de que si bien la naturaleza es una dirección o imperio por la que se puede definir el tipo de actividad que se adecua a sus aspiraciones, no obstante, la actividad adecuada ni consta manifiestamente ni es producida automáticamente por los instintos. Las acciones humanas han de ordenarse y regularse para que en efecto sean conductivas al bien que la naturaleza apetece. Esta regulación del *hacer* es obra del hombre, de su razón, la cual, teniendo en cuenta lo que el apetito quiere, apaña los medios o actos oportunos para satisfacer cumplidamente ese querer. La dirección racional de la *actividad humana* es dependiente de la *apetibilidad* natural²⁰. Hay, pues, dos niveles de normatividad: el mismo apetito que expresa la orientación impresa en la creatura por la

20. «Quia enim ipsum appetibile, quod est primum consideratum ab intellectu practico, movet, propter hoc dicitur intellectus practicus movere, quia scilicet eius principium, quod est appetibile, movet» (In III De Anima, lect. 15, n. 821).

ley eterna o divina; por eso el hombre no puede regular su apetibilidad; ella es ya una orden o imperio recibido; es la ley natural propiamente dicha, una participación, en la cosa regulada y medida, de la ley eterna²¹. El otro nivel lo forman los preceptos de la razón práctica por los que ésta, después de atenta deliberación, trata de confeccionar un orden de conducta adecuado a los postulados del apetito; el carácter preceptivo de la dirección racional se explica perfectamente por el carácter exigente —de acción y de acción por este bien— propio de los apetitos; su valor normativo está en dependencia de la orientación impuesta por la misma naturaleza; al conjunto de los preceptos racionales es a lo que tradicionalmente se llama ley natural, cosa que no es propiamente, sino sólo por cuanto se fundamenta de inmediato en la ley natural, esto es, en el apetito de la naturaleza. Hay que tener en cuenta, pues, que unas veces se refiere el concepto de ley natural a las tendencias, otras a las directrices dadas por la razón; siendo toda ley algo constituido por una razón o inteligencia²², la apetibilidad natural, en cuanto implica una dirección, es obra del Creador, mientras que la ordenación de la actividad humana es obra de la razón del hombre²³; la ley natural en el primer sentido —la que es la realización de la ley eterna— se expresa en el apetecer; la segunda se refiere al hacer. La naturaleza tendencial es, por tanto, el hecho o realidad inalterable —el *ab immobili* del movimiento práctico— en que se inspira la regulación racional; ésta no versa sobre los apetitos sino sobre las acciones que tratan de satisfacerlos. Puesto que tales acciones pueden presentar una aptitud mayor o menor en su función realizadora de los deseos naturales, respecto de ellas y por comparación a esos deseos se puede hablar de un mayor o menor ajustamiento; de todas las realizaciones prácticas posibles una es la *debida*, la ajustada, la que exige el deseo, a la que *obliga*. El modo de *ser* del apetito determina cómo *debe ser* la praxis. La ley o norma natural apetitiva —obra del Creador— es el fundamento de la ley natural racional —obra del hombre— por la que éste dirige la acción. La última tiene todos los rasgos de un deber ser respecto de la primera; no se da aquí pie, creemos, a un equívoco, ni se procede ilegítimamente haciendo

21. Cfr. 1-2, 91, 2; 6 c.

22. Cfr. 1-2, 90, 1; 3; 91, 1; 93, 1; 94, 1.

23. «Appetitus sensitivus brutorum animalium, et etiam appetitus naturalis rerum insensibilium, sequuntur apprehensionem alicuius intellectus, sicut et appetitus naturae intellectivae, qui dicitur voluntas. Sed in hoc est differentia, quod voluntas movetur ex apprehensione intellectus coniuncti: sed motus appetitus naturalis sequitur apprehensionem intellectus separati, qui naturam instituit» (1-2, 40, 3 c); cfr. 1-2, 1, 2; 26, 1; 35, 1.

del ser un deber ser, como objetan Hume y Kelsen; se cometería tal desmán si se afirmara que lo que es apetecido debe ser apetecido; mas lo que se afirma es que debe ser hecho.

La concupiscencia

La posibilidad y necesidad de controlar las órdenes operativas que emanan de los apetitos —e indirectamente a los apetitos mismos— está ampliamente justificada por los datos con que cuenta la antropología cristiana, y que, a este respecto, pueden resumirse en la condición conflictiva de la apetibilidad del hombre.

La naturaleza humana tendencial no constituye una unidad conspirativa perfectamente conjuntada que se incline con toda la energía que contiene hacia el fin o bien por ella deseado y en cuyo logro estriba su perfección consumada. Existe en su interior una corriente apetitiva que no opera, de suyo, en la misma dirección que el conjunto, que entorpece la querencia íntegra del bien adecuado y que se orienta positivamente en otro sentido, provocando así un conflicto en el mismo seno de la apetibilidad. Es lo que Santo Tomás llama con certera expresión «impedimentum coniunctum»²⁴, y lo que la antropología cristiana designa como sensualidad, concupiscencia carnal, fomes del pecado, apetito inferior. Quiere esto decir sencillamente que existen tendencias buenas y tendencias malas, y que el conjunto del apetito es antagónico.

Ahora bien, la naturaleza humana no presenta un conflicto en su tendencialidad absolutamente *puro*, esto es, una mera oposición entre las distintas inclinaciones. La oposición está cifrada entre el apetito superior y el inferior, entre la concupiscencia del espíritu y la concupiscencia de la carne, etc., y esto al nivel mismo de naturalidad. Es decir, existe una energía apetitiva que claramente representa el apetito genuino de la naturaleza humana y otra que le es contraria; las partes que se contraponen lo hacen una en nombre del apetito natural y la otra como su oponente. Para el pensamiento cristiano el hombre no es una masa de perdicción en la que el apetito no muestre suficientemente el objeto a que tiende; lo muestra, aunque sea difícil reconocerlo y practicar-lo; el amor natural o recto es por sí mismo una opción o decisión tomada por la naturaleza con anterioridad a la ingerencia de la

24. «In illis quae sunt determinata ad unum, semper sequitur actus naturalis, nisi impediatur: et impedimentum contingit in minori parte; sed voluntas non est natura quaedam determinata ad unum, et praeterea habet impedimentum semper sibi coniunctum, scilicet carnem repugnantem» (In II Sent., dist. 39, q. 2, a. 1 ad 3 m).

razón; Santo Tomás recoge y refleja certeramente este supuesto cuando repite que el apetito inferior *por naturaleza* está sometido y obedece al superior²⁵. Este último es el verdadero y está por el natural; es la base de la regulación racional de la conducta humana, es decir, de la ley natural en su segunda acepción; las tendencias malas o apetito inferior son una dificultad o impedimento de ese apetito y no son naturales al mismo, esto es, no forman parte de él, aunque es natural que se le opongan²⁶. Así lo explica inteligentemente cuando habla del fomes del pecado como ley²⁷; la sensualidad es una desviación de la ley de la razón, del orden por ésta establecido en dependencia del apetito recto o natural, el cual no es el conglomerado de todas las tendencias que bullen en el hombre y que son contrarias entre sí, sino que es la inclinación fundamental y predominante de la naturaleza a su bien propio.

Para la antropología protestante el hombre está enteramente corrompido de suerte que no puede por sí solo ni discernir lo que es bueno en él ni puede practicarlo; las normas de conducta que garanticen una adecuada orientación únicamente pueden obtenerse acudiendo a la doctrina revelada; pero éste no es el caso para la antropología católica según la cual el bien natural —*bonum naturale*— no se perdió por completo sino que quedó sólo dañado²⁸. Kelsen comete, pues, un grave error al objetar contra el yusnaturalismo que si las tendencias son norma han de serlo también las malas, y que si se pretende distinguir las unas de las otras ya se cuenta con un criterio anterior a la naturaleza misma²⁹. Las tendencias malas no son constitutivas del apetito natural sino una desviación del camino señalado por él; al mismo nivel de apetibilidad natural consta lo que es la intención de la naturaleza y lo que es un impedimento de la misma. Tanto que en la teoría yusnaturalista de Santo Tomás se cuenta con unos primeros preceptos o normas de con-

25. Cfr. 2-2, 175, 2 ad 2 m; 1, 81, 3; 1-2, 17, 7; 19, 2; 50, 3 ad 1 m; 56, 4 ad 1 m; 3, 18, 2 c.

26. «Concupiscentia intantum est naturalis homini inquantum subditur rationi. Quod autem excedat limites rationis, hoc est homini contra naturam» (1-2, 58, 3 ad 3 m); «Irascibilis in homine naturaliter subiicitur rationi. Et ideo actus eius intantum est homini naturalis inquantum est secundum rationem; inquantum vero est praeter ordinem rationis, est contra hominis naturam» (2-2, 158, 2 ad 4 m).

27. Cfr. 1-2, 91, 6.

28. «Id quod est naturae totaliter perdi non potest» (2-2, 126, 1 c); cfr. 1-2, 85, 1 y 2.

29. Cfr. KELSEN, BOBBIO y OTROS: *Crítica del derecho natural*. Taurus, Madrid 1966, p. 112.

ducta que son evidentes e inmutables porque consta así también la inclinación del apetito.

La oposición por parte del apetito inferior dificulta la auténtica expresión del natural y, consiguientemente, su conocimiento y la regulación oportuna de la razón para realizar la apetibilidad. Este punto es el que la especulación católica ha subrayado con insistencia y, quizá, con exageración.

El hombre no puede abandonarse a sus instintos, pues éstos por sí solos no son capaces de provocar una actividad adecuada que les aporte el bien que apetecen, antes desencadenan acciones que trabajan, muy a menudo, en contra de su interés. Es éste un dato que puede observarse incluso en los animales: la información de los instintos, valde decir, un hacer o caminar hacia el bien apoyado únicamente en la querencia espontánea de las inclinaciones naturales ni es suficiente ni da los resultados apetecidos. La mortandad entre muchos de ellos, la desaparición de especies enteras, etc., es debida, sin duda alguna, a un desajustamiento de su conducta a las exigencias o imperio de los instintos; un animal que, obedeciendo a su instinto de conservación, huye de un peligro cayendo en otro mayor nos da la impresión de que obra mal; para salvar su vida hubiera sido más propio permanecer en su guarida; la orden de actuar recibida del instinto no se ha cumplido correctamente; en las mismas condiciones unos animales logran mejor que otros los objetivos que persigue su naturaleza tendencial. En un sentido analógico podría hablarse de sensualidad en los animales³⁰. Respecto del hombre es claro que la vida puramente instintiva no produce mejores resultados que la regulada; el control racional de la actividad no significa derogar algo a las tendencias, manipularlas o desnaturalizarlas; al contrario, se trata de conseguir un orden de acción que responda acertadamente al imperio de los estímulos naturales de suerte que su deseo se vea cumplido mediante la consecución del bien que en realidad de verdad apetecen³¹. No basta con que una madre, por ejemplo, quiera tiernamente a su hijo; ciertas manifestaciones de afecto pueden ser contraproducentes, a saber, causar un efecto contrario al deseado; hay amores que matan, dice el proverbio. Cuando entre el deseo y lo realizado media un desajuste o desfase, el apetito insatisfecho exige u *obliga*, sigue tendiendo, hacia el bien adecuado; mediante el error se hace

30. Cfr. 1-2, 91, 6 ad 3 m.

31. «Ideo homini data est ratio, ut ea ad quae natura inclinatur non passim, sed secundum rationis ordinem exequatur» (2-2, 69, 4 ad 1 m).

más viva —y más consciente al agente— la apetencia de la naturaleza³²; esta obligación se traduce para el hombre en un imperio o precepto de obrar en conformidad con la razón, pues es ella la que puede maquinar, en dependencia del apetito y para el apetito, el orden operativo adecuado; la misma obligación se cierne sobre la *estimativa* de los animales en los que es fácil descubrir un mejoramiento y reajuste de sus pautas de comportamiento a fin de obtener resultados más satisfactorios o más conformes con su apetito. Aunque la naturaleza es norma de lo que es bueno y de lo que es malo no lo es de la acción que produce o hace accesible ese bien sino que para este segundo menester se pide la intervención reguladora de la razón³³; por eso, para *obrar* rectamente hay que hacerlo en conformidad con la razón³⁴; lo que el apetito hace con rectitud es apetecer; no es válido concluir por tanto que si la naturaleza es norma —sólo lo es en el querer— lo más apropiado es dejarse arrastrar por ella —en la acción—, como opina Kelsen arguyendo contra el yusnaturalismo³⁵; aquí sí que hay un paso ilícito de la normatividad apetitiva a la operacional.

Apetito superior e inferior

La tradición cristiana, principalmente la ascético-moral, se ha cebado en la noción de concupiscencia, sensualidad, apetito inferior, etc., para resaltar la enorme dificultad que el apetito superior encuentra para manifestarse en toda su pureza, en abrirse paso ante la conciencia del hombre, y más aún la dificultad en mantener un nivel de conducta acorde con sus apetencias genuinas. Con ello se trata de fortalecer el papel de la gracia para asegurar una vida moral apropiada así como la ventaja de contar con una serie de preceptos morales dados por la revelación que ayudan al hombre a entender su propio apetito, ya que sabiendo lo que hay que hacer se puede deducir lo que nuestra naturaleza apetece. Admi-

32. Cfr. De Verit., 24, 10: «...homo illud quod accipit, quasi rationabiliter accipit, id est per viam inquisitionis et collationis. Unde quando ratio in aliquo errat, ex quocumque error ille contingat, potest tolli per contrarias ratiocinationes; et inde est quod homo a peccato potest tolli et desistere». Y poco antes había escrito: «...cum una potentia est corrupta per habitum, ex hoc quod remanet *aliquid rectitudinis* in aliis potentiis, homo *inducitur* ad meditandum et *agendum* ea quae sunt contraria illi habitui».

33. «Omnes inclinationes quarumcumque partium humanae naturae, puta concupiscibilis et irascibilis, *secundum quod regulantur ratione*, pertinent ad legem naturalem» (1-2, 94, 2 ad 2 m).

34. «In his vero que *aguntur* per voluntatem regula proxima est *ratio humana*» (1-2, 21, 1 c).

35. Cfr. o. c., p. 113 ss.

tido que entre naturaleza y gracia no puede haber contradicción ni entre razón y fe, el fin a que nos conduce la gracia —que es una segunda naturaleza— no puede oponerse al fin natural, y las normas reveladas, sobre todo las que se refieren al modo de conseguir bienes naturales, no pueden diferir de las que la razón averiguaría por sí misma. Acentuando la debilidad de la naturaleza para entenderse y gobernarse a sí misma, se subraya la conveniencia y la ventaja de aceptar las normas reveladas³⁶. En este contexto no es difícil invertir el proceso lógico: en lugar de deducir del apetito natural las pautas de comportamiento, deducir la índole del apetito y los bienes que verdaderamente apetece de las normas de conducta ya existentes y provistas por la autoridad divina y la tradición. No se trata ya tanto de saber lo que hay que hacer para seguir el apetito cuanto de saber lo que hay que apetecer para hacer verdaderos los patrones de conducta recibidos.

El esquema *apetito superior-inferior* se aplicó arbitrariamente para designar a las dos partes de cualquier oposición; a los actos mandados en contra de los que pide el apetito o inclinación natural; a los actos del nivel intelectual en contra de los actos que se refieren al nivel sustancial y animal; a los que se reducen al espíritu en contra de los que radican en el cuerpo —maniqueísmo—, etc.; se enfrentó incluso, por principio, a la naturaleza tendencial con los postulados de una vida auténticamente humana —concebida desde supuestos ascéticos y místicos. En buena antropología cristiana, empero, no caben esas dualidades; la naturaleza humana constituye una unidad creada por su forma que es la razón; esta unidad esencial se cumple también en el orden operativo, tanto voluntario como intelectual. El hombre apetece a través de todos sus instintos; lo que quiere cualquiera de sus facultades lo quiere la voluntad o apetito de todo el hombre³⁷; el deseo es una realidad *sensitivo-espiritual* —los sentidos son órganos *corporales*— como lo es todo proceso de conocimiento. Igual que el intelecto no puede prorrumpir en ningún acto sin el concurso de los sentidos, así también la voluntad no puede querer nada si no es a través de las distintas inclinaciones apetitivas; los actos sexuales son sensitivo-espirituales pues lo son de la forma del ser humano, la razón; un

36. Cfr. In Boeth. de Trin., q. 3, a. 1 ad 3 m; III CG, 23 y ss.; 1, 1, 1; 1-2, 109, 1; 2-2, 2, 3 y 4.

37. «Perfectio et finis cuiuslibet potentiae, in quantum est quoddam bonum, pertinent ad appetitivam. Propter quod appetitiva potentia movet alias ad suos fines; et ipsa consequitur finem quando quaelibet aliarum pertingit ad finem» (1-2, 11, 1 ad 2 m).

bien puramente «espiritual» ha pasado antes por los sentidos y redundada después en ellos. Nada hay en el entendimiento que antes no estuviera —a su propia manera— en los sentidos, ni nada es querido por la voluntad racional que no haya sido querido —a su propia manera también— por cualquiera de las inclinaciones particulares que componen el apetito. La naturaleza tendencial es, a todos sus niveles ontológicos, recta, valde decir, superior; y a todos esos niveles cuenta con la oposición de la sensualidad, con el impedimentum coniunctum, con una proclividad que entorpece su genuina andadura y que hace posible su claudicación; esta sensualidad es el apetito inferior. Al primero se denomina *concupiscencia ordenada* y al segundo *concupiscencia desordenada*; el orden y el desorden pueden acaecer a cualquiera de los tres niveles ontológicos —sustancial, animal y racional— del apetito humano; la prosecución del honor, del dominio, de la verdad, de valores religiosos —que son bienes espirituales— si no es conforme con la inclinación de la naturaleza pertenece al orden sensual, carnal, inferior; la satisfacción sexual, el comer y beber, etc., ejecutados dentro de las exigencias de la apetibilidad natural, pertenecen al apetito superior, a la concupiscencia espiritual. No se puede resumir, por consiguiente, la oposición de ambos apetitos a la de la carne contra el espíritu, si se pretende designar con el primer término tanto al cuerpo como al sector concupiscible e irascible en contraposición al espíritu o al sector intelectual, ni tampoco a la de lo mandado contra lo apetecido, puesto que una cosa está mandada porque es buena y no viceversa³⁸.

Lo mismo vale respecto del placer. No es procedente calificar indiscriminadamente de inferiores a los que son producidos por la actividad de los instintos de conservación y animal y de superiores a los intelectuales; mucho menos establecer una hostilidad declarada y *natural* de los primeros en contra de los segundos. Es el placer que sigue a una acción desordenada el que es desordenado e inferior, aunque esa acción sea muy espiritual; y todo placer causado por una acción ordenada, aunque pertenezca al recinto de la apetibilidad concupiscible e irascible, es un placer ordenado y, por tanto, superior³⁹.

38. Sobre el empleo equívoco del término «concupiscencia» ha llamado la atención Karl Rahner. Véase su artículo *Sobre el concepto teológico de concupiscencia*, en «Escritos de Teología», t. I, Taurus, Madrid 1967, p. 381.

39. Cfr. 1-2, 34, 1. Con las denominaciones de «apetito superior» y «apetito inferior» Santo Tomás intenta designar niveles ontológicos de la naturaleza y no categorías morales.

La rectitud natural del apetito por la que se convierte en norma auténtica del obrar humano abarca a todos los estratos ontológicos que forman la naturaleza —sustancial, animal y racional en la antropología tomista—; entre ellos, pues, no puede existir ningún antagonismo innato o natural so pena de hacer de la naturaleza una entidad corrompida que no puede erigirse en norma; la rectitud del apetito natural significa que entre todas esas inclinaciones fundamentales se da una armonía y cohesión congénita. La sensualidad se opone a esa unidad tendencial propia del conjunto, unidad que se realiza y viene dada en el orden mismo de la apetibilidad; de ningún modo se debe entender el concepto de concupiscencia desordenada en el sentido de una pugna o antinomia entre los instintos particulares que componen la naturaleza tendencial.

A este respecto hay que hacer notar en primer lugar que entre los bienes apetecidos no se puede establecer una escala de preferencia en la línea misma de su condición de apetecibles: la inclinación del hombre por los bienes sensibles —alimentos, salud, comodidad, sexo, etc.— no es de un orden inferior (más débil, menos importante, de menos categoría) a la inclinación por los bienes intelectuales —verdad, amistad, religión, etc.— como tampoco opuesta; en el género específico de *tendencia* o apetito forman parte por igual de la naturaleza humana; en cuanto radicados en ésta ninguna de ellas expresa una calidad propia por la que, de suyo, sea más menospreciable o más preferible⁴⁰. Cuando entre ellas surge una incompatibilidad que aconseja la renuncia de unas en aras de las otras, esto se debe a un factor extrínseco ocasional en función del cual habrá que decidir la elección a realizar; pero tal elección no viene dada a priori por la misma naturaleza en cuanto para ésta fueran en principio más importantes los bienes de la tendencia intelectual que los de las otras; los bienes de consumo o los sexuales pueden ser preferibles bajo el punto de vista del apetito *recto*. Santo Tomás señala que las inclinaciones de la parte concupiscible e irascible son más vehementes y aparecen en la vida humana antes que las inclinaciones de la parte racional; por eso, añade, muchos hombres no superan el primer nivel ignorando o dando poca importancia a los bienes racionales y a los placeres que engendran⁴¹. El hecho que consigna parece más bien argüir que

40. «*Sicut autem naturaliter homo concupiscit delectationes ciborum et venerorum secundum naturam corporalem, ita secundum animam naturaliter desiderat cognoscere aliquid*» (2-2, 166, 2 c).

41. Cfr. 1-2, 31, 5 y 6; 2-2, 163, 4 c; 1-2, 2, 6 ad 2 m; 31, 5 ad 1 m; 71, 2 ad 3 m; 94, 5 ad 1 m; 99, 2 ad 2 m.

no son los valores racionales los que primero y más fundamentalmente prefiere la naturaleza; lo que desvirtúa la interpretación que él da a este hecho. No hay torpeza alguna en afanarse por los bienes «materiales» cuando las condiciones de la vida humana así lo aconsejan; es un orden que el mismo amor natural impone.

En segundo lugar, el concepto y la realidad de perfección humana o bienaventuranza no se puede construir rompiendo o no respetando la unidad básica del apetito natural. La idea de felicidad se la forma el hombre a partir precisamente de ese apetito, es decir, a partir de todas y cada una de las tendencias primarias y no a partir de una o varias de ellas, ya que son todas y no una o unas pocas las que son naturaleza. Cualquier tipo de felicidad que no esté enraizado en esa totalidad no es la perfección del hombre. Esta unidad y armonía fundamental ha de ser respetada y desarrollada por la actuación que trate de llevarla a su cumplimiento consumado; el cultivo acendrado de una de estas inclinaciones con menoscabo de las otras sólo puede causar un desarrollo monstruoso y anómalo de esa naturaleza cuya cohesión original quebranta. En principio, por tanto, no parece razonable situar a priori la suma perfección en el desarrollo de una faceta y en la renuncia a otras en virtud de las categorías de superior e inferior, que, como hemos dicho, son improcedentes. Con ello se infringiría el mismo criterio que se pone como base y norma. Debe tenerse esto en cuenta principalmente en el orden social, en el que se atiende más a la perfección de la sociedad como todo que a la perfección de los individuos que la componen —aplicando equívoca y falsamente la doctrina del bien común. La perfección de la vida comunitaria se hace consistir en el ejercicio cabal de todas aquellas funciones que son propias de una sociedad; para ello se considera necesario —o justificado— que unos hombres se entreguen con preferencia y dedicación a unos menesteres renunciando a otros; unos a gobernar, por ejemplo, otros a trabajar, unos a estudiar y programar la acción social, otros a ejecutarla, etc. Es evidente que la naturaleza humana de un individuo no se perfecciona integralmente alimentando sólo a una de sus apetencias y descuidando las otras; más bien se deforma y mutila; el bien de la sociedad se consigue a base de privar a los individuos de un equilibrio que es esencial y está contenido en el afán de perfección expresado y exigido por su naturaleza; además, la posesión de una habilidad en un grado *no común* y no compartido por los otros distancia y enajena a los hombres entre sí, creando entre ellos una dependencia meramente extrínseca y odiosa; la sociali-

dad sufre en lugar de ser fomentada. Es ridículo pensar que el bien de los demás redundaría o es mi propio bien por el hecho de que todos pertenecemos como miembros a un mismo cuerpo social; nadie es sabio y opulento porque lo sea su vecino. La unidad básica de la naturaleza tendencial del hombre debe ser también conservada en el ámbito de la vida y cooperación comunitarias.

El orden objetivo y la conciencia

Hasta ahora hemos afirmado que el apetito natural es la norma del hacer humano y que la misma índole del apetito *obliga* a obrar y a obrar en orden a convertir en poseído el bien anhelado. Al mismo tiempo hemos aclarado el supuesto de que la espontaneidad de los instintos no garantizaba la realización del bien y que era necesaria una regulación de los mismos en su propio interés, para proporcionarles el bien que en verdad constituye el objeto adecuado de su aspiración. Esa regulación era la obra de la razón práctica, que ejecuta este cometido, como es obvio, en dependencia del apetito. Esto supone que el hombre sabe o tiene conciencia de lo que quiere su naturaleza; surge, pues, inevitablemente la cuestión de la evidencia con que le consta la índole de sus tendencias y de sus objetos, así como de la función que en el plano normativo desempeña la conciencia subjetiva.

Esta pregunta da por sentada la existencia de un orden objetivo de apetibilidad, que las inclinaciones humanas tienden a algo concreto, que existe un bien que se adecua a ellas objetivamente y que es el único que puede satisfacerlas. La perfección y felicidad del hombre no estriba en cualquier cosa que a él se le ocurra igual que el hombre no es cualquier cosa. Se puede acentuar cuanto se quiera el «relativismo» de la apetibilidad humana, pero no tanto que se llegue a negar la existencia de unos bienes determinados —conocidos o no— que sean los que colmen esa apetibilidad.

El bien humano es aquél que el hombre prosigue deliberadamente, esto es, en cuanto conocido; el objeto de la voluntad o apetito racional es el *bonum intellectum*⁴². De ahí que se pueda distinguir un doble orden de apetencia: la natural, la objetiva y real, por un lado; y, por otro, la que se vincula con el bien tal como está en la conciencia del sujeto, bien que es fruto de una comprensión o exégesis de la razón deliberante. Cuando el concepto o idea que se hace del bien a proseguir coincide con el bien que es ape-

42. Cfr. 1-2, 26, 1 c.

tecido por la naturaleza la conciencia es recta; la dirección racional en orden a procurarlo tiene todas las garantías de acertar, aun cuando esto no suceda de hecho por malicia o debilidad. Si la conciencia es errónea existe entre bien realmente apetecido y lo que el agente tiene por apetecido un desfase o hiatus. Al existir un orden objetivo, el bien auténtico es el único que atrae de suyo a la voluntad, el que la obliga; pero la atracción que ejerce el bien no se resuelve en él tal como existe en la realidad exterior sino tal como existe en la conciencia o entendimiento; y el entendimiento puede captarlo falsamente. En este caso es el objeto o bien entendido el que obliga, no, evidentemente, por el simple hecho de que es entendido, mas por el hecho de que es entendido como el objetivo. Cuando la intelección es falsa, la obligación del bien constituido por el intelecto no coincide con la obligación del bien real, lo que plantea la cuestión de la habitud entre una y otra y del papel normativo que juegan en la conducta humana.

Lo más famoso de la tesis yusnaturalista es que existen ciertas tendencias tan claras y tan inequívocas que no ofrecen fundamento alguno objetivo para que el hombre las ignore; consiguientemente, no puede ignorar las normas de conducta adecuada para dirigir la acción hacia esos bienes así manifestados. Si esto ocurriera —y cuando ocurre— la ignorancia es culpable. Con la figura de «ignorancia culpable» pretende Santo Tomás indicar que el desconocimiento de esas inclinaciones fundamentales y de las normas correlativas no puede reducirse a la misma índole conflictiva y oscura del apetito y explicarse por él; es un factor subjetivo, al que la naturaleza de suyo no da pie, el que lo explica; factor subjetivo o individual que surge en el agente entorpeciendo la captación y ejecución del bien verdadero en virtud de que acepta como bueno lo que *podía y debía* saber que no lo es. Podía y debía, puesto que la rectitud básica del apetito natural manifiesta suficientemente su objetivo y presiona u obliga al sujeto con la energía requerida como para persuadirle razonablemente a obrar de acuerdo con él⁴³.

La tesis de Santo Tomás de que la conciencia errónea no excusa siempre, sino sólo dentro de ciertos límites, es un postulado de la doctrina antropológica católica, según la cual la naturaleza humana no está totalmente corrompida, antes muestra con abastan-

43. Sobre esta cuestión puede consultarse a ESTEBANEZ, EMILIO G.: *Estudio sobre el concepto de norma natural en Santo Tomás*, en «Estudios Filosóficos» 63-64 (1974) 330 ss.

za los bienes a que tiende y constituye por sí sola una decisión u opción competente. Por eso, a un nivel primario, es decir, donde se pone en juego precisamente esta tesis, no se puede admitir una ignorancia excusable, pues entonces habría que imputarla a la misma naturaleza como tal; si la misma constitución de la tendencia natural da lugar a ese error, la conclusión inmediata es que el bien no puede conocerse naturalmente y que la naturaleza no está decidida o inclinada por un bien más que por otro. Se daría paso a un agnosticismo fundamental y a una definición del bien esencialmente relativa; la naturaleza no sería de fiar y el bien o fin último natural, que es el principio de todo el orden operativo, carecería de base. Igual que si en el orden intelectual no existiera un primer axioma —cualquiera que él sea— que conste como evidente y cierto no se podrían establecer legítimamente las nociones de error y de verdad; los hombres no podrían ni entenderse, pues no podrían recurrir a una evidencia común que sirviera de punto de partida o de punto de referencia; este primer principio —el de identidad, para Santo Tomás— no se puede negar interiormente, es decir, es imposible que el sujeto no lo capte; cualquier afirmación en contra de él coexiste con su percepción actual. Asimismo, en el orden operativo, cualquier prosecución del bien opuesto al que la naturaleza básica propugna coexiste con la conciencia recta de la intencionalidad contenida en esa naturaleza, por lo que el agente obra «a sabiendas» en contra de ella. Al grado de evidencia que Santo Tomás considera necesario para salvar la rectitud de la naturaleza tendencial se han dado y se dan errores, como en lo referente, por ejemplo, al amor a Dios, a los padres, al prójimo ⁴⁴, o, también, respecto de la fornicación, el adulterio, el robo y los pecados contra naturaleza ⁴⁵; esta materia está situada en unos límites en los que el error sobre ello no se puede explicar por la indecisión u opacidad del apetito natural; si se explicaran por él sería objetivamente posible el error al origen mismo del orden operativo, lo que daría al traste con toda pretensión de fundamentar un bien objetivo y un esquema de acción correspondiente. Tales errores hay que achacarlos a la intervención desafortunada —y culpable— del individuo, mas en modo alguno a la misma naturaleza.

Sin duda alguna, la tesis del error culpable refleja un sentimiento bastante común entre los hombres. Los casos que pone Santo

44. Cfr. 1-2, 99, 2 ad 2 m; 100, 5 ad 1 m.

45. Cfr. 1-2, 94, 4 c y 6 c.

Tomás no consiguen, quizá, ni hacer pestañear al lector de nuestros días; pero otros casos despiertan hasta tal punto la indignación humana que, aun reconociendo la mediación del error, no los considera perdonables; el error no excusa a aquellos que infieren ciertos tipos de agravios a la humanidad; así, el genocidio, la esclavitud, la explotación, la tortura, etc., implican un escarnio tal que acudir a la ignorancia como exonerante resulta insufrible. Este sentimiento universal refuerza el punto de partida del yusnaturalismo: que existe un orden objetivo de bienes, y que a un cierto grado ese orden es transparente; la conciencia subjetiva no es la instancia última de la actividad humana; hay otra anterior que sólo la arbitrariedad y la mala fe pueden manipular.

Sin embargo, es obvio que en suponer que existen principios prácticos evidentes que se pueden imponer por la violencia a quienes los infringen estriba justamente el error que se pretende declarar «culpable». Para Aristóteles era claro que algunos hombres eran por naturaleza esclavos; para Santo Tomás y muchos escolásticos la verdad de la religión cristiana era tan palmaria que la libertad de religión y de conciencia sólo podía proclamarse y defenderse por virtud de un error en materia de suyo tan evidente que no dejaba duda de la culpabilidad del hereje, al que razonablemente se podía y debía perseguir y quemar; para los protestantes norteamericanos no había duda de que los negros fueron creados por Dios para servir a los blancos; un marxista también tiene ideas claras que le permiten «liquidar» a los malos; para muchos gobiernos el mantenimiento del orden social no puede, evidentemente, garantizarse sin la vejación y tortura de los que lo subvierten, etc. Nada ha sido ni es tan funesto y tan contrario a la condición de la naturaleza humana como la arrogante pretensión de tener ideas lúcidas y definitivas, de tener conciencia exacta de lo que es bueno y malo en sí para el hombre.

No creemos, por otra parte, que la teoría del error culpable haga referencia a una culpabilidad subjetiva consciente. La rectitud, en efecto, natural del apetito que el yusnaturalismo toma como base en el planteamiento de la normatividad, designa en primer término a la misma energía tendencial en cuanto ésta expresa un vínculo entre sí misma y el objeto o bien propio y verdadero, al nivel de naturalidad, de una tal fuerza que hace imposible que el sujeto pueda obrar en contra o al margen de ella; es decir, el apetito, a este nivel, obliga inquebrantablemente a actuar de acuerdo y en orden a lo que él apetece. Si lo contrario es posible, si el sujeto puede obrar diversamente, es inevitable la conclu-

sión de que esa rectitud fundamental no existe, puesto que de hecho no obliga lo suficiente como para garantizar una acción conforme. El recurso a la culpabilidad subjetiva convierte a todo acto divergente en malo «a conciencia», ya sea en virtud de la malicia del agente —video meliora proboque, peiora sequor—, ya en virtud de su debilidad —«no hago el bien que quiero, sino el mal que no quiero»—; no obstante, haciendo culpable al sujeto, no se logra salvar la rectitud fundamental del apetito, ya que ésta, como decimos, significa ante todo la conexión indestructible entre la inclinación y su objeto y consiguientemente con la acción correcta; el error culpable declara insuficiente a esa conexión y, por tanto, no se la puede considerar a la vez como suficiente. Santo Tomás piensa que ese vínculo queda amparado si el sujeto sabe que obra mal, pues este saber revela que la fuerza de la inclinación natural se ha impuesto, olvidándose de que el saber práctico a este nivel primario no puede constituirse por el solo conocimiento especulativo sino que implica necesariamente la adhesión real y efectiva al bien: no se puede querer lo contrario de lo que quiere el apetito natural, de igual modo que en el orden intelectual no se puede afirmar y pensar interiormente lo contrario de lo que expresa el principio de identidad. Además, habría que deducir que todos los errores a este ras básico se deben a mala fe, tanto en un orden factual como en un orden doctrinario: cuando el mismo Santo Tomás enseña la licitud de la servidumbre, cuando niega el derecho a la libertad de religión y de conciencia, no podríamos menos de atribuírselo a intereses perversos y maliciosos de los cuales tenía él ciencia y conciencia; Jesucristo y San Pablo, que flagelaron tantos pecados pasando por alto algunos fundamentales —como la esclavitud, la explotación clasista, la inferioridad de la mujer, etc.— no estarían, quizá, exentos del mismo reproche.

A nuestro juicio, con la teoría del error culpable se pretende más bien subrayar la existencia de un orden objetivo de fines; existe una ley natural, una obligación impuesta por la misma índole del apetito, la cual opera siempre cualquiera que sea la conciencia que de ella tenga el hombre. No es indiferente obrar de una manera o de otra; importa adecuar la acción al estímulo genuino de la tendencia natural, puesto que solamente así cesa su apremio y se obra el bien. Pero no es posible que el hombre tenga certeza de que su interpretación de ese orden objetivo, su conciencia, sea absolutamente fiel, por la sencilla razón de que cuando no lo es puede pensar que lo es. Al mismo tiempo, el hecho de que la naturaleza objetiva es un dato que funciona de un modo incesante e in-

sobornable permite repudiar el relativismo absoluto y concebir la tesis de que el hombre es capaz, y está obligado a ello por su apetito, de ajustar, a base de tiempo y experiencia, su conciencia subjetiva a los postulados de su naturaleza. El progreso de la humanidad, también en el aspecto moral, es prueba a la vez que resultado de ello. La culpabilidad de los errores cometidos puede imputarse, a lo sumo, a la naturaleza humana en cuanto afectada por el pecado original, por una debilidad congénita, por una inclinación al mal, etc., antes que al individuo singular que los perpetraría conscientemente, y que se haría en consecuencia culpable. Por eso, y a la altura y contexto en que se plantea la problemática de la conciencia equivocada, no parece propio hablar de un *derecho al error*; esto, en efecto, significa que los que están en la verdad conceden magnánimamente ese derecho —es lo mismo si se nos corrige añadiendo que «en estricta justicia»— a los que opinan en falso; que ellos están en la verdad consta únicamente por su propio testimonio, lo que a todas luces no es suficiente, ni es distinto de lo que de sí mismos testimonian los otros; con más exactitud habría que hablar de un derecho a la verdad, vale decir, del derecho a proclamar como objetivo lo que la conciencia del sujeto tiene como tal.

En consecuencia la vida social y sus principios normativos no se pueden confeccionar desde la hipótesis de un orden objetivo de apetibilidad natural *evidente*, de suerte que quienes no lo *ven* y no lo respetan son culpables; esto sólo se puede justificar mediante una autodeclaración de estar en la verdad, lo cual no es ninguna justificación frente a los que tienen otra evidencia. La tesis de que existe un orden objetivo no se basa tanto en su percepción cuanto en la necesidad de establecer un esquema de relaciones sociales que responda a los intereses de la mayor parte y de la mano del cual se proceda a limitar razonablemente la proyección sobre el orden comunitario de algunas apetencias subjetivas no integrables en el mismo. Esta coartación de la libertad individual es una exigencia de la convivencia humana y, por tanto, no se ha de llevar más allá de lo que esa convivencia demande; el criterio no puede ser que algunas expresiones de la subjetividad son erróneas y culpables y por eso absolutamente inadmisibles, sino el hecho de que no encajan en esta organización social que se ha objetivado; también se puede pensar en distender las estructuras creadas o en modificarlas en función de otras subjetividades que de suyo poseen el mismo título que las otras a verse objetivadas. Las doctrinas contractualistas contemplan precisamente esta

situación inicial; pero de suyo ésta es la situación constante de la vida comunitaria, por lo que el diálogo y la aceptación del «otro» han de ocupar un puesto prioritario frente a la aplicación de la fuerza legal.

La naturaleza no es el factor que apetece *en* el hombre, sino que es el hombre quien apetece a través de su naturaleza. Lo que en realidad de verdad atrae y obliga al agente humano a actuar es su conciencia subjetiva, sea o no errónea. La sed de perfección que constituye su apetibilidad natural se traduce en una inclinación a lo que el individuo *tiene* por perfecto y saciativo. Si él mismo —el agente— no es testigo del bien —y lo es a través de su conciencia— no está en situación de certificar que obra ni bien ni mal; el bien, en efecto, es aquello que es apetecido o apetezible y esta condición sólo se cumple para un sujeto agente cuando él mismo ama el objeto por el que opera.

El criterio para determinar lo que es bueno y lo que es malo es la naturaleza individualizada; igual que no existe un entendimiento agente separado que entienda por todos y cada uno de los hombres, tampoco existe una naturaleza humana universal y subsistente que quiera por todos y para todos los hombres; cada uno tiende a lo que *su* naturaleza tiende. La perfección que es el cometido de la vida humana activa es la perfección de la naturaleza que cada individuo posee, pues es por ella por la que se inclina y por la que define el bien y el mal que él mismo puede testimoniar como tales; la felicidad atribuida a la naturaleza humana en abstracto sólo es la suya en la medida en que la particularidad de ésta está recogida y contenida en aquélla. Bajo este punto de vista, el compromiso de desarrollar la apetibilidad natural hay que entenderla a un nivel personal; hay que incluir en ella aquellos factores peculiares que son partes de la misma y sin cuya compleción el individuo no lograría satisfacerla; si por comparación a otras apetibilidades más generalizadas tales factores resultan «anormales» o «desviados», no por ello dejan de constituir e integrar el apetito del individuo que los posee; él quiere a través de sus tendencias no a través de las de otros y es a sus tendencias a las que se siente obligado naturalmente a colmar. Por tanto, sólo haciendo lo que él quiere puede saber que hace el bien y puede hacer realidad consumada el proyecto contenido y expresado por sus apetencias. Si entre éstas se encuentra alguna que se aparta de lo común, el renunciar a ella equivaldría a renunciar al imperio u obligación en que se resuelve la naturaleza apetitiva de hacer el bien, es decir, de hacer lo que

ella apetece. Un homosexual —por naturaleza— no puede buscar la satisfacción de su instinto donde lo encuentra un heterosexual; si lo buscara allí obraría el bien «de memoria», a sabiendas además de que no es su bien; es su naturaleza a la que tiene que completar y sólo obrando en conformidad con el deseo que ella expresa podrá conseguirlo; al no hacerlo frustra el empeño de la misma haciendo de su propia vida un estímulo o pasión inútil; el apetecer por el apetecer no tiene sentido. Y lo mismo se puede decir de cualquier otra peculiaridad que sea realmente constitutiva de la naturaleza individual.

Aunque haya que aceptar unos bienes y fines objetivos, no obstante, para el sujeto es su conciencia, es decir, la exégesis o interpretación que de su propia naturaleza hace, la que define el bien y el mal para él. Quien obra por un fin que le dicen es bueno, pero que él mismo no siente como tal no sabe propiamente que hace bien; es, como los animales, movido hacia el bien, pero no se conduce a sí mismo ni tiene garantía alguna de estar forjando su perfección. Aliena y extraña su naturaleza queriendo por la de otros y obrando por lo que es bueno para otros. La conciencia subjetiva es autora del bien para el individuo, pues para éste sólo es bueno lo que ve como bueno; no se trata de que el bien y el mal sean una pura construcción del sujeto, puesto que es por su naturaleza por la que apetece y ésta es para él algo dado; se trata de que la apreciación subjetiva es hacedora en una cierta medida del objeto bueno o malo y, sobre todo, de que ningún objeto lo es sin que previamente sea reconocido como tal por la conciencia; obrar al margen de su testimonio es obrar al albur. Ciertamente, no hay que olvidar que el hombre es un ser que evoluciona; no está siempre en condiciones de reconocer lo que le conviene; a un niño, por ejemplo, no se le puede dejar, para su bien, hacer lo que quiere; pero es menester introducir un umbral en la vida del hombre más allá del cual *imponerle* un bien es privarle de él. El juicio personal elabora y hace bueno en parte al objeto, de la misma manera que en el orden cognoscitivo la cosa conocida no es una pura reproducción de la cosa en la realidad, sino fruto también de la actividad de los sentidos y del entendimiento, que imprimen sobre la cosa conocida los efectos de su propia causalidad creadora⁴⁶.

46. Cfr. RABADE, SERGIO: *La gnoseología tomista a la luz del pensamiento actual*, en «Estudios Filosóficos» 63-64 (1974) 203; MATUTE, AGUSTIN RIERA: *El problema de la representación: Santo Tomás y Kant*, en «Estudios Filosóficos» 65 (1975) 3; ESTEBANEZ, EMILIO G.: *Estudio sobre el concepto de norma natural en Santo Tomás*, en «Estudios Filosóficos» 63-64 (1974) 356 ss.

Finalmente hay que reconocer el carácter *actual* de la interpelación o imperio de hacer el bien que encierra la naturaleza humana. La realización de la apetibilidad no se puede trasladar a un más allá total; no tendría sentido apetecer aquí durante toda una vida lo que solamente es posible alcanzar fuera de aquí. El apetito es una ley que exige obras en la misma medida en que es un apetito y desde que es un apetito. La idea de felicidad se la forja el hombre a través de sus aspiraciones y apetencias en cuanto éstas piden una satisfacción; si actualmente no merece la pena dar cumplimiento a esos deseos, ¿por qué habrá de merecerla la felicidad ultramundana que precisamente hemos concebido como satisfacción de los mismos, como hecha a medida de ese deseo? Si es conveniente la perfección total también lo será la incoada. La escatología cristiana que ha concebido la venida del reino de Dios como la llegada al reino de los cielos y que ha desesperado de implantarle ya en este mundo se ha infiltrado indudablemente en la estructura moral elaborada por una corriente muy fuerte del yusnaturalismo introduciendo en ella la idea de que la bienaventuranza o perfeccionamiento de la apetibilidad no se hace sino que se merece; se recibe al final; se ha dado la prioridad a las obras meritorias —desvinculadas y hasta opuestas al apetito— antes que a las obras buenas —las que *hacen* el bien apetecido.

Conclusiones

Al reducir la llamada obligación moral a la simple inclinación del apetito natural no creemos que se dé pie para conceptualizar al yusnaturalismo como una teoría hedonista o un utilitarismo en los que el bien y el mal se repliegan sobre el yo sin posibilidad de trascenderle.

No es verdad, en efecto, que el hombre sólo *apetezca* su bien; existen en su naturaleza inclinaciones hacia el bien de los otros; igual que desea el comer y la gloria desea la amistad y la fidelidad y la dicha de otros hombres⁴⁷; todas estas tendencias forman parte del acervo de su apetibilidad. Por naturaleza el hombre es social, amigo y familiar —no un lobo— del hombre, se siente impulsado espontáneamente a ayudarle⁴⁸. No creemos que para ex-

47. Véase la nota 40.

48. «Et maxime est naturalis amicitia illa, quae est omnium hominum ad invicem, propter similitudinem naturae speciei. Et ideo laudamus philanthropos, idest amatores hominum, quasi implentes id quod est homini naturale, ut maxime apparet in erroribus viarum. Revocat enim quilibet alium etiam ignotum et extraneum

plicar la vida moral sea preciso acudir a otros elementos distintos de los que suministra la naturaleza tendencial, como opina Scheler. Santo Tomás niega expresamente que porque el amor natural esté replegado sobre sí mismo haya de concluirse que sea incapaz de amar el bien en sí, vale decir, el bien en cuanto tal, en cuanto también lo es para otros; la inclinación del sujeto es necesaria para declarar que una cosa es buena, pero una vez así sabida, se la puede querer como buena para otros⁴⁹. El apetito no excluye, antes implica y contiene el deseo de hacer el bien para los demás⁵⁰; la rivalidad entre bien apetecible y bien «moral» reviste todos los caracteres de ser un prejuicio.

En la naturaleza humana instintiva se manifiesta, según el yus-naturalismo cristiano, el plan de la ley eterna en cuanto recibido o participado; la apetibilidad contiene implícitamente la voluntad divina⁵¹. El hombre, en la medida en que obra conformemente a sus instintos, se ajusta a la intención o designio que sus inclinaciones expresan llevando a término la obra del Creador y haciéndose así partícipe de la providencia⁵². Dentro de los presupuestos de la teoría de la ley natural la voluntad de Dios no se comunica por otros caminos que por el de su apetibilidad —el *pondus naturae*—; sólo ciñéndose a los requisitos de ella puede garantizar el hombre que la dirección racional que imprime sobre sus actos está en línea y es la continuación de la dirección que la ley eterna ha

ab errore, quasi omnis homo naturaliter familiaris sit et amicus omni homini» (In VIII Ethic., lect. 1, n. 1541); «Est autem omnibus hominibus naturale ut se invicem diligant. Cuius signum est quod *quodam naturali instinctu* homo cuilibet homini, etiam ignoto, subvenit in necessitate, puta revocando ab errore viae, erigendo a casu, et aliis huiusmodi: "ac si omnis homo omni homini esset naturaliter familiaris et amicus"» (III CG, 117).

49. «Ad secundum dicendum, quod natura in se curva dicitur, quia semper diligit bonum suum. Non tamen oportet quod in hoc quiescat intentio quod suum est, sed in hoc quod bonum est: nisi enim sibi esset bonum aliquo modo, vel secundum veritatem, vel secundum appaerentiam, nunquam ipsum amaret. *Non tamen propter hoc amat quia suum est, sed quia bonum est: bonum enim est per se obiectum voluntatis*» (In II Sent., dist. 3, q. 4 sol.).

50. «...Et hoc ideo quia homo naturaliter est animal civile. Et ideo non sufficit suo desiderio, quod *sibi* provideat, sed etiam quod possit *aliis* providere» (In I Ethic., lect. 9, n. 112).

51. «Unde cum omnia naturalia naturali quadam inclinatione sint inclinata in fines suos a primo motore, qui est Deus; oportet quod illud in quod unumquodque naturaliter inclinatur, sit id quod est volitum vel intentum a Deo» (De Verit., 22, 1 c); «Si ergo sint aliqua praecepta que continent ipsam intentionem legislatoris, impossibile est quod in aliquo casu salva iustitia possit aliquis ab eis deflectere; sicut si esset hoc praeceptum: nulli faciendum esse iniuriam» (In III Sent., dist. 37, a. 4 c).

52. «Inter cetera autem rationalis creatura excellentiori quodam modo divinae providentiae subiacet, in quantum et ipsa fit providentiae particeps, sibi ipsi et aliis providens» (1-2, 91, 2 c).

dejado en su naturaleza apetitiva. En este sentido el aceptar o no la existencia de un creador y el interpretar las tendencias como testimonios del querer divino o como un simple dato dado no modifica en absoluto la índole de las normas adecuadas para desarrollar la perfectibilidad de la naturaleza; tales normas dependerán del análisis que se haga de las inclinaciones y en la medida en que sea objetivo y acertado los resultados serán idénticos; ya Grocio subrayó esta conclusión. Tal análisis es una labor puramente científica y está, por tanto, al alcance de todos los hombres, como enseñó San Pablo; no parece, pues, propio sostener que la Iglesia goza de un especial privilegio para interpretar el derecho natural, igual que no lo tiene para determinar las leyes biológicas de la herencia o las que presiden el curso de los astros. Hablar de un derecho natural cristiano es lo mismo que hablar de una química cristiana. La naturaleza humana es la posesión de cada hombre. Cuando obramos por nuestro bien obramos por el bien que Dios quiere; y sólo obramos contra Dios, como muy bien dice Santo Tomás, cuando nos apartamos de nuestro propio bien⁵³.

La libertad consiste en este contexto en hacer lo que uno quiere, esto es, en hacer realidad el apetito. No se la puede hacer estribar en una pura autodeterminación de la voluntad, pues la voluntad natural es ya ella misma una opción hecha por la naturaleza —o por su Autor—. El querer no es libre, ya que el hombre no puede manipular su propio apetito; éste ya expresa unas exigencias cuando la conciencia se hace cargo del gobierno de la actividad humana; el caminar libre radica en adaptar el paso a la marcha o inclinación de nuestros deseos naturales; la autonomía de la voluntad se cumple cuando las decisiones prácticas están enteramente motivadas por el querer del sujeto agente y se menoscaba cuando el fin que se prosigue no es el que la voluntad designa. La plena autonomía del apetito voluntario, es decir, el obrar enteramente a gusto de la naturaleza no es una normatividad diferente de la teonómica —caso de admitir la existencia de un Dios creador—, puesto que, como hemos dicho, las tendencias naturales son la expresión de la voluntad del creador. Cualquiera que se rija por unas normas recibidas —heteronomía— que no cuadren con su apetito aliena su ser, se vende; para los que creen que su naturaleza es la obra de Dios, si renuncian a hacer lo que esa naturaleza apetece renuncian por lo mismo a cumplir la voluntad de ese Dios.

53. «Non enim Deus a nobis offenditur nisi ex eo quod contra nostrum bonum agimus» (III CG, 122, princ.).

El orden operativo no es otra cosa que la autorrealización del hombre. No hay por qué ver en este concepto una pretensión fatua de independencia frente a Dios y de egoísmo frente a los hombres; en esa naturaleza ha sembrado el creador su luz y su verdad⁵⁴, y existe en ella un impulso natural a la convivencialidad y al amor de los otros. El hombre puede dar un voto de confianza a su Dios y a sí mismo.

EMILIO G. ESTEBANEZ

54. «Unde cum Psalmista dixisset, *Sacrificate sacrificium iustitiae*, quasi quibusdam quaerentibus quae sunt iustitiae opera, subiungit: *Multi dicunt, Quis ostendit nobis bona?*; cui quaestioni respondens, dicit: *Signatum est super nos lumen vultus tui, Domine*: quasi lumen rationis naturalis, quo discernimus quid sit bonum et malum, quod pertinet ad naturalem legem, nihil aliud sit quam impressio divini luminis in nobis» (1-2, 91, 2 c).