

# LA LIBERTAD EN EL ORDEN MORAL

Nos proponemos en el presente trabajo exponer y tratar de esclarecer, en cuanto nos sea posible, la *problemática* general que implica el tema de la *libertad en el orden moral*, de las conexiones y mutuas implicaciones entre la libertad humana y las nociones y principios fundamentales de la moralidad. Lo haremos en el espíritu y según los cauces de la filosofía tradicional y tomista, en la que creemos se encuentra la verdad entera y los principios para la solución de todas las aporías que desde otros sistemas o actitudes mentales más escépticas pudieran oponerse. Y quisiéramos dar un carácter y orden *genético* a nuestra exposición, analizando la génesis y derivación de unas ideas y verdades de otras, ya que este análisis genético y psicologista creemos que es uno de los más aptos para el esclarecimiento filosófico de los grandes problemas humanos.

## LIBERTAD Y MORALIDAD

Lo primero que se presenta al espíritu, en un análisis relacionado de las dos grandes ideas, es la conexión necesaria y *unión inseparable* de libertad y moralidad. Ambos conceptos mutuamente se implican de tal modo que no pueden darse el uno sin el otro. Lo había enunciado expresamente Santo Tomás al señalar que el área del orden moral es todo el campo comprendido bajo el dominio de la voluntad libre: «Ibi incipit genus moris, ubi primum dominium voluntatis invenitur» (1), y al afirmar con gran insistencia que los actos del hombre, por el hecho de ser voluntarios, son morales, no constituyéndose en actos morales sino los mismos actos libres ordenados y diri-

---

(1) *II Sent. dist. 24 q. 3 a. 2.*

gidos por la razón (2). Mas para Santo Tomás ni aún se precisaban tales afirmaciones. Para él era un dato de experiencia inmediata que sólo el atributo de libertad hace posible la vida y actividad morales, y esa dignidad de seres libres es la que hace surgir la nueva categoría de *ser moral* que ennoblece toda la actividad humana. Dicha verdad evidente va implicada en todas sus doctrinas morales y por eso, desde el comienzo de su sistematización moral en la Suma, se preocupa el Aquinate de dejar bien asentada la noción de *actos humanos*, que son las acciones dotadas de plena voluntariedad y libertad, los actos deliberados sobre los que el hombre tiene pleno dominio libre (3), para colocarlos como el sujeto portador y verdadero fundamento específico de todo el orden moral. Y digamos de paso que Santo Tomás es el primer moralista que ha trazado y fijado de una manera definitiva las condiciones esenciales del acto libre y, con maestría y hondura filosófica hasta hoy inigualada, ha analizado las doce *etapas* de ese complejo proceso intelectual-volitivo que constituye el *acto voluntario completo* como base y soporte de todo el orden moral, en sus magníficas cuestiones del voluntario e involuntario, de los actos humanos y de las pasiones. Este conjunto de análisis psíquicos que persiguen hasta en sus últimos repliegues el complicado funcionamiento, o *dialéctica de la acción* libre, con todas las influencias, motivaciones y obstáculos del voluntario, forman el llamado *Tratado de los actos humanos* de la Suma, que ha servido de pauta a los moralistas clásicos para todo desarrollo posterior de los fundamentos de la moral, y constituido así los verdaderos *Prolegómenos* a toda moral futura dentro del sistema católico.

Ello mismo es muestra clara de lo profundamente enraizada que consideraba el pensamiento tradicional toda la moralidad en la libertad humana, pues que toda la problemática moral la centraba sobre el estudio del acto libre y de los principios que condicionaban su funcionamiento como un obrar racional finalista y eudemonista, es decir, conscientemente dirigido hacia un fin, que es el bien. Tanto es así que, hasta los tiempos de Wolf y Kant, no se hace común el empleo de *moralidad* e *inmoralidad* como entidades abstractas e inde-

(2) *De malo*, q. 2 a. 6: «Cum actus moralis sit actus qui est a ratione procedens voluntarius, oportet quod actus moralis speciem habeat secundum aliquid... quod ordinem habeat ad rationem»—*Summa*, I-II, q. 18 a. 8: «Actus humanus, qui dicitur moralis, habet speciem ab objecto relato ad principium humanorum actuum». Cf. q. 18 a. 10, 11; q. 19 a. 1 ad 3.

(3) I-II, q. 1 a. 1.

pendientes, con su problemática propia. Santo Tomás aún no conoce ni emplea los términos abstractos *moralidad* e *inmoralidad*, sino que habla simplemente de actos morales y con más frecuencia aún «de los actos buenos y malos», o «de la bondad o malicia de los actos humanos». Y en esto le imitaron todos los filósofos y teólogos clásicos, que bajo los epígrafes equivalentes *de bonitate et malitia humanorum actuum* desarrollaron todos los problemas y soluciones de la moralidad en general, pues es bien patente que lo que se diga de la bondad o malicia de nuestros actos se ha dicho de la moralidad en cuanto tal, porque no hay más moralidad que las especies de bien y de mal. Pero este punto de vista antiguo, concreto y humano, es bien revelador de que el fenómeno de la moralidad no es una *realidad* nueva y abstracta, sino algo que afecta a nuestros actos y que los problemas de moralidad son problemas de los actos humanos definidos como actos libres, pues que, para Santo Tomás, libertad es la nota más propia de humanidad, lo más característico de la actividad humana.

Con razón, por lo tanto, se ha podido decir que el *problema moral resulta de la libertad del hombre*. Así, entre otros, escribe O. N. Derisi: «Es la libertad de la actividad humana, derivada del fin de la gloria formal que la determina, la que implica el problema ético, problema por eso específicamente humano o, si se prefiere, de la criatura inteligente en general» (4). Pero con toda propiedad, recalamos nosotros con Leclercq, el problema moral es consecuencia de la libertad del hombre. «Se podría concebir, afirma este autor, una libertad que se limite a elegir entre bienes particulares y contingentes, igualmente aptos a conducirnos al bien total, la libertad, por ejemplo, de escoger entre dos profesiones igualmente conformes a la plena perfección de mi ser. Yo puedo dudar entre la lectura de un libro de historia o de literatura, encontrar en uno y otro un bien igual y tener que escoger porque no puedo leer los dos a la vez. Es la libertad que imaginamos en Dios o en un puro espíritu perfectamente clarividente. Mas el hombre tiene además la libertad de apartarse de su bien, de escoger un bien inferior... porque no ve con toda evidencia la conexión de estos bienes particulares con el bien general. Para el puro espíritu así evocado habría una regla del bien como

---

(4) O. N. DERISI: *Los fundamentos metafísicos del orden moral*, c. 4, ed. 2, Madrid 1951, p. 245.

para el hombre, mas no habría un *problema moral*» (5). Es decir, añadimos nosotros, la libertad que hace posible el problema moral en toda su trágica realidad es la libertad del hombre racional y viador, dotado de ese poder de opción libre en todo el campo de actividades y de objetos, con la amplitud ilimitada que abarca no sólo la libertad de poner una acción o no ponerla—libertad de contradicción—, o de escoger entre varios bienes particulades—libertad de especificación—, sino también de escoger entre el bien y el mal—libertad de contrariedad—. Dios y los espíritus desencarnados poseen sólo las dos primeras suertes de libertad, moviéndose en la elección determinada de bienes particulares en perfecta conformidad y dirección al Bien sumo beatífico. También los ángeles tuvieron inicialmente un problema moral, una primera y terrible opción moral entre el bien y el mal que les constituyó en su destino definitivo de eterna dicha o reprobación. Pero su vida en el término de la bienaventuranza se caracteriza por una actividad *ultramoral*; los actos de posesión del fin son ultramorales. Sólo el hombre lleva a lo largo de toda su vida el problema moral que resolver, tanto de conocimiento o ciencia del bien y del mal como de realización, pues su libertad omnímoda le mantiene constantemente balanceado entre el seguimiento de los verdaderos bienes, o la triste elección de otros bienes inferiores y engañosos que constituyen el mal moral.

Ya los antiguos expresaban esta radicación de lo moral en la libertad racional del hombre en la semántica misma de los vocablos. El *éthos* de los griegos y los *mores* de los latinos llevan en sí la apelación a una actividad libre, pero moderada y humanizada por el hábito o costumbre, que implica el dominio de la voluntad sobre el propio obrar, y lo distingue del simple *pathos*, el obrar impetuoso y desordenado de la pasión, que es común al hombre y a los animales. *Mores proprie dicuntur humani*, sentenciaba San Ambrosio; y los escritores clásicos, Cicerón, Séneca y Quintiliano, observaban que, en su sentido originario, la filosofía moral era la ciencia de las cosas humanas, la que se ocupa «de la vida y costumbres de los hombres», enseñando la manera de vivir bien y dirigir las acciones humanas a su recto destino de la felicidad. Los primeros filósofos, afirmaba Cicerón, indagaban inquietos sobre el curso de los astros y todos los fenómenos celestes. «Mas Sócrates fué el primero que hizo

(5) J. LECLERCQ: *Les grandes lignes de la Philosophie morale*, Louvain 1947, p. 278.

bajar la filosofía del cielo: *primus philosophiam devocavit e coelo*, como para darle un contenido telúrico; la paseó por las ciudades y la introdujo en las casas, obligándole a ocuparse de la vida y costumbres de los hombres; de los bienes y males». *Et cœgit de vita et moribus rebusque bonis et malis quaerere* (6).

*Libertad y conciencia moral.*—Hemos de volver a nuestra consideración inicial, de la que nos habíamos apartado para corroborar la primera idea en la doctrina tradicional. Dijimos que libertad y moralidad son dos datos inmediatos de la conciencia, que se presentan con la misma evidencia en la percepción consciente de los fenómenos psíquicos, igualmente unidos e inseparables entre sí como propiedades o características de todos los actos específicamente humanos de nuestra vida. Tan estrecha es esta unión y mutuo ensamblaje que Santo Tomás, como en general otros filósofos, han podido apelar al testimonio evidente de los fenómenos morales concomitantes por el absurdo que se seguiría de negar estos principios impulsores y consecuencias de la vida moral, para fundamentar la conciencia clara y el hecho cierto de la libertad. «El hombre, dice, está dotado de libre albedrío; de lo contrario, serían vanos e inútiles los consejos, exhortaciones, preceptos y prohibiciones, premios y castigos: «*Quod homo est liberi arbitrii: alioquin frustra essent consilia, exhortationes, praecepta, prohibiciones, praemia et merita*» (7).

A su vez, de la percepción evidente de nuestra interioridad psíquica y de la actividad libre de la voluntad dentro de ella, fácilmente derivamos los fenómenos de la moralidad como afectando necesariamente a nuestro obrar voluntario. De la conciencia psicológica superior o intelectual, que perfecciona la sensible, y se obtiene por reflexión consciente del entendimiento sobre sus propios actos y sobre la actividad volitiva, hay un paso obvio e inmediato a la *conciencia moral*, principio formal o determinante inmediato de la moralidad de nuestros actos y que a la vez registra, unifica y como acumula en sí todos los hechos morales. Se tiende con frecuencia a distinguir excesivamente la conciencia psicológica de la conciencia moral, como si ésta fuera otra, separándolas como compartimentos estancos en nuestro yo consciente. Lo cierto es que no son dos conciencias, sino que existe una sola conciencia intelectual o superior en cada hombre,

6) S. AMBROS.: *In Lucam*, prol. n. 8; T. CICERO: *Tusculan. quaest.* V, cap. 4. Otros textos en el P. S. RAMÍREZ: *De hominis beatitudine*, I Salmanticae 1942, p. 38-41.

(7) *Summa*, I P. q. 83 a. 1.

unificadora de todos los fenómenos psíquicos parciales, pasados y presentes, atribuyéndolos a un sólo foco común, o sujeto, como base indispensable de la unidad del yo personal. Además de la conciencia moral, cabe distinguir otras varias modalidades y fraccionamientos de la conciencia general. René Le Senne señala, según las cuatro posibilidades mentales a las que corresponden otros cuatro modos atribuidos ordinariamente a la misma, *la conciencia psicológica, la conciencia artística, la conciencia religiosa, la conciencia moral* (8). Y se podrían añadir indefinidamente otras denominaciones, o formas accidentales de la conciencia, como la *conciencia profesional* y ésta multiplicada por cada una de las profesiones o cuidados y ocupaciones en que se disgrega la vida humana. Todas ellas son, añade Le Senne, otros tantos *modos* y operaciones de la misma conciencia, que la acentúan, a veces forzándola violentamente, en un sentido o en otro. De entre ellas se destaca la originalidad esencial de la conciencia moral, por su amplitud y universalidad, ya que no se refiere a un campo parcial de hechos, sino a todas las manifestaciones de la actividad libre del hombre, matizándolas con el sello y vivencia propias de lo moral. Y sobre todo por sus características singulares, que la distinguen netamente de aquellos otros modos de conciencia. Todos ellos eran fácilmente reducibles a la conciencia psicológica, como partes de ella. Mas la conciencia moral se superpone a la conciencia general añadiéndole un contenido nuevo y se distingue de ella como el ser moral se distingue del ser ontológico y los hechos morales de los demás fenómenos psicológicos. No es ya la simple percepción consciente y experiencia interna de todos nuestros actos, o la conciencia-testimonio, que se limita a reconocer y comprobar la realidad de nuestras acciones. La conciencia moral implica la psicológica y añade su valoración moral o el conocimiento de su relación a las reglas morales. Es decir, es la conciencia de la «rectitud o no rectitud de nuestros actos» como la denominaba Santo Tomás, que se presenta en primer término como *tensión* hacia el futuro, puesto que se aplica ante todo como juicio o dictamen sobre los actos futuros para dirigirlos, para juzgar si han de ser hechos o no. Es entonces la función de la conciencia antecedente, la acepción más propia y esencial de la conciencia moral. Su función es entonces directiva, de ser regla de nuestra conducta. Y su expresión es un

---

(8) R. LE SENNE: *Traité de Morale Générale*, 3 ed. Paris, 1949, p. 311.

dictamen o juicio de obligación sobre lo que ha de hacerse o no, considerada la rectitud o malicia de aquellos actos que el agente trata de poner.

En segundo lugar se presentará como conciencia consiguiente, para examinar de la rectitud de los hechos ya cumplidos. Su modalidad no es entonces de dirección, sino de examen de la conducta moral. La conciencia llama a examen a sí mismo, al propio sujeto, sobre el bien o el mal de los actos perpetrados, como juez que sentencia y a la vez aplica la pena debida mediante los remordimientos, o la aprobación y alegría. Por eso las reacciones o efectos de la misma son entonces de «acusar, remorder y reprender» en presencia de los hechos culpables, o bien de «excusar y defender»—decía el Doctor Angélico—ante los actos que se han ajustado a la regla previa de conciencia. Son también las manifestaciones más sensibles de la misma, aquellas que han sido de más frecuente empleo y por las que han venido las descripciones más vivas de la conciencia moral en la literatura de todos los tiempos.

Pero, a pesar de esa gran variedad de sentidos, funciones y aspectos, Santo Tomás notaba que la conciencia moral es en rigor un solo acto. Uno sólo es el juicio o dictamen de conciencia sobre cada acto moral, que precede y acompaña la acción para dirigirla, y somete después a examen lo pasado. Y aún unificaba estos dos momentos fenomenológicos de la conciencia moral con el de la conciencia psíquica en una sola definición, tomada del original sentido latino de *con-scientia: Cum alio scientia, o applicatio scientiae ad opus* (9). La conciencia es el conocimiento aplicado a la acción concreta, para atestiguar la realidad de la misma en la experiencia íntima de su devenir psíquico, para valorarla y dirigirla moralmente y para examinarla con aprobación o desaprobación, una vez hecha. Pero esta unificación de ambos planos de la vida consciente en el hombre, la simplemente psicológica y la moral, muestra bien a las claras la esencial radicación del fenómeno moral en todas las formas de la operación propiamente humana, es decir, en la actividad libre.

Todo ello prueba nuestra aserción primera, que libertad y moralidad son dos hechos originarios e igualmente evidentes que se presentan inseparables y mutuamente implicados en nuestra conciencia.

---

(9) S. THOM.: *De verit.*, q. 17 a. 1; I P. q. 79 a. 13.—Véase con más detalle todo esto en T. URDANOZ: *La conciencia moral en Santo Tomás y los sistemas morales*, Cienc. Tom. 79 (1952), p. 529-576.

Y es patente también el orden de derivación. La moralidad, con todos sus elementos constitutivos, se inscribe en la actividad libre, porque sólo el dominio libre de nuestros actos hace posible la moralidad y responsabilidad de los mismos, como la conciencia moral supone la conciencia psicológica y se añade a ella. Sólo Kant ha negado esta inserción de lo moral en el obrar consciente y libre. Para él es inverso el orden de derivación, y la vida moral no nacería de la conciencia de nuestra libertad responsable, sino al contrario. Y es que, según él, no tenemos conciencia inmediata de nuestra libertad. Sólo se nos impone con evidencia a la conciencia la ley moral, o la voluntad autónoma que se determina a sí misma por el puro motivo del deber o la simple forma del imperativo categórico. «Es, por lo tanto, la ley moral, añade el filósofo de Koenigsberg, de la que tenemos inmediatamente conciencia (desde que formulamos máximas de la voluntad), la que se ofrece ante todo a nosotros y nos lleva directamente al concepto de la libertad, en tanto que ella es representada a la razón como un principio de determinación, al que no puede dominar ninguna condición sensible, y que, al contrario, es totalmente independiente... El hombre juzga que puede hacer una cosa porque tiene conciencia que debe hacer y reconoce en sí la libertad, que sin la ley moral le sería desconocida». El encadenamiento de las ideas es, pues, el siguiente: deber, moralidad y libertad (10).

Pero esta idea de que el concepto de libertad no nace en nosotros sino por reflexión sobre los hechos morales, es insostenible y es abandonada por cualquier filosofía realista. Son los supuestos agnósticos de su crítica de la Razón teórica los que han llevado a Kant a rehusar toda intuición intelectual de la libertad. La Razón teórica, según él, no puede explicar la libertad, porque se ha sometido a crítica su misma posibilidad y existencia. Y es que su causalidad práctica inteligible permanece misteriosa en la medida en que es absoluta. Sólo se nos impone la libertad y adquirimos certeza de ella como una exigencia a priori de la Razón práctica, como base de todo el obrar moral. Porque Kant niega toda conciencia de sí a nuestra razón en tanto que unidad de apercepción, sustancia simple o espíritu, con lo que desaparece también la unidad del yo personal, relegada a la condición de idea trascendental. Todo ello sólo refleja el agnosticismo del sistema kantiano, que sólo ha podido fundar las bases del orden

---

(10) E. KANT: *Crítica de la Razón práctica*, trad. franc. Picavet, París 1906, p. 48, 50. Cf. A. MARC: *Dialectique de l'agir*, París, Vitte, 1949, p. 283-4.



moral en abierta contradicción con los resultados de la Razón pura. En su crítica de esta Razón pura ha sido puesta en duda no sólo la existencia sino la posibilidad de la misma, en el orden al menos noumenal, con la conciencia de una actividad espontánea y autónoma de la misma, base de todo moralismo. Y la Razón práctica ya no podrá establecer sólidamente *el deber*, que sólo existe y puede ser afirmado si la causalidad de lo inteligible, el poder de determinación libre de la voluntad, existen y son conocidas. Las dos críticas de Kant son declaradas incompatibles y es preciso, dice Fouillée, sacrificar la una a la otra (11). Para afirmar los valores morales, que la Razón práctica postula y exige, se ha de renunciar al criticismo de la Razón teórica, y es preciso afirmar, dejando a un lado los prejuicios y sutilezas criticistas, que se da en nosotros una conciencia inmediata de la libertad con una cierta experiencia e intuición de la causalidad suprasensible de nuestra voluntad, por sí misma determinada, como base inmediata de toda moralidad. Esta libertad no tiene nada de teóricamente problemático, sino es cierta y demostrada, como dato inmediato de conciencia y derivada necesariamente de la naturaleza de nuestra razón y voluntad. Tal es el punto de partida de toda fundamentación moral, y ahí está la divergencia capital de todo realismo moral con el sistema de Kant.

#### DIFERENCIA FORMAL ENTRE LIBERTAD Y MORALIDAD

Si, como hemos insistido al principio, libertad y moralidad tan estrechamente se condicionan e implican entre sí que los dos aspectos son atributos inseparables del obrar voluntario en cuanto tal y que todo el problema moral resulta de la libertad en el hombre, de tal manera que los actos humanos en tanto son morales en cuanto son libres y el ser moral en ellos es consecuencia necesaria de su condición de actos libres, cabe preguntar si ambas propiedades del humano obrar constituyen una misma realidad o, al menos, si la moralidad en nuestros actos humanos se identifica formalmente con las cualidades ontológicas de los mismos como actividad consciente y racional, dotada de voluntaria y responsable autodeterminación. Surge así espontáneo el problema de lo constitutivo del *ser moral* al rela-

---

(11) ALFRED FOUILLEE: *Le Moralisme de Kant et l'Amoralisme contemporain*, 2 ed. París 1905, p. 40, 58. A. MARC: *Dialectique de l'agir*, cit. p. 403.

cionar la moralidad con los principios de la libertad de donde nace.

Esta cuestión en torno a la esencia del deber-ser, como distinto del ser físico de la acción libre, se plantea respecto de la moralidad formal que reside en nuestras acciones. Sabido es que el término moralidad, y sus especies, bondad y malicia morales, representan un caso típico de analogía de atribución. Se denominan morales los actos humanos y sus objetos, los fines y circunstancias morales, las leyes, doctrinas morales, los libros, lecturas, vestidos, espectáculos, lugares, etc. Todos están afectados por el signo de moralidad, buena o mala, por su relación a las acciones del hombre. Sólo en éstas se halla intrínseca la forma de moralidad, que se difunde, en ese amplio haz de atribuciones o denominaciones extrínsecas, a todos los principios que contribuyen a la bondad o malicia de nuestros actos.

Y el problema implica el de la autonomía o realidad misma de los *entes morales*, como una categoría independiente del mundo de los seres físicos. Pero es difícil mantener la realidad aparte del ser moral sin fusionarlo o reducirlo a la realidad ontológica de los seres dotados de inteligencia, al dinamismo de su psiquismo superior y libre. El mismo Tomás de Aquino daba pie para esta identificación, ya que, en toda su doctrina ética, el orden moral es ligado al orden ontológico y fundado en el sistema general de los seres. El bien moral es considerado por él como un caso particular del bien general, como el verdadero bien humano, y explicado por las mismas leyes del movimiento y actividad de los seres, no como algo irreductible a las categorías comunes de la realidad. Así define el bien moral «como plenitud del ser que es debido a cada acto humano», mientras que el mal es «defecto de esta plenitud de ser y perfección» (12). No cabe establecer más íntima conexión entre el orden moral y el orden ontológico.

Por eso fué un problema muy pronto planteado y ampliamente discutido dentro de la filosofía ética tradicional. La primera especulación directa en torno al constitutivo de este ser moral procede del nominalismo. Pero los nominalistas comenzaron negando la realidad del mismo distinta de la entidad física de nuestros actos. Según opinión común en ellos, la bondad o malicia moral del acto, su rec-

(12) *Summa*, I-II q. 18 a. 1. Cf. T. URDANOZ: *El problema del orden moral y sus normas según Santo Tomás*, Cienc. Tom. 81 (1954) p. 240-275; SERTILLANGES: *La philosophie morale de S. Thomas d'Aquin*, 2 ed. Paris, 1946, p. 27-8, 42-4.

titud o deformidad, no añaden nada a la entidad natural del acto libre ni difieren de ella. La teoría nominalista establece, pues, la identificación plena entre el ser moral de los actos y su realidad física. Ni siquiera añade la rectitud o deformidad morales algo relativo sobre el ser físico de nuestros actos, recalca Ockam. Sólo se distingue nuestro juicio sobre el ser natural y el ser moral de los actos, añade Durando, apuntando ya a la teoría de la simple denominación mental (13). La última consecuencia de esta tendencia la extraería el teólogo Vázquez, al sostener que la moralidad en nuestros actos se constituye por simple relación de razón o denominación extrínseca (14).

En este sector del pensamiento ético católico, Suárez fué, sobre todo, quien elaboró y perfiló dicha teoría de la identificación formal de las esencias morales con la realidad completa de nuestros actos libres, seguido fielmente por muchos de sus discípulos modernos. La moralidad, según ellos, no es algo diverso del acto libre, sino un modo especial del mismo, la manera peculiar cómo el acto brota de la razón y de la libertad. Añade, dice Suárez, «un cierto modo de emanación o dependencia moral respecto de la advertencia de la razón y de la voluntad libre». Pero este modo de emanación es intrínseco al acto voluntario y no distinto de él. Implica, junto con la entidad natural del acto libre, la doble denominación extrínseca o relación de dependencia de la razón y de la voluntad, principios de esa libertad (15). Tal es la marcha de las ideas, dice otro escritor actual de la misma tendencia, apelando a un texto de Leibniz: *Bonum mentis naturae cum sit voluntarium, fit bonum morale*. «Puesto que nuestros actos deben a la intervención de la razón el ser voluntarios y morales, es una sola y misma cosa para ellos el ser humanos, razonables y morales» (16).

A esta tendencia hemos de oponer que ni Santo Tomás ni los principales y más numerosos autores de la tradición escolástica, ni

(13) OCKAM: *In Sent.* I. 3 q. 12 a. 4; DURANDUS: *In Sent.* I. 2 d. 38 q. 1. Textos de los autores nominalistas en FRANC. IBRANYI: *Ethica secundum S. Thomam et Kant*, Romae, Theses Philosophiae Pont. Collegii Angelici, 1931, p. 50-67.

(14) *In I-II*, disp. 55 c. 2.

(15) SUAREZ: *De bonitate et malitia humanorum actuum*, disp. I sect. 2 n. 14-20; V. CATHREIN: *Moralphilosophie* I lib. 3 c. 2; *Philosophia Moralis*, Friburgi 1935, n. 94 ss.; V. FRINS: *De actibus humanis*, II n. 70 ss. (Cf. T. URDANOZ, art. cit. p. 245 s.).

(16) A. MARC: *Dialectique de l'agir*, cit. p. 307; P. SERTILLANGES: *La Philosophie Morale de S. Thomas d'Aquin*, cit. p. 27.

menos Kant u otras escuelas éticas, abogan por la identificación formal de lo moral con el simple acto libre, o con los principios del mismo, la advertencia y el consentimiento. Casi todos convienen, en efecto, en que las esencias morales constituyen una categoría original dentro del ser y de los valores reales. Forman el campo del deber-ser, irreductible al mundo de las entidades absolutas. Mas fuera de la realidad absoluta sólo existe el dominio de los seres relativos. Las esencias morales se han de clasificar, pues, en la categoría de lo relativo. Tal era el sentir común de la tradición, y bien conocida era su formulación de que la moralidad genérica—lo mismo que sus especies de bien y de mal—se constituye formalmente por algo relativo, que es un *orden real* de conformidad o disconformidad del acto físico con las reglas morales.

La teoría nominalista tiene un aspecto de verdad parcial, al enseñar que la moralidad es consecuencia necesaria de la libertad. El ser moral reside en los actos libres, como su raíz y fundamento inmediato. Sólo son morales los actos libres y todos los actos libres son morales. Pero en vano se busca la forma y denominación moral en los principios del acto libre. La razón y la voluntad, como principios de una actividad libre, son también la causa de todo lo moral, mas la moralidad no se identifica con la simple libertad. La prueba experimental de ello es que puede permanecer inmutada la sustancia de la acción libre en diversas circunstancias o simplemente en la misma continuidad de un obrar libérrimo, y cambiar el signo moral del acto, pasando de bueno a malo o viceversa, por una nueva relación del mismo a las reglas morales.

#### LIBERTAD Y NORMAS MORALES

Así, pues, la razón y voluntad, que constituyen nuestros actos libres, los moralizan en función de otro factor distinto, que es necesariamente *la norma moral*. La intervención de una regla moral de acción y la relación esencial de los actos libres a esa regla hacen entrar a esos actos en la categoría de lo moral. Pero la condición imprescindible para que tales actos pasen al campo de lo *normativo* es su libertad. Sólo los actos libres pueden ser dirigidos por una regla, ya que son determinables en diversos sentidos. Con Sto. Tomás, los autores clásicos fundaban esta verdad en la estrecha analogía existente entre el orden moral y todo el orden artificial o de obras

producidas por el arte humano. Son dos órdenes de entidades regulables, cuya esencia y perfección consiste en estar sometidos y debidamente conformados a sus propias reglas. Es evidente esto en todas las producciones del arte y de la técnica, que serán buenas o malas según que se hayan adaptado a las propias leyes que rigen su construcción. Con mayor razón ello es verdadero en la vida moral, que constituye el arte de vivir, el arte humano por excelencia. Las acciones voluntarias, por el hecho de ser libres, dicen esencial referencia a una regla de dirección y entran ya en el campo de lo normativo. Los actos necesarios, determinados por la naturaleza, no son capaces de dirección de una norma o regla. A los seres inanimados o irracionales el Creador también les imprime una dirección fija hacia sus propios fines; pero es por impulso de dinamismo inmanente o por instintos ciegos, no por una norma de regulación propia. Por eso sus actos no son morales. Sólo por ser libres nuestros actos, es decir, determinables de diversos modos, pueden recibir la recta dirección de una norma, constituyendo el orden moral, género de lo conmensurable y regulable por las normas del último fin.

Por ahí se evidencia también cómo la libertad es el clima propio en el que por necesidad ha de brotar la moralidad, pues que «de la actividad libre surge inmediatamente el problema moral de regulación de esa actividad determinable en varios sentidos, para que no se desvíe de su dirección natural hacia su fin» (17). Pero dicha libertad no es aún la moralidad; la forma moral no consiste en esa condición necesaria y aptitud radical de regulabilidad, sino en *la regulación actual y relación* de conformidad o desacuerdo con la norma que se impone a los objetos de nuestras acciones y, por lo tanto, a ellas mismas.

Porque la norma moral no se impone directamente a los actos libres sino a través de sus objetos. La concepción ética, en la mejor tradición escolástica, es marcadamente objetivista y realista. Por eso formulan la esencia de lo moral diciendo que es *la relación trascendental del acto voluntario al objeto revestido de las reglas morales*, conforme a disconforme a ellas. Esto es muy marcado sobre todo en la manera de hablar de Santo Tomás, quien siempre define el ser moral como una forma o modo que se inserta en el ser natural de nuestros actos y se adecua, en perfecta analogía, a la realidad onto-

---

(17) O. N. DERISI: *Los fundamentos metafísicos del orden moral*, ed. cit., p. 245.

lógica de los mismos. Pero el acto voluntario se constituye por ser tensión y relación trascendental al objeto, y de él recibe su estructura específica y determinación concreta. Por lo mismo, el acto moral se constituirá por igual tensión al objeto en su ser moral, o en su relación de conveniencia o disconformidad a las reglas de la razón. La forma moral consiste, es cierto, en la relación de nuestros actos a las reglas de la razón ; pero van ligados a dichas normas a través del objeto, junto con el fin y circunstancias (18).

Surge de aquí una pregunta que encierra una grave objeción. Si lo moral nace de la conjunción de una regla de dirección racional con la libertad de nuestros actos, pues «el acto moral, enseña Derisi, es el que se manifiesta a la conciencia como dimanación de la voluntad libre conforme o disconforme con una norma suprema de nuestra vida» (19), ¿cómo la voluntad del hombre, actuándose libremente también en la producción de obras de arte según las reglas propias de cada materia artística, no constituye a éstas en obras también morales? Pues, en efecto, cualquiera de las formas de la producción artística, del arte o de la técnica, como un quehacer humano, hábito intelectual práctico o facultad de realizar obras de arte, incide en el campo específico de lo normativo. La idea moderna de norma, enseña el profesor L. E. Palacios, es coincidente con la *regula* escolástica ; es una regla o línea de dirección ideal, inmutable y previamente establecida, a la que debemos sujetar la praxis—lo factible o agible—la acción exterior o la inmanente (20). Estas normas ideales han de ser trazadas por juicios de la razón práctica. Por eso, todo hábito intelectual práctico en que se contienen estos juicios, por fuerza será normativo. En todos se da la misma función de dirigir y regular la acción, de adaptar y mensurar la obra a una norma intelectual, plan o regla de arte existente en la mente del artifice. Y todos ellos, debemos añadir, tienen por presupuesto básico la libertad humana, ya que sólo su condición esencial de libres hace de nuestros actos regulables de diversos modos, capaces de recibir una regla de dirección exterior. Siendo, pues, definido lo moral como la acción libre

(18) S. THOM. : I-II, q. 18 a. 5, 8, 10, 11 ; q. 19 a. 1 ad 3 ; *De malo*, q. 2 a. 6. Para la indicación bibliográfica de los textos de los escolásticos sobre esto, T. URDANOZ : *El problema del orden moral y sus reglas*, cit. p. 247.

(19) O. N. DERISI : Ob. cit. p. 430.

(20) L. E. PALACIOS : *Sobre el concepto de lo normativo*, Rev. Esp. Filosofía, 2 (1943), p. 239-241.

sujeta y regulada por las normas, ¿habrá de englobar todas las normas y hábitos de arte, incidiendo en un moralismo extremo?

La respuesta, sin embargo, se impone clara si observamos la neta distinción entre las normas de arte, *condicionales*, y la norma moral *absoluta*, que implica obligación. En el artista, las normas de su arte se le imponen de una manera condicional. Si quiere que su obra resulte bella debe conformar su producción a las leyes del buen arte; pero sin obligación alguna de atenerse a ellas. Al contrario, puede el gramático, decía Aristóteles, faltar a sabiendas a las reglas de su arte sin que pierda nada su fama de perito en el decir. La perdería si cometiera involuntariamente un error gramatical.

La norma moral no se deja en cambio a nuestro arbitrio, sino que su aceptación se nos manifiesta como imperada, como obligatoria. Y es que las de la moralidad son reglas absolutas, que se imponen al obrar libre del hombre en cuanto tal, derivadas de su obligación de tender al último fin y encaminadas a la perfección misma del agente, de su acción inmanente. Mas las leyes de la realización artística tienden a perfeccionar una materia exterior. El arte no se ordena al bien del artífice, sino al bien de la obra exterior, y es ajeno a las leyes y recta dirección del mismo el hacer buena la acción del artista, con tal de que se haga bien y con toda perfección la obra (21). Así puede un virtuoso en su arte realizar una acabada creación artística con un fondo inmoral y con acción perversa. Sin duda, ello no implica la independencia y separación completa entre el arte y el orden moral, sino una autonomía referida a las propias leyes del arte en la esfera y competencia interior de cada realización artística, en la que sólo ha de regirse por las leyes propias que brotan de su fin o la obra de arte a realizar. La conexión estrecha entre el arte y la moral viene de parte del artista, en el cual todo su quehacer y afanes artísticos, como actividad libre, se han de subordinar a su vez a las normas superiores del obrar moral. De esta manera indirecta las artes, con todas sus creaciones y la materia o fondo de las mismas, se deben supeditar a la moral y sus leyes, y no sólo no deben contrariar, sino ponerse al servicio de los fines trascendentes de la vida humana.

Tenemos, pues, aquí el otro rasgo esencial de la moralidad. Habíamos dicho que abarca todo el área de las acciones libres en su re-

---

(21) OCTAVIO N. DERISI: *Los fundamentos metafísicos del orden moral*, ed. cit. p. 429-30. T. URDANOZ: *Tratado de los hábitos y virtudes en general*, introducciones a la Suma Teológica, ed. bilingüe Madrid, BAC, 1954, t. 5, p. 202-4.

lación de conformidad o disconformidad con las reglas de la razón. Ahora vemos que éstas son las leyes imperativas del obrar humano que se imponen al hombre absolutamente por su ordenación al último fin. La moralidad está constituida por el campo de *lo normativo absoluto*, implicando esencialmente un deber. La conciencia de este sentido normativo absoluto, del carácter obligatorio de las reglas morales, es un dato también inmediato y específico de los hechos morales. La norma moral se impone, pues, con carácter preceptivo y define el ser moral por su carácter más saliente de un *deber-ser*, siendo el principio esencial en la constitución del orden moral.

Ciertamente, no todas las normas morales son imperativas ni toda la función de las mismas se limita a imponer preceptivamente unos actos y prohibir otros. La noción de norma moral se salva ya en su primera acepción esencial de ser *regla o medida*, a la cual los actos libres deben adaptarse para obtener la plenitud de su ser, con la cual están en desacuerdo cuando les falta su plenitud en tanto que actos morales. La división del bien y del mal en los actos y en las cosas implica necesariamente una regla o patrón por referencia al cual puedan ser buenos o malos. «Cada cosa es recta y buena en cuanto alcanza su propia regla», decía Santo Tomás (22). Resulta de ahí evidente el concepto primario de la norma moral como principio formal constitutivo de la moralidad de nuestros actos, del que depende esencialmente el bien o el mal moral en ellos. Y esto por ser ella el principio formal de la relación de conformidad o desacuerdo, que es a su vez la forma moral intrínseca de las diferencias de bien y mal. Si no existiera tal regla o punto de referencia, no se daría dicha relación y la distinción del bien y mal desaparecería.

En este sentido, la idea primera de norma moral es la de ser una forma ideal u ordenación práctica de la razón. El entendimiento práctico es, en efecto, al lugar propio de la causa ejemplar, el que constituye las medidas ideales o razones directivas de lo que debe hacerse, tanto en lo que concierne a las operaciones exteriores o factibles como a la recta dirección de los actos libres.

Por eso tal noción primaria de norma moral, o regla y medida de nuestros actos, pertenece al orden de causa formal extrínseca, de la que proviene, por conformidad o adaptación, la forma moral in-

---

(22) S. THOM. : *Summa*, I-II q. 19 a. 9; cf. q. 64 a. 1; *De malo*, q. 1 a. 3.  
T. URDANOZ : *El problema del orden moral y sus normas según Santo Tomás*, cit. p. 254-6.



trínseca de los mismos. Es la norma-piloto o simplemente directiva de que hablaba en una reciente obra Maritain, distinguiéndola de la norma además preceptiva (23). Y es patente que hay un gran margen de obras de la moralidad buena—el vasto campo de las obras supererogatorias y de virtud excelente, de la actividad heroica y vida de perfección—sometidas simplemente a la regulación de la regla-piloto. En este sentido es bien cierto que la verdadera ética, como es el sistema ético de San Agustín y Santo Tomás, como la ética cristiana y del Evangelio, no adquiere la fisonomía única de moral del puro deber como es la ética kantiana. La moral no puede limitarse a un mero sistema de preceptos y obligaciones, ni reducirse a una casuística o recetario de fórmulas para evitar pecados. Hay otros motivos de acción más elevados que no son los del obrar por puro deber, y frente a la especulación del deber autónomo, vulgarizada en la filosofía moderna por Kant, como la primera idea de un sistema moral, se ha de oponer la moral del bien y de la felicidad, que en el orden cristiano se trueca en moral de la caridad, forma propia y motivo impulsor de toda la moralidad sobrenatural, la que no se contenta con lo estrictamente preceptivo, sino es tensión constante hacia una mayor perfección, superación moral hacia la imitación del Padre Celestial y participación plena de la vida y moralidad divinas.

Con todo, la función esencial de la norma no es sólo la de forma ejemplar extrínseca, o de simple guía de nuestros actos. Al constituir las reglas morales, la razón las impone como direcciones de la conducta. Podrá haber actos buenos por conformidad a una norma simplemente directiva, como las obras de consejo y de perfección; pero el mal moral es siempre por oposición a la norma-precepto, o la ley. Y aun esa porción mejor de la vida moral, que son las obras de virtud libremente escogidas, todo el bien que por amor, no por deber, hacemos, incide de una manera general bajo la norma preceptiva universal de aspirar siempre hacia la propia perfección.

Tales normas morales, en cuanto preceptivas, no están sólo en la línea de causalidad formal extrínseca, sino contienen además la eficacia propia de una intimación o precepto, moción moral que es un complemento de la causa eficiente y se ejerce a través de la causalidad final. Estas normas fijas de lo bueno y lo malo son siempre leyes que regulan de un modo obligatorio nuestros actos. «La ley—dice

---

(23) J. MARITAIN: *Neuf leçons sur les notions premières de la Philosophie morale*, Paris 1951, p. 39-40.

Santo Tomás—es una regla y medida de los actos» (24). Y su teoría, bien conocida, establece que la norma, próxima e intrínseca, constitutiva de la moralidad es universalmente la razón humana, en cuanto a todas sus ordenaciones prácticas o imperativos de la conducta, que parten de los principios de la ley pasando por todas las normas objetivas, o leyes divinas y humanas, hasta abocar a los dictámenes prudenciales y concretos de la conciencia moral. Por eso las leyes justas son todas normas morales, productos de la prudencia política del gobernante, en que viene a plasmarse y multiplicarse la actividad ordenadora de la recta razón, principio normativo interno subordinado a la norma última, que es la Ley eterna.

#### LA RELACION CONSTITUTIVA DEL SER MORAL

Pero no es del caso analizar aquí el problema gnoseológico del conocimiento de las normas generales, que desborda nuestro tema concreto de las relaciones entre libertad y moralidad. Volviendo a la discusión anterior, habíamos colocado el ser moral en el género de entidades relativas. Pero todavía surgen divergencias sobre el sentido de esta relación constitutiva de la moralidad. ¿No parece diluirse todo el mundo moral en puras ficciones mentales si situamos su constitutivo en la categoría de lo relativo? Pero sabemos que una de sus diferencias supremas, la bondad moral, reside en la *plenitud del ser* que es debida al acto humano y representa la más alta perfección real en el mundo de los seres, con efectos tan reales como toda la vida virtuosa, las empresas de bondad más heroicas, los méritos, la condignidad de premios y castigos, etc.

Por eso no cabe clasificar los entes morales, como pretendían algunos, entre las llamadas relaciones de razón o denominaciones extrínsecas. Todo el mundo moral sería entonces algo real e ilusorio. Tampoco es posible identificar los entes morales con *relaciones predicamentales*, simples accidentes relativos que en su propio concepto no expresan perfección real, sino orden y referencia a un término exterior. Las formas morales buenas, en cambio, están reconocidas como las más excelsas cualidades del mundo, si se atiende a algunas como las virtudes sobrenaturales de los santos, los méritos infinitos de Cristo, etc.

(24) BAÑEZ: *De ultimo fine et de actibus humanis*, in I-II q. 18 a. 5, ed. Beltrán de Heredia. Salamanca 1942, p. 364.

La aporía entre la ontología y el relativismo del mundo moral se resuelve, salvando toda la realidad éste, sólo si colocamos, con lo mejor de la ética tradicional católica, *la relación trascendental* como forma constitutiva de los seres morales. El ser moral se define entonces como *la relación trascendental* del acto libre al objeto sometido a las reglas morales impuestas por la razón. Esta relación no consiste en una cualidad o modo añadido a las cosas, sino en un orden esencial a las mismas: *ordo imbibitus in essentia rei*. En el caso de la moralidad, la relación no es algo añadido a la entidad física del acto libre, sino es ese acto en todo su ser y tendencia física al objeto, bajo el nuevo aspecto de relación a las normas morales. Y dicha relación es, en verdad, condición esencial e inherente a todo acto humano o voluntario, a quien su misma libertad le hace intrínsecamente regulable por las normas de dirección al último fin. La voluntad libre sólo podrá cambiar el signo de esa relación, de conformidad o desacuerdo, buena o mala. Pero no podrá sustraer ningún acto libre a la ley de regulación, a esta relación normativa, situándolo en un campo neutro o amoral.

Con ello podemos armonizar todos los aspectos en apariencia opuestos de la esencia de lo moral. Ante todo, el ser moral es distinto del orden físico o de la entidad absoluta de los actos y hábitos puesto que añade la relación específica de lo moral. La distinción entre el mundo físico y el mundo moral es entonces *real inadecuada o moral*. Por otra parte, la realidad objetiva de los entes morales está garantizada por ser relaciones reales, inscritas en la misma realidad psíquica de los actos libres y como invisceradas en ellos; no son relaciones separadas de los actos físicos, sino esas mismas acciones bajo el aspecto relativo de conformidad o desviación de las normas. Y por eso mismo, también se salva la otra gran verdad de que los seres morales pueden constituir valores de máxima perfección en el mundo.

Es que tal género de relaciones no significa la pura referencia a otro, sino la realidad absoluta ordenada a un término: *absolutum relative*, decía Báñez. Por lo tanto, el ser moral de los actos virtuosos o viciosos no es pura relación—como el mal moral no es puro defecto y privación—sino implica la perfección absoluta de los mismos, de las virtudes o vicios, de la actividad entera. Es el caso análogo de las perfecciones de verdad o bondad ontológicas, constituídas en su concepto propio por relación trascendental y que, sin embargo, contienen toda la perfección de los seres. Débese, pues, afirmar, sin mengua de

que los seres morales se constituyan por relación trascendental, que lo moral no es un mundo totalmente distinto del mundo físico sino está fundado en el ser natural del dinamismo psíquico y que, como decía Báñez, «el bien moral es una perfección de la naturaleza... y un bien mayor y más notable que el bien de la naturaleza» (24).

#### LA LIBERTAD, LA MORALIDAD Y EL BIEN

Todos los aspectos hasta aquí analizados nos llevan a la idea central de que, si bien moralidad es algo distinto de la libertad, representa sin embargo una esencial consecuencia de ésta e inseparable a ella. «La bondad—o malicia—moral no es algo optativo... como si se tratase de una perfección que está dejada a nuestra discreción y voluntad el procurárnosla o no y, por consiguiente, no es algo extrínseco al acto volitivo mismo, que lo deja intacto y amoral en su misma esencia» (25). La moralidad—buena o mala—es algo intrínseco al acto libre. Su misma realidad de categoría relativa hace ver que el ser moral hunde sus raíces en el *dinamismo psíquico* del obrar voluntario humano, y es derivación espontánea del mismo. Y, según la concepción tradicional de la ética, como ciencia subalternada a la psicología de la cual recibe todos los principios para su desarrollo, de igual suerte los elementos constitutivos de la moralidad no son como venidos de fuera e impuestos por una voluntad arbitraria, siquiera sea divina, sino los hemos de encontrar partiendo del análisis del acto libre, de los principios y características esenciales del querer libre, es decir, en esa misma dialéctica de *l'âgir* de que habla A. Marc algo a lo Blondel, que es la ciencia o conocimiento de las oposiciones de la acción humana, porque en la naturaleza del *hacer* racional con sus características de intencionalidad y finalidad, ya tenemos implicada toda la moralidad (26).

Esta orientación tradicional y la actitud kantiana son diametralmente opuestas. Dada la conclusión negativa y agnóstica de la Razón pura sobre la metafísica y sobre la libertad, Kant no podía fundamentar la Razón práctica y la moralidad ni en la psicología ni en la libertad. En aquélla no ve sino un orden de conocimiento empírico que ha de separarse de lo racional. Y la libertad, siendo hipotética, no puede ofrecer una base firme. Para descubrir el absoluto, preciso es orien-

(25) OCTAVIO N. DERISI, op. cit. p. 238.

(26) ANDRÉ MARC: *Dialectique de l'âgir*, París, E. Vitte, 1949, Introduction.

tarse hacia la Razón práctica. Un hecho indiscutible ofrece ésta, que es el hecho del *deber*. Kant establece sobre este fundamento su Moral, del cual todo se sigue como postulado por él. El deber implicará la libertad, porque lo que yo debo cumplir, yo puedo. En pos de ella viene la inmortalidad del alma y la existencia de Dios.

Por estas verdades simplemente postuladas o afirmadas, quedan todas en suspenso. La marcha de las ideas, en una recta estructuración de la ética, es justamente la opuesta: El punto de partida es la libertad, firmemente establecida por una sana psicología y realismo metafísico. Y de la libertad se pasa a la moralidad, al deber, a las especies del bien y del mal, como a sus consecuencias lógicas, no postuladas sino demostradas (27).

\* \* \*

Indiquemos ahora sumariamente este punto de partida y fundamento del orden moral no en ideas abstractas y postulados aprioristas sino en el estudio concreto del acto libre individual y en las condiciones, ontológicas y psíquicas, de la voluntad para suscitar y producir todo el proceso del acto humano completo.

Ante todo, es el dato primordial de que la voluntad, en todo su dinamismo y en todas las manifestaciones de su obrar, se presenta como el apetito del bien en cuanto tal, de toda clase de bienes, es decir, del bien universal. Y siendo la facultad del bien como tal, todos los actos humanos o de la voluntad deberán estar circunscritos al vasto campo de los bienes y no solamente versar sobre el bien, sino ser determinados y causados por el objeto bueno mediante esa especial influencia del bien que llamamos causalidad final. Es decir, que son hechos por un fin. La idea del fin es por eso mismo coincidente con la noción ontológica del bien. El fin es el término al cual tiende el ímpetu, el apetito de todo agente y en que descansa una vez conseguido. Mas el apetito de todo agente se termina siempre en el bien. Si el agente obra por un fin, es que se mueve a algo determinado, a conseguir una perfección de que carece, pues nadie se mueve sino a buscar su convivencia o perfección. El fin de cada agente es su término o perfección, según la sinonimia de las palabras griegas: *teleios*, o *télon echos*. Mas la perfección de cada ser es su bien. «Son, pues, iguales, repite Santo Tomás, el bien y el fin, y cada cosa se ordena al fin como a su bien» (28).

(27) A. MARC, op. cit. p. 40-1.

(28) *Cont. Gent.* t. 3, c. 2, 4, 16, 17.

Para la filosofía tradicional eran evidentes los supuestos psicológicos de esta identificación del bien y la causa final: Que la voluntad se constituye en facultad volitiva racional, o principio determinante de un obrar finalista, libremente determinado por un fin, justamente por ser apetito del bien universal, un impulso y tendencia espiritual al bien completo del hombre presentado por la inteligencia. Por lo mismo, que toda acción voluntaria está determinada de manera necesaria por el bien en el sentido de que nada puede ella desear ni querer sino bajo la razón de bien, su objeto adecuado.

Sólo desde el siglo XVII se ha restringido el sentido de esta noción clásica, aplicando el término de voluntad a los actos de determinación. Sería la simple facultad de tomar decisiones, no la inclinación universal al bien. Para designar la facultad de amar se apela ahora al corazón y se inscribe bajo este nombre todo lo que hay de afectivo y sentimental en la vida psíquica, confundido casi todo con lo emocional predominante en nosotros, es decir, lo que procede del amor sensible, del apetito sensitivo y sus pasiones.

La escisión completa iba a ser llevada en el sistema kantiano. A Kant, en efecto, se debe el desplazamiento y separación de todo lo afectivo de la voluntad, con su división tripartita de la vida psíquica: potencias cognoscitivas, voluntad y sensibilidad. Ahora bien, esta facultad es para él empírica, fenomenal. De ahí su empeño en depurar a la voluntad, facultad espiritual, de todo el campo de los bienes y los fines, que son para él motivos de obrar materiales, de orden empírico y propios sólo de la sensibilidad. La voluntad autónoma sería sólo la facultad de determinarse por la forma pura del querer absoluto o imperativo categórico, del obrar recto por sí mismo, de cumplir el deber por el deber.

Pero parece absurda una tal facultad pura de frías decisiones, activa como la divina, no motivada por ningún objeto ni impulsada por el caliente hornagueo de un bien concreto, que es el amor del fin. Ni San Buenaventura ni Escoto habían disociado del todo la voluntad, apetito natural, y la voluntad deliberativa, sino como dos funciones parciales de una misma potencia volitiva. Los actos deliberados tienen su raíz en los actos primeros e indeliberados, en las inclinaciones naturales de la voluntad al bien. Las determinaciones o actos de elección versan siempre sobre los medios y son puestos en virtud del amor de los fines y los bienes. Tales actos de inclinación natural al bien son los primeros y fundamentales en la voluntad. Sobre ellos

se vuelca todo lo afectivo y amoroso que hay en nosotros, ya que este peso del afecto al bien, del *amor meus pondus meum* de San Agustín, es el que arrastra y mueve a tomar decisiones. Como no es separable la elección de los medios de la inclinación afectiva a los fines, también es absurda la separación de una voluntad deliberativa y libre, respecto de la voluntad afectiva.

Así, pues, tenemos definida la voluntad ante todo como apetito del bien universal, facultad espiritual del bien ilimitado e incircunscrito presentado por la inteligencia. Tal es su mayor timbre de gloria, más aún que el de poseer el don divino de la libertad. Es corriente presentar la libertad omnímoda como el mayor título de nobleza en el hombre y primer atributo de su personalidad. Sin embargo, es más alta prerrogativa en él poseer la facultad espiritual de amar el Bien ilimitado e infinito, que le hace capaz de Dios, porque este deseo ilimitado de bienes sólo puede quedar saciado con ese bien universal o divino. De ahí justamente deriva la libertad humana, según la dialéctica bien conocida del objeto formal adecuado de la voluntad, que es el Bien universal en sí mismo, y su relación desproporcionada con los objetos parciales o bienes concretos de esta vida.

Este objeto adecuado del querer volitivo es el bien total y en toda su amplitud, en estrecha correspondencia con el objeto de la inteligencia que es facultad de conocer el ser o verdad. En los principios ciertos de la ética eudemonista tradicional, desde Aristóteles, San Agustín y Santo Tomás, es patente que dicho bien universal constituye a la vez la bienaventuranza o felicidad objetiva que sólo puede hallarse en la posesión inmediata de Dios. Pero en esta vida no es visto como plena realización de todo el bien deseable y la voluntad es libre aun frente al Bien infinito concreto, imperfectamente conocido. Sólo la noción abstracta del bien universal, o la bienaventuranza en común, puede saciar plenamente el apetito de la voluntad y determina su indiferencia y pasividad produciendo una inclinación natural y necesaria hacia él, como término o fin último de todos los actos y deseos voluntarios. Porque el hombre obra en todos sus actos por la felicidad, para conseguir el bien perfecto. Los demás bienes particulares no pueden saciar del todo esa capacidad ni adecuar dicha amplitud del deseo de la voluntad que es ilimitado. Por esta eminencia del apetito universal sobre los bienes no hay moción suficiente, determinante, de éstos sobre la voluntad. La capacidad de ésta los rebasa a todos. Queda, pues, indeterminada, potencial respecto de ellos y, por lo tanto, indiferente y libre.

Pues bien, esta estructura esencial de la voluntad humana, atraída necesariamente por su objeto total o bienaventuranza, e indiferente respecto de todos los medios o bienes finitos, de la que brota forzosamente su innata libertad, es también la fuente y origen primordial de la moralidad de sus actos y de todos los principios de ésta. El orden moral se inscribe en esta misma dialéctica del querer volitivo con sus dos momentos básicos: de *una tendencia necesaria* frente al fin último o bienaventuranza y de *un orden libre* en cuanto a los objetos concretos en que ha de buscar la beatitud, o los medios que ha de poner para ser feliz.

Tal es, pues, el primer origen del orden moral y el nudo central de su solución. Todo el problema moral arranca de estas dos verdades: de la ordenación necesaria de la naturaleza humana a su beatitud y de la condición básica o el hecho de la libertad. Supuesto que la naturaleza humana no es libre respecto de los fines, sino que está naturalmente orientada a la consecución de la bienaventuranza, y supuesto el principio de la libertad en cuanto a los medios concretos de marchar al fin, queda ya planteado todo el problema moral o de nuestro deber, en su doble aspecto gnoseológico o de determinación de las normas por parte de la inteligencia para dirigir por ellas los actos libre, y práctico o de la voluntad para encaminar la conducta a través de ellas.

La necesidad respecto al fin último le ha impuesto el Creador al hombre, así como a los demás seres. Pero, en vez de ser una imposición a priori y desde fuera, la ha inscrito en la naturaleza interna de su querer volitivo como necesidad inmanente del Bien, como aspiración necesaria hacia la felicidad. Respecto de los medios, las leyes y necesidad físicas de los demás seres naturales se truecan en leyes y necesidad morales para el hombre libre. El orden necesario al fin implica a su vez *el orden moral* de intimación de unas normas para conducirse debidamente hacia ese fin, es decir, todo el problema de regulación de esa actividad libre, determinable en varios sentidos, para que no se desvíe de su dirección recta y conatural a la Bienaventuranza. Al fin, la norma moral no es sino «la extensión de las líneas de la naturaleza para conducir por ellas la actividad libre del hombre» (29).

---

(29) OCTAVIO N. DERISI: *Los fundamentos metafísicos del orden moral*, cit. p. 247. Véase el mismo cap. 3, p. 235 ss., c. 4, 244 ss., 278 ss. Véase asimismo expuestas muchas de estas ideas en T. URDANOZ: *La bienaventuranza y los actos humanos*, en *Suma Teológica*, ed. BAC, Madrid 1954, t. 4, p. 85 ss., 230 ss.



Las leyes morales y las leyes físicas son, por lo tanto, dos cauces o realizaciones distintas por donde Dios conduce la actividad de las criaturas racionales o irracionales al fin. Y en esta grandiosa perspectiva, el orden moral, con sus leyes propias, es sólo un caso particular del orden universal de las leyes ontológicas que rigen el dinamismo hacia su fin. Por eso la ética ontológica del sistema tradicional, máxime tomista, establece una admirable simetría de los dos órdenes, ontológico y moral, y se opone a la ética fenomenológica de Scheler, que separa el valor del ser. Mucho más al formalismo ético de Kant con su dualismo irreconciliable del orden teórico y práctico, de lo noumenal y empírico, del deber moral y de lo ontológico y existencial.

#### LA LIBERTAD Y EL DEBER

Esta misma derivación del orden moral respecto de los supuestos o principios ontológicos en que se mueve nuestra libertad, nos da ya la clave de explicación del deber u obligación, tema central de toda la *dialéctica del hacer*, porque es la nota específica y fundamental de la moralidad.

Aunque usados como tales, deber y obligación no son del todo sinónimos. El deber no es sino el efecto que la obligación produce en mi conciencia. Y la obligación es el vínculo moral con que la norma moral liga a nuestros actos, la exigencia imperativa que impone a ellos. El deber, como la obligación que lo engendra, afectan solamente a los actos libres que están en poder del hombre. Esta obligación, con el efecto consiguiente del deber sobre nuestros actos, son el efecto formal de la ley. «Llámase ley, dice Santo Tomás, porque liga, ya que la ley obliga a obrar» (30). Justamente la obligación es la que eleva a la categoría de ley la norma moral, la que acaba y perfecciona su ser de regla y medida de nuestros actos, dándole el valor de principio formal, no sólo directivo sino imperativo. No basta que la acción humana sea conveniente al fin. El concepto de moralidad no debe quedarse en lo conveniente o aconsejado, sino que incluye el deber, lo obligatorio o necesario.

En efecto, *psicológicamente*, la obligación se presenta a nuestra conciencia con la nota esencial de *necesidad moral* que la ley impone a los actos sobre que recae. La ley es la norma moral que se impone

---

(30) I-II, q. 9 o a. 1.

necesaria y obligatoriamente a la actividad. Y el deber es el vínculo moral que aparece en la conciencia con esos caracteres de perentoria necesidad e imposibilidad moral de obrar de otro modo (31).

¿Cómo puede conjugarse tal necesidad de obrar, impuesta por el deber, con nuestra libertad? Porque «necesario» se define lo que no puede ser de otra manera; lo opuesto justamente a la contingencia de la acción libre: la que de tal manera se ejecuta que pudiera siempre no ponerse o hacerse lo contrario. La solución, sin embargo, es obvia: Sólo la obligatoriedad del deber moral llega a armonizar los dos modos antagónicos de libertad y necesidad. No se trata de una *necesidad de coacción*, impuesta por el agente exterior, ni aún de una *necesidad de determinación* interna que impone la propia causa eficiente, como en las causas naturales. Es la necesidad derivada del fin, e impuesta a través del conocimiento. La providencia divina sabe conducir eficazmente todas las criaturas a sus propios fines por Ella establecidos. Esta ordenación divina de las cosas debe ser necesaria para obtener infalible eficacia. Pero dicha necesidad varía de acuerdo con la naturaleza de las criaturas. «Es física en los seres irracionales que, carentes de razón, sólo pueden ser dirigidos a su fin por leyes necesarias impuestas en su naturaleza, por una necesidad subjetiva e intrínseca; y es moral en el hombre que, dotado de conocimiento y libertad, va dirigido y encaminado a su destino último por la necesidad objetiva y extrínseca de la norma obligatoria. El ser creado libre sólo puede ser necesitado moralmente sin perder su libertad, en cuanto que una acción es indispensable para lograr un determinado fin» (32). Así puede la Providencia ligar con el vínculo necesario, pero normal, del deber, a los hombres libres e imponerles una ordenación eficaz al último fin, respetando su plena libertad, puesto que puede desviarse siempre de la norma obligatoria por la culpa. Y la obligación—como en general los seres morales—consistirá, por lo tanto, en una conexión o relación necesaria entre la acción moral y el fin o el bien moral a alcanzar.

¿Se trata de una necesidad absoluta la que va entrañada en el deber, de un vínculo que liga el obrar humano independientemente de su voluntad? Tal es el nervio central del problema del deber moral

(31) Tomamos estas ideas de la obra, fundamental por muchos respectos y ya muchas veces citada, de O. N. DERISI: *Los fundamentos metafísicos del orden moral*, c. 8, p. 475 ss.

(32) O. N. DERISI, op. cit. p. 481.

y su antinomia con la libertad. Y las respuestas más diversas han sido dadas a esta pregunta, que desvirtúan el carácter imperativo y obligatorio con que la ley moral es intimada en nuestra conciencia. No son solamente las posiciones éticas radicales y plenamente amorales que, como la moral del superhombre de Nietzsche o el existencialismo a lo Sartre, niegan simplemente la obligación moral y enseñan a sobreponerse o a prescindir de todos los vínculos y presiones morales en nombre de una libertad absoluta, constitutiva de la existencia. Son también los sistemas éticos en apariencia más moderados, como el positivismo con todas sus formas materialista, utilitarista, evolucionista y sociologista, los cuales, admitiendo el hecho de la obligación patente a la conciencia, intentan explicar su origen y fundamentos en tal forma que realmente la suprimen. El deber moral tendría su origen y explicación simplemente en la evolución de las costumbres de los pueblos, en las leyes humanas, en la utilidad de ciertas acciones, en la educación o en la presión del ambiente social y exigencias que los demás hombres nos imponen. Y están por fin aquellas otras tendencias éticas que, como la ética de los valores y otras concepciones más o menos relativistas, sostienen que el deber moral se nos impone bien por la fuerza de atracción que sobre el sentimiento ejerce la intuición emocional de las esencias morales, bien por la necesidad de conseguir la perfección propia o por las exigencias de la propia dignidad de la persona humana, de vivir según la naturaleza, o el orden de la razón, etc.

Pero estos supuestos y fundamentos humanos no nos darían sino un imperativo puramente hipotético: Haz el bien, si quieres ser dichoso, alcanzar la perfección moral; si quieres ser razonable y vivir según la naturaleza. Mas a aquel que de buen grado abdicaría de su propia dignidad, o renunciaría a vivir razonablemente, a conseguir una perfección o felicidad de ultratumba, por seguir sus propios apetitos y vicios, ¿dejaría de obligarle ya la ley moral?

Por eso, frente a esas actitudes, Kant ha visto claro en este sentido que la obligación moral se impone y se manifiesta a la conciencia como un *imperativo categórico* y ha proclamado en todos los tonos lo absoluto de este imperativo moral frente a todos los cambios y veleidades de la humana libertad. Sólo que Kant no salva sino verbalmente este valor absoluto del deber moral con su gran herejía, hija del protestantismo luterano, de la voluntad autónoma, que se da a sí misma la ley. Pero esta teoría destruye lógicamente aquel imperativo, al deri-

varlo de la pura voluntad humana. Kant reconoce que la ley moral encadena la humana libertad con fuerza absoluta e insoslayable, que existe un orden moral absoluto, o en el plano metafísico, que se impone por sí mismo como una categoría *a priori* en la razón práctica. Pero sus prejuicios teóricos le fuerzan a dejar este imperativo sin apoyo alguno, pues no puede suspenderla a un orden eterno que él ignora. El hombre no sería deudor para con un orden moral, sino que, al obrar de una manera autónoma según el orden, se erige a sí en fuente de ese orden, pues que la ley natural no existe para él antes de que el hombre no se la dé. En el fondo, esta doctrina hace del hombre Dios, ya que instituye a la propia voluntad en autoridad única, al pensamiento propio en regla única y a la propia personalidad libre, en fin, en sí mismo.

Con esta nueva y máxima herejía, expresa y declarada en su sistema ético (33), Kant se constituye también padre de todo el liberalismo radical moderno, incubando a su vez en los gérmenes del libre examen luterano.

Contra esta pretensión inaudita se enfrenta no sólo la ética tradicional católica sino los mejores sistemas clásicos éticos de la antigüedad, los cuales han proclamado también, como Kant, la inmanencia del orden moral y su imperativo, impreso en la razón, inserto en la naturaleza humana. Pero no han caído en la aberración kantiana, porque han entrevisto la relatividad de este orden de la naturaleza, abierto a una Fuente superior de obligación, anclado en la Trascendencia. Porque nadie se obliga a sí mismo, y la voluntad humana, no siendo superior a sí, no puede imponerse por sí sola un vínculo que la encadene sin posibilidad de desembarazarse de él. Y la razón del hombre, al dictar las normas morales a la propia conducta, no puede menos de reconocer el carácter relativo de los propios dictámenes, que se imponen como emanación de una Razón universal, y tiene su última instancia obligante en ella, porque todo vínculo relativo está condicionado siempre por el Absoluto. La razón es y se debe llamar a sí misma, no regla y medida de todas las cosas, sino *regula regulata*, ligada y medida a su vez por la Norma suprema (34).

Por otra parte, el mismo Kant había escrito: «Suponiendo que hubiera una cosa cuya existencia, tomada en sí misma, tuviera un va-

(33) E. KANT: *Fundamentos de la Metafísica de las costumbres*, trad. A. Zozaya, Madrid 1881, p. 60-69. A. MARC: *Dialectique de l'agir*, cit. p. 396; O. N. DERISI: *Fundamentos metafísicos del orden moral*, cit. p. 474 ss.

(34) SERTILLANGES: *La Philosophie morale de S. Thomas d'Aquin*, ed. cit. p. 94 ss.

lor absoluto, es en esa cosa, y en ella sola, en donde podría encontrarse el fundamento de un imperativo categórico, es decir, de la ley moral» (35). Pues bien, esa cosa existe y es la Existencia trascendente. el Bien absoluto, última instancia a la cual se remite el orden del deber-ser impuesto por la naturaleza racional y cuyo orden eterno en sí refleja, como la luna se refleja en la vaga superficie de un pozo profundo y por eso su imagen aparece oscura y vacilante. Porque, sin duda, una cosa es ante todo cierta: que ambos, el orden eterno y el orden inmanente de la razón no son dos órdenes de obligación moral, sino uno y el mismo. Que el deber moral, aunque reconozca una fuente exterior de obligación, no es impuesto a la libertad por una voluntad arbitraria, sino que responde a las exigencias internas, ontológicas y finales, de su misma naturaleza.

Estas exigencias son, especialmente, la misma tendencia e inclinación de la voluntad humana al bien y a la propia perfección. La voluntad es el apetito de todo el bien del hombre, la *inclinatio consequens formam hominis*, la intérprete fiel de todos los deseos y exigencias de perfección ilimitada de nuestro ser espiritual. Este deseo ya hemos visto que no se saciaba sino con el Bien infinito, con una perfección sin medida de verdad, de bien y belleza y de los demás valores. Justamente de la desproporción entre esta meta final de perfección suprema y la relatividad de los bienes presentes y caducos, hemos visto que brota la libertad y con ella también la moralidad, ante el doble orden y tendencia, *necesaria* hacia el Bien absoluto o Fin último, y *libre* hacia los bienes y medios concretos.

Tal orden y exigencias inmanentes al bien y a lo perfecto son asimismo la fuente de donde brota todo el deber moral. Kant había vaciado también la ley moral, con su formalismo de la razón, de todo contenido, reduciéndola a una forma pura o categoría a priori que se aplica y comunica su carácter de deber a cada máxima o norma de conducta, haciendo así estéril una ética, disociada de la búsqueda de los valores humanos que se integran todos y se refunden en el bien. O si al fin introdujo en su horizonte ético al bien, fué una noción terminal del Soberano Bien desligado de los bienes concretos. En todo caso, «en lugar de que el bien sea la fuente del deber, en su concepción ética el deber es la causa del bien» (36).

(35) E. KANT: *Fundamentos de la Metafísica de las costumbres*, p. 54. Cf. R. P. SERTILLANGES: *La Philosophie morale de S. Thomas d'Aquin*, ed. cit. p. 93.

(36) A. MARC: *Dialectique de l'agir*, ed. cit. p. 338.

Mas la verdad, según venimos diciendo, está en la derivación inversa. El deber hunde sus raíces en esa tendencia espontánea de la voluntad al bien y a lo perfecto. La ley moral—como las leyes físicas de los seres naturales—es el lenguaje ontológico de estas exigencias inmanentes de nuestra tendencia volitiva hacia el bien perfecto que es su Fin. La razón, al intimarla, no hace sino comprender estas exigencias ontológicas del orden natural establecido y traducirlas en leyes. La obligación moral, las diversas leyes y deberes concretos, sólo vienen a interpretar las diversas formas del bien específicamente humano, que es el *bien honesto* o de la virtud, lo conveniente a su naturaleza racional, e intimar la orden categórica de tender a él.

Por aquí se hace de nuevo patente cómo el deber moral ha de revestir la forma de un imperativo categórico absoluto. No tiene el tono hipotético: debes hacer esto si quieres conseguir la perfección, sino es una voz de mando inapelable: «Debes seguir siempre el bien, conseguir la perfección». Y esto porque la fuente de dicho imperativo es el Bien absoluto. «Si la obligación de la ley natural, dice Derisi, se presenta a mi conciencia como una necesidad absoluta, hasta tal punto que deba yo preferir el cumplimiento de la ley a todo bien temporal, incluso a la misma vida, es evidente que aquel fin para cuya consecución es necesaria la custodia del orden moral, no puede ser un bien finito, sino el Bien infinito, Dios como último fin del hombre. Sólo el Bien infinito, al que necesariamente aspira el hombre, puede determinar una necesidad moral tan absoluta como la obligación». Sólo cuando la elección se presenta como la terrible alternativa entre la posición u omisión de un acto y la totalidad agotante de su objeto, el Bien en sí, la atadura no tiene evasión posible en el pleno moral... Aun el goce de la beatitud... no basta para constituirlo. La obligación radica esencialmente, por uno de sus extremos—el de su origen—en Dios trascendente al hombre. Pero ocurre que «este Bien infinito es, por su mismo concepto, personal» (37); por eso la obligación moral tiene no ese tono impersonal de simple ley o exigencia ontológica, sino el tono propio de una voz de mando, dirigido de persona a persona. Y la desviación opuesta, el no querer someterse al deber moral o el pecado, tiene el carácter de ofensa a un Legislador personal, por negación del amor al Bien sumo.

Hemos depurado de toda instancia hipotética al deber moral sólo anclándolo en la Trascendencia divina y ligándolo al orden eterno.

(37) OCTAVIO N. DERISI, op. cit. p. 478, 481.

Pero no se ha de perder de vista el aspecto anterior de la inmanencia en nosotros del orden moral y sus normas. A. Fouillée oponía al imperativo moral *un persuasivo*, que sería la propia perfección a realizar. Este deber aparecería ante todo «como una *idea-fuerza* persuasiva, y por simple consecuencia como debiendo ser y como secundariamente imperativa». Es la fuerza del ideal que atrae la libertad, que obraría propiamente «por auto-persuasión», por «la fuerza de convicción intelectual, sensible y volitiva que pertenece a la idea suprema» (38). Es la explicación implicada asimismo en la filosofía de los valores: La obligación moral se impondría por la fuerza atractiva de los valores morales contenida en la intuición emocional de las esencias. Así, quedaría más respetada la libertad humana, libre de toda imposición exterior. ¿No es también el problema latente—y tan agudizado por las preocupaciones de tendencias actuales—en las discusiones sobre el dilema obediencia y libertad, sobre la extensión de la obediencia a la ley, a la autoridad imperante compatible con la libertad omnímoda que muchos reclaman?

Pero, decimos nosotros con Sertillanges y A. Marc, no se trata de sustituir, sino de completar. La obligación tiene de imperativo y persuasivo. La ley moral me impone cumplir un deber por el amor del bien que yo debo querer para mí mismo. Lo que se me ordena es justamente lo deseable, mi propio bien al que debo yo prestar una adhesión plena y libre. Este imperativo moral es la ley inmanente de la creatura racional, de tendencia al propio bien. «Es la ley de vida en que lo imperativo y lo optativo se unen, que se propone a la vez que se impone», dice Sertillanges (39). En el deber moral se une el aspecto duro y coercitivo del imperio, con el optativo de lo verdaderamente deseable. Por eso, añade A. Marc, «en esta síntesis del imperativo y del optativo está el supremo persuasivo, porque es el sólo imperativo categórico» (40).

Por fin, toda esta fundamentación de la obligación moral debe verse contenida en el primer principio del orden moral. Antes que

(38) ALFRED FOUILLEE: *La Morale des Idées-Forces*, París 1908, p. 170, 192 ss. Cf. A. MARC, op. cit. p. 416 ss. Sobre la teoría de la obligación en la Filosofía de los valores, W. STERN: *Person und Sache, System des Kritischen Personalismus*, 3 vols. Leipzig, 1906-24, T. III, *Wertphilosophie*, p. 89, 353 ss.; 411-62; B. BAUCH: *Grundsätze der Ethik*, 1935. Cf. RENE LE SENNE: *Traité de Morale Générale*, 3 ed. París 1949, p. 574.

(39) R. P. SERTILLANGES: *La Philosophie moral de S. Thomas d'Aquin*, ed. cit. p. 99.

(40) A. MARC, op. cit. p. 420.

Kant ya la filosofía tradicional había formulado el imperativo general de la moralidad. Mas no como forma pura, vacía de contenido o expresión abstracta del deber, sino como principio universal que asigna el móvil u objeto específico de la acción moral y comunica su virtud a todos los preceptos y deberes concretos. Santo Tomás la ha llamado *primer principio* de la razón práctica y de la ley moral, equivalente al principio de contradicción en el plano de la razón teórica, y lo formuló, siguiendo a San Agustín, sobre el simple concepto del bien en cuanto afirma su imperatividad universal sobre el dominio de lo operable y niega el derecho a lo opuesto, que es el mal: *Bonum est faciendum*, al que responde la fórmula negativa: *et valum vitandum* (41). Como el principio de contradicción se construye sobre la noción primera del ser y su opuesta el no-ser, así el bien es la forma pura y universal de obrar—en un sentido bien diverso del de Kant—como objeto adecuado de la voluntad y primera noción de lo operable aprehendido por la razón práctica.

Para que tal sea, el axioma debe tener carácter de imperativo categórico. Es cierto que se dan diversas interpretaciones sobre el sentido del mismo (42). Para algunos no debía traducirse dicha fórmula: «el bien es obligatorio», es decir, «haz el bien», sino con un valor simplemente optativo: «el bien ha de hacerse», es deseable el bien, ya que suscita siempre un impulso o amor de la voluntad hacia él.

Mas en Santo Tomás claramente va presupuesto un sentido obligatorio e imperante. «Este es, dice, *el primer precepto de la ley...* sobre el cual se fundan todos *los demás preceptos* de la ley natural» (43). Se trata de lo preceptivo con ese carácter absoluto propio de la ley moral, de un verdadero imperativo categórico. Entonces el bien debe entenderse en toda su perspectiva universal, paralelo al ser en cuanto tal. Son los bienes honestos, específicos del hombre, en tanto que convergen, como medios, en ese orden necesario hacia el Bien universal. Pues sólo este Bien absoluto puede imponer a la voluntad, como diji-

(41) S. THOM.: *Summa*, I-II . 94 a. 2. S. AUGUST.: *Opus imp. contra Julianum*, 1. 3 c. 112, PL 45, 1295: «Ad bonum quod vult agendum et ad malum quod odit non agendum».

(42) Reciente información y resumen de estas discusiones en O. LOTTIN: *Morale Fondamentale*, París-Tournai, 1954, p. 202. 211.

(43) I-II, q. 94 a. 2: «Et ideo primum principium in ratione practica est quod fundatur supra rationem boni... Hoc est ergo primum principium legis, quod bonum est faciendum et prosequendum et malum vitandum. Et super hoc fundantur omnia alia praecepta legis naturae, ut scilicet omnia illa facienda vel vitanda pertineant ad praecepta legis naturae, quae ratio practica naturaliter apprehendit esse bona humana».



mos, un orden necesario e inapelable, como Fin último de todos los actos voluntarios. Y es que el bien se presenta a nuestra razón con urgencia obligatoria por ser fin, según la ley de la finalidad última enunciada por Santo Tomás (44). La voluntad no desea los bienes propios y particulares, sino en tanto convergen, como participaciones imperfectas, en el soberano Bien, por el apetito universal del Bien sumo o la felicidad. Por lo tanto, todas las acciones en tanto son buenas, en cuanto conducen al logro del Bien supremo o van informadas por el orden al último Fin.

Así, pues, aquí también no se trata de sustituir, sino de completar. El modo propio y sentido principal del axioma, que traduce la fórmula general del deber, no es el indicativo ni el optativo, sino el imperativo. «Haz el bien», que expresa su carácter absoluto y equivale al futuro de obligación de la expresión común: «El bien se ha de hacer, el mal se ha de evitar». Ello no impide que los otros modos se agrupen en torno al principal (45) y que este imperativo categórico de la moral tradicional sea a la vez el Supremo «persuasivo» que intima la obligación por el atractivo incoercible y tendencia inmanente de la voluntad al bien.

#### LIBERTAD, MORALIDAD Y RELIGION

Sólo quisiéramos completar estos puntos de vista que nos han llevado a la identificación de la moral de los bienes y de los fines con la ética del deber y por ende, a la solución del dilema *libertad—deber moral*, con la indicación sumaria de otras dos consecuencias, a que lógicamente conducen.

La primera es nuestra toma de posición, derivada de estas premisas, ante las discusiones sobre el fundamento divino de la obligación moral y si es posible esta obligación en la conciencia humana sin el conocimiento de Dios.

Por lo dicho creemos suficientemente dilucidada esta cuestión. Nuestra solución se mueve en la distinción del doble plano, ontológico y gnoseológico. Ontológicamente, no cabe fundar una moral con imperativo categórico sobre otra base sólida que sobre el orden eterno de un Legislador trascendente. El imperativo moral que no puede ser

(44) *Summa*, I-II q. I a. 1, 2, 6, 7.

(45) A. MARC: *Dialectique de l'agir*, cit. p. 383-5; SERTILLANGES: *La Philosophie Morale de S. Thomas d'Aquin*, ed. cit. p. 109-10.

hipotético a ejemplo del imperativo estético o el imperativo social, sino por su naturaleza es absoluto, pues que reclama imperiosamente y sin condición alguna la sumisión de la voluntad, no puede fundarse sino sobre el Absoluto. Los rasgos esenciales de este imperativo categórico, que entraña dualidad de sujetos, con la relación entre aquel que obliga y el que es obligado, la trascendencia de esta obligación y de la *autoridad* que con legitimidad de título pueda así reclamar la sumisión de las personas humanas a la fuerza de su mandato y que manifiestan un Infinito de derecho y de ser, no pueden de modo alguno convenir a esta expresión inmediata de la norma moral que la razón humana y el orden de la naturaleza dictan, y que a todas luces son eco y portavoz del orden eterno imperado por Dios (46). Al fin, la ley natural tiene la fisonomía esencial, como ya dijimos, de participación de la Ley eterna, de regla medida e informada por la Razón divina, norma suprema de todos los seres.

Pero a la vez sostenemos que no es imprescindible para la vida moral el conocimiento previo de Dios. Para que la ley moral obligue aún con carácter absoluto, no es necesario que sea conocido como emanado del soberano Legislador, como un mandamiento explícito de Dios. *En el orden gnoseológico*, la obligación no hace referencia inmediata a la idea de Dios. Lo exige así la inmanencia propia, que antes hemos demostrado, del orden de la moralidad y sus normas en la entraña misma de nuestro ser libre. La obligación moral está en la razón misma que es práctica y nomotética por sí misma. «Es la razón misma, insistía con verdad Hamelin, la que se presenta como obligatoria y que, al hablar a la voluntad libre, no puede despojarse sin dejar de ser ella, de su carácter absoluto» (47); el imperativo categórico en cierta manera es inmanente y se aloja en el interior de la razón. El hombre percibe que su razón y su conciencia le dictan las normas de lo bueno y lo malo y se las imponen con carácter perentorio y obligante. Y esto sin hacer apelación explícita a Dios, porque el conocimiento del Bien y el mal es previo y se impone con más evidencia y porque, aunque se obstine en negar un Supremo Legislador, la ley moral le es intimada y le obliga por la voz inmediata de la conciencia, que es un eco lejano de la voz y mandato de Dios.

---

(46) Véase sobre estos rasgos de la obligación, R. LE SENNE: *Tr. Morale Générale*, ed. cit. p. 568 ss.; A. GUZZO: *La Moralità*, Torino 1950, p. 5-35.

(47) HAMELIN: *Essai sur les Eléments principaux de la Representation*, Paris 1925, p. 460-61. A. MARC, *op. cit.* p. 428.

Tal parece ser la enseñanza de Santo Tomás seguida por sus principales discípulos (48). Para él, el primer principio de la ley natural no es: Hay que observar los mandamientos de Dios, sino aquel otro: «El bien ha de hacerse», que, como vimos, tiene carácter preceptivo absoluto y no incluye de suyo recurso inmediato a Dios. Y enseñaba que el filósofo moral considera principalmente la culpa en cuanto es infracción del orden inmediato de la recta razón y de su propio imperativo moral (49). No es posible, sin embargo, disociar plenamente ambos órdenes—el orden teológico de la ley eterna y el orden de la ley natural—por lo que en toda culpa va contenida de un modo implícito y virtual la ofensa de Dios, Legislador y suprema causa del deber moral, aún en aquel que explícitamente no le conozca o no piense en él.

Así se hace posible la existencia del ateísmo más o menos inculpable; de hombres que por ignorancia o por errores y prejuicios de diversa índole rechacen la existencia del Dios único y trascendente y se sientan ligados por la conciencia de un imperativo moral absoluto. Y es posible también el argumento llamado deontológico, o la demostración de la existencia de Dios por la obligación moral, ya que no es necesario partir de la idea de Dios para establecer el orden moral. La norma interior de la razón lo impone inmediatamente y con fuerza obligatoria, haciendo surgir espontánea la conciencia del deber aun sin conocimiento distinto del verdadero Dios. Sin embargo, con ello no tenemos la plena autonomía de la moral independiente y racionalista. «La visión del universo que hemos de tener, dice el P. Lombardi, para que racionalmente nos reconozcamos sujetos a las obligaciones morales... es tal que constituye por sí misma la base más fácil para concluir en la existencia de Dios» (50). Un análisis sencillo del fundamento de esta norma nos hará ver que la razón no puede tomar de sí la fuerza de obligar e intimar el orden moral, sino que la tiene recibida de Dios, emanada de una norma superior y trascendente.

(48) Cf. BILLUART: *Tract. de peccatis*, diss. 1, a. 2; R. GARRIGOU-LAGRANGE: *De beatitudine, de act. hum. et habit.* in I-II q. 19 a. 3, Romae, 1951, p. 357. Entre los autores de la escuela suareziana ya muchos se suman a esta interpretación. Así, ELTER: *Compendium Phil. Moralis*, 2 ed. Roma 1934, p. 54 ss., y últimamente la defiende el P. R. LOMBARDI: *La salvación de los que no tienen fe*, trad. esp. Barcelona 1953, p. 212.

(49) I-II, q. 71 a. 6 ad 5: «A theologis consideratur peccatum praecipue secundum quod est offensa contra Deum; a philosopho autem morali secundum quod contrariatur rationi». Sobre las discusiones en torno al pensamiento de Santo Tomás y el fundamento de la obligación moral, informa ampliamente O. LOTTIN: *Morale Fundamentale*. Paris-Tournai, 1953, p. 201 ss.

(50) R. LOMBARDI: *La salvación de los que no tienen fe*, cit. p. 212.

La conciencia de la obligación, admitida como absoluta, lógicamente implica la presencia de un orden absoluto en el mundo de la naturaleza y del obrar libre, y de este orden fácilmente se pasa al Absoluto subsistente o Dios.

*Un conocimiento adecuado del deber moral* con el análisis del fundamento de sus normas lleva, pues, necesariamente a Dios. Por eso, se dice, no es dable el ateísmo inculpable o ignorancia invencible del verdadero Dios por largo tiempo, y de ahí que la negación persistente de un orden moral divino y una suprema instancia de obligación en Dios por pensadores o sistemas éticos trae como inevitable consecuencia el amoralismo o al menos relajación de los lazos de la obligación moral. No faltan, por desgracia, los ensayos entre los filósofos modernos alejados de las ideas religiosas, de una moral más acomodaticia, sin obligación y sin sanción, como reza el título de la obra de Guyau (51).

*La segunda y postrera consecuencia* la indicamos sólo en una palabra, porque va sobreentendida en todo lo dicho. Y es que el análisis de los elementos constitutivos de la *Moral nos lleva lógicamente a la religión*. Sobre todo de los elementos más específicos, el imperativo categórico y el deber. Al mostrar que éste brotaba en nosotros de una tendencia necesaria en cuanto al fin y libre con respecto a los medios, hablamos salvaguardado la autonomía y espontaneidad de nuestro obrar moral. Mas como este deber era para nosotros un vínculo, manifiesta una dependencia y por encima de nosotros un ser superior con autoridad o dominio. Se requiere entonces que aparezca este Principio en todo su pleno sentido: como Causa primera y origen de donde brote todo el ser y como Fin último al que se oriente todo el obrar (52)

Asimismo, en la idea de deber vemos entrañada *una dualidad fundamental*. El deber va ligado al concepto de *una deuda* que cumplir, pues su origen deriva de los contratos entre deudores y acreedores. Y el lenguaje común une también el deber y la deuda. Pero una persona no es obligada sino respecto de otras personas, por lo que todo el deber moral que nos liga a nosotros, personas, representa una inmensa deuda que hemos de cumplir para con aquel primer principio, el cual, presente a los dos polos de nuestro ser, como Causa primera y Fin último, nos envuelve y domina por todas partes.

(51) M. GUYAU: *Esquisse d'une Morale sans Obligation ni Sanction*, 1ª ed. París 1917; A. FOUILLEE: *Le Moralisme de Kant et l'Amoralisme Contemporain*, 2ª ed. París 1905, p. 40 ss.

(52) A. MARC: *Dialectique de l'agir*, cit. p. 449 ss.

Brota de ahí *la religión*, ante la cual todos los preceptos de la ley moral representan mandamientos divinos y los deberes morales son deudas que cumplir para con el Primer Principio. La moral racional *se acaba*, pues, *en religión*, siendo Dios, objeto de ésta, la fuente primera del deber. Y sabido es cómo Santo Tomás encontraba esta noción profunda de la religión, como la parte más noble y coronación de todo el orden moral, significada en la etimología de Lactancio de *religio*, a *religando*, como *religación constitutiva* de nuestro ser. Estamos ligados a El ontológicamente por la raíz de nuestro ser, como Principio indeficiente del mismo, y debemos ligarnos al mismo dinámicamente, dirigiendo hacia El, como Fin, todo el dinamismo de nuestro obrar libre y consciente.

No es menester entender, según lo ha querido una teoría reciente (53), esta religación como dimensión constitutiva de nuestro ser dada en una experiencia existencial inmediata, en el sentido de que Dios, bajo el concepto de *Ser fundamentante*, se hiciera patente a nosotros en la conciencia primera de nuestra existencia religada. No se da, hemos visto, tal presencia divina en nosotros por alguna intuición ontologista de la conciencia moral, sino marcha racional hacia El y proceso discursivo de su existencia como primer principio del orden moral y fundamento último de la obligación. Pero ello es suficiente para situar y establecer la Religión como coronamiento y término final de la moral e incluso abocar racionalmente hasta la religión positiva verdadera, haciendo ver que la condición propia del hombre es «su dignidad de obediencia», su potencia obediencial que demanda y se abre a un plan divino de intervención positiva en la salvación humana por la revelación (54).

Y tenemos, como consecuencia final, de ello, la repulsa una vez más del racionalismo moral kantiano, cuya ética se vacía de todo contenido religioso. En esa moral de Kant, rabiosamente irreligiosa, independiente de toda religión, se ha visto con razón una repercusión directa del protestantismo luterano. Kant, se ha dicho, es el primer protestante genuino desde Lutero. Y Lutero llevaba a la destrucción la ética al negar la libertad humana y la posibilidad de hacer el bien, para dar paso a la salvación por la fe. La ruptura de moral y religión, o mejor entre moral y fe, está ya implícita en esta actitud desesperada

---

(53) X. ZUBIRI : *Naturaleza, Historia, Dios*, Madrid 1944, p. 423 ss.

(54) A. MARC, op. cit. p. 490.

(55). Otro luterano auténtico y discípulo fiel de Lutero, Kierkegaard, llegó a proclamar la libertad y la moral como opuestas a la fe. Solo que de la conciencia de la libertad y del punto de vista moral brotaría *la angustia* y con ella la conciencia del pecado, como dimensión existencial en que el hombre descubre a Dios y dé lugar a la sola fe. Y Kant, por otro lado, consumó esta ruptura entre moral y religión en favor de un eticismo que suplanta la religión por la moral. De él deriva el eticismo moderno que seculariza la moral y la separa de la religión, cuyas consecuencias pueden ser el deísmo y, por último, al ateísmo.

Ante ellos se alza la doctrina ética tradicional católica, superadora de estas negaciones extremas en la síntesis armónica de lo religioso y lo moral, e integradora de ambos órdenes y sentimientos, como ya hemos mostrado.

\* \* \*

Hemos terminado llenando con creces nuestro tiempo, pero habiendo desarrollado sólo la parte general de nuestro tema. Sin duda es la parte fundamental del mismo, la que plantea los problemas básicos y esenciales que hemos tocado. Restaba, sin embargo, por analizar los dos aspectos especiales del mismo, la derivación de los problemas de la libertad a las dos especificaciones morales del bien y del mal. En el aspecto de *la libertad y el bien moral* nos hubiéramos encontrado, de nuevo, sobre todo con la negación protestante de la libertad para obrar el bien con todas sus implicaciones. Pero ello nos hubiera llevado muy lejos si hubiéramos querido seguir las proyecciones principalmente teológicas de la gracia y libertad respecto a señalar los límites de esta última en las diversas formas de obrar el bien. En este campo incidía asimismo el estudio de la adquisición de hábitos buenos o virtudes y la posible limitación de la libertad por el determinismo relativo respecto del bien que éstos introducen. Hubiéramos visto que, lejos de mermar en nada las sanas prerrogativas de la libertad, los hábitos del bien representan el mejor adorno y máximo potenciamiento de la voluntad libre, que corrigen su natural debilidad para el amor y realización del bien propio y la encauzan en la línea del deber y del propio perfeccionamiento.

En el otro aspecto de *la libertad y el mal moral*, nos hubiéramos enfrentado con el pavoroso problema del mal moral como fruto innegable

---

(55) J. L. ARANGUREN: *Catolicismo y Protestantismo como formas de existencia*, Madrid 1952, p. 63 ss.

de la libertad en su condición defectuosa, de libertad de un espíritu encarnado. Sobre este plano incidían, aunque algo lejanamente, todas las influencias sobre la voluntad libre—próximas, de la pasión, hábitos viciosos, ignorancia, miedo, y remotas, las taras psíquicas y temperamentales, etc.—las cuales casi siempre contribuyen a debilitar su vigor nativo para el bien y predisponerla al mal moral. Y sobre todo debiérase haber analizado el sombrío tema de la causalidad de nuestra libertad para el mal, que es su nativa libertad como disposición del sí y del no, como un don casi divino cuya máxima y fatal independencia se muestra en el no, en apartarse de su propio origen y perpetrar la culpa, en la que se comporta ella en cierta manera como causa primera opuesta a Dios. De nuevo nos hubiéramos enfrentado con la herejía protestante, que viene no sólo a destruir la libertad sino todo el orden moral, al hacer del pecado condición del obrar voluntario y como dimensión constitutiva del hombre. Y hubiéramos debido prolongar el análisis, en la proyección del protestantismo, sobre la filosofía existencial a través de la especulación kierkegaardiana de la conciencia del pecado, en que se descubre la existencia auténtica. Y soslayando extremismos heréticos, hubiéramos destacado la parte de verdad de estos análisis existencialistas, y cómo sin duda en el pecado se descubre al vivo la condición de *nihilidad radical* entrañada en la libertad creada y la existencia humana, existencia precaria y amenazada, con verdadera potestad de aniquilarse, pues, como ya lo notaron en la escolástica los Salmanticenses, nuestra voluntad libre es una potencia de pecar por su condición de ser de la nada e ir a la nada, *ex nihilitatis conditione*, "eo quod ex nihilo vel capax manendi sub nihilo est", que dijeron aquellos grandes teólogos con honda afirmación, «en que Santo Tomás hubiera reconocido su propio pensamiento» (56).

Pero un examen amplio de estos aspectos nos hubiera llevado demasiado lejos y como a desarrollar todo el esquema de principios de la ética católica, implicada en la pregunta de nuestro tema. Esperamos que las comunicaciones nos ayudarán en esto esclareciendo con la abundante luz de sus luminosas aportaciones estas y otras cuestiones del problema.

FR. TEOFILU URDANOZ, O. P.

(56) SALMANTICENSES: *Cursus Theol. Tr. de peccatis*, disp. 9, dab. 1 n. 29; T. DEMAN, O. P.: *Pédré*, Dict. Theol. Cath. t. 12, col. 204; A. MARC: *Dialectique de l'agir*, cit. p. 260; I. MARITAIN: *S. Thomas d'Aquin et le problème du Mal*, Vie Intellect., juillet 1949, p. 36.