



LOS ELEMENTOS DEL ACTO MORAL EN SU ESPECIFICIDAD CRISTIANA

RAMON GARCIA DE HARO

SUMARIO: 1. *Las enseñanzas de Cristo sobre las intenciones y las obras*: a) Del corazón del hombre... (Mc 7,21; Mt 15,19); b) Por sus obras los conoceréis... (Mt 7,15-20; Lc 6,44); c) Fin y objeto del acto moral: la relación entre las intenciones y las obras. 2. *La dinámica del obrar humano y los elementos del acto moral*: a) El finalismo de la creación y la dignidad del obrar libre; b) El orden a Dios, la situación y las condiciones personales. 3. *El orden a Dios, criterio bíblico y objetivo de la moralidad*: a) La prioridad del fin y la objetividad del orden moral; b) Orden a Dios, naturaleza y gracia: la ley moral; c) Los criterios conciliares de la dignidad de la persona y su divinización. 4. *Sentido cristiano de las nociones de objeto, fin y circunstancias del acto moral*: a) El objeto y su influjo en la moralidad; b) El fin o intención y su papel en el acto moral; c) El influjo de las circunstancias en el acto moral.

Cuando se leen muchas de las descripciones corrientes sobre los elementos del acto moral —objeto, circunstancias y entre ellas, destacando, el fin¹—, se tiene la impresión de entrar en un terreno poco relacionado, al menos directamente, con la Revelación de Cristo acerca del hombre. Se ha podido así afirmar que el análisis usual de los elementos del acto moral «se resiste a una exposición típicamente cristiana»².

No vamos a ocuparnos del modo en que históricamente llegó a introducirse, y hacerse habitual en el tratado de los actos humanos, la distinción entre objeto, fin y circunstancias, que parece haberse

1. Así, por ejemplo, D. PRÜMMER, *Manuale Theologiae Moralis*, 13 ed., Roma, 1958, I, n. 110. ROYO MARÍN, *Teología Moral para seglares*, 2.ª ed., Madrid, 1961, I, p. 76 y 78. En cambio, no considera el fin como circunstancia MERKELBACH, *Summa Theologiae Moralis*, I, 11.ª ed., Brugis, 1962, p. 149 y ss.; en igual sentido, AERTNYS-DAMEN-VISSER, *Theologia Moralis*, 18.ª ed., Marietti, Roma, 1967, vol. I, pp. 87, 99, etc.

2. Ph. DELHAYE, *La scienza del bene e del male* (La morale del Vaticano II e il «metaconcilio»), Ed. Ares, Milano, 1981, p. 187, nota 17.

completado en el siglo XII³. Quisiéramos, en cambio, llamar la atención sobre un hecho. Santo Tomás, que poseyó esa peculiar intuición del teólogo para captar cuanto pudiera estar menos acorde con la Revelación, aceptó esta distinción⁴. Pero lo hizo inaugurando una nueva perspectiva, que era revolucionaria: respetuoso con la terminología usual en su época, le da un sentido nuevo, convirtiendo el fin en elemento esencial y primero del acto moral, del que arrancarí­a toda la dinámica de la conducta humana⁵. Encontraba así en esta doctrina de su tiempo la ocasión para exponer la enseñanza evangélica sobre las intenciones y las obras, que pone en el amor a Dios el fin que configura toda la vida humana y cristiana.

Este va a constituir el concreto objeto de nuestro estudio. El sentido cristiano de los elementos del acto moral, tal como fue entendido por Santo Tomás —intérprete, con San Agustín, de la mejor tradición teológica de occidente—; y tal como puede hoy desarrollarse según la sugestiva línea trazada por el Vaticano II con aquellas palabras de la *Gaudium et spes*: «en realidad, el misterio del hombre sólo se esclarece en el misterio del Verbo Encarnado», pues sólo Cristo «manifiesta plenamente el hombre al propio hombre y le descubre la sublimidad de su vocación»⁶.

1. Las enseñanzas de Cristo sobre las intenciones y las obras

Abandonando por el momento la doctrina de los elementos del acto moral elaborada en el medioevo, acerquémonos en directo a las enseñanzas del Señor, para contemplar los rasgos esenciales con que quiso dibujar a sus discípulos el nuevo modelo de conducta ética que deberían aprender de Él y aportar al mundo. Porque de ahí debe partir la teología si realmente quiere ser, como debe, un *intellectus fidei*.

3. Cfr. *ibidem*, p. 188, nota 19.

4. Cfr., en efecto, *S. Tb.*, I-II, q. 18

5. «Nous venons de voir saint Thomas, à l'encontre d'une position traditionnelle, constituer le rapport de finalité en perspective première et déterminante de la moralité; mais il conserve la nomenclature traditionnelle des trois étages de bonté dans l'action humaine, reposant sur la bonté naturelle. Il ne peut faire de doute que la première considération soit centrale pour saint Thomas; son originalité en est le signe. La seconde est un vestige d'une tradition respectable qu'il veut bien conserver». S. PINCKAERS, *Le Renouveau de la Morale*, 2.^a ed., Téqui, 1979, p. 124; cfr. en general, pp. 114-143.

6. N.º 22.

*Del corazón del hombre... (Mc 7,21; Mt 15,19)*

Cristo acaba de reprender una vez más a los fariseos porque, ocupándose con minuciosidad de ciertas obras exteriores, no prestan atención a la rectitud interior de sus intenciones (Mc 7,1-16; Mt 15,1-11). Los Apóstoles han escuchado, pero no acaban de penetrar su enseñanza, y le preguntan sobre el sentido de sus palabras. El Señor muestra incluso enfado, para asegurar que la doctrina les quede bien grabada: «¿también vosotros tenéis tan poca inteligencia?» (Mc 7, 18). Y les explica con detalle: «Las cosas que salen del corazón del hombre, esas son las que le manchan. Porque del interior del corazón es de donde proceden los malos pensamientos, los adulterios, las fornicaciones, los homicidios, los hurtos, las avaricias, las malicias, los fraudes, las deshonestidades, la envidia, la blasfemia, la soberbia y la sinrazón y el error» (Mc 7,20-21; cfr. Mt 15,19).

El Maestro acaba de trazar una enseñanza capital del Evangelio y de la moral que había venido a enseñar a los hombres: «demuestra cuánta necesidad tenemos de descender en profundidad, cuánto precisamos descubrir en su raíz las intenciones del corazón humano, a fin de que pueda llegar a ser un lugar de 'cumplimiento de la ley'»⁷. Sabe que los discípulos van a necesitar firmeza en este punto, no sólo para no dejarse confundir por las desviaciones de los fariseos, sino para cuando, pasados los años, deban difundir la buena nueva entre las gentes. Porque las éticas de los paganos no prestaban tampoco, entonces como ahora, gran atención a la verdadera interioridad. Quizá por eso, la enumeración de los males que surgen del corazón fue tan detallada en las palabras del Señor, como abarcando en su integridad el contenido esencial de los mandamientos⁸. El cristianismo difiere radicalmente de todas las éticas humanas por esta primacía de la interioridad en el empeño por la recta conducta; tanto el bien como el mal nacen del corazón: *omnia haec mala ab intus procedunt et coinquant hominem* (Mc 7,23).

Se entiende bien que esta doctrina capital habría de ser siempre caballo de batalla. Los hombres, las éticas humanas, no tienden a

7. JUAN PABLO II, *Homilias* sobre el Génesis, Aud. de 8-X-1980, n. 5.

8. Comenta, en efecto, Santo Tomás: «*Quae autem procedunt de ore: iam dictum est, quod per os intelligitur mens. De corde exeunt, et ea coinquant hominem: quia peccata cordis sunt cogitationes et affectus; Is. I, 16: 'Auferte malum cogitationum vestrarum ab oculis meis'. Item ponit peccata quae sunt contra praecepta secundae tabulae Homicidia, adulteria, fornicationes, furta. Item peccata oris contra proximum Falsa testimonia; blasphemiae, contra praecepta primae tabulae. Unde haec sunt quae coinquant hominem, quia haec a mente procedunt: Super Evangelium S. Matthaei lectura, cap. 15, lect. 1.*



exigir la auténtica pureza interior, entre otras cosas porque sólo Dios es capaz de limpiar el corazón humano, y escrutarlo, tareas que exceden en cambio al poder de las criaturas, que pueden ayudar desde el exterior con consejos y ánimos; pero nadie, salvo Dios o quien obra en virtud suya, es capaz de cambiar las disposiciones interiores de los otros: *ab immundo quid mundabitur?* (Ecclo 34,4). Es tarea exquisitamente divina: «borra mis iniquidades. Crea en mí un corazón limpio, oh Dios, y renueva en mis entrañas la rectitud del espíritu» (Ps 50, 11-12).

La importancia de la interioridad, la había recalcado el Señor repetidas veces a sus discípulos. Precisamente porque el hombre debe dirigirse por sí mismo a Dios, con todo su corazón y con todas sus fuerzas (Mt 22,37), lo decisivo en la conducta moral son las disposiciones interiores: *si oculus tuus fuerit simplex, totum corpus tuum erit lucidum* (Mt 6,22). Y comenta Santo Tomás: «por ojo se entiende la intención. Porque todo el que quiere obrar, algo intenta: de modo que si tu intención es lúcida, es decir dirigida a Dios, todo tu cuerpo —o sea tus actuaciones— serán lúcidas. Y así ocurre en quienes de verdad son buenos»⁹. Por citar un último pasaje, referido esta vez simultáneamente a las buenas y a las malas obras, recordemos aquellas otras palabras de Cristo: «De la abundancia del corazón habla la boca. El hombre bueno saca cosas buenas de su tesoro que es bueno y el hombre malo saca malas cosas de su tesoro, que es malo» (Mt 12,34).

Los Apóstoles tuvieron muchas veces ocasión de experimentar el carácter decisivo de esta doctrina, y de insistir en ella. Por falta de rectitud del corazón, no sólo perdieron el fruto de sus obras sino que fueron castigados Ananías y Safira (Act 5,1-11). Simón el mago recibió una dura reprensión de Pedro, porque su corazón no era recto a los ojos de Dios (Act 8,21). San Juan recuerda en el Apocalipsis que el Señor es «escudriñador de interiores y corazones» (Apoc 2,23). Lo importante, en definitiva, para seguir a Cristo es la renovación interior: «ser fortalecidos en virtud en el hombre interior» (Eph 3, 16). En una palabra, se trata de actuar con rectitud de intención, pendientes de agradar a Dios, «como siervos de Cristo, que hacen de corazón la voluntad divina» (Eph 6,5). A Pablo, para acreditar la limpieza moral de su conducta, le basta decir: «¿busco la aprobación de los hombres o la de Dios?, ¿acaso pretendo todavía agradar a los hombres? Porque si aún obrase por complacer al mundo no sería yo siervo de Jesucristo» (Gal 1,10; cfr. I Tess 2,4).

9. *Ibidem*, cap. 6, lect. 5.



Por sus obras los conoceréis... (Mt 7,15-20; Lc 6,44)

Es una enseñanza del Señor que se complementa con la anterior y que, en su unidad, proporcionan la doctrina de Cristo sobre el obrar moral. La raíz de sus buenas o malas obras está sin duda en el interior del hombre: pero, precisamente por ser raíz, las disposiciones interiores se muestran a través de sus frutos, que son las obras: «por sus obras los conoceréis. ¿Acaso se cogen uvas de los espinos o higos de las zarzas? Así es que todo árbol bueno produce frutos buenos y todo árbol malo da frutos malos. Un árbol bueno no puede dar frutos malos, ni un árbol malo darlos buenos (...), por sus frutos pues los podréis conocer» (Mt 7,16-20; cfr. Lc 6,44). La expresión es gráfica e incisiva; estaba ante los ojos de sus oyentes, como lo está ante los nuestros: así es la realidad; *agere sequitur esse*, dudarle sería insensatez¹⁰.

Cristo gustaba usar de estas comparaciones entre el orden material y la vida del espíritu, porque sabía su fuerza pedagógica: los hombres conocemos a partir de los sentidos; las realidades sensibles no son especialmente patentes; entre naturaleza y espíritu, aunque haya un salto casi infinito de cualidad, resta siempre la analogía propia de la Creación. Si la raíz del obrar humano, lo que lo diferencia del operar de las otras criaturas, es el querer interior, la intención del corazón, es claro que los frutos u obras habrán de manifestar necesariamente esa raíz. Sus obras manifiestan quién es el hombre y qué tiene en su corazón. Por eso, el Señor insiste que si no quieren creerle a El, crean al menos a sus obras: «las obras que el Padre puso en mis manos, esas dan testimonio de mí» (Ioan 5,36); «si no hago las obras de mi Padre, no me creáis. Pero si las hago, aun cuando no queráis darme crédito a mí, dádselo a mis obras» (Ioan 10,37). Por la misma razón, y *a contrario*, las obras de los fariseos muestran cuál sea su origen y verdadera condición (cfr. Ioan 8,41).

A lo largo de la historia del cristianismo, el carácter también capital de esta enseñanza se mostrará repetidamente. Su negación ha sido manifestación de la prevaricación de los hombres. Contra la pretensión de que bastasen unas supuestas intenciones sin obras tuvo que

10. «La mirada expresa lo que hay en el corazón». La mirada expresa, diría, a todo el hombre. Si generalmente se considera que el hombre 'actúa conforme a lo que es' (*operari sequitur esse*), Cristo en este caso quiere poner en evidencia que el hombre 'mira' conforme a lo que es: *intueri sequitur esse*. En cierto sentido, el hombre a través de la mirada se revela al exterior y a los otros; sobre todo revela lo que percibe en el 'interior': JUAN PABLO II, *Homilias* sobre el Génesis, cit., Aud. de 10-IX-1980, n. 4.

clamar con fuerza ya el Apóstol Santiago: «¿De qué servirá, hermanos míos, el que uno diga tener fe si no tiene obras? ¿Por ventura a éste tal la fe podrá salvarle? Si una hermana o hermano carecen de ropa o alimento, ¿de qué servirá que alguno les diga: id en paz y defendeos del frío y comed a satisfacción, si no les da lo necesario para el reparo del cuerpo? Así la fe, sin las obras, está muerta (...) Tú tienes fe, yo tengo obras. Muéstrame tu fe sin obras, que yo te mostraré mi fe por las obras» (Iac 2,14-18). Es una desviación que se ha repetido cada vez que los hombres se apartaron de la fe de Cristo, porque sus exigencias les parecían un duro yugo: así ocurrió, por ejemplo, con Lutero. Entre las afirmaciones que se le condenaron se encuentra su desprecio, en realidad, su rebelión frente a las obras de la fe¹¹. El mismo error comete en nuestros días la «Nueva Moral»¹², con su pretensión de evadir las concretas indicaciones morales de la Escritura, mediante la distinción entre normas categoriales y trascendentales: «Sin duda, la Escritura contiene normas 'trascendentales' que, más allá de las acciones particulares, llaman al hombre en su totalidad, son llamada a la fe y a la caridad, al seguimiento de Cristo... Menos fácil es el recto uso de la Escritura cuando pasamos a la normación concreta y 'operativa' de las acciones (normas categoriales), por ej., del comportamiento de la mujer en el matrimonio, en la sociedad y en la Iglesia, de la conducta recta o pecaminosa en el ámbito de la sexualidad... debemos determinar en cada caso» su verdadero sentido y valor; estudiar si tienen fuerza vinculante universal¹³.

Sin embargo, la doctrina del Evangelio para quien quiera releer sus páginas sin prejuicios, está bien clara: cuando no se siguen las obras buenas, no hay de verdad buenas intenciones. En el Sermón

11. Cfr. Conc. de Trento, Sess. VI, Decr. *De iustificatione*, cap. 16; y can. 6, 9 y 24 (Dz 809, 816, 819 y 834).

12. Sobre el tema, cfr. E. LÍO, *Morale perenne e morale nuova, nella formazione ed educazione della coscienza*, Ed. Città Nuova, Roma, 1979, 356 pp.; D. COMPOSTA, *Il consequenzialismo. Una nuova corrente de la nuova morale*, en «Divinitas» XXV, 2 (1981), pp. 127-156; R. GARCÍA DE HARO - I. DE CELAYA, *La moral cristiana*, Rialp, Madrid, 1975, pp. 19-106.

13. J. FUCHS, *Vocazione e speranza*, en «Seminarium» 1971 (XI), n. 3, pp. 493-94. Es sugestivo releer, después de las palabras que acabamos de citar, el siguiente canon de Trento: «Si quis dixerit, nihil praeceptum esse in Evangelio praeter fidem, cetera esse indifferentia, neque prohibita sed libera, aut decem praecepta nihil pertinere ad christianos, A.S.» (Sess. VI, can. 19). El olvido de la verdadera interioridad —la sustitución de la finalidad moral, por una finalidad utilitarística— es, de modo semejante, la desviación propia del «proporcionalismo» y el «consequencialismo», con análoga negación práctica de preceptos morales absolutos y concretos a la vez; vide S. PINCKAERS, *La question des actes intrinsèquement mauvais et le «proportionalisme»*, en «Revue Thomiste», avril-juin 1982, pp. 181-212.



del Monte, la gran carta moral del cristianismo, el Señor termina precisamente recalcándolo: «cualquiera que escucha mis instrucciones y las pone en práctica, será semejante a un hombre cuerdo, que fundó su casa sobre piedra (...); pero el que las oye y no las pone por obra, será semejante a un hombre loco que edificó su casa sobre arena, y cayeron las lluvias, y los ríos salieron de madre, y soplaron los vientos (...) y su ruina fue grande» (Mt 7,24; cfr. Mc 3,35). «Intención, deseo y voluntad no bastan; hacen falta realizaciones (...) Jesús promete la bienaventuranza a los 'realizadores' de su doctrina, sobre todo a quienes cumplen su precepto del amor fraterno»¹⁴: «lo que hicisteis a uno de estos mis hermanos, a mí lo hicisteis» (Mt 25,40); el prójimo es realmente aquél que «hace misericordia» (Lc 10,37). Cristo quiso, por eso, darnos ejemplo con sus obras, a fin de convencernos de que constituyen la manifestación verdadera del amor: *exemplum enim dedi vobis, ut, quemadmodum ego feci vobis, ita et vos faciatis* (Ioan 13,15). Quiso también ligar expresamente la salvación a la observancia de sus preceptos (Mt 5,20), y señalar duras sanciones por su violación (Mt 5,27-30); en fin, insistió en que sería por sus buenas obras como los demás hombres reconocerían a los hijos de Dios, y le glorificarían: *ut videant opera vestra bona et glorificent Patrem vestrum qui in caelis est* (Mt 5,16; cfr. I Pet 2,12).

Se comprende la insistencia con que los Apóstoles recordarían este punto. Hemos visto cómo lo argüía Santiago. Pero no menos hicieron los demás, comenzando por Pablo: «no son justos los que oyen la ley, sino los que la cumplen» (Rom 2,13); asimismo, el discípulo amado: *filioli mei non diligamus verbo neque lingua sed opere et veritate* (I Ioan 3,18). Por eso, se ha podido afirmar que no hay tema más constante en la enseñanza moral de los Apóstoles: «Santiago opone 'el que escucha la palabra' a su 'ejecutor'. Un saber que no se traduce en hacer es más grave que la ignorancia (Ioan 9,41); una ética de la sabiduría se caracteriza por el cumplimiento de lo que ya se ha aprendido: la buena conducta. San Pedro lo repite: los convertidos renuncian a la manera de vivir de los corrompidos y de los inícuos; en adelante la belleza de su conducta, su castidad y la santidad de sus costumbres son la predicación viviente de su fe; 'obran bien'. San Pablo no habla de otra cosa: Dios ha establecido un programa de buenas obras 'para que nosotros las ejecutemos', pero sub-

14. C. SPICQ, *Teología Moral del Nuevo Testamento*, Eunsa, Pamplona, 1973, vol. II, pp. 667-668. Ver también, M. MIGUENS, *On Being a Christian and the Moral Life: Pauline perspectives*, en «Principles of Catholic Moral Life», edited by William E. MAY, Franciscan Herald Press, Chicago, 1980, pp. 91-92, y 96 ss.

raya la necesidad de la perseverancia, y una intención y realización práctica: 'ora comáis, ora bebáis, o cualquier otra cosa que hagáis, hacedlo todo para la gloria de Dios' (I Cor 10,13)»¹⁵. En el Apocalipsis, San Juan recuerda que Dios dará a cada uno «según sus obras» (Apoc 2,23; 22,12).

No quisiéramos terminar sin resaltar que estas obras buenas o malas, que nacen del corazón, no vienen genérica sino muy concretamente determinadas en la Escritura (cfr. por ejemplo, Gal 5,19-23). Y, además, que su bondad se mide —de modo semejante a la rectitud de intención— por su orden a la voluntad de Dios, a lo que le agrada, a lo que El ha mandado, sea cual sea la opinión dominante en el ambiente. Si la intención se hacía recta cuando se procuraba agradar a Dios más que a los hombres, las obras lo son cuando se obedece a Dios antes que a éstos (Act 5,29).

Fin y objeto del acto moral: la relación entre intenciones y obras

La consideración de la conducta personal es distinta en el gobierno divino y en el humano. Resulta patente cuando se examina la diversa atención que uno y otro conceden a las obras realizadas y a la intención con que se hacen. Como los hombres sólo tienen poder sobre los actos ajenos exteriores, y el querer interior de la voluntad se les escapa¹⁶, su gobierno se concentra sobre las obras: así, por ejemplo, en el derecho de los pueblos la conducta humana se juzga, manda o prohíbe sin atender a las intenciones de los hombres, salvo en la medida que sea imprescindible para valorar la obra exterior. Ninguna ley humana castiga los malos juicios sobre el prójimo, sino las injurias; no está prohibido desear los bienes ajenos, sino tomarlos. Dios, en cambio, se fija ante todo en las intenciones, porque es del interior del hombre de donde surgen sus buenas o malas obras, y lo que El quiere enderezar: «en verdad os digo que todo el que mira a una mujer deseándola, adulteró ya con ella en su corazón» (Mt 5,28). «Es decisivo —como señalaba recientemente el Santo Padre— el papel

15. *Ibidem*, pp. 669-670.

16. De ahí el clásico y constante principio moral de que sólo los actos exteriores pueden obtenerse por violencia, y sólo respecto a ellos anula la responsabilidad. Nunca, en cambio, cabe violentar los actos interiores, que no quedan excusados por la violencia, salvo parcialmente y en tanto que se asimila al miedo, que turba la inteligencia disminuyendo el voluntario: cfr. D. PRUMMER, *Manuale Theologiae Moralis*, cit., I, nn. 64-65.



que, con tal afirmación, el Señor atribuye a la 'interioridad' del hombre, al 'corazón' entendido como su dimensión íntima en su integridad. Aquí está el núcleo mismo de la transformación ética a que tiende la predicación de Cristo, según las palabras de Mateo 5,27-28, que la expresan con tanta fuerza y, a la vez, con maravillosa sencillez»¹⁷.

Cuando la escolástica elabora la doctrina de los elementos del acto moral, bajo el influjo de corrientes que tendían a otorgar prioridad al elemento exterior de la conducta humana¹⁸, verá en el fin sólo una circunstancia del acto moral¹⁹. Santo Tomás advirtió que este modo de entender el fin y su influjo en la moralidad, aunque no dejaba de ser fundado si se considera sólo la obra exterior, era insuficiente para expresar la exigencia moral del cristianismo. Por eso, aceptó a veces la terminología del fin como circunstancia²⁰, puesto que en relación al acto externo se comporta como un accidente: una obra de limosna no deja de serlo, por más que se haga con un exclusivo fin de vanidad, y sea por tanto —como acto moral— un comportamiento desordenado, que aparta de Dios. Pero a la vez, el Doctor de Aquino mirando a la conducta humana en su integridad, en su dimensión personal, como acción libre y moral que nace del corazón, de la inteligencia, la voluntad y los afectos de la persona, replanteó radicalmente las relaciones entre el fin y el objeto, las intenciones y las obras, con una perspectiva que reviste hoy gran trascendencia para superar los prejuicios de algunos respecto al carácter poco «personalista» de la moral cristiana.

Sabemos por experiencia que el acto humano es una realidad compleja. Comienza, como resalta la Escritura, en la intimidad del hombre —en su corazón, en su mente, en su inteligencia y su voluntad— y termina en la obra externa; precisamente, nuestra conducta es moral —nos hace responsables ante Dios— en cuanto es libre, voluntariamente querida. Partiendo de ahí, Santo Tomás delimita con gran precisión las relaciones entre intenciones y obras, así como el significado preciso de ambos términos. Nuestras acciones, señala, «se llaman humanas en tanto que voluntarias. En ellas, encontramos un doble elemento, que podemos denominar el acto interior y exterior (o imperado) de la voluntad, cada uno con su objeto propio. El objeto del

17. JUAN PABLO II, *Homilias* sobre el Génesis, Aud. de 24-IX-1980, n. 6.

18. Cfr. S. PINCKAERS, *op. cit.*, pp. 125 y ss.

19. Así P. LOMBARDO, *II Sent.*, dist. 36. Sobre el tema cfr. O. LOTTIN, *La place du «finis operantis» dans la pensée de Saint Thomas d'Aquin*, en «Psychologie et Morale aux XIIe et XIIIe siècles», Paris, Gembloux, 1954, t. IV, 3.^a part., II, pp. 489-517.

20. Cfr. vg. S. *Th.*, I-II, q. 18, a. 9; q. 20, a. 1, c; *De Malo*, q. 2, a. 5, c.

acto interior es el fin o intención; en cambio, aquello sobre lo que versa el acto exterior es su objeto. Del mismo modo que el acto imperado se especifica por el objeto sobre el que recae (robo, limosna, oración), también el acto interior de la voluntad recibe su especie del fin, que es su objeto»²¹. En base a esta observación, precisa cual sea el nexo entre las intenciones y las obras en la unidad de la conducta moral. Precisamente, porque el hombre es libre sus actos son morales; en el análisis del acto libre o moral, lo decisivo ha de ser la voluntad como tal, mientras los actos por ella imperados, se le subordinan; pero, a la vez, la condicionan, puesto que se expresa a través de ellos. De ahí que pueda decirse que «el querer interior de la voluntad se comporta como forma en relación a las obras exteriores, precisamente porque la voluntad domina a las demás potencias y las mueve a obrar. Nuestras obras tienen valor moral por ser voluntarias: son como la materia de nuestro querer interior. Por eso, el acto humano en su conjunto se especifica o determina formalmente según el fin, y materialmente según el objeto de la obra exterior»²².

Es importante no olvidarlo. Siempre que Santo Tomás, o un autor de auténtica tradición tomista, habla de objeto y fin como elementos del acto moral, está aludiendo a las obras (objeto del acto exterior o imperado) y las intenciones (objeto del acto interior, disposición del corazón); al querer íntimo de la voluntad y a las acciones que manifiestan y actúan exteriormente ese querer, como los dos elementos esenciales de la conducta moral. Ambos poseen una profunda unidad, como en las cosas corpóreas la tienen la forma y la materia, siendo el fin o intención lo que reviste la fuerza formal o fundante, mientras el objeto es más bien una condición, al modo de materia: como no cabe hacer un edificio con materiales quebradizos, tampoco una obra mala puede ser justificada por un fin bueno²³.

21. *S. Th.*, I-II, q. 18, a. 6, c. § 2. Adviértase cuánto el Santo Padre en las *Homilias sobre el Génesis*, está insistiendo en el tema de las relaciones entre *acto interior* y *acto exterior*, con las mismas palabras; cfr. vg. *Audiencias* de 24-IX, 1-X, y 8-X-1980.

22. *S. Th.*, I-II, q. 18, a. 6, c.

23. Ciertamente, esta presentación poco tiene que ver con la doctrina del *finis operis* y el *finis operantis*, que, por influjo de Billuart, muchos han confundido con la auténtica expresión del pensamiento del Doctor Angélico. «Nous remarquerons d'abord que Billuart a donné la priorité, dans son interprétation de saint Thomas, aux textes où le saint docteur reprenait la doctrine sur les circonstances de ses sources aristotélicienne et cicéronienne, ainsi que la classification des bontés de l'action morale traditionnelle depuis Pierre Lombard. C'est sur cette base que Billuart interprète les autres textes où saint Thomas concentre son attention sur la finalité dans l'acte moral, et il utilise à cet effet la distinction usuelle en son temps entre *finis operis* et *finis operantis*, qui permet de réduire à l'objet la finalité que saint Thomas affirme être essentielle à la moralité de



2. *La dinámica del obrar humano y los elementos del acto moral*

Cuando la moral cristiana señala como elemento de la moralidad el objeto, fin y circunstancias, no hace sino contemplar el acto moral en concreto y en su génesis dinámica. El hombre está inmerso en la historia, actúa en unas determinadas circunstancias, y por ser una criatura libre, desarrolla su conducta en función de unos objetivos que, de un modo u otro, se relacionan con aquello que persigue como fin de la vida.

Este fin debe de ser siempre la gloria de Dios, el volcar sus energías en conocerle y amarle: «Amarás al Señor tu Dios con todo tu corazón, con toda tu alma, con toda tu mente y con todas tus fuerzas» (Mc 12,30). Desde la intimidad del corazón, debe enderezar sus fuerzas, y obras, a complacer al Señor; esto es lo que Cristo enseñó a sus discípulos: «mi alimento es hacer la voluntad de mi Padre» (Ioan 4,34); «mi doctrina es justa porque no pretendo hacer mi voluntad, sino la de aquél que me envió» (Ioan 5,30); por eso, «aquél que hace la voluntad de mi Padre, ese entrará en el Reino de los cielos» (Mt 7,21). San Pablo insistirá a los primeros cristianos que se esfuercen por «ser entendedores de cuál sea la voluntad de Dios» (Eph 5,17), para como «siervos de Cristo, hacer la voluntad de Dios» (Eph 6,6), de modo que cumpliéndola consigan las promesas (cfr. Heb 10,36). En fin, San Juan precisará que al cumplir la voluntad de Dios la vida y las obras del hombre se hacen eternas (cfr. I Ioan 2, 17).

El finalismo de la creación y la dignidad del obrar libre

En realidad, toda la creación tiene como fin la gloria de Dios: «creó el mundo, por su bondad y virtud omnipotente, no para aumentar su bienaventuranza ni para adquirirla, sino para manifestar su gloria por los bienes que reparte a la criatura»²⁴. El universo entero pregona la gloria de Dios: «llena está toda la tierra de su gloria»

l'acte. On peut ainsi entendre les textes accordant à la fin la qualité d'élément principal de la moralité, comme s'ils concernaient en fait l'objet.

Notons cependant que cet usage de la distinction entre *finis operis* et *finis operantis* laisse l'historien de saint Thomas à tout le moins hésitant, car si elle est, aux yeux des commentateurs du Docteur angélique, une véritable clé d'interprétation des textes thomistes sur la moralité, cette distinction est rarement employée par saint Thomas lui-même, et il n'en use jamais dans les questions où traite directement des principes de la moralité, objet, et circonstances»: S. PRINCKAERS, *op. cit.*, pp. 128-129.

24. Conc. Vat. I, Const. dogm. *Dei Filius*, cap. 1 (Dz 1283).

(Is 6,3). La inmensidad del mar, la maravilla de un paisaje, el misterio asombroso de un átomo, la belleza del cielo y de las estrellas, son un trasunto de la Belleza y Bondad divinas: «los cielos cuentan la gloria de Dios, y el firmamento anuncia la obra de sus manos» (Ps 18,2).

La criatura espiritual difiere de las demás por el modo privilegiado que tiene de glorificar a Dios. Las otras criaturas son testimonios mudos e inconscientes de la perfección divina; el hombre, no; ha sido llamado a ser testigo inteligente y libre de su Bondad. Por eso, mientras el resto del universo se dirige ciegamente a su fin, el hombre debe conocer y amar a Dios, tratarle, en lo que encuentra su perfección y fin: «en alianza con Dios, es como el hombre crece y se desarrolla como hombre. A partir del fundamento divino de su humanidad, es decir, como imagen y semejanza suya»²⁵. Es así como los Padres «celebraron la dignidad del hombre: viéndola por entero en relación a Dios, derivada de El y a El finalizada. Esencialmente para conocer a Dios recibe el hombre la inteligencia y para vivir conforme a su ley la libertad (...) La gloria del hombre está radicalmente condicionada a su relación con Dios: sólo consigue plenamente su dignidad conociendo y amando a Aquel por quien ha recibido inteligencia y libertad»²⁶.

Si la perfección o bondad de cualquier criatura depende de su semejanza con la bondad divina, a cuya manifestación se ordena, en la criatura espiritual la bondad adquiere unas características propias y exclusivas, consecuencia del modo en que el finalismo de la creación penetra el obrar libre. Entre todas las criaturas sólo el hombre tiene el poder, y el deber, de ordenar por sí mismo sus actos hasta el último fin, que es Dios. De ahí la prioridad que posee en el obrar moral —en su bondad o maldad— la intención del sujeto y, al mismo tiempo, su indisociable unión con el acto exterior u obra realizada.

En la medida que el cumplimiento de la finalidad impresa en la creación queda de algún modo en manos de la criatura, por la libertad, el *fin* o intención que el sujeto se propone se encuentra necesariamente en la génesis del acto libre, y de esa peculiar dimensión suya que es la moralidad. Sólo porque el hombre es capaz de conocer y proponerse el fin de sus acciones, sus actos son libres y morales. Pero todo fin libremente querido dice relación al fin último: las disposiciones del

25. JUAN PABLO II, Homilía de 1-VI-1980, en «Le Bourget», en L'Oss. Rom., 23-VI-1980, p. 7.

26. JUAN PABLO II, Litt. Ap. *Patres Ecclesiae*, 2-I-1980, en L'Oss. Rom., 9-I-1980, p. III.



hombre respecto al sentido de la vida determinan lo que toma luego como fines o medios parciales. De ahí que el fin intentado, en su inevitable relación al último fin, sea determinante de nuestras acciones: la intención del corazón «es de tal eficacia que configura todas nuestras obras: 'si tu ojo está enfermo, todo tu cuerpo estará a oscuras' (Lc 11,34), es decir, si tu intención es perversa, el conjunto de tus buenas obras será tenebroso. Por consiguiente, en todo lo que hagamos, hemos de poner nuestra intención en Dios: 'cuando comáis o bebáis o hagáis cualquier otra cosa, hacedlo todo para gloria de Dios' (I Cor 10,31)»²⁷.

La conducta humana, el libre obrar, tiene una singularidad irreplicable en la creación; el hombre —con sus obras— pone en juego su relación con Dios mismo. La libertad es esencialmente poder de amar a Dios y, por El, a todos los hombres: por eso, «para que una acción sea verdaderamente buena y obtenga su pleno valor moral, debe tener por fundamento primero el auténtico amor de Dios y del prójimo; se requiere, además, que las intenciones intermedias entre ese amor y el acto exterior se ordenen lo más ajustadamente posible a ese primer querer. El juicio moral completo sobre una acción humana ha de remontarse hasta el querer fundamental que ha de regir la vida del hombre, hasta su toma de postura respecto al último fin verdadero, es decir, respecto a Dios. Sin duda, en la jerarquía de las intenciones y actos concretos de cualquier hombre encontramos no pocas inconsecuencias y cosas ilógicas; no obramos siempre de acuerdo con nuestros querer más profundos; pero precisamente ésta es la misión propia y primera de la moral: aportar la luz de la razón y de la fe al panorama de nuestra conducta, para convertir poco a poco el obrar humano en un organismo armoniosamente dispuesto, donde la caridad se actualiza aun en las menores acciones, incluso corporales, con la ayuda de las demás virtudes»²⁸.

Sin embargo, aunque las intenciones —en su indeclinable relación al último fin— sean determinantes de la bondad moral de la conducta, no lo son todo. El texto de Santo Tomás que antes hemos transcrito, continúa así: «Pero la buena intención no basta; es necesaria además una recta elección de la voluntad (...) Ocurre con frecuencia que actúa uno con buena intención, pero sin provecho, por faltarle esa recta voluntad; por ejemplo, si alguien roba para dar de comer

27. SANTO TOMÁS, *In duo praecepta caritatis et in decem legis praecepta*, Proem. 4.

28. S. PINCKAERS, *Le Renouveau de la Morale*, cit., p. 137. Ver también, C. CAFFARRA, *Viventi in Cristo*, 2.^a ed., Jaca Book, Milano, 1981, pp. 117 ss.

a un pobre, falla la rectitud imprescindible de su voluntad, por más que la intención sea buena. En resumen, la intención buena no autoriza a realizar nada que sea malo: '(Algunos dicen): Hagamos el mal para que venga el bien. Esos tienen merecida su condenación' (Rom 3,8)»²⁹. El hombre se acerca o se aleja de Dios, le glorifica según debe o se niega a hacerlo, a través de sus acciones corrientes, de sus obras cotidianas y ordinarias. Por eso, precisa atender no sólo al fin que se propone como meta de la vida, con los fines intermedios que se encadenan a él, sino también a las obras realizadas para alcanzarlo: el objeto de sus actos. Sólo así éstos serán camino para que se dirija a Dios, para instaurar y fomentar un trato filial con El, para conocerle y amarle como Padre, viviendo fraternalmente con los demás hombres. En esto consiste el modo de tender al último fin —glorificar a Dios— propio de la criatura racional.

En definitiva, como el hombre se mueve libremente, la perfección de sus actos —radicada, como todo obrar creado, en su orden a Dios como último fin³⁰— se desdobra en la intención del fin perseguido y la elección de las obras exteriores adecuadas para lograrlo. La bondad o maldad esencial de la voluntad viene así determinada por un doble elemento: el *fin o intención* del sujeto y *las obras intentadas u objeto del acto exterior*, con que el sujeto trata de lograr el fin. Son dos elementos constitutivos del acto libre; la voluntad se propone o tiende a un fin (intención) y, en consecuencia, elige o decide las obras adecuadas para lograrlo (elección); es, a la vez, *intendens* y *eligens*: abraza en un solo querer esos dos elementos esenciales de la moralidad de nuestro comportamiento³¹, que son el fin u objeto perseguido por el acto interior y el objeto de los actos exteriores que la voluntad misma impera en consecuencia.

29. SANTO TOMÁS, *In duo praecepta caritatis...*, cit., Proem., 4.

30. Un aspecto de la mentalidad corriente hoy, que ha llevado a muchos al error, es la dificultad —y aun resistencia— para entender la analogía existente en la creación. Tal analogía en nada perjudica sino que resalta la peculiar dignidad del hombre dentro del universo visible. La irrepetible dignidad de la criatura espiritual no comporta contradicción con las perfecciones de las demás criaturas, sino gradación, analogía, dentro del único, grandioso y armónico plan del Creador. Cfr. S. PINCKAERS, *Renovación de la moral y ley natural*, en «Ética y Teología ante la crisis contemporánea», Eunsa, Pamplona, 1980, pp. 161 ss.; *Le Renouveau de la Morale*, cit., pp. 260 ss.

31. Valgan por todos los muchos textos donde expone esta doctrina, los siguientes, especialmente expresivos: «Actus exterior et actus interior voluntatis hoc modo comparantur ad invicem, quod uterque quodammodo est alteri bonitatis causa; et uterque, quantum in se est, quamdam bonitatem habet quam alteri dat. Actus enim exterior bonitatem habet ex circumstantiarum commensuratione, secundum quam proportionatus est ad finem hominis consequendum. Et quia actus exterior comparatur ad voluntatem sicut objectum, inde est quod hanc bonitatem

Doble elemento esencial de la moralidad de nuestros actos, que se toma siempre —repetimos— de su orden a Dios. El texto de Santo Tomás ya dos veces citado, concluye así: «Son buenas la intención y las obras de la voluntad cuando nuestra voluntad camina de acuerdo con la de Dios; es lo que a diario suplicamos: 'Hágase tu voluntad así en la tierra como en el cielo' (Mt 6,10); 'Hacer tu voluntad, Dios mío, es lo que deseo' (Ps 39,9)»³². En definitiva, para Santo Tomás, como para la tradición teológica que asume y expresa, hablar de la bondad del objeto y del fin de una acción, como sus elementos esenciales, es tratar de la *ordenabilidad* a Dios de las obras u actos externos y de la *efectiva ordenación* a El o recta intención con que la voluntad los quiere: «la bondad de los actos humanos se toma de su orden a Dios como último fin; de ahí que para que una acción sea moralmente buena se requiere que el objeto querido por la voluntad sea ordenable al último fin y, además, que la voluntad efectivamente lo ordene a El»³³. En otras palabras, cuando decimos que un acto es *bueno por su objeto* señalamos que se trata de una obra en sí misma *ordenable a Dios* como último fin; al afirmar que es *bueno el fin* de un acto nos referimos a que la voluntad del sujeto está *efectivamente ordenada* según la voluntad de Dios.

El orden a Dios, la situación y las condiciones personales

El hombre emerge entre la creación visible por su poder de relacionarse directamente con Dios, de conocerle y tratarle, por ser capaz

voluntatis actus interior ab exterior habet, non quidem ex eo secundum quod est exercitus, sed secundum quod est intentus et volitus; quia secundum quod est exercitus, sequitur actum voluntatis. Sed quaedam ratio bonitatis consistit in actu interioris voluntatis secundum se, secundum quod voluntas est domina suorum actuum, secundum quam bonitatem actus habet rationem meriti vel laudabilis: et haec bonitas ex actu interiori in exteriorem procedit: *In II Sent.*, d. 40, q. 1, a. 3, sol. «Ad bonitatem rei non solum exigitur bonitas finis ultimi quem respicit voluntas intendens, sed etiam bonitas finis proximi, quem respicit voluntas eligens; et ideo, non sequitur quod bonitas voluntatis intendens, ad bonitatem actus sufficiat»: *In II Sent.*, d. 40, q. 1, a. 2, ad 3. Cfr. también, *S. Th.*, q. 20, a. 2, c; *In I Sent.*, d. 48, a. 2 ad 6.

32. SANTO TOMÁS, *In duo praecepta caritatis...*, cit., Proem. 4.

33. *In II Sent.*, d. 38, q. 1, a. 5. La misma idea en *S. Th.*, I-II, q. 102, a. 1, c: «Ad hoc quod aliqua sint ordinata, duo requiruntur. Primo quidem quo aliqua ordinentur ad debitum finem (...) Secundo oportet quod id quod est ad finem, sit proportionatum fini». En el mismo sentido dice también: «ad hoc quod aliquis actus sit absolute bonus, oportet quod congregetur bonitas obiecti, a qua actus est bonus in se, ut dare eleemosynam vel aliquid huiusmodi, et bonum ex parte agentis, ut scilicet bene faciat»: *In I Sent.*, d. 46, q. 1, Exp. textus. La misma doctrina, *a sensu contrario*, para el pecado, en este texto: «Bonum dicitur in ordinem ad finem. Cum ergo malum sit privatio boni, dupli-

de cooperar con El en el plan grandioso de la creación y la redención, decidiendo con su conducta una eternidad. Pero, mientras labra esa eternidad permanece en el mundo: en unas condiciones concretas y determinadas. Convive con otros hombres, cada uno también singular e irrepetible; y, entre todos, dan un marco a la vida: una cultura, un ambiente, unos problemas, unos medios. Además, con el paso del tiempo y sus personales actuaciones, va adquiriendo saber, disposiciones, ideas rectas o desviadas, relaciones con otros hombres, deberes y derechos, etc. Tanto el ambiente como las disposiciones y características personales influyen luego en la conducta y muchas veces matizan su bondad. El Señor lo tuvo en cuenta; cuando señalaba a sus discípulos que el secreto estaba en hacer la voluntad del Padre, con recta intención, no dejó de hacerles ver la importancia de esos elementos complementarios: por eso, el óbolo de la viuda, aparentemente pequeño, era tan grande a los ojos de Dios (cfr. Mc 12,43); y explicó a Pilato que «mayor pecado» cometían los que le habían entregado debiendo conocerle (cfr. Ioan 19,11).

La teología católica, para encuadrar este aspecto del análisis de la conducta humana, elaboró la doctrina de las circunstancias del acto moral, sirviéndose de una analogía con la estructura de los entes sensibles. Así como la perfección de una cosa depende no sólo de su forma substancial, sino también de sus accidentes, la moralidad de una acción depende no sólo del objeto y del fin, sino de cuanto le adviene como circunstancias. Se entiende, pues, por circunstancias aquellos factores que matizan accidentalmente la moralidad del acto, la ordenabilidad del objeto y su efectiva ordenación al fin por la voluntad, situando plenamente la acción en el marco real en que se encuentra la persona. Sustancialmente, la bondad o maldad de los actos humanos depende de la ordenabilidad del objeto querido y la rectitud de intención con que la voluntad lo quiere; las circunstancias son aquellas variantes que intervienen en la conducta haciendo la obra más o menos ordenable y la intención más o menos ordenada, pero sin alterar su ordenación esencial. Por ejemplo, la ayuda prestada a un amigo que pone en juego especial espíritu de sacrificio es más buena; otras veces, la misma obra realizada —la cuantía de una ayu-

citer potest contingere malum, vel secundum ipsam relationem in finem, vel secundum aptitudinem relationis in finem; et ideo peccatum dupliciter contingit; vel ex eo quod actus non est proportionatus fini, sicut in his quae ex se mala sunt; vel quia inordinate refertur in finem, sicut patet in his quae mala intentione fiunt, etiamsi ex se bonum sit quod fit»: *In IV Sent.*, d. 16, q. 3, a. 2, sol. II. Cfr., en este sentido, C. CAFFARRA, *Viventi in Cristo*, cit., pp. 140-142.



da— hace el acto mejor; son factores circunstanciales que afectan al acto desde su objeto o la intención del sujeto.

A veces, se ha dado poca importancia al estudio de las circunstancias, como si fueran de escaso interés, cuando por el contrario permiten contemplar la conducta humana en su condición real, situando al hombre en la historia, entre los demás hombres, en su tiempo y en su ambiente, con los influjos que da y recibe, mostrando la trascendencia y envergaduras prácticas de sus obras. Las circunstancias, ciertamente, se comportan al modo de accidentes del acto. Pero accidental no significa poco importante; indica sólo que son factores que no varían la sustancia moral de una acción: es igualmente un hurto el de unas monedas que el de una ingente cantidad; pero revisten muy diversa importancia y repercusión. Y lo mismo un acto de generosidad que implica sacrificarse por otros durante unos minutos o por días enteros.

La doctrina del objeto, fin y circunstancias, como elementos del acto moral, no es un invento arbitrario; responde a la contemplación concreta de cómo son en realidad nuestros actos, y cómo se hacen buenos o malos —y más o menos buenos o torcidos—, teniendo en cuenta las luces con que el Evangelio ha perfeccionado la humana inteligencia.

3. *El orden a Dios, criterio bíblico y objetivo de la moralidad*

Hemos visto cómo los elementos del acto moral, en el pensamiento de Santo Tomás, surgen al compás de un análisis teológico del modo en que las acciones libres se ordenan a Dios como fin. Porque en la criatura espiritual, que es *imago Dei*, sus actos no sólo deben reflejar la bondad divina por su contenido, sino en cuanto nacen —como en Dios— de la bondad de la voluntad; y así la rectitud de la voluntad depende a la vez de lo querido y del modo de quererlo³⁴.

Sólo cuando el hombre busca a Dios como fin de su vida, y por obras que a El le agradan, su voluntad es buena. Pero esta prioridad que damos así al fin o intención de la voluntad ¿no entrañará un

34. «Omne volitum divinum imitatur voluntatem ipsius in quantum est sicut Deus vult, non tamen imitatur in ratione volendi, et bonitate actus voluntatis; sed solum actus voluntatis humanae tendens in bonum ad quod ordinatum est secundum Dei voluntatem; unde non tantum est ibi conformitas voluntatis nostrae in quantum est volita, sed in quantum est volens, et bonum actum voluntatis eliciens»: *In I Sent.*, d. 48, q. 1, a. 2 ad 6.

peligro de subjetivismo? Por otra parte, el orden a Dios como criterio determinante de la moralidad ¿no resulta demasiado vago?

La prioridad del fin y la objetividad del orden moral

Al asignar al fin un papel esencial en el obrar humano, la moral cristiana en absoluto cae en el subjetivismo, sino que procura ser fiel a la enseñanza del Señor —*ab intus, a corde hominis*— y al sentido mismo de la libertad, como poder de dirigirse al último fin. Reconocer el valor de las intenciones no es abandonar la conducta a un juicio subjetivo, entendiendo por subjetivo algo arbitrario. La intención ciertamente es subjetiva en el sentido de que la pone el sujeto: es su respuesta personal a la «cuestión del último fin del que depende el valor moral de todas sus acciones particulares. Y esta respuesta se elabora en una elección que es el acto más interior, más personal, más 'subjetivo' que existe. Es una elección que ejerce su fuerza sobre toda la actividad humana, precisamente como principio de finalización, animando desde su interior todos los otros elementos que intervienen en la composición del obrar humano»³⁵. Pero la bondad del fin personal —la rectitud de intención— no queda a merced del subjetivismo más de cuanto lo está la del acto exterior. Ambos se encuentran igualmente medidos, e íntimamente entrelazados, en la búsqueda del último fin.

El movimiento de la voluntad arranca del querer del fin. Sin embargo, esto no significa, frente a cuanto ha pretendido la *moral de intenciones*, que el valor de los actos humanos quede abandonado al arbitrio del sujeto. Las intenciones no pueden entenderse como una actitud de la persona que ni es influida ni influye en sus obras. Hemos visto la constante insistencia del Evangelio, sobre la unidad que media entre las intenciones y las obras, el acto interior y exterior de la voluntad. Son como la forma y la materia del comportamiento humanos que determinan la moralidad esencial, única para cada acción. Una intención 'buena' nunca justifica una obra mala: no bastan las buenas intenciones de quien practica un aborto, o realiza obras contrarias a la justicia. De hecho, no puede decirse de alguien que tiene un fin bueno —volveremos sobre el tema— cuando elige obras malas: aunque aduzca motivos de humanidad o conveniencia para cometer un delito, se mueve de modo desordenado, y su intención del fin no es recta. Salvo en caso de error inculpable, nadie obra mal por su

35. S. PINCKAERS, *Le Renouveau de la Morale*, cit., p. 138.

rectitud de intención, por amar la voluntad de Dios, sino porque ha dejado de buscarla.

Lejos de introducir un principio de «subjetivismo» en nuestras obras, la atención al fin, a la rectitud de intención, al fondo del corazón, es lo que asegura la verdadera rectitud de la conducta externa. En absoluto se opone «a la objetividad que proporciona el objeto del acto exterior. Se puede incluso decir que es precisamente porque busca el verdadero fin último, el Dios verdadero, por lo que el hombre se obliga a seguir la verdad objetiva en sus acciones, a usar según su verdad de los objetos exteriores que Dios ha creado buenos y verdaderos, y que nos ofrece como instrumentos para que retornemos a El»³⁶.

Orden a Dios, naturaleza y gracia: la ley moral

La insistencia de Santo Tomás por situar la raíz de la bondad de los actos humanos en su orden a Dios, es constante: «Del último fin depende toda la bondad o malicia de la voluntad: porque todo aquel que quiere un bien en orden verdaderamente a dicho fin, tiene un querer bueno; en cambio, quien quiere algo en orden a un mal fin, quiere mal»³⁷. «Es preciso afirmar que, así como existe un solo último fin de todas las criaturas, que es Dios; así la totalidad de los queres de la voluntad deben dirigirse a un solo último fin, Dios. Sin duda existen otros fines próximos, pero sólo cuando esos fines respetan la debida proporción de la voluntad al último fin, ésta es recta; en otro caso, será perversa»³⁸. Negar la dependencia radical del último fin, en las acciones del hombre, implica, para el Doctor Angélico, renegar de su condición de criatura³⁹. Se trata de una lumi-

36. *Ibidem*, pp. 138-139.

37. C.G., IV, c. 95.

38. *In II Sent.*, d. 38, q. 1, a. 1, sol. Cfr. también, *In Ep. ad Rom.*, c. 2, lect. 2; c. 12, lect. 1. Y otros muchos: «Sicut dictum est, bonitas voluntatis dependet ex intentione finis. Finis autem ultimus voluntatis humanae est summum bonum quod est Deus. Requiritur ergo ad bonitatem humanae voluntatis, quod ordinetur ad summum bonum quod est Deus»: *S. Th.*, I-II, q. 19, a. 9, c. Por eso, la medida de la unión al último fin será para Santo Tomás, la medida de la bondad de nuestros actos: cfr. C.G., III, c. 139; *In I Ethic.*, lect. 2.

39. Sólo en Dios su bondad no depende de ningún fin; en las criaturas toda la bondad depende de su orden a Dios: «eadem est dispositio rerum in bonitate et in esse. Sunt enim quaedam quorum esse ex alio non dependet: et in his sufficit considerare ipsum eorum esse absolute. Quaedam vero sunt quorum esse dependet ab alio: unde oportet quod consideretur per considerationem ad causam a qua dependet. Sicut autem esse rei dependet ab agente et forma, ita bonitas rei dependet a fine. Unde in Personis divinis, quae non habent bonitatem depen-

nosa aclaración de la moral cristiana, que la mayoría no entendieron antes de la venida de Cristo. Para un pagano la bondad de sus actos era tomada del despliegue de la propia perfección. Sin negarla, para un cristiano los criterios de «discernimiento del bien y del mal, emergen a la vez del hecho que un comportamiento, una vida, un acto, puedan venir referidos a Dios (*ad Deum*), según la recomendación paulina: 'os exhorto, pues, hermanos, a ofrecer vuestros cuerpos como sacrificio viviente, santo y agradable a Dios; este es vuestro culto espiritual. No os conforméis a la mentalidad de ese mundo, mas transformaos renovando vuestra mente, para poder discernir la voluntad de Dios, lo que es bueno, grato a El y perfecto' (Rom 12, 1-2). En otras palabras, es bueno lo que place a Dios»⁴⁰.

La finalización a Dios como destino del hombre, se encuentra implantada, y podemos reconocerla, con la ayuda de la Revelación, en lo que nosotros mismos somos —como imagen de Dios e hijos suyos por la gracia— y en el mundo que nos circunda. El orden a Dios no es, en el pensamiento cristiano, una aspiración vaga, como piensa la «Nueva Moral». Para la bondad de las acciones humanas no basta atenerse a unas difusas exigencias «generales de la caridad y a la observancia de la dignidad humana», de modo que «las normas de la ley natural y de la Sagrada Escritura, que suelen llamarse preceptos, serían sólo ciertas formas históricas de vivirla», que la razón humana «habría ido formando y podría cambiar»⁴¹. Para Santo Tomás, como en la tradición de los Padres y en el Magisterio, el orden divino se encuentra impreso en la creación; y los seres espirituales, son capaces de recibirlo, además, por la gracia. Precisamente, ese orden intrínseco de la naturaleza y de la gracia forma el contenido moral de

dentem ab alio, non consideratur aliqua ratio bonitatis ex fine. Actiones autem humanae, et alia quorum bonitas dependet ab alio, habent rationem bonitatis ex fine a quo dependent, praeter bonitatem absolutam quae in eis existit: *S. Th.*, I-II, q. 18, a. 4, c. La idea es constante: cfr. *In De Div. Nom.*, c. 4, lect. 1; *S. Th.*, I, q. 5, a. 1 ad 1; *C.G.*, III, c. 19; *Contra impugn. Dei cultum et relig.*, I, 1; *De Malo*, q. 9, a. 1, c. y ad 4; etc. El iusnaturalismo del siglo XVI se separó precisamente del cristianismo por querer fundar un orden natural válido «etsi Deus non daretur».

40. Ph. DELHAYE, *La scienza del bene e del male*, cit., p. 76.

41. Hemos tomado estas expresiones de la Declaración *Persona humana*, de 29-XII-1975, «Acerca de algunas cuestiones referentes a la ética sexual», AAS 68 (1976), p. 80, donde se denuncia la falsedad de las orientaciones de la «Nueva Moral». Para las afirmaciones concretas de algunos estudiosos de esta corriente, vide R. GARCÍA DE HARO I. DE CELAYA, *La moral cristiana*, cit., pp. 19-45. Para la crítica de la «Nueva Moral», en este punto, vide también R. LAWLER, *The Love of God and Mortal Sin*, en «Principles of Catholic Moral Life», cit., pp. 202 ss.; y D. MCCARTHY, *The Teaching of the Church and Moral Theology*, *ibid.*, pp. 59 ss.



la Relevación, la ley divina revelada, parcialmente en el Antiguo Testamento, y en su plenitud por Cristo (Heb 1,1-2).

Naturaleza, gracia y finalización de la criatura; imagen de Dios, filiación divina y ley moral, no son realidades dispares sino aspectos del plan de la creación y la redención. Se integran en el designio y el gobierno divinos para que los hombres todos lleguen a conocerle y sean salvos (I Tim 2,4)⁴². Únicamente el gusto moderno por el pensamiento abstracto, que se introdujo en la moral del siglo XVII, y domina las ideas filosóficas que subyacen a los errores de la «Nueva Moral», puede propugnar esas concepciones abstractas de la naturaleza, ajenas a toda referencia a Dios, y para las cuales la guía misma de la ley divina constituiría un estorbo⁴³. Dentro de la concepción cristiana y tomista, la noción de naturaleza es expresión del dinamismo propio de la criatura en su orden a Dios, dinamismo que posee y con el que recibe la norma o regla de vida para la perfección de las propias operaciones⁴⁴. Como subraya acertadamente G. Cottier, el concepto cristiano de naturaleza no se entiende sino «a la luz de la *metafísica de la creación*: la naturaleza es la razón del arte divino, innato en las cosas, por la que éstas son conducidas a sus fines (*Natura est ratio*

42. «La progression éthique vers Dieu se réalise par la promotion de l'homme en toutes ses dimensions. C'est en se réalisant comme homme, en devenant toujours plus homme que le sujet moral accomplit le plan divin sur lui. Et la seule manière de concrétiser cette progression qui unit le divin à l'humain est l'incorporation à Jésus-Christ, chef de l'humanité nouvelle. Pour cela cette morale est essentiellement 'christocentrique'»: J. M.^a AUBERT, *La morale chrétienne selon saint Thomas*, en «Seminarium», 29 (1977), p. 785.

43. «Il problema morale è, nel senso più rigoroso, problema di idolatria o di riconoscimento di Dio, di opzione per l'uomo o contro l'uomo. Non tutte le realizzazioni dell'uomo sono degne di lui. Alcune si inseriscono nell'ordine della creazione e della salvezza, attuano beatitudine, altre si sganciano da esso, lo rifiutano, ne prescindono. La bontà morale sussiste quando l'uomo vive responsabilmente la relazione con Dio e gli uomini e attua il bene nelle situazioni che concorrono, in modo determinante, all'armonia della vita morale e la cui carenza fa risaltare il disordine dal disancoramento dal bene (...) La persona umana è complessa, non ha struttura monadica; la realtà in cui è situata è articolata, interdependente; l'umanità e la creazione sono da Dio, e in Dio raggiungono la perfezione. Questa semplice serie di enunziati mostra quanto sia riduttivo e falsante vivere una vita dissociata, frantumata; separare le parti destinate a formare l'ordine e a svilupparsi e crescere in armonia e comunione; opporre come conflittuali e alternativi soggetto e oggetto (soggettivismo e oggettivismo); oggetto e fine; fine e mezzo; intenzione e realtà; persona e comunità; soggetto e storia; umanità a Dio, ecc.»: D. MONGILLO, *Le componenti della bontà morale*, en «Studia Moralia» XV (1977), pp. 491-492.

44. Sobre el tema me remito a mi estudio *Persona, libertad y destino*, en «Ética y Teología ante la crisis contemporánea», Actas del «I Simposio Internacional de Teología» de la Universidad de Navarra, Eunsa, Pamplona, 1980, pp. 87-126. Vide, asimismo, J. STÖHR, *Totale Gewissenautonomie? Befreiung der Freiheitsideen al Aufgabe der Theologie*, en la obra colectiva, dirigida por J. BÖCKMANN, *Beferung vom objektiv guten?*, Patris Verlag, 1982, pp. 85-125.

artis divinae, indita rebus quae moventur ad suos fines)⁴⁵. El término *arte*, que Aristóteles oponía a *naturaleza*, sirve aquí para designar el *pensamiento creador* de Dios con respecto a las naturalezas creadas, que nos vuelven a la *sabiduría* y la *voluntad divinas*. Porque el Magisterio de la Iglesia ha reconocido la verdad y profundidad de esta visión metafísica cristiana es por lo que ha podido hacer suyas las nociones de *naturaleza* y de *ley natural*. En las *orientaciones de la naturaleza* se reconoce el sello del designio de Dios»⁴⁶.

Interesa también advertir que la noción de naturaleza humana, tal como la entendieron los Padres y la primera escolástica, no tiene la carga, que tomará en algunos autores a partir del siglo XVI, de designar prioritariamente la hipótesis de *natura pura* más que la concreta situación de nuestra naturaleza, caída y redimida. Menos aún posee el sentido peyorativo que le dará el dualismo racionalista al contraponer el mundo de la naturaleza y del espíritu. Para los primeros escolásticos, la naturaleza humana resulta de la unión sustancial del alma y el cuerpo, y en absoluto es una noción refractaria al mundo del espíritu: precisamente, definen la persona como el individuo de naturaleza racional o espiritual. Naturaleza que, de hecho, en el hombre dice siempre «relación a la gracia, en el curso de la historia de la salvación: *natura condita, lapsa, redempta*»⁴⁷.

El orden a Dios, como medida de la bondad de los actos humanos, no es un criterio vago sino concretamente plasmado en el hombre —según el querer de la Sabiduría y Santidad divinas—, por su naturaleza y con la gracia; inscrito como un dinamismo divinamente donado a la persona, que constituye la ley o regla de su vida. Regla o norma de vida cuyo contenido, habida cuenta la debilidad de las fuerzas humanas después de la caída, Dios quiso revelar en Cristo,

45. Esta definición está dada por la *Table* de Pedro de Bérghamo, que remite a C.G., 3,3, donde la fórmula no figura. En cualquier caso, da buena cuenta del pensamiento profundo de Santo Tomás.

46. G. COTTIER, *El concepto de naturaleza y su aplicación al tema de la regulación de la natalidad*, en «Regulación de la natalidad», Rialp, Madrid, 1971, pp. 152-153. Vide también, J. M.^a AUBERT, *Ley de Dios y leyes de los hombres*, Herder, Barcelona, 1969, pp. 73 ss. Asimismo, el excelente estudio de William E. MAY, *The Natural Law and Objective Morality: A Thomistic Perspective*, en «Principles of Catholic Moral Life», cit., pp. 151 ss.

47. Cfr. Ph. DELHAYE, *La scienza del bene e del male*, cit., p. 185-86, nota 15. La idea de naturaleza como realidad exclusiva del orden físico, el llamado mundo de la naturaleza en contraposición al del espíritu, sin posible analogía entre naturaleza material y espiritual, igual que la noción racionalista de naturaleza, que independiza la razón de Dios, son ideas paganas. Las filosofías nacidas en el clima de la reforma, trataron de reintroducirlas en el cristianismo. Sobre el tema, vide la exposición de COTTIER, en *El concepto de naturaleza*, cit., pp. 140-160.

junto a la sanación que hacía de nuestra naturaleza por la gracia⁴⁸. De ahí el doble aspecto de la Nueva Ley, como principio operativo y como guía exterior, que fundamenta la distinción entre su elemento interno y externo, que tan certeramente trazó Santo Tomás⁴⁹. Principalmente, la Nueva Ley es la misma gracia del Espíritu Santo⁵⁰, que renueva el corazón del hombre y le lleva a reconocer y querer la voluntad de Dios, bajo el impulso de «la fe que opera por la caridad» (Gal 5,6). Secundariamente, la Nueva Ley son sus preceptos escritos que muestran de modo accesible a los sentidos, fácil de entender para el hombre caído, las exigencias más verdaderas e íntimas de su naturaleza y su participación en la vida divina por la gracia⁵¹.

Entre orden a Dios de los actos humanos y ley moral, como criterios de moralidad, no existe por tanto contraposición alguna: son dos modos de expresar la misma realidad. Pero mantener vivo el sentido de la ley como intrínseca ordenación a Dios de la criatura, ayuda a entender con acierto qué significa para el hombre la ley divina: principio interior que suscita su inclinación al propio bien y perfección, que radican en la unión con Dios; y a la vez, guía externa que le ayuda a conocer y discernir el bien que le conviene, conforme a la voluntad de su Creador y Redentor⁵². Hace así prácticamente imposible el error de una concepción extrinsicista —juridicista, dirían algunos⁵³— de la ley divina, así natural como sobrenatural. Y, sobre todo, ayuda a entender cómo la identificación con Cristo domina por entero la moral católica. La Nueva Ley proviene íntegramente de Cristo, como participación en la gracia que fluye de su Humanidad (elemento interno), y como guía y modelo que nos dio con su vida (elemento externo). Sólo Cristo es, en la actual situación del hombre caído, camino para la unión con Dios: «yo soy el Camino, la Verdad y la Vida» (Ioan 14,6); «nadie viene al Padre sino por Mí» (Ioan 14,6).

48. Para una exposición más detenida de este tema, remito a mi estudio, *Cristo y la sabiduría moral*, en Actas del «III Simposio Internacional de Teología» de la Universidad de Navarra, Eunsa, Pamplona, 1981, pp. 177-212.

49. Punto importante del pensamiento tomista, en el que es preciso insistir. Cfr. el sugestivo estudio de E. KACZYNSKI, *La legge nuova. L'elemento esterno della Legge Nuova secondo San Tommaso*, Lief, Roma, 1974, 181 pp. Cfr. también J. M.^a AUBERT, *Ley de Dios y leyes de los hombres*, cit., pp. 164-173.

50. Cfr. *S. Th.*, I-II, q. 106, a. 1; q. 108, a. 1.

51. Cfr. *S. Th.*, I-II, q. 108, a. 1, c; sec. pars.

52. «Diventare simili a Dio, inerire a Lui, è liberare in totalità la capacità di essere principio delle proprie opere, di amare e di far scaturire dalla decisionalità liberata e sviluppata ogni nostro comportamento, di individuare il bene umano in convergenza con il disegno di Dio, il quale pone la creazione non per annientarla o svuotarla, ma perché divenga se stessa»: D. MONGILLO, *La fondazione dell'agire nel prologo della I-II*, en «Sapienza» XXVII, 3-4 (1974), pp. 270-271.

53. Cfr. J. M.^a AUBERT, *Ley de Dios y leyes de los hombres*, cit., p. 94 ss.

Los Apóstoles lo entendieron bien: «Señor, ¿a quién iríamos? Sólo Tú tienes palabras de vida eterna» (Ioan 6,69). Su empeño fue identificarse con Cristo, hasta poder exclamar con San Pablo: «sed imitadores míos, como yo lo soy de Cristo» (I Cor 11,1; cft. I Cor 4,6).

Los criterios conciliares de la dignidad de la persona y su divinización

En toda esta secular riqueza de doctrina ancla el Concilio Vaticano II, cuando propone como criterios morales la dignidad de la persona y las exigencias dimanantes de su vocación sobrenatural; esto es, los imperativos concretos que derivan de ser una criatura hecha a imagen de Dios, que por la gracia es divinizada y elevada a la condición de hijo de Dios. Al hacerlo así busca confirmar la tradición anterior —¿cómo iba a intentar otra cosa?—; y asegurar que se entienda más fácilmente por los hombres de hoy. La conducta humana está medida por la ley natural y la ley de la gracia, expresiones de la ley eterna o plan de la sabiduría y santidad divinas⁵⁴, cuyas exigencias están grabadas en lo íntimo de la persona, por su naturaleza y por la gracia. Demasiado acostumbrados los hombres a mirar con recelo la ley moral, por considerarla una norma extrínseca y limitativa de la libertad, olvidando que está inscrita en su ser como principio de perfeccionamiento, el Concilio ha querido subrayar que el cristianismo no impone «normas meramente positivistas, más o menos arbitrarias. Por el contrario, sus normas expresan lo que la sabiduría y la santidad del Redentor exigen inevitable y necesariamente de nosotros»⁵⁵. Porque ¿de dónde procede la dignidad del hombre que el Concilio exalta y pone como criterio de moralidad?: «De Dios, que la funda por medio de la creación y la perfecciona mediante la elevación a la dignidad de hijos de Dios»⁵⁶. El Vaticano II proclama que «la razón más alta de la dignidad humana consiste en la vocación del hombre a la unión con Dios»⁵⁷. Apremia a tomar conciencia de que la ley moral es el proyecto del Creador y Redentor para nuestra perfección: «La norma suprema de la vida humana es la misma ley divina, eterna, objetiva y universal, por la que Dios ordena, dirige y gobierna el universo en-

54. Conc. Vat. II, Decl. *Dignitatis humanae*, n. 3.

55. Ph. DELHAYE, *La scienza del bene e del male*, cit., p. 75.

56. *Ibidem*, p. 77.

57. Const. past. *Gaudium et spes*, n. 19.



tero y los caminos de los hombres, según el designio de su sabiduría y de su amor»⁵⁸. Por eso, hay una real identidad entre acto moralmente bueno y acto que lleva al hombre a su verdadera plenitud y felicidad, según amorosamente ha establecido Dios; en cambio, toda obra mala degrada a la persona. Para saber qué actos son buenos, y conformes por tanto a nuestra dignidad de criaturas espirituales e hijos de Dios, contamos —precisa el Concilio— con la luz de la razón sanada y elevada por la fe, guiada por la Escritura Santa, tal como la Iglesia la entrega por la Tradición y el Magisterio⁵⁹.

La rectitud de la razón no depende de sí misma sino de que se deje guiar por las inclinaciones interiores y las enseñanzas externas de la ley divina natural y revelada⁶⁰. La inteligencia humana, aun elevada por la fe, no es una regla autónoma, sino subordinada al plan de la inteligencia divina o Ley eterna. Igual que la regla que usa un artesano no mide con exactitud los objetos, si ella misma no posee previamente las dimensiones justas, así nuestra inteligencia no descubre certeramente el bien moral sino en la medida que se somete dócilmente a ese guía. La inteligencia humana, con la ayuda de la fe, capta el orden divino, que es anterior a ella y la mide.

La «Nueva Moral», con su distinción entre normas trascendentales y categoriales ha intentado vaciar el contenido ético concreto de la Sagrada Escritura, y esto ha podido causar alguna desconfianza respecto a la precisión de esa moral más bíblica, que ha pedido el Concilio Vaticano II. Pero tal duda carece de verosimilitud si se contemplan las enseñanzas del Nuevo Testamento. Baste recordar el modo tan completo con que el Sermón del Monte regula tanto las obras exteriores como las disposiciones internas de los seguidores de Cristo. Santo Tomás, glosando una homilía de San Agustín⁶¹, lo analiza con detalle⁶². Son innumerables los pasajes del Nuevo Testamento que especifican las obras de la carne que se oponen a Dios (cfr. Gal 5,19-21; I Cor 6,9-10; Rom 1,26-31), y las buenas obras en que nos conviene ejercitarnos (Rom 12,9-20; I Tess 4,3-11; I Pet 2,11 a 4,16;

58. Decl. *Dignitatis Humanae*, n. 3. Cfr. William E. MAY, *The Natural Law*, cit., pp. 158 ss.

59. Cfr. Conc. Vat. II, Const. dogm. *Dei Verbum*, n. 10.

60. Ha señalado el Magisterio: «Si el juicio sobre la verdad y el bien queda exclusivamente en manos de la razón abandonada a sí misma, desaparecería toda diferencia objetiva entre el bien y el mal»: LEÓN XIII, Enc. *Libertas praestantissimum*, 20-VI-1888, n. 19. Sobre el tema, ver el acertado estudio de J. FINNIS, *The Natural Law, Objective Morality and Vatican II*, en «Principles of Catholic Moral Life», cit., pp. 113 ss.

61. SAN AGUSTÍN, *Sermo Domini in Monte*, lect. 1, c. 1, n. (ML 34, 1231).

62. *S. Tb.*, I-II, q. 108, a. 3.

etcétera); en su canto a la caridad, San Pablo describe las disposiciones morales interiores del creyente, matizando los diversos aspectos de la rectitud de intención (I Cor 13,4-7). En fin, la Escritura precisa la ley natural, no sólo repitiendo sus principales preceptos, sino aclarándolos frente a la interpretación desviada de los judíos (cfr. Mt 5,17) ⁶³.

4. *Sentido cristiano de las nociones de objeto, fin y circunstancias del acto moral*

Estamos ahora en condiciones de recapitular cuanto hemos visto sobre los elementos del acto humano y el modo que determinan su moralidad. La bondad de nuestras acciones, como toda realidad creada, es compuesta: se integra por un conjunto de perfecciones. Cualquier criatura se considera más o menos buena, según reúna con mayor o menor plenitud las perfecciones que le competen. Lo mismo sucede en el acto humano: de un consejo, por ejemplo, decimos que es bueno no sólo por su contenido, sino por la oportunidad, el tono, etc. Los elementos que integran la plenitud o perfección del obrar humano, se toman del modo en que la persona debe ordenarlo a Dios, libremente: y miden su bondad según el grado de esa ordenación ⁶⁴. El objeto y el fin son sus elementos esenciales, las circunstancias actúan al modo de accidentes.

El objeto y su influjo en la moralidad del acto

El objeto del acto moral son las obras que la voluntad realiza o se propone realizar; es decir, el *objeto del acto exterior o imperado de la voluntad, en su relación a Dios como último fin*. Un acto es bueno o malo por su objeto en la medida que la obra que nos proponemos realizar sea o no *ordenable* a Dios, esto es, pueda serle grata o no.

63. Son incontables los pasajes a que podríamos referirnos, que prueban lo exacto de esta afirmación; la Revelación contiene con todo detalle, la concreta conducta moral que exige nuestra condición de criaturas espirituales e hijos de Dios. Vide., además de los citados, por ej., los siguientes textos: Rom 13,1; I Cor 6,9; 7,3-4 y 10-11; Gal 6,1-3; Eph 4,25-29; Phil 4,4-6; Col 3,18; I Ioh 3,16-17; 4,20; etc.

64. «In rebus autem unumquodque tantum habet de bono, quantum habet de esse: bonum enim et ens convertuntur. Solus autem Deus habet totam plenitudinem sui esse secundum aliquid unum et simplex: unaquaqueque vero res alia habet plenitudinem essendi sibi convenientem secundum diversa»: SANTO TOMÁS, *S.Th.*, I-II, q. 18, a. 1, c.



Ocurre así porque, con independencia de sus intenciones, los actos exteriores del hombre guardan una proporción con el fin de la vida humana, personal y social. Por su objeto, pues, poseen ya una primera bondad o maldad, que puede considerarse abstraída de las intenciones del agente, y que tiene en sí misma una entidad, por la que de algún modo influye en el bien social. Dar una limosna es bueno en sí, e influye positivamente en el bien común, aunque quien la dé lo haga por pura vanidad. Es así como nuestras obras se consideran buenas o malas por el derecho humano. Y esto permite que, sin juzgar las intenciones, quepa emitir juicios sobre la moralidad objetiva de los actos ajenos; y deba hacerse, cuando corresponda. Por ej., realizar un aborto es un acto malo por su objeto, en materia grave, cualquiera que sea la intención del que lo realiza.

Después de lo dicho es evidente, pero resulta importante advertirlo, que el *objeto moral* no debe confundirse con el *objeto físico*, que es la acción abstraída no sólo de la intención del agente sino de aquellas circunstancias por las que dice orden a Dios: cuando se considera su mera entidad física, prescindiendo de que, por ser un acto humano, ha de ordenarse libremente a la gloria del Creador, y debe estimarse en función de los distintos aspectos que hacen posible esa ordenación. Por eso, un mismo hecho físico puede dar lugar a distintos objetos morales, puesto que admite ser realizado en diversas situaciones, en que es o no ordenable al último fin: por ejemplo, un mismo trabajo puede constituir la materia de un acto que es cumplimiento del deber, o un impedimento para cumplir las propias obligaciones familiares o para con Dios; la amputación de un mismo órgano, puede ser una acción ordenable al último fin —si la realiza un médico para salvar la vida del paciente— o una mutilación injusta; la misma privación de la vida —como hecho físico— puede constituir el objeto de una legítima aplicación de la pena de muerte o de un asesinato; en fin airarse, puede ser virtuoso o vicioso, según la naturaleza de esa ira⁶⁵.

La bondad física no es la bondad moral: todo lo que existe, en cuanto es, tiene alguna bondad (la violencia, la de ser una cierta fuerza). Pero no es esa bondad física la que ocupa a la moral, sino la del libre orden al fin de la conducta humana⁶⁶. Esta, por su misma reali-

65. Cfr. SANTO TOMÁS, *S. Tb.*, I-II, q. 26, a. 6; *In II Sent.*, d. 4, a. 4.

66. «Concubitus est quidam actus imperatus a voluntate, mediante alia potentia; et ideo per accidens convenit sibi esse in genere moris; unde potest dupliciter considerari: vel secundum genus naturae, et sic concubitus matrimonialis et fornicarius specie non differunt; unde et effectum naturalem eundem specie habent: vel secundum quod pertinent ad genus moris; et sic effectus specie

dad externa, aun al margen de las intenciones del sujeto, tiene ya una cierta bondad o maldad moral; bondad que viene marcada por la ordenabilidad de nuestras acciones a Dios, según la mide la razón, sobre todo, sanada y elevada por la fe⁶⁷. Porque el bien propio del hombre es aquel que la inteligencia presenta como tal a su voluntad: «bonum per rationem repraesentatur voluntati ut obiectum; et in quantum cadit sub ordine rationis, pertinet ad genus moris, et causat bonitatem moralem in actu voluntatis»⁶⁸. Con esto no hemos entrado todavía en la moralidad completa del obrar humano, que supone contar con las intenciones o fin del sujeto. Estamos en lo que la Escritura llama las *obras*: obras buenas (2 Cor 9,8; Mt 5,16; Col 1,10; etc.), obras del espíritu (Gal 5,22; Rom 7,6; 8,4), obras de la fe (I Tess 1,3; Iac 2,17-18); o, por el contrario, obras de la carne (Gal 5,19; I Cor 6,9; etc.), malas obras (I Ioh 3,12; 2 Ioh 11), obras tenebrosas (Rom 13,12) o muertas (Heb 9,14).

Esta bondad que nuestras acciones tienen por su objeto, aunque no basta para la entera bondad moral del acto, sin embargo es *conditio sine qua non* para la rectitud interior de la voluntad, que consiste en estar plenamente ordenada a Dios. En efecto, nadie puede ordenar al Creador un querer que por su objeto no le sea ordenable; no cabe dar gloria a Dios robando o mintiendo. Por eso, la primera condición para la bondad de nuestras acciones es que su objeto sea bueno. Al afirmarlo no se hace sino explicitar la relación que media entre objeto

differentes habent, ut mereri vel demereri vel aliquid hujusmodi, et sic in specie differunt»: *In II Sent.*, d. 40, q. 1, VII, a. 1, ad 4. En concreto, por su objeto, los actos pueden ser *buenos* (fomentar la amistad, trabajar, ser continentales, etc.) o *indiferentes* (pasear, dormir, etc.): *ambos son lícitos* u ordenables a Dios; o bien *malos o ilícitos*, es decir no ordenables a Dios (apoderarse de lo ajeno, mentir, fornicar, etc.). Se trata, pues, de una bondad no física sino moral. Muchos de los prejuicios contra la doctrina católica de la ley natural vienen de olvidar esto, y pensar que la Iglesia confunde la ley natural con las puras leyes de la naturaleza física o biológica, como en parte hicieron los paganos (cfr. Ph. DELHAYE, *op. cit.*, p. 190, nota 21). Por eso, se ha podido escribir: «Il valore morale (...) è il bene che realizza la persona umana come tale, è in se stesso la medesima persona umana in quanto ordinata, intenzionata a Dio come suo fine ultimo da attingere direttamente. Perché questa è la verità della persona umana come tale»: C. CAFFARRA, *Viventi in Cristo*, cit., p. 160.

67. «...ratio boni vel mali quam habet actus exterior ex ordine ad finem, per prius invenitur in actu voluntatis, et ex eo derivatur ad actum exteriorem. Bonitas autem vel malitia quam habet actus exterior secundum se, propter debitam materiam et debitas circumstantias, non derivatur a voluntate sed magis a ratione. Unde si consideretur bonitas exterioris actus secundum quod est in ordinatione et apprehensione rationis, prior est quam bonitas actus voluntatis: sed si consideretur secundum quod est in executione operis, sequitur bonitatem voluntatis, quae est principium eius»: SANTO TOMÁS, *S. Th.*, I-II, q. 20, a. 1, c.

68. *S. Th.*, I-II, q. 19, a. 1 ad 3; Vide también *In IV Sent.*, d. 16, q. 3, a. 1, sol.



y fin, al modo de materia y forma del acto libre. El objeto es como el medio para lograr un fin determinado; y por tanto, no cabe (salvo por error) querer un fin (bueno) y elegir medios (malos) que no conducen a él⁶⁹.

Más aún, como las obras son lo que manifiestan las intenciones, se puede decir que no existe una disposición interior verdaderamente recta si no se realizan las correspondientes obras externas: «no es perfecta la voluntad sino cuando, tan pronto alcanza la oportunidad, obra»⁷⁰; «la voluntad tiende al acto exterior como a su objeto; por lo que, existiendo la posibilidad de obrar, ninguna voluntad es perfecta mientras no obre; por eso, las obras exteriores no son superfluas, ya que sin ellas no llega a ser buena la voluntad misma. De ahí que los actos externos caigan bajo el precepto divino»⁷¹. Sin obras buenas, no hay verdadero amor de Dios⁷². Esta es la sólida doctrina cristiana.

El fin o intención y su influjo en el acto moral

El fin o intención principal del agente, objeto del acto interior de la voluntad, es la decisión íntima del corazón del hombre de la que surgen sus obras. Por eso, constituye el elemento principal del acto, y aquél al cual la moral cristiana consagra de modo particular su atención; la rectitud del corazón, del que nacen las buenas obras, que se sintetiza en el recto amor de Dios y del prójimo (Mt 22,40; Gal 5,14); de ahí que quien verdaderamente ama cumpla toda obra buena y perfecta, y que la caridad sea «la plenitud de la ley» (Rom 13,10; cfr. Mt 7,12).

Es interesante señalar que este fin por el cual obra el agente no debe confundirse con otros motivos, que puedan concurrir y matizar su intención, pero que no la alteran. El fin es, concretamente, la intención principal por que se obra y sin la cual el acto no se realiza-

69. «Finis autem dicitur ad quem actus proportionatus est; et ita etiam si finis est bonus, et actus bonus; quia actus malus non est proportionatus ad finem bonum. Unde dicit Philosophus in 6 Ethic. (cap. 8), de his qui per malos actus bonos fines consequi intendunt, quod quaerunt sortiri finem inconvenienti medio; sicut enim non quaelibet materia est disposita ad quamlibet formam, nec quodlibet instrumentum ad quemlibet effectum, nec quodlibet medium ad quamlibet conclusionem; ita nec quilibet actus ad quemlibet finem»: *In II Sent.*, d. 38, q. 1, a. 5, sol. á

70. SANTO TOMÁS, *S. Th.*, I-II, q. 20, a. 4, c.

71. SANTO TOMÁS, *In II Sent.*, d. 40, q. 10, a. 3 ad 6.

72. «Cuentan de un alma que, al decir al Señor en la oración 'Jesús, te amo', oyó esta respuesta del cielo: 'Obras son amores y no buenas razones': J. ESCRIVÁ DE BALAGUER, *Camino*, 32 ed., Rialp, Madrid, 1980, n. 933.

ría, pues la voluntad tiende necesariamente a un objetivo concreto que la mueve; es decir, se trata de aquella meta que el hombre se propone como razón de su obrar y que, si le fuera inaccesible o dejase de quererla, o bien la sustituiría por otra, o dejaría de obrar. El que se mueve por vanidad, si pierde toda posibilidad de que su intervención se note, no actúa; el avaro, si no espera dinero no obra. Por eso, el fin o intención principal no debe confundirse —sería causa de inútiles complicaciones interiores— con los motivos concomitantes que a veces se filtran en nuestra conducta, pero no tuercen la intención decisiva, aunque disminuyan su bondad: por ejemplo, quien trabaja para servir a los demás, y le gusta que le vean, pero no cesa en su empeño si no le observan.

La rectitud de intención depende, en la práctica, del último fin que el hombre persigue al obrar, al menos implícitamente. La razón de esto es que no se quiere ningún fin intermedio sino por el último fin. La intención del último fin es de tal eficacia que configura todas las acciones. Por eso, en todo cuanto hacemos debemos poner nuestra intención en Dios (I Cor 10,31). No se sigue de aquí que la intención del último fin haya de ser explícita en cada acto: basta una decisión anterior que mantenga su virtualidad. No es necesario que un padre de familia, cada vez que cumple con sus deberes, esté expresamente refiriéndolo a Dios; es suficiente la decisión que tomó de vivir cristianamente su matrimonio, y que a veces reitera. De todos modos, la intención actual del último fin facilita la rectitud de la voluntad en cada acto; quien lucha por actualizar la referencia a Dios de todas sus acciones, con más facilidad acierta a elegir bien, hasta el mínimo detalle, y asegura la elección de objetos rectos.

En el creyente, la rectitud de intención es obra de la caridad, y se apoya en la conciencia de cuánto es amado por Dios: «nosotros hemos conocido y creído en el amor que Dios nos tiene» (I Ioan 4,16). Al reconocer este amor, que Cristo mostró al extremo, el hombre es impulsado a moverse por amor: «sabiéndose hasta ese punto amados (los cristianos), comprenden que a su vez *no pueden menos de amar* (...). Engendrado y donado por Dios, que es quien ama primero, el amor de caridad que llena al creyente se transforma en un amor de adoración y de agradecimiento, cuya existencia experimenta todo corazón bien nacido, y que va a orientar no sólo las relaciones con Dios, sino toda la conducta, puesto que el amor es fuente de iniciativas y de fidelidad»⁷³.

73. C. Spicq, *Teología Moral del Nuevo Testamento*, II, cit., pp. 516-517.



No resta sino comentar el modo en que esta prioridad del fin, en su relación con el objeto, se refleja en la práctica. La unicidad del acto de la voluntad que abraza conjuntamente la *intentio finis* y la *elección de las obras*, o actos exteriores imperados para conseguirlo, implica que para que un acto sea bueno han de serlo el fin y el objeto, la intención y las obras; para ser malo, basta que lo sea una u otras. La fórmula clásica en los manuales de moral es la siguiente: las acciones que por su objeto son indiferentes, se hacen buenas o malas por el fin; una acción buena por su objeto, se vuelve más o menos buena, o incluso mala, por el fin; una acción por su objeto mala, se puede hacer más o menos mala por el fin, pero nunca buena⁷⁴. En realidad, para acabar de precisar el papel primordial y motor que posee el fin en la acción, habría que añadir que quien elige un objeto malo nunca tiene —salvo que lo elija por error— un fin bueno. Se tratará como máximo de un fin aparentemente recto, que tiene más de autojustificación que de verdadero fin: normalmente, quien alega razones humanitarias para cometer un aborto, la eutanasia, etc., busca más bien otras cosas (deshacerse de la responsabilidad ante un problema, obtener ganancias, etc.). Al máximo, se trata de una intención menos torcida que otras, que disminuirán la malicia del acto, sin que pierda su maldad: «ningún mal se excusa por la buena intención»⁷⁵.

Es precisamente la prioridad del fin —como elemento esencial, junto al objeto—, lo que hace imposible considerar la bondad de la intención aislada del objeto del acto, es decir de las obras externas. En cambio, como hemos visto, éstas si pueden analizarse abstraídas de la intención del sujeto: en su ordenabilidad a Dios, como tales, que mide la razón (en su caso, ilustrada por la fe, bajo la guía del Magisterio).

El influjo de las circunstancias en el acto moral

Las circunstancias son aquellos aspectos accesorios o accidentales de las obras o de la intención, que afectan de algún modo a la bondad de la conducta, pero sin cambiarla sustancialmente. Por ejemplo, el cariño con que se da una limosna, el cuidado en los detalles de un trabajo bueno, el desprecio que se pone en una injuria. Hay que tener en cuenta que una circunstancia influye en la moralidad del acto sólo si implica una concreta relación con la voluntad de Dios, añadiendo

74. Cfr. vg. D. PRUMMER, *Manuale Theologiae Moralis*, cit., I, nn. 122-124.

75. SANTO TOMÁS, *In duo praecepta caritatis...*, cit., c. 6.

al acto una nueva conformidad o disconformidad con el orden de la razón, de la fe y de la caridad. Es decir, se ha de tratar de una verdadera *circunstancia moral*: algo que afecta —sin mudarło esencialmente— al orden a Dios de nuestras intenciones o nuestras obras. Este orden a Dios no es una realidad vaga o abstracta: depende de lo que todos los hombres somos por naturaleza, y de las características y situaciones en que cada persona se encuentra, en su relación con los demás, y en cada momento de su vida. En este sentido, las diversas situaciones humanas rectamente pueden y deben entenderse como expresión de la voluntad de Dios: «la historia no está sometida a fuerzas ciegas ni es el resultado del acaso, sino que es la manifestación de las misericordias de Dios Padre (...) La caridad de Dios —que nos ama eternamente— está detrás de cada acontecimiento, aunque de una manera a veces oculta para nosotros»⁷⁶.

Entre las circunstancias, unas matizan el sentido de nuestras obras; el orden al último fin de los actos exteriores que se nos piden, lo que la Providencia divina exige en general de los hombres, y de cada uno en particular. Otras delimitan las intenciones del hombre, su respuesta, sus disposiciones respecto a Dios. La voluntad es buena cuando busca, con obras rectas, como último fin a Dios; no cabe duda, sin embargo, que aún queriendo amarle sobre todas las cosas, muchas veces seguimos teniendo detalles de egoísmo; otras, en cambio, le buscamos con particular intensidad. Son las intenciones concomitantes, no siempre plenamente rectas, que no cambian el orden a Dios del querer principal de la voluntad, pero lo muestran tal como es, con las concretas limitaciones y parciales incoherencias que caracterizan el amor de los hombres.

Conviene advertir que no todas las circunstancias que lo son en el plan físico, son también tales en el orden moral: algunas resultan moralmente irrelevantes (vg., de ordinario, la hora en que se cumple el precepto de oír misa en día festivo); otras, aun siendo circunstancias en el orden físico, desde el punto de vista moral entrañan un cambio de objeto (vg., la violencia que acompaña a la acción de apropiarse de un bien ajeno, que cambia el simple hurto en robo). A veces, no resulta fácil discernir entre una circunstancia moral que realmente es tal, y otra que constituye un elemento del objeto. En la práctica, ayuda a distinguir las considerar si son separables del objeto sin alterarlo: un robo sigue siéndolo, sea cual sea el estado civil de

76. J. ESCRIVÁ DE BALAGUER, Homilía, *Las riquezas de la fe*, Madrid, 1971, pp. 24-25.



la persona a quien se sustraiga, etc. En cambio, cuando se compara la fornicación con el adulterio, se percibe que el vínculo matrimonial no es en este caso una simple circunstancia del sujeto que obra, pues introduce un desorden sustancialmente diverso respecto al último fin, que determina el objeto moral. En este sentido, se habla de circunstancias que mudan la especie moral o teológica del acto. Así, los pecados contra la castidad no tienen la misma especie moral según se cometan con uno mismo o con otra persona (y según la condición de ésta). Ciertas circunstancias pueden cambiar también la especie teológica (es decir, el carácter grave o leve de un pecado de la misma especie moral): por ejemplo, la cantidad robada, o el tono o modalidad de la injuria, pueden hacer que sean graves o leves. En realidad, las circunstancias que mudan la especie teológica o moral, aunque en sentido físico son sólo accidentes, en sentido moral rebasan ese carácter, y son elementos del objeto moral o del fin. Así, por ejemplo, el carácter sagrado del bien, en el caso del robo sacrílego, entra en la sustancia del acto, pues indica una nueva relación con la norma moral, que cambia esencialmente su objeto. De ahí la obligación de confesar tales circunstancias⁷⁷.

Si el fin y el objeto eran como la materia del acto moral, las circunstancias vienen a ser como sus accidentes. Por tanto, si un acto es bueno por su objeto y fin, las circunstancias le dan una mayor o menor bondad accidental. Su influjo en el acto moral es aumentar o disminuir, sin cambiarla, su bondad o malicia. Así, por ejemplo, un consejo que se da en el lugar y tiempo convenientes, del modo oportuno, etc., es más bueno. Igualmente, la calumnia resulta más grave según el grado de difusión, el daño que produce, etc.

La doctrina de las circunstancias del acto moral ayuda así a entender con realismo el modo en que el hombre discierne el orden a Dios de sus actos, y labra en su corazón —correspondiendo a la gracia— un amor plenamente incondicionado a El. La voluntad divina se manifiesta, en concreto, no sólo por lo que por naturaleza y gracia somos, sino por las circunstancias específicas en que Dios ha situado a cada hombre. Por otra, el amor al Señor sobre todas las cosas se mezcla tantas veces, en esta vida, con resabios de egoísmo, motivos accidentales que no cambian el querer del último fin, aun cuando lo impurifiquen.

En fin, la doctrina de las circunstancias del acto moral pone de

77. Conc. de Trento, Sess. XIV, *De Sacramento poenitentia*, c. 5 (Dz. n. 899) y can. 7 (Dz. n. 917).



relieve un aspecto muy característico de la moral cristiana: la importancia de estar en los detalles. Porque el amor, que es el principio motor de la vida cristiana, está particularmente atento a lo pequeño⁷⁸. El cuidado de los detalles es signo evidente del auténtico amor; por eso, el Señor reprochó a Simón, cuando se alojó en su casa, por no haber tenido las atenciones de María de Magdala que, arrepentida de sus culpas, «amaba mucho» (Lc 7,47). Las circunstancias no resultan poco importantes, porque son signo de amor o inicio de desamor: *qui spernit modica, paulatim decidet* (Eccli 19,1); *qui in modicus iniquus est...* (Lc 16,10). Muchas veces, el fruto sobrenatural y apostólico de la conducta depende de esos detalles. Más aún, la misma eternidad depende de cosas pequeñas; lo enseña expresamente el Señor: *quia in modico fuisti fidelis intra in gaudium Domini tui, serve bone et fidelis* (Lc 19,17; Mt 25,21).

R. García de Haro

Istituto per gli studi su Matrimonio e Famiglia
Pontificia Università Lateranense
ROMA

78. «¿No has visto en qué 'pequeñeces' está el amor humano? —Pues también en 'pequeñeces' está el Amor divino»: J. ESCRIVÁ DE BALAGUER, *Camino*, cit., n. 824.

SUMMARIUM

DE ACTUS HUMANI ELEMENTIS QUOAD EARUM RELATIO AD CHRISTI DOCTRINAM

Quaelibet expositio doctrinae christianae de re morali necessario analysim partium actus moralis secumfert. Ipse Christus in praedicatione sua unumquodque elementum quod ab illa analysi eruitur vivide patefecit: objectum, finem, circumstantias. Magna pars Sermonis dominici in monte ostendit quanti sit momenti intentio ab agente volita contra legalismum pure extrinsecum qui tantum actiones externas considerat. Quod, secundum doctrinam Divini Magistri, nullo modo intendit excludere bonitatem exteriorum actuum sed tantum semel et pro semper rectas relationes inter intentionem et actus statuere. Bonorum malorumve actuum radix in interiore hominis inest, sed tamen si quis bona non operatur obsque ullo dubio bonam intentionem non habet. Vel aliter, iuxta Sermonem montanum, intentio agentis —ob suam necessariam relationem ad finem ultimum—, realiter et definitive bonitatem moralem vitae statuit quamvis per se sola non sufficiat: exigitur enim praeter bonam intentionem etiam «bona electio», sicut dicit Divus Thomas. Neque Dominus praetermisit momentum circumstantiarum, illorum scilicet adiunctorum completivorum, accidentalium quidem, sed tamen aliquando realiter fundamentalium



(Iob 19,11) *quorum influxus augeat vel minuit sed non mutat bonitatem vel malitiam actuum. Rerum adiuncta ergo nullo modo parvipendenda sunt quippe quae solent dilectionem vel initium aversionis significare.*

SUMMARY

THE ELEMENTS OF THE MORAL ACT IN ITS CHRISTIAN ESPECIFICITY

The Christian exposition of ethics must include the analysis of the elements of the moral act. Christ himself in his teachings underlines each one of the elements which constitute this analysis: object, end and circumstances. A good part of the Sermon on the Mount refers to the importance of intention versus an extrinsically orientated legalism which pays attention to external actions only. A fact which, in the teachings of the Master, does not in any way deny the value of external acts but which simply establishes, once and for all, the correct relation between intention and actions. The roots of good or bad works are to be found within the interior of each individual, but when good deeds are not carried out, it is an unequivocal sign that good intentions do not exist. In other words, according to the doctrine of the Sermon on the Mount intentions—in their unavoidable relation with the ultimate end—are determinants of the moral goodness of behavior although this is not enough: a good intentio and a good electio are also needed, to use the terminology of Saint Thomas. Our Lord does not fail either to underline the importance of the circumstances, of those complementary and accidental elements which are nonetheless enormously valuable at times (Io 19,11). Their influence upon the act consists of increasing or decreasing the goodness or evil of the act without changing it; we are not however dealing with things having little importance since they are usually an indication of love or of the beginning of the lack of love.