

Leonardo Polo es Catedrático de Historia de la Filosofía. Ha desarrollado su docencia en la Universidad de Navarra y en diversas Universidades Americanas, de las que es profesor visitante. Entre sus investigaciones destacan las dedicadas al estudio del conocimiento (ha publicado un *Curso de teoría del conocimiento* que consta de cinco volúmenes), metafísica (sobre los que versan *El acceso al ser* y *El ser*), y antropología (*Quién es el hombre; Presente y futuro del hombre; Ética; La persona humana y su crecimiento; Sobre la existencia cristiana; Antropología de la acción directiva*). Esta en curso de publicación su libro *Antropología Trascendental*.

En este Cuaderno se prosigue el estudio de la voluntad y sus actos que se inició en el nº 50. Estos dos Cuadernos están vertebrados por la intención de sentar la compatibilidad entre la *curvatura* de la voluntad y la intencionalidad peculiar de sus actos, que es la *intención de otro*. Dicha compatibilidad debe sentarse desde el principio, es decir, desde el peculiar estatuto potencial de la voluntad, hasta sus actos más elevados.

En este Cuaderno se estudian las virtudes morales y los actos que dan lugar a ellas, así como el problema del mal.

LEONARDO POLO

**LA VOLUNTAD Y SUS ACTOS (II)**

*Cuadernos de Anuario Filosófico*

## ÍNDICE

NOTA PRELIMINAR.....	5
VI. LA <i>VOLUNTAS UT RATIO</i> .....	7
1. El consentimiento.....	11
2. La elección.....	13
3. El llamado “uso activo”.....	16
4. La interpretación culturalista de la acción.....	20
5. La interpretación vitalista de la acción.....	22
6. La fruición.....	23
VII. LAS VIRTUDES MORALES.....	27
1. La distinción entre los hábitos intelectuales y las virtudes.....	29
2. La prudencia.....	31
a) La versión tradicional de la prudencia.....	31
b) La prudencia y la unidad de las virtudes morales.....	34
3. La justicia.....	37
a) La versión tradicional de la justicia.....	37
b) La justicia y la unidad de las virtudes morales.....	39
4. La amistad.....	41
a) La amistad según Aristóteles.....	41
b) La amistad cristiana.....	44
5. Las virtudes productivas.....	46
VIII. LA CUESTIÓN DEL MAL.....	49
1. La introducción del mal en la esencia del hombre.....	49
2. El enigma del mal.....	53

IX. CONCLUSIÓN .....	57
1. El crecimiento del querer .....	57
2. El carácter de <i>además</i> de la persona y la obligación de querer .....	59
3. Querer querer más: más otro .....	62
4. Predilección y dilección.....	64

## NOTA PRELIMINAR

Este segundo Cuaderno de *La voluntad y sus actos* se centra en el estudio de la dependencia de los actos voluntarios y de las virtudes activas respecto de la sindéresis. Aunque dicha dependencia es aceptada por la filosofía tradicional, no es estudiada por ella con la intensidad que el tema permite. Ello es debido a que su enfoque de los actos voluntarios es analítico: se constata que son actos indudablemente distintos acudiendo a la experiencia vital que de ellos tenemos, y cada uno de ellos se investiga por separado. De este modo se consiguen precisiones muy agudas y casi siempre acertadas. Se logra también clasificarlos atendiendo a dos criterios: en primer lugar, su referencia a los medios o a los fines; y en segundo lugar, según la distinción entre la voluntad natural y la voluntad racional. Sin embargo, la conexión de los actos voluntarios está menos aclarada.

En cambio, las relaciones entre los hábitos de la voluntad se establece mejor. En esta línea he de destacar un trabajo de Jesús García López que me ha servido para entender el estado de la cuestión en el pensamiento tomista<sup>1</sup>. Otro mérito del autor de ese libro es su esfuerzo por atenuar la excesiva separación de la *praxis* y la *poiesis*. En este Cuaderno insistiré en el asunto. Como he indicado en otras publicaciones, la producción de instrumentos es propia de la naturaleza del hombre<sup>2</sup>.

He de agradecer al Prof. Juan Fernando Sellés su aportación a la elaboración de este texto, en la que también ha intervenido Salvador Piá Tarazona.

---

<sup>1</sup> Jesús García López, *El sistema de las virtudes humanas*, Minos, México, 1986.

<sup>2</sup> Cf. *Ética: hacia una versión moderna de los temas clásicos*, Aedos-Unión Editorial, Madrid, 1995, (2ª ed. 1997), pp. 17-68.



## VI

### LA *VOLUNTAS UT RATIO*

Como ya se ha dicho, la *voluntas ut ratio* no es una potencia distinta de la voluntad natural, sino su continuación<sup>1</sup>. Se caracteriza, en primer lugar, por ser ilustrada con el conocimiento de los bienes, el cual corre a cargo de la llamada razón práctica y, en segundo lugar, por el ejercicio de actos con los que se adquieren las virtudes activas.

En este apartado hemos de empezar estudiando dos cuestiones: la primera es la distinción entre la razón teórica y la razón práctica; la segunda es el modo de comunicar el conocimiento de bienes a la voluntad. En lo que respecta a la primera cuestión, sostengo que la distinción entre el conocimiento teórico y el conocimiento práctico sólo es posible si la *sindéresis* es, asimismo, dual; esto es, si se distingue el *ver-yo* del *querer-yo*<sup>2</sup>.

---

<sup>1</sup> Este tema es propio de la filosofía tradicional. Así, por ejemplo, Tomás de Aquino comentando a Aristóteles dice: “difiere como dice el Filósofo en el libro III de la *Ética* [*Ética a Nicómaco*, 1111 b 26], la elección de la voluntad en esto, que la voluntad, hablando con propiedad, es del mismo fin; en cambio, la elección es de esas cosas que miran al fin. Y así, la simple voluntad es lo mismo que la *voluntas ut natura*, la elección en cambio es lo mismo que la *voluntas ut ratio*, y es el acto propio del libre albedrío” (*Suma Teológica*, III, q. 18, a. 4 c).

A mi juicio, la libertad se ha de extender a todos los actos de la voluntad.

<sup>2</sup> En la filosofía tradicional la *sindéresis* es estudiada atendiendo exclusivamente al segundo miembro de la dualidad indicada, es decir, como un hábito innato respectivo a la voluntad o como conocimiento de los primeros principios prácticos.

Tomás de Aquino la entiende como el fundamento de la razón práctica o como hábito natural que se refiere a primeros principios prácticos

El primer miembro de la susodicha dualidad es la explicación de las operaciones de la potencia intelectual y de los hábitos intelectuales adquiridos. Dicha explicación no comporta constitución: ni las operaciones cognoscitivas ni los hábitos correspondientes son constituidos por el *ver-yo*. Por tanto, la distinción entre el *ver-yo* y lo que explica es una distinción según grados. Se trata de grados de lo que llamaré luz iluminante. El *ver-yo* es una iluminación global; los hábitos intelectuales son iluminaciones manifestativas; y las operaciones son iluminaciones intencionales de acuerdo con los objetos con los que se conmensuran al poseerlos. Pero, repito, ninguno de esos grados de iluminación es constituido por los otros<sup>3</sup>.

El segundo miembro de la dualidad de la sindéresis, el *querer-yo*, es, asimismo, una luz iluminante. Pero que versa, ante todo, sobre la voluntad natural, es decir, sobre la potencia puramente pasiva que se describe como relación trascendental con el fin —o el bien—. Por consiguiente, dicha iluminación es constitutiva del primer acto voluntario al que, de acuerdo con la tradición, se denomina *simple querer*<sup>4</sup>. Y como el *querer-yo* ilumina la voluntad de acuerdo con la índole propia de ésta, es decir, como relación trascendental con el bien, al constituir el primer acto voluntario también ilumina el bien sin restricción alguna, pero no como presente ni como ausente, porque una potencia pasiva pura no es capaz todavía ni siquiera de intentar llegar a él<sup>5</sup>.

Si se admite la dualidad de la sindéresis, es posible entender la distinción entre la razón teórica y la razón práctica. La explicación de la razón teórica es el *ver-yo*; en

---

innatos (cf. entre otros lugares, *Suma Teológica*, I, q. 79, a. 12 y 13; *Ibid.*, I-II, q. 94, a. 1, ad 2; véase también *De Malo*, q. 3, a. 12, ad 13; *De Veritate*, q. 16, a. 1, 2 y 3).

<sup>3</sup> La iluminación intencional no es constituida por la iluminación manifestativa, ni ésta por el *ver-yo*.

<sup>4</sup> Cf. Tomás de Aquino, *Suma Teológica*, I-II, q. 25, a. 2 c; *Ibid.*, I-II, q. 26, a. 2 c.

<sup>5</sup> Es prematuro entender la voluntad natural como tendencia u orexis, pues, antes del conocimiento racional del bien, la voluntad no tiende.



cambio, la razón práctica deriva de la sindéresis. Si, como se decía, la voluntad racional es una continuación de la voluntad natural, y no una potencia distinta de ella, la razón práctica también ha de entenderse como derivada del segundo miembro de la sindéresis. Si esto no se tiene en cuenta, es difícil admitir que existe un conocimiento racional de los bienes.

Tomás de Aquino sostiene que hay una doble modalidad de aprehensión: la teórica y la práctica<sup>6</sup>. La primera es solamente la representación de la cosa, la segunda, en cambio, no es representativa, sino, más bien, el ejemplar de lo factivo<sup>7</sup>. Otra distinción entre el concepto teórico y el práctico es su conversión a los objetos sensibles. El primero se convierte *ad phantasmata*; y el segundo principalmente *ad cogitativam*<sup>8</sup>. Además, el bien es concebido como universal. En este sentido el objeto de la voluntad es el bien común. Pero la aprehensión conceptual del bien necesita una aprehensión particular para mover a otras facultades a obrar. Esa aprehensión particular es sensible.

A esto conviene añadir que si en el concepto de ente se resuelven todos los otros conceptos, en el concepto de bien no ocurre lo mismo. Por tanto, la concepción del bien es plural, y dicha pluralidad es incrementable a lo largo de la vida humana, pues es claro, por ejemplo, que el niño conoce menos bienes que el adulto. También es importante señalar que sólo cabe concebir el bien atendiendo a la voluntad,

---

<sup>6</sup> “La razón es especulativa y práctica, y en una y en otra se considera la aprehensión de la verdad que pertenece a la invención” (*Suma Teológica*, I-II, q. 68, a. 4 c.).

<sup>7</sup> Cf. Tomás de Aquino, *Comentario a las Sentencias*, Libro IV, disputación 8, q. 2, a. 1. En otro lugar dice: “la concepción de nuestro intelecto especulativo es tomada de las cosas. En cambio, la concepción del intelecto práctico no presupone la cosa concebida, sino que la hace” (cf. *Suma Teológica*, III, cuestión 78, a. 5 c.). “Lo primero que es aprehendido en el concepto teórico es el ente. El bien es lo que cae en la aprehensión de la razón práctica, que se ordena a la obra” (cf. *Suma Teológica*, I, cuestión 94, a. 2 c.). “La inclinación a realizar lo concebido por el intelecto pertenece a la voluntad” (cf. *Suma Teológica*, I, cuestión 19, a. 4 c.).

<sup>8</sup> Cf. *In Sententiarum*, III, d. 15, q. 2, a. 2 c, ad 3.

porque el bien es un trascendental relativo. De aquí se concluye que la razón práctica es imposible sin la sindéresis.

Por lo demás, que la razón práctica conciba bienes, y después juzgue y argumente sobre ellos, no equivale a que conozca los actos voluntarios. Como es obvio, los actos voluntarios no son las operaciones de la razón práctica y no pueden ser conocidos si no existen. No se olvide que los actos voluntarios *verdadean* y que su verdad es exclusivamente suya, por cuanto que en ella la verdad no es un trascendental relativo, sino constitutivo.

De acuerdo con esto es posible resolver la segunda cuestión a la que se ha aludido, a saber, el modo de comunicar los bienes conocidos por la razón práctica a la voluntad. Como la voluntad no es una potencia cognoscitiva, dicha comunicación también ha de correr a cargo de la sindéresis. Por eso puede decirse que la sindéresis armoniza la razón práctica con los actos de la *voluntas ut ratio*. Pero no se trata de una armonía preestablecida en el sentido leibniziano, sino de un acuerdo más preciso, que está precedido por la sinceridad. Por eso se dice que la verdad de la razón práctica reside en su corrección. En caso de que se equivoque en la captación de los bienes, la razón práctica está sujeta a rectificación. A su vez, la sinceridad de los actos voluntarios reside en la completa exclusión de la astucia.

La astucia se suele entender como uno de los vicios opuestos a la virtud de la prudencia. Aquí empleo la palabra en su sentido más elemental, es decir, como el no desfigurar los bienes conocidos por la razón práctica al modo como, según la fábula, la zorra declaró verdes las uvas que apetecía sin poder alcanzarlas.

El primer acto de la razón práctica es el concebir bienes. Como se ha dicho, esa concepción es plural y suele aumentar con la edad. Pero, en cualquier caso, los primeros bienes que se conciben tienen carácter de medios<sup>9</sup>. Por otra parte, en

---

<sup>9</sup> La razón de medio es universal. Si el medio no fuese universal no se entendería como medio. Por ejemplo, si se entendiera *un* martillo como algo que sirve en particular para clavar un único clavo, no lo entenderíamos como medio (cf. mi libro *Quién es el hombre*, Rialp,

tanto que los bienes se conciben como plurales, todavía no se comparan entre sí de acuerdo con su importancia relativa. Por eso, a la mera concepción de los bienes, siguen otros actos de la razón práctica, a saber, la inquisición o el consejo, que forman parte de un proceso llamado deliberación. Inquisición, deliberación y consejo son sinónimos para Tomás de Aquino.

Tomás de Aquino distingue tres actos de la voluntad con respecto al fin y tres actos con respecto a los medios. Los primeros son el *velle*, la *intentio* y la *fruitio*. Los segundos son la *electio*, el *consensus* y el *usus*<sup>10</sup>.

### 1. El consentimiento

El acto voluntario que se corresponde con la concepción de los bienes es el consentimiento. Este acto voluntario es el primero de la *voluntas ut ratio*. En la filosofía tradicional, el consentimiento se entiende como el asentimiento de la voluntad a los medios considerados por la deliberación, o mejor, por el consejo de la razón práctica, al que sigue<sup>11</sup>.

Sin embargo, si se atiende a lo que he llamado sinceridad del acto voluntario, conviene sostener que, ante todo, se asiente a la pluralidad de los bienes concebidos, y ello por dos razones: primera, porque de no ser así, la sinceridad del consentimiento en cuanto que versa sobre la deliberación no sería posible. En efecto, la deliberación antecede a otro acto de la voluntad, que es la elección. El medio, o los medios,

---

Madrid, 1991, pp. 195-197). Desde luego, siempre se usa un martillo concreto, pero ello es imposible si no se posee la idea de martillo.

<sup>10</sup> Cf. *Suma Teológica*, I-II, qq. 11-16.

<sup>11</sup> El consenso “es la aplicación del movimiento apetitivo a la determinación del consejo (y por lo mismo), como el consejo no es sino de esas cosas que miran al fin, el consenso, propiamente hablando, no es sino de esas cosas que miran al fin” (*Suma Teológica*, I-II, q. 15, a. 3 c). Sólo se consiente en lo que el consejo ha presentado (cf. *Ibid.*, I-II, q. 15, a. 2 s.c.). El consejo sigue a la deliberación (cf. *In Sententiarum*, d. 24., q. 3, a. 1, ad 4).

elegidos son los que están al alcance de la capacidad de realizarlos, la cual es variable en cada hombre y en las diversas coyunturas de su vida. Pero es menester asentir a la pluralidad de aquellos medios que no son realizables en concreto, es decir, reconocer que, a pesar ello, también son bienes. En otro caso se cae en la actitud de la zorra de la fábula<sup>12</sup>.

La segunda razón para considerar el consentimiento como anterior a la deliberación, y no sólo en correspondencia con ella, está en que los medios constituyen un plexo<sup>13</sup>. Por eso, estrictamente no cabe concebir aisladamente los bienes, porque en cuanto que son medios no son cosas aisladas. En la filosofía tradicional se habla de los bienes como cosas. Pero esta terminología es incorrecta, puesto que el ser de los medios se cifra en su remitencia a otros. Por tanto, los bienes que se eligen no son singulares, sino aquella parte del plexo que está al alcance de la aptitud profesional del que elige. Otras partes del plexo tienen que estar al alcance de otros profesionales. Por tanto, no asentir a los bienes mediales elegibles por los demás atenta contra la totalidad del plexo y, en definitiva, contra la comunidad social. Más aún, elegir una parte del plexo medial sin tener en cuenta las otras, implica un error de la razón práctica que ha de corregirse<sup>14</sup>.

---

<sup>12</sup> Antes de inventar el avión, volar era un bien medial aunque no fuera asequible.

<sup>13</sup> Para Tomás de Aquino el consenso sigue siempre al consejo. Ello es debido a que para él los medios no constituyen un plexo, sino cosas particulares distintas.

<sup>14</sup> De acuerdo con estas observaciones, la versión tradicional del proceso deliberativo es psicológica e individualista y, por tanto, insuficiente. Este defecto es debido a la separación casi dicotómica entre la acción humana y la producción de medios (respectivamente *praxis* y *poiesis* o *agere* y *facere*). Mientras que la *praxis* mira al bien del hombre, la *poiesis* se centra en la perfección de una obra externa. Paralelamente, se distingue la prudencia como virtud moral —*recta ratio agibilium*— del arte —que sería la *recta ratio factibilium*—. La rectitud del arte se reduce a su eficacia.

Se observa de inmediato que la separación de la acción y la producción afecta a la integridad del tercer acto voluntario, que es el llamado uso activo, pues la eficacia sólo requiere la agudeza de la razón

Tomás de Aquino estudia tres virtudes que se corresponden con la deliberación o con el juicio práctico con que ésta termina. Son la *eubulia*, la *synesis* y la *gnome*. La primera perfecciona la razón práctica respecto de la deliberación, y las otras dos al juicio práctico.

Ahora bien, como las virtudes morales proceden de una pluralidad de actos, estimo que esos términos son aplicables a actos que preceden a la deliberación y al juicio, y que completan la primaria sinceridad de la razón práctica. En este sentido, la *eubulia* sería la sincera o discreta distinción de la pluralidad de bienes mediales; la *synesis* la comprensión de su respecto complexivo; a su vez, la *gnome* entendería que el plexo posee cierta flexibilidad, es decir, que excepcionalmente un medio admite una pluralidad de usos, sin que ello comporte astucia, sino ingenio. De acuerdo con estos actos, el conocimiento de los primeros principios prácticos por la *syndéresis* se continúa coherentemente en la razón práctica.

## 2. La elección

Según la filosofía tradicional, al último juicio práctico de la deliberación sigue otro acto voluntario, que es la elección<sup>15</sup>. Para que la elección no sea equivocada, conviene que sea precedida por una deliberación larga, siempre que sea acompañada por los actos anteriormente aludidos, que a través de la pluralidad de actos deliberativos se convierten en

---

práctica y la habilidad de las facultades motoras, especialmente de las manos.

A mi modo de ver, dicha dicotomía hoy no es aceptable. El rápido progreso de la técnica en los últimos siglos muestra que el bien del hombre no se puede aislar de su eficacia productiva. Por eso, suelo describir al hombre como el perfeccionador perfectible. Es menester subordinar la eficacia a la rectitud de la voluntad.

<sup>15</sup> “Conclusio etiam syllogismi qui fit in operabilibus, ad rationem pertinet; et dicitur sententia vel iudicium, quam sequitur electio” (*Suma Teológica*, I-II, q. 13, a. 1, ad 2. Cf. asimismo *De Veritate*, q. 22, a. 15, ad 2).

virtudes. Sin embargo, la deliberación no puede prolongarse al infinito, porque en ese caso la elección no tendría lugar. Por tanto, parece acertado sostener que terminar la deliberación corresponde a la voluntad, según ese acto suyo que es elegir.

Con frecuencia no hay tiempo para una deliberación larga, debido al apremio de las circunstancias. En ese caso, para disminuir el peligro de equivocarse, debe intervenir lo que los clásicos llaman sagacidad, que también es un acto de la razón práctica, que si se ejerce varias veces, puede llegar a ser una virtud.

Como es claro, la elección no es un acto único, pues el hombre ha de elegir muchas veces. Ello comporta la pluralidad de las elecciones y, por tanto, de las deliberaciones. Pero no por ser plurales las elecciones están aisladas. Según el planteamiento clásico, la conexión entre las elecciones se entiende según varios criterios. En primer lugar, con una elección se puede corregir otra, si ésta estaba equivocada o no se ajusta a una nueva situación.

En segundo lugar, como la elección es un acto voluntario al que sigue otro llamado uso activo<sup>16</sup>, la nueva decisión puede ser debida al aumento del conocimiento de bienes que proporciona el uso. Entre esos bienes descubiertos se encuentran algunos que tienen un marcado carácter de fin, pues el uso guarda una estrecha relación con la *intentio*, que es otro acto voluntario que se refiere a fines<sup>17</sup>. Por tanto, las nuevas elecciones se habrán de hacer teniendo en cuenta el incremento del conocimiento de los bienes. Por su parte, la razón práctica articulará su primer conocimiento de los

---

<sup>16</sup> Cf. *Suma Teológica*, I-II, q. 16, a. 4 c; *Ibid.*, I-II, q. 17, a. 3 c. El adjetivo “activo” añadido a uso no aparece en Tomás de Aquino, sino en algunos tomistas.

<sup>17</sup> Como los medios constituyen un plexo no son ajenos a la noción de fin, por ejemplo, el martillo es *para* clavar. Para distinguir los fines internos al plexo de los medios de aquellos a que mira la *intentio*, los llamaré fines inmediatos.

medios con el de los fines estableciendo entre unos y otros relaciones lógicas<sup>18</sup>.

En tercer lugar, la pluralidad de elecciones está ordenada por la virtud de la prudencia. A esta virtud pertenece también el acto de imperio, con el que se pasa de la elección al uso. La coordinación prudencial es sumamente importante, pues, sin esta virtud, la corrección de las elecciones equivocadas no se puede mantener. También ha de tenerse en cuenta que elegir comporta para la voluntad cierto sacrificio o constricción, puesto que cada elección versa sobre un número reducido de medios. Por esta razón, los hombres obligados a elegir con mucha frecuencia, como suele acontecer a los directivos, experimentan un sentimiento de constricción, que puede dar lugar a una situación de *stress*. La virtud de la prudencia contribuye a disminuir la contrariedad que lleva consigo la elección, hasta el punto de hacer fácil y agradable la pluralidad de tales actos.

La filosofía tradicional considera que la libertad o libre albedrío pertenece al acto de elegir<sup>19</sup>. Así entendida, la libertad consiste precisamente en el dominio de esos actos voluntarios. Dicho dominio es posible porque, al no versar sobre todos los bienes, la elección implica cierta indeterminación: se puede elegir lo uno o lo otro. Por consiguiente, al ejecutarse como acto particular, la elección es determinada pero sin coacción alguna. En cambio, el acto

---

<sup>18</sup> Se ha de averiguar el sentido de esas relaciones lógicas, pues no pueden ser simplemente teóricas sin comprometer la distinción de la razón práctica con la razón teórica. En la moderna teoría de la decisión se acude al cálculo de probabilidades para construir lo que se suele llamar árbol de decisiones. La noción de decisión considera resuelto el problema del paso de la elección al uso activo, el cual para los clásicos requiere otro acto de la razón práctica que se llama imperio.

“No todo acto de la voluntad precede a este acto de la razón que es el imperio, sino que alguno lo precede, a saber, la elección; y alguno lo sigue, a saber, el uso. Ya que después de la determinación del consejo, que es el juicio de la razón, la voluntad elige; y después de la elección, la razón impera a eso por la cual se va a hacer lo que se elige” (*Suma Teológica*, I-II, q. 17, a. 3, ad 1). Y concluye: “es manifiesto que el imperio es antes que el uso”.

<sup>19</sup> Cf. *De Veritate*, q. 24, a. 6 c.

que mira al fin último, es decir, a la felicidad del hombre, no entraña indeterminación y, por eso, dicho acto no es libre, sino necesario<sup>20</sup>.

Esta interpretación de la libertad no es incorrecta, pues no se puede negar el dominio de los propios actos, es decir, lo que Aristóteles llama *encrateia*, pero es bastante reducida. La libertad no es primariamente una propiedad de ciertos actos de la voluntad, ni de la razón práctica, sino que radicalmente es de la persona. Por otra parte, sólo se extiende a la voluntad a través de sus hábitos; por eso, sin la virtud de la prudencia no cabe que la elección sea libre. Ahora bien, como la prudencia es cierta continuación de la *sindéresis*, la libertad personal se extiende a la esencia del hombre de acuerdo con este hábito innato. Asimismo, incluso si se admite que la inclinación a la felicidad es necesaria, ello no constituye un límite para la libertad de la persona.

### 3. El llamado “uso activo”

El acto que sigue a la elección es de ordinario llamado uso activo. Su comprensión plantea dificultades a las que ya se ha aludido. Según la filosofía tradicional, el uso actúa sobre todas las facultades humanas, tanto las cognoscitivas —intelectuales y sensibles— como la motoras<sup>21</sup>. Pero por ser un acto de la voluntad, lo activo del uso pertenece a esta última, por lo que las otras facultades son usadas pasivamente. A esto se añade que lo activo del uso se comunica a su dimensión pasiva, y esa comunicación se entiende según la noción de participación: al ser usadas por el acto voluntario, las

<sup>20</sup> En tanto que la elección sigue al juicio práctico, hay que admitir que la libertad también pertenece a la razón. Por eso, según Tomás de Aquino, la raíz de la libertad hay que ponerla en la razón práctica (cf. *De Veritate*, q. 24, a. 2 c). Con todo, la libertad es propia de la elección; en cambio, “ultimo finis nullo modo sub electione cadit” (*Suma Teológica*, I-II, q. 13, a. 3 c). Como ya he señalado, no estoy de acuerdo con esta descripción de la libertad.

<sup>21</sup> Cf. *Suma Teológica*, I, q. 111, a. 2, ad 2; *In Sententiarum*, II, d. 42, q. 1, a. 5, ad 7; *Ibid.*, II, d. 39, q. 1, a. 2, ad 5.



restantes facultades humanas son voluntarias por participación.

Los filósofos escolásticos también admiten que el uso activo de la voluntad puede no prolongarse en el uso pasivo de otras potencias. En dicho caso, el uso activo sería un querer sin más, y no un querer hacer. El querer sin más podría versar sobre otros actos voluntarios: por ejemplo, querer elegir o querer consentir<sup>22</sup>. Esto último es posible por la curvatura de la voluntad.

Sin embargo, esta doctrina no es aceptable. Al uso activo separado del uso pasivo se le puede llamar querer, porque todos los actos voluntarios son actos de querer: desde el *simplex velle*, que no es un acto de la *voluntad ut ratio*, sino de la voluntad nativa, hasta los actos de la *voluntad ut ratio*, que lo continúan, y que también son constituidos por la *sindéresis*. Dicha continuación equivale a un incremento del querer, que se estudiará en el último apartado.

Pero, en cambio, a ningún acto de querer conviene denominarlo uso activo, porque usar equivale a disponer, y como sostengo en otros lugares, ninguna de las dimensiones de la esencia del hombre son disponibles. Lo disponible es aquello sobre lo que versa el disponer. Pero sólo se dispone de lo externo a la esencia del hombre<sup>23</sup>. Los actos voluntarios son modos de disponer en tanto que son curvos, y su respecto a lo disponible reside en la intención de otro.

De aquí se sigue, por un lado, que la noción de querer sin más es insostenible porque se le ha amputado la intención de otro; y por otro lado, que la noción de uso pasivo es inválida si se aplica a las dimensiones humanas cognoscitivas o motoras, que también son modos de disponer y en modo alguno disponibles<sup>24</sup>. Por último, es incoherente que el uso

---

<sup>22</sup> Cf. *Suma Teológica*, I-II, q. 16, a. 4, ad 3.

<sup>23</sup> En este sentido sostiene Tomás de Aquino que se *usa* de las cosas externas que se poseen (cf. *Suma Teológica*, I, q. 48, a. 6 c).

<sup>24</sup> En la antropología del siglo XIX la distinción entre el disponer y lo disponible es reconocida de acuerdo con la dualidad entre el interés y lo interesante. Las observaciones de Kierkegaard sobre esta dualidad son especialmente importantes.

activo recaiga sobre el consentimiento o la elección, que son actos voluntarios de menor intensidad. Si la curvatura de la voluntad se entiende en términos reflexivos, también habría que admitir que se elige el acto felicitario. Lo cual no parece posible si la elección es libre y el acto felicitario es un acto necesario<sup>25</sup>.

Como acabo de decir, la curvatura de la voluntad no se puede aislar de la intención de otro, y no parece que dicha intención se mantenga si se admite la versión de los actos voluntarios entre sí<sup>26</sup>.

En conclusión, la expresión “uso activo” es inaceptable. A este acto voluntario conviene llamarle acción: es la *praxis* voluntaria cuya intención es la obra<sup>27</sup>. En la obra el conocimiento se comunica a las facultades motoras, sobre todo, a las manos. En esa comunicación, la forma conocida por la operación inmanente, pasa a ser configurante de lo que se hace. En este sentido, se habla de “ponerle patas a las ideas”. “Las patas” son la ejecución de la obra, pero sin ideas no hay nada a lo que “ponerle patas”. La comunicación de las ideas a las facultades motoras a través de la imaginación es bastante comprensible desde el punto de vista neurológico. Es la relación entre las funciones nerviosas inhibitorias y las funciones excitadoras que arrancan de ellas. En cambio, no sabemos cómo el uso activo de la voluntad podría usar las facultades motoras haciéndolas pasivas.

Como acto voluntario, la acción tiene que ver con la obra en virtud de su propia intención de otro. Ello implica que, para la acción, la alteridad de los procesos naturales es insuficiente, y que la modificación de ellos que la obra

---

<sup>25</sup> “La elección no es del fin, sino de esas cosas conducentes al fin, como se dice en el libro III de la *Ética*. De donde el apetito del fin último no es de esas cosas acerca de las cuales somos dueños” (*Suma Teológica*, I, q. 81, a. 1, ad 3).

<sup>26</sup> Salvo que se diga que se elige un bien y se quiere otro, lo cual, a parte de ser incoherente, comporta el uso pasivo.

<sup>27</sup> La *praxis* voluntaria es inferior a la operación cognoscitiva, a la que Aristóteles denomina *praxis teleia* o *energeia*, la cual no es susceptible de un uso pasivo. El único acto voluntario que también es *praxis teleia* para Aristóteles es la felicidad, la fruición.

significa es un incremento de alteridad; es decir, que la obra es más buena que los procesos naturales. Ahora bien, como la voluntad del hombre no es capaz de modificar dichos procesos —querer no equivale a hacer un poder, como pretende la filosofía voluntarista—, el incremento de la razón de otro corre a cargo del movimiento que construye la obra, es decir, de la coordinación del conocimiento y la facultades motoras, lo que en modo alguno lleva consigo el uso pasivo de éstas. Por tanto, la acción voluntaria puede describirse como un querer más, es decir, como un querer más otro.

En tanto que la *sindéresis* es la luz que ilumina la verdad de la voluntad, constituye los actos voluntarios. Ilumina también que, de acuerdo con la verdad de la voluntad, la intención de otro de lo voluntario es inagotable y se incrementa en los actos sucesivos. A continuación conviene poner de relieve la importancia de la acción.

Ante todo, la intención de otro de la acción es la obra. Sin embargo, la intención de otro peculiar de la acción no se detiene en la obra, sino que la *atraviesa*. De aquí la estrecha vinculación de la acción a la obra, que permite describir la acción como un valor verbal. Por ejemplo, la expresión “yo escribo con la pluma”, o “yo aro con el arado”; la obra es la carta escrita o el campo roturado. La acción es el verbo —escribo, aro—, y es constituida por el yo<sup>28</sup>. Si la intención de la acción se detuviera en la obra, ésta sería un medio integrado en el plexo. En cambio, si la acción atraviesa la obra, la acción equivale al acto que la filosofía tradicional

---

<sup>28</sup> La acción dispone de la obra de acuerdo con su intención de otro, sin que ello comporte la noción de uso pasivo de otras potencia humanas, sino la conjunción con ellas como modos de disponer distintos.

Aristóteles señala en el lib. II, cap. 1 (1103 a 30), de la *Ética a Nicómaco* que “lo que hay que hacer después de haber aprendido lo aprendemos haciéndolo”, y lo ejemplifica con la construcción de casas, tocar la cítara y realizar un acto justo. De un modo drástico, esto se podría expresar del siguiente modo: para saber lo que queremos hacer, hemos de hacer lo que sabemos hacer. Esta observación aristotélica es afín con lo que pretendo indicar: las acciones prácticas son iluminadas y constituidas por la *sindéresis* en estrecha vinculación con los otros modos de disponer.

Tampoco las virtudes morales pueden ser conocidas en los libros, sino en el hombre virtuoso que las posee.

llama *intentio*<sup>29</sup>. Con otras palabras, sostengo que la acción y la intención no son actos distintos.

Lo que llamo *atravesar* la obra equivale a descifrar o desvelar su sentido. El sentido de la obra se prolonga de acuerdo con la inspiración de la acción en el modo de la *intentio finis*<sup>30</sup>. Pero es claro que los fines que están más allá de los medios son, ante todo, los seres humanos. Esto nos permite sentar de qué modo la justicia continúa la prudencia. La virtud de la prudencia se adquiere con la pluralidad de los actos electivos, y culmina con lo que se llama imperio, que marca el paso de la elección a la acción<sup>31</sup>. A su vez, la pluralidad de acciones da lugar a la virtud de la justicia.

#### 4. La interpretación culturalista de la acción

Consideremos una concreta manifestación de la acción humana: la que se expresa como “yo escribo con la pluma”. La comprensión de esta fórmula se centra en el verbo. Ahora bien, el verbo “yo escribo” no es una mera idea pensada. Desde luego, “escribir” es una palabra dotada de significación clara: sabemos lo que es escribir. Sin embargo, escribir como acción es inseparable de su constitución por el yo. Por ello, la *idea* de escribir, aparentemente tan clara, ha de ser superada. Tal superación se cifra en que la acción depende de la *sindéresis*.

---

<sup>29</sup> “Cuando el movimiento de la voluntad se dirige a los medios como ordenados al fin, tenemos la elección. Más cuando se dirige al fin en cuanto asequible por ciertos medios, se llama intención” (*Suma Teológica*, I-II, q. 12, a. 4, ad 3).

<sup>30</sup> La prolongación del sentido de la obra, según la cual la acción equivale a la *intentio finis*, es propia de las acciones buenas. En cambio, las acciones malas, y por ellos vetadas por una norma moral negativa — por ejemplo, robar, matar, mentir— carecen de dicha prolongación. Por eso la intención de las obras malas es extrínseca a ellas, y confunde el disponer esencial con lo disponible.

<sup>31</sup> Si falla el imperio no se pasa a la acción. Como observa Juan de Santo Tomás “muchos juzgan, aconsejan y eligen, pero después desfallecen en la ejecución” (*Cur. Theol.*, In I-II S. Th., d. VIII, a. I).

Por consiguiente, dicha superación no se consigue en una consideración culturalista de la acción. Desde luego son importantes las preguntas de este tipo: ¿qué diferencia media entre un hombre que escribe y otro que desconoce la escritura? ¿Qué influencia ha ejercido la escritura en la historia de la humanidad? Estas preguntas comportan que hay dimensiones del escribir que normalmente pasan inadvertidas. Sin embargo, no es posible encajar la acción concreta dentro de un sistema teórico-culturalista para que se constituya. Por tanto, esa serie de preguntas no podría plantearse si la acción de escribir no fuera primaria. Por eso, una vez planteadas, para escribir es preciso olvidarlas, por lo menos, en cierta medida; pues la acción concreta de escribir no las incluye. En el sentido de la acción concreta no juegan expresiones como éstas: escribir es una posibilidad que resulta de una elaboración cultural; para escribir es preciso haberse insertado en un modo especial de entender la vida.

Es claro que si la influencia de la cultura determinara por completo el sentido de la acción, esta última no sería libre. La influencia de las ideas sobre la acción humana no es un dato primario que, tomado como punto de partida, permita entender por entero la acción concreta. Por eso, la interpretación culturalista se desarrolla al margen del sentido que tiene la acción de escribir dentro de la constelación de fines en que yo escribo en concreto.

Con otras palabras, no cabe sostener que el yo haya sido colocado en una situación dotada de una estructura propia que le afecte antes de que constituya la acción. Si se pretende que la cultura posee una estructura propia, dentro de la cual el hombre está situado, es obvio que el sentido de la acción concreta viene ya fijado por la cultura como abstracta entidad más o menos hipostasiada, dotada de una regularidad y de unas virtualidades propias que el hombre se limitaría a asumir<sup>32</sup>.

---

<sup>32</sup> Si la acción está condicionada por una situación, cuya significación está previamente dada, el yo no puede hacerse cargo del sentido de su actuar.

En definitiva, la consideración culturalista de la acción es un *quid pro quo*, un traslado al terreno de la voluntad de la interna contradicción que late en la confusión entre el disponer y lo disponible. Paralelamente, la tergiversación culturalista del actuar humano es un atentado contra la moral. La moral es inaplicable a la acción, si ésta obedece a una instancia decisiva en la que está situada.

## 5. La interpretación vitalista de la acción

Sin duda, la acción no agota la esencia del hombre. Ahora escribo, pero puedo dejar de hacerlo. Escribo en tanto que una serie de órganos y facultades concurren a la producción de la obra, y son inseparables de la acción verbal. Además, dichos órganos y facultades no son afectados decisivamente por la acción, sino que se mantienen y pueden desarrollar otras actividades. Sin embargo, por otra parte, el sentido marcado por la acción verbal va más allá de la obra, de acuerdo con la intención: se continúa hasta el lector.

En esta línea se ha de decir que *escribir* no es otra cosa que el “yo escribiendo”. Se notará que, según este planteamiento, el punto de vista que preside al culturalismo se abandona, y que con él se llega a un plano distinto y superior. En el culturalismo lo primario es la situación que el hombre ha de asumir: la situación viene enteramente dada y la actividad del hombre es enteramente modalizada por ella.

Aunque, como es claro, la acción es un acto vital, no se entiende bien desde la teoría vitalista. Si en el culturalismo lo primero es la cultura como abstracción hipostasiada, en el vitalismo juega también una abstracción —la vida— en la que está ya de antemano el hombre. Según esta interpretación, el desarrollo de la esencia del hombre se reduce a una etapa del desarrollo de *la* vida entendida como idea general.

Si en el culturalismo tiene lugar una degradación de la libertad, en el vitalismo la libertad desaparece por completo.

Como abstracción, la vida viene a ser un ritmo de resonancia cósmica, o un argumento sin personaje. Vivir consistiría en ser arrastrado por la vida, sumirse en un ciclo que se anticipa a la acción y en la que se sume su sentido, como si la vida considerada en abstracto tuviera un fin propio. El vitalismo consiste en una exaltación de la vida a la que el hombre está constreñido como un cauce que lo configura.

En lo que respecta al tono emocional, que es un aspecto muy importante de estas dos interpretaciones, mientras que el culturalismo es más bien serio y, a veces, agrio, en el vitalismo predomina la sensualidad corporal y la ignorancia de la vida del espíritu<sup>33</sup>. Glosando una frase de Goethe, cabría decir que para el vitalismo el espíritu es gris y sólo la vida es verde<sup>34</sup>.

## 6. La fruición

Tomás de Aquino sostiene que el último acto de la voluntad es la fruición. Este acto consiste en el descanso de la voluntad en el bien poseído<sup>35</sup>; por eso lo llama también quietud, delectación o gozo<sup>36</sup>. De aquí que Tomás de Aquino sostenga que la fruición no es un acto de la *voluntas ut ratio*, ya que la razón práctica es discursiva y, por tanto, no permite la quietud. Por consiguiente ha de ser un acto de la voluntad

---

<sup>33</sup> Los actos espirituales, tanto los de la inteligencia como los de la voluntad, son acompañados por los afectos. Los actos de la vida sensible son acompañados por los sentimientos. Aunque aquí no desarrollaremos el tema, conviene indicar, que los afectos se incrementan con los hábitos, a los cuales, en cierto modo, se asimilan.

<sup>34</sup> El vitalismo desconoce la afectividad del espíritu.

<sup>35</sup> “No se descansa *simpliciter* a no ser en el último” (*Suma Teológica*, I-II, q. 11, a. 4 c).

<sup>36</sup> Cf. *De Veritate*, q. 23, a. 1, ad 8); *Suma Teológica*, I-II, q. 25, a. 2 c.

considerada absolutamente, es decir, de la *voluntad ut natura*, que se corresponde con la contemplación del bien<sup>37</sup>.

De acuerdo con lo que vengo proponiendo, la fruición es un acto constituido por la sindéresis, según el cual la iluminación de la voluntad se completa. La cuestión más importante versa sobre el contenido y la índole de la contemplación. Si la aprehensión del bien es intelectual, la fruición sería un acto de la voluntad en orden al intelecto<sup>38</sup>.

A mi juicio, esta respuesta no es aceptable. En primer lugar, si se tiene en cuenta lo dicho acerca de la sindéresis, a ésta le corresponde también proporcionar al acto culminar de la voluntad lo que él contempla. En segundo lugar, el contenido de la contemplación no es exactamente el bien, sino lo que Agustín de Hipona llama *ordo amoris*<sup>39</sup>. En tercer lugar, el orden del amor está formado por las acciones buenas —obras son amores—. El amor humano reside en las acciones buenas tal como han sido descritas<sup>40</sup>. En cuarto

<sup>37</sup> Según Tomás de Aquino “la fruición no implica la ordenación de algo a algo, como la intención; sino la absoluta quietud en el fin” (cf. *Suma Teológica*, I-II, q. 12, a. 5, ad 2).

<sup>38</sup> “Toda fruición se origina de la visión” (*In Sententiarum*, I, d. 1, q. 2, a. 2 c). “La unión del alma a Dios por la fruición consiste en la operación del intelecto y de la voluntad” (*Ibid.*, III, d. 2, q. 1, a. 3, ad 3).

<sup>39</sup> Para la filosofía tradicional, la unidad de orden es también objeto de contemplación. La unidad de orden es la causa final. Ahora bien, como sostengo en el quinto volumen del *Curso de teoría del conocimiento*, la causa final es la unidad del universo físico, y no se conoce objetivamente, sino de acuerdo con lo que llamo *explicitación*.

El *ordo amoris* es sumamente distinto de la causa final, que es el sentido físico del fin. La equivalencia del fin y el bien es establecida por Aristóteles de acuerdo con su modo de entender la cosmología. Sin embargo, la noción de fin no es unívoca; ante todo es preciso distinguir el fin como causa, del objeto poseído por la operación cognoscitiva, a la que se le llama *praxis teleia* porque posee el objeto como fin. Pero el fin poseído no es, en modo alguno, la causa final, que es física. A su vez, el fin entendido como bien no es el fin como objeto poseído, pues la voluntad no es una potencia cognoscitiva, y menos aún la causa final física, sino aquello a que apunta la intención de otro del acto voluntario.

<sup>40</sup> El amor es el tercer miembro de la estructura donal, la cual es triádica. Su primer miembro es el *dar* como amar. El segundo es el *acceptar*; el carácter donal de la aceptación es claro, porque sin ella no



lugar, en tanto que la fruición es la contemplación del *ordo amoris*, no debe decirse que sea un acto posesivo, sino el acto de desear más alto. Y ello por dos razones: primera, porque como acto voluntario, su intención es de otro; y la segunda razón es que el amor humano ha de ser aceptado por Dios, de manera que sin esa aceptación se anularía<sup>41</sup>.

La virtud que se corresponde con la fruición es la amistad, que es la virtud más eminente.

---

cabe el *dar* como amar. El tercer miembro es el *amor*. En Dios la estructura donal es personal. En el hombre son personales los dos primeros miembros: amar y aceptar. En cambio, el amor humano no es personal, sino esencial. Esta observación es decisiva para entender la distinción real de ser y esencia en antropología.

<sup>41</sup> Como se acaba de indicar, a la sindéresis corresponde proporcionar la continuación del *ordo amoris*. Conviene añadir que el amor es el respaldo del bien puesto que, sin lo que he llamado estructura donal, el ser personal no puede llamarse bueno. Pero dicha estructura no es conocida objetivamente. A su vez, la sindéresis es una luz iluminante, pero no de objetos, pues no es una operación cognoscitiva, sino un hábito innato.

De acuerdo con el método que propongo, la sindéresis es la cuarta dimensión del abandono del conocimiento objetivo (cf. *El acceso al ser*, Eunsa, Pamplona, 1964, p. 383; y *Antropología Trascendental*, por manuscrito).



## VII

### LAS VIRTUDES MORALES

Se llaman virtudes a los hábitos que tienen que ver con la voluntad, y a los que se oponen los vicios, que serían algo así como hábitos negativos. El tratamiento más amplio de la noción de hábito es llevado a cabo por Aristóteles. En griego, hábito se dice *hexis*, palabra que deriva de *ekhein*, que significa tener, poseer<sup>1</sup>.

Aristóteles descubre distintos modos de poseer. El primero, al que llama hábito categorial, es característico del cuerpo humano, que es el único cuerpo animal que es capaz de poseer. En este sentido se dice que el cuerpo tiene vestido, o la mano un anillo. En definitiva, el tener corpóreo es la explicación de la técnica. Si el cuerpo humano no fuera capaz de relación posesiva con cosas externas, el plexo de los medios no existiría.

Aristóteles detecta también que los objetos conocidos son poseídos por las operaciones. Pero en su sentido más propio, el hábito es la perfección adquirida por las potencias superiores del alma a través del ejercicio de sus actos. Por tanto, existen hábitos de la inteligencia y hábitos de la voluntad<sup>2</sup>. De acuerdo con esto, el hombre no se limita a ejercer operaciones intelectuales o actos voluntarios, sino que, como consecuencia de ello, a sus potencias superiores les acontece una modificación.

---

<sup>1</sup> Aquí expongo de una manera sumaria la noción de *ekhein* porque me he ocupado de ella en otras publicaciones, por ejemplo en *Sobre la existencia cristiana*, Eunsa, Pamplona, 1996, pp. 103-126.

<sup>2</sup> La fortaleza y la templanza son virtudes de los apetitos sensibles, en tanto que controlados por las potencias superiores.

Se ha de atribuir a Sócrates el descubrimiento de que la naturaleza del hombre no es indiferente a los actos que ejerce. En el dialogo *Gorgias* de Platón, Sócrates argumenta contra Calicles —un sofista que sólo admite la ley de la fuerza—, poniendo de relieve que el resultado de la acción humana no es sólo exterior; por el contrario, lo más importante es lo que le acontece al hombre por haberla realizado. Sócrates usa como ejemplo el acto injusto. ¿Qué es peor: sufrir una injusticia o cometerla? Desde el punto de vista de Calicles, como el hombre se autoafirma con sus actos, padecer injusticias es propio de los débiles. En cambio, para Sócrates, sufrir una injusticia es ser afectado desde fuera, pero el que comete el acto injusto se hace él mismo injusto<sup>3</sup>.

Platón lleva a cabo una glosa muy amplia de esta averiguación socrática en otros pasajes de su obra. Hacerse injusto es algo así como una mancha que no se puede lavar. La expiación como catarsis del hábito negativo contraído, que es una degradación de uno mismo, es el único objetivo del hombre culpable. Sin embargo, para Platón, borrar de la propia entidad esa mancha que la degrada es superior a las fuerzas humanas<sup>4</sup>.

Cuando se trata de actos buenos, se puede decir que la naturaleza mejora al realizarlos, es decir, que con ellos se adquieren virtudes que incrementan o perfeccionan las potencias humanas. Agustín de Hipona sostiene la misma tesis, al señalar que al hombre no le sirve de nada adquirir muchas cosas si con ello se empeora él mismo. Por eso, el vicio se entiende como una merma de la integridad natural. Las virtudes aumentan y los vicios disminuyen la vitalidad del espíritu.

---

<sup>3</sup> “El mayor mal no es sufrir la injusticia, sino cometerla” (*Gorgias*, 474 c ss.).

<sup>4</sup> En la tradición griega, solamente Sófocles en el *Edipo en Colonna*, hace entrever que las faltas cometidas por el hombre pueden ser restañadas por la fuerza de lo sacro. En el *Fedón* (113 d y ss.), Platón habla de un lugar de expiación para las almas que no son completamente puras ni impuras.

Según esta visión, que es profundamente ética, el primer beneficiario o el primer perjudicado por sus actos es uno mismo.

### **1. La distinción entre los hábitos intelectuales y las virtudes**

En un sentido lato, los hábitos intelectuales adquiridos son también virtudes, en tanto que perfeccionan la inteligencia. Pero aquí se ha de exponer en qué se distinguen los hábitos prácticos de los hábitos intelectuales.

En primer lugar, los hábitos intelectuales se adquieren con un sólo acto<sup>5</sup>; en cambio, los hábitos que tienen que ver con la voluntad se adquieren a través de la repetición de actos<sup>6</sup>. Ello comporta que mientras que los hábitos intelectuales son propiamente actos, las virtudes tienen cierto carácter potencial, en tanto que nunca se adquieren por completo: siempre se puede ser más justo, o más prudente. Por eso es más fácil perder dichos hábitos que los de la inteligencia.

En segundo lugar, los hábitos que tienen que ver con la voluntad, por adquirirse con actos cuya intención es el bien, hacen al hombre bueno en sentido moral; por eso se suelen llamar virtudes morales.

En tercer lugar, la conexión entre las virtudes morales es más estrecha que la que existe entre los hábitos intelectuales adquiridos. Esto significa que, por más que se pueda señalar una jerarquía entre las virtudes morales, ninguna de ellas es posible sin las otras. Ello implica una peculiar circularidad, que se explica por su carácter potencial. A pesar de esto, conviene señalar que hay un orden en su adquisición, es

---

<sup>5</sup> Esta tesis es propia de Tomás de Aquino y aceptada por sus comentaristas (cf. por ejemplo, S. Ramírez, *De habitibus in commune, en Opera Omnia*, Madrid, Instituto de Filosofía Luis Vives, vol. VI, art. 3, II A, p. 348; T. Urdanoz, *Comentarios a la Summa Teológica*, Madrid, B.A.C., vol. 5, p. 79).

<sup>6</sup> Esto acontece también con la prudencia, la cual se entiende, por lo común, como una virtud dianoética o propia de la razón práctica.

decir, que no todas se adquieren a la vez del mismo modo. Desde este punto de vista, la primera virtud es la prudencia. Asimismo, la circularidad indicada se debe a que las virtudes morales nunca se adquieren por completo, por lo que se fortalecen con todos los actos voluntarios. Así, un acto justo incrementa directamente la virtud de la justicia, e indirectamente todas las demás.

En cuarto lugar, de acuerdo con lo señalado en los puntos anteriores, las virtudes están imbricadas en los actos voluntarios, de manera que se destacan de éstos menos que los hábitos intelectuales adquiridos de las operaciones de la inteligencia. Por eso, según el planteamiento tradicional, cada virtud conserva su unidad en su respecto a actos voluntarios muy diversos, lo que no acontece con los hábitos intelectuales adquiridos.

Conviene añadir la siguientes observaciones: la primera, que sin la *sindéresis* las virtudes morales no son posibles, porque los actos voluntarios son constituidos por dicho hábito innato, porque las virtudes están estrechamente imbricadas con los actos voluntarios, los cuales son constituidos por dicho hábito innato.

La segunda, que la doctrina tradicional organiza el estudio de las virtudes a partir de cuatro de ellas, a las que suele llamar virtudes cardinales: prudencia, justicia, fortaleza y templanza. Las virtudes restantes se consideran como partes potenciales de alguna de ellas, es decir, como virtudes que la acompañan y le están subordinadas; o como partes integrantes, es decir, como virtudes que se combinan para hacer posible los actos de una virtud cardinal; o como partes subjetivas, que vienen a ser divisiones de las virtudes cardinales según el objeto sobre el que versan. Ahora bien, como se ha indicado en el apartado anterior, la virtud más eminente es la amistad.

La tercera es ésta: es preciso conceder mayor atención a los llamados hábitos productivos, cuya rectitud es muy relevante dentro de lo que se suele llamar moral especial.

## 2. La prudencia

### a) *La versión tradicional de la prudencia*

Para los aristotélicos, la primera virtud moral es la prudencia. De acuerdo con su denominación griega — *fronesis*—, es un hábito intelectual que, por versar sobre la vida activa, perfecciona la razón práctica. De acuerdo con su etimología latina, prudencia se toma del verbo *provideo*, que significa prever, ver antes, ver de lejos<sup>7</sup>. Según esto, algunas dimensiones del conocimiento prudencial tienen que ver con el pasado y con el presente, pero, sobre todo, la prudencia versa sobre el futuro, es decir, ordena la conducta que se ha de ejercer.

Por eso, Tomás de Aquino sostiene que la materia de la prudencia es lo operable por nosotros, considerado tanto desde el punto de vista del bien como de la verdad<sup>8</sup>. Si la prudencia no considerara lo operable según su verdad, no sería un hábito de la razón<sup>9</sup>. Pero por ser un hábito de la razón práctica no versa sobre la verdad en presente, pues lo operable por nosotros, aún siendo verdadero, es contingente<sup>10</sup>.

De acuerdo con esto se describe la prudencia como *recta ratio agibilium*<sup>11</sup>. Esta descripción viene de Aristóteles, y se encuentra en el libro VI de la *Ética a Nicómaco*. Se habla de recta razón en cuanto que la prudencia rectifica la razón

<sup>7</sup> “Nomen prudentiae sumitur a providendo” (Tomás de Aquino, *Suma Teológica*, II-II, q. 55, a. 1, ad 1). El término griego que se corresponde con el latino es *pronoia*. En la exposición de esta virtud, Tomás de Aquino parte sobre todo de Aristóteles, en especial en su amplio comentario al libro VI de la *Ética a Nicómaco*.

<sup>8</sup> “La materia de la prudencia es el bien operable por nosotros” (*In Sententiarum*, III, d. 23, q. 2, a. 2 b, c).

<sup>9</sup> “Las cosas agibles son materia de la prudencia según que son objeto de la razón, a saber, bajo la razón de verdad” (cf. *Suma Teológica*, II-II, q. 47, a. 5, ad 3).

<sup>10</sup> Cf. *In libros de Anima*, I. III, cap. 4, n. 16.

<sup>11</sup> Cf. *In Sententiarum*, III, d. 23, q. 1, a. 4 a, ad 4; *De Virtutibus*, I, 6 ad 2; *In Ethicorum*, 6, 1, n. 2 y 3; *Suma Teológica*, I-II, q. 3, a. 6 c; etc.

práctica o la corrige. La verdad de la razón práctica reside en su corrección, en tanto que se ocupa de los medios conducentes al fin, pues los medios pueden ser más o menos acertados. En definitiva, a la prudencia corresponde encontrar el *justo medio*<sup>12</sup>. Ahora bien, según la filosofía tradicional, el justo medio es intrínseco a las virtudes de la voluntad<sup>13</sup>. De aquí se concluye que la prudencia dirige y regula todas las virtudes morales, las perfecciona y las completa<sup>14</sup>. De manera que cabe llamarla auriga como decía Platón, o generadora de las virtudes como añade Tomás de Aquino<sup>15</sup>.

Sin embargo, la prudencia no es la única condición de la virtud moral; previamente se requiere el conocimiento del fin, que es superior al conocimiento de los medios dirigidos por la prudencia<sup>16</sup>. El conocimiento del fin corre a cargo de la *sindéresis*.

Según Tomás de Aquino, además de la simple aprehensión práctica, los actos de la razón práctica son el *consejo*, el *juicio* y el *imperio*. Cuando la razón se perfecciona adquiriendo el saber aconsejar de modo recto y estable, se habla de un hábito que desde Aristóteles se denomina *eubulia*<sup>17</sup>. Próxima a ella está la *eustochia*, la cual en cuanto que versa sobre los medios se llama *sollertia*<sup>18</sup>. La *eubulia* es

<sup>12</sup> Cf. *In Sententiarum*, III, d. 23, q. 1, a. 4 b, ad 4; *In Ethicorum*, I, 10, cap. 12, n. 4; *Suma Teológica*, I-II, q. 64, a. 3 c; etc.

<sup>13</sup> El justo medio es una armonía superior a la exageración o desmesura de cualquier tendencia. El vicio, en cambio, es siempre un extremo, o por exceso —*hybris*— o por defecto. Esta noción procede de Platón y es aplicada por Aristóteles a las virtudes morales. Tomás de Aquino se ocupa de esta cuestión en la *Suma Teológica*, I-II, q. 64, y considera el justo medio como la primera propiedad de las virtudes.

<sup>14</sup> Cf. *In Sententiarum*, II, d. 41, q. 1, a. 2, ad 6; *Ibid.*, III, d. 33, q. 3, a. 1 b, ad 3; *Ibid.*, III, d. 27, q. 2, a. 46, ad 1; *Suma Teológica*, II-II, q. 166, a. 2, ad 1; etc.

<sup>15</sup> Cf. *Suma Teológica*, II-II, q. 129, a. 3, ad 2.

<sup>16</sup> “No pertenece a la prudencia fijar el fin de las virtudes morales, sino sólo disponer de aquellas cosas que miran al fin” (*Suma Teológica*, II-II, q. 47, a. 6 c).

<sup>17</sup> Cf. *In Ethicorum*, I, 6, cap. 8.

<sup>18</sup> Es propio de la *eubulia* inquirir sobre los medios, pues no basta aprehenderlos, sino que se ha de precisar su valor relativo. En la *sollertia*



imprescindible para perseguir el fin con medios buenos, lo cual, a su vez, requiere que el fin no sea particular.

La virtud que perfecciona a la razón en orden al juicio práctico es denominada por Aristóteles *synesis*<sup>19</sup>. Esta palabra puede traducirse por sentenciar bien, o sea, con sensatez o según la ley común. A estas dos virtudes Aristóteles añade la *gnome*<sup>20</sup>, que también versa sobre el juicio práctico, pero en aquellos casos no previstos por la ley. Por eso, frecuentemente, la *gnome* se equipara a la *epiqueia*<sup>21</sup>.

Estas tres virtudes son entendidas por los aristotélicos como partes potenciales de la prudencia, o bien, como virtudes subordinadas a ella. Esta interpretación se debe a que tanto la *eubulia* como la *synesis* y la *gnome* preceden al acto voluntario llamado elección. En cambio, la prudencia en sentido estricto versa sobre el acto llamado imperio o precepto, que sigue a la elección y la conecta con la acción<sup>22</sup>.

Como partes integrantes de la prudencia se suelen admitir la memoria o experiencia del pasado; la docilidad o disposición para escuchar el consejo ajeno; la providencia o previsión, porque la regulación prudencial se refiere sobre todo al futuro; la circunspección, o mirar a las circunstancias en que se encuadra la acción; la cautela, que es la previsión de las dificultades que se oponen a la ejecución de una obra y el recuento de los recursos de que se dispone. A estas partes integrantes se puede añadir la percepción, lo más realista posible, de la situación. A esto se le llama, en ocasiones, inteligencia en tanto que se refiere al presente. Tanto la experiencia como la inteligencia se ordenan a la providencia.

Las partes subjetivas de la prudencia se toman del objeto al que se refieren. Se acostumbra a distinguir la prudencia personal, que regula las relaciones entre particulares; la

---

dicha inquisición es rápida, por lo que puede aconsejar sobre medios imprevisibles o aparecidos de modo súbito.

<sup>19</sup> Cf. *In Ethicorum*, l. 6, cap. 9, n. 1-8.

<sup>20</sup> Cf. *In Ethicorum*, l. 6, cap. 9, n. 9.

<sup>21</sup> Cf. *In Ethicorum*, l. 6, cap. 9, n. 10.

<sup>22</sup> “Prudentia est praeceptiva opere et non solum consiliativa et iudicativa” (*In Ethicorum*, l. 7, cap. 10, n. 3).

prudencia familiar, que es propia del cabeza de familia y se ordena a la crianza de los hijos y a su educación; y la prudencia política, que es propia del gobernante de la sociedad civil y se ordena al bien común<sup>23</sup>.

Los vicios opuestos a la prudencia son: la imprudencia o privación del saber prudencial debido; la inconsideración, que es contraria a la *synesis*; y la negligencia, o inhibición del imperio. Cuando el fin al que se refieren los medios no es verdaderamente bueno, se habla de prudencia de la carne, que está estrechamente vinculada al deleite sensible; y, cuando los medios son simulados, se fragua otro vicio que se llama astucia<sup>24</sup>.

b) *La prudencia y la unidad de las virtudes morales*

Como ya se ha dicho, el planteamiento tradicional de los actos voluntarios es analítico. Por eso el estudio sistemático de las virtudes presenta algunos inconvenientes, que a continuación trataré de resolver. Recuérdese que los hábitos de la voluntad se distinguen de los hábitos intelectuales porque nunca se adquieren del todo, y porque versan sobre actos muy diversos.

Si esto es así, cabe sostener la siguiente tesis: los actos voluntarios se distinguen estrictamente por la intensidad de la intención de otro. Pero, como dichos actos son constituidos por la *sindéresis*, la intención de otro es creciente. Teniendo en cuenta que las virtudes morales están estrechamente imbricadas con los actos voluntarios, se ha de sostener que el crecimiento de las virtudes explica tanto su distinción como

<sup>23</sup> Cf. *In Sententiarum*, I, III, d. 33, q. 3, a. 1 d c.

<sup>24</sup> Cf. *Suma Teológica*, II-II, q. 53, a. 1 c y 4 c; *Ibid.*, II-II, q. 54, a. 2, ad 3.

Tomás de Aquino distingue la prudencia de la *dinotica*, palabra que puede traducirse por ingenio. El ingenio no debe reducirse a la astucia; por otra parte, no es exactamente una virtud moral sino más bien una disposición natural, mayor o menor en cada hombre, de acuerdo con la cual se es más o menos industrioso o hábil en la combinación de medios. De todos modos, si esa disposición natural no existiera, la prudencia no sería posible (cf. *In Ethicorum*, I, 6, cap. 10, n. 16).

su carácter sistémico. Con otras palabras, una virtud se “convierte” en otra atendiendo a la intensificación de la intención de otro de los actos voluntarios con los que se adquiere.

Según este criterio, la prudencia se convierte en justicia, y la justicia en amistad. Por eso, en vez de hablar de partes potenciales de cada virtud, es preferible admitir que las virtudes inferiores son elevadas de acuerdo con lo que llamo su “conversión”. De acuerdo con esto, la justicia es prudente, y la amistad es prudente y justa, pero no al revés: por ejemplo, antes de su elevación, la prudencia no es justa.

La activación del carácter potencial de los hábitos de la voluntad se entiende de modo preciso, de acuerdo con la noción de elevación. Por ello, en vez de hablar de partes subjetivas de las virtudes, conviene atender a la activación de la virtud. No sería acertado decir que, debido a su carácter potencial, cada virtud puede crecer indefinidamente. En rigor, las llamadas partes subjetivas constituyen una jerarquía que se explica por la elevación. Por ejemplo, la prudencia política es la prudencia elevada o convertida en justicia.

Por su parte, la fortaleza y la templanza son virtudes que establecen la relación de la voluntad con las facultades apetitivas inferiores. A esto hay que añadir que son virtudes de la voluntad, o que no son fruto de los actos de los apetitos sensibles, pues la intención de otro de dichos actos es muy escasa o insuficiente para suscitar virtudes. Paralelamente, no estimo conveniente llamar a la fortaleza y a la templanza virtudes cardinales. Más bien se trata de que sin esas virtudes, la integridad de la *voluntas ut ratio* no se mantiene, pues los apetitos sensibles también son modos de disponer, con los que la voluntad no se confunde porque son inferiores a ella.

De suyo, los apetitos sensibles son sanos, salvo que sean afectados por alteraciones fisiológicas, y en este sentido naturalmente rectos. Por tanto, sus vicios son debidos al descarrío de la razón práctica; dicho descarrío consiste en atribuir a algún bien sensible el valor de fin último. De esta manera la razón práctica se despega de la *voluntas ut ratio*, es decir, la deja en suspenso al sustituirla por la apetición sensible. Como consecuencia de ello, el apetito viciado

oscurece a la razón. Este peculiar círculo vicioso es semejante a lo que he llamado obsesión: la intención de otro no aumenta, sino que se detiene en un nivel muy bajo<sup>25</sup>.

La razón práctica es el conocimiento de los medios y es corregida por la prudencia, que antes de su elevación a la justicia es fruto de los actos cuya intención de otro son los medios. Ahora bien, la prudencia es incapaz de corregir el descarrío de la razón práctica, y ello hasta el punto de que si ese descarrío tiene lugar, la prudencia es imposible.

Por tanto, es preciso admitir actos voluntarios dirigidos a la eliminación de los vicios de la apetición sensible, es decir, a mantener la integridad de la *voluntas ut ratio*. Tales actos son fuertes y templados; templados porque en cuanto que son fuertes no son violentos, y fuertes porque en tanto que templados son resistentes.

Para terminar este apartado, formularé dos observaciones, la primera dice así: el incremento de la intención de otro es posible por la distinción entre las cosas y los seres personales. Propiamente hablando, sólo las personas son fines, como indica atinadamente Kant<sup>26</sup>. En cambio, las cosas han de reducirse a la noción de medio, encuadrándolas en la noción de plexo.

La segunda observación se refiere al alcance de la *voluntas ut ratio*, que es preciso delimitar, porque la razón práctica no conoce el ser personal. Por tanto, los actos cuya intención de otro son las personas exceden la *voluntas ut ratio*.

---

<sup>25</sup> Precisamente porque la intención de otro de los actos de los apetitos sensibles es escasa, para ellos tiene carácter de fin final.

<sup>26</sup> “Los seres racionales llámense *personas* porque su naturaleza las distingue ya como fines en sí mismos, esto es, como algo que no puede ser usado meramente como medio” (*Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, cap. II, Buenos Aires, El Ateneo, p. 511).

### 3. La justicia

#### a) *La versión tradicional de la justicia*

Según la filosofía clásica, la justicia es una virtud de la voluntad que se describe como el hábito según el cual de modo constante y perpetuo se da a cada uno lo suyo<sup>27</sup>; “lo suyo” es el bien de otro ser humano. Por consiguiente, el acto justo ha de estimar que el bien de otro ser humano no es menor —por ser de otro— que el bien propio —por ser propio—. Por eso, la justicia implica la apreciación de la igualdad de los bienes, prescindiendo de que, al dar un bien a otro, uno mismo se priva de él. Esa igualdad es lo que se llama *lo justo*.

La justicia es un hábito imprescindible porque la voluntad humana tiende naturalmente al bien, pero no tiende naturalmente al bien de los demás. Ese bien excede la capacidad volitiva, ya que cada uno apetece su propio bien<sup>28</sup>. Dicho de otra manera, la justicia y la inclinación a la felicidad son divergentes, de manera que, sin una virtud sobreañadida la voluntad no podría llevar a cabo actos justos<sup>29</sup>.

Por tanto, aunque la justicia sea una virtud de la voluntad, no se puede explicar desde ella, ya que excede su inclinación natural. De aquí que sea precisa la ayuda de la ley natural,

---

<sup>27</sup> “Iustitia est habitus secundum quem aliquis constanti et perpetua voluntate ius suum unicuique tribuit” (*Suma Teológica*, II-II, q. 68, a. 1c).

<sup>28</sup> Según Tomás de Aquino, cuando se trata de una inclinación natural no es necesaria ninguna rectificación virtuosa: “el amor natural es siempre recto, ya que no es otra cosa que la inclinación de la naturaleza infundida por su Autor. Decir, pues, que la inclinación natural no es recta, es hacer injuria al Creador de la naturaleza” (*Suma Teológica*, I, q. 60, a. 1, ad 3).

<sup>29</sup> Esta divergencia es señalada también por los modernos filósofos pragmatistas, a partir de David Hume.

para que la voluntad pueda tender, según esta virtud, a bienes que son externos a su inclinación natural<sup>30</sup>.

La ley natural se suele describir como la participación en el hombre de la ley eterna de Dios<sup>31</sup>. De acuerdo con lo dicho, la ley natural no pertenece a la voluntad, sino a la razón, y se aplica a las virtudes ordenándolas a su fin. El bien al que la justicia inclina es siempre el que es debido a otros hombres<sup>32</sup>.

Las partes subjetivas de la justicia son las siguientes: la justicia legal o general, la distributiva y la conmutativa. La primera establece la relación de cada hombre con la comunidad social; la segunda sienta la relación de la comunidad a los individuos; y la tercera, la relación de unos individuos a otros. La justicia general ordena los actos de todas las demás virtudes al bien común. “Así, los actos de todas las virtudes pueden pertenecer a la justicia, en cuanto que ésta ordena al hombre al bien común”<sup>33</sup>, sin reducirse por ello al conjunto de esas virtudes.

Por su parte, la justicia particular se divide en justicia conmutativa y distributiva. Se distinguen porque el justo medio de la justicia distributiva es una medida proporcional; en cambio, el justo medio de la justicia conmutativa es una medida igual. Así, si la capacidad es mayor, las cargas también deben serlo; y si la necesidad es mayor, la ayuda ha de aumentar. Sin embargo, en una compraventa, lo justo es que por lo vendido se pague exactamente lo que vale<sup>34</sup>.

---

<sup>30</sup> Como observa Jesús García López, Tomás de Aquino habla de derecho natural y de ley natural, pero nunca de justicia natural, porque la justicia es un hábito sobreañadido a la voluntad. Para la exposición de los puntos claves de la versión tomista de la justicia, me ha sido muy útil su libro ya citado *El sistema de la virtudes humanas* (pp. 282-322).

<sup>31</sup> Cf. *Suma Teológica*, I-II, q. 91, a. 2c.

<sup>32</sup> La ley es una ordenación de la razón al bien común (cf. *Suma Teológica*, I-II, q. 90, a. 4 c).

<sup>33</sup> *Suma Teológica*, II-II, q. 58. a. 5 c.

<sup>34</sup> Desde luego, la noción de precio justo no es exacta, sino muy relativa en la práctica.

Las partes integrales de la justicia son dos. Ante todo, que se dé a cada cual lo que le es debido cuando todavía no lo tiene. Y la segunda, que se le respete cuando lo tiene, es decir, que no se le quite. Esta distinción no se da en otras virtudes.

A su vez, las partes potenciales de la virtud de la justicia son de dos clases. Si no se puede pagar lo que se debe, aparecen las virtudes de la religión, la piedad y la observancia. Si no se está estrictamente obligado a satisfacer el derecho de otro, aparecen la gratitud, la veracidad, la afabilidad y la liberalidad<sup>35</sup>.

b) *La justicia y la unidad de las virtudes morales*

Aunque no faltan motivos para entender la justicia como una virtud sobreañadida a la inclinación natural, pues es claro que con frecuencia se aprecian más los bienes propios que los ajenos —los cuales se suelen ignorar, e incluso se consideran que entran en conflicto con el propio interés—, este planteamiento no parece correcto por las siguientes razones:

En primer lugar, porque el hombre es naturalmente social y ello no puede ser ajeno a su tendencia voluntaria<sup>36</sup>. La intención de ser feliz uno sólo es moralmente incorrecta y, de acuerdo con la teología moral, pecaminosa.

En segundo lugar, los bienes de los demás no dejan de ser bienes, por lo que si la voluntad prescinde de ellos, sería incapaz del bien trascendental. Por eso, aunque la inclinación natural sea recta, no se injuria a su Creador si se admite que es intrínsecamente susceptible de virtudes, pues los hábitos son perfectivos de las potencias inmateriales sin necesidad de ratificarlas, y Dios las ha creado como perfectibles.

En tercer lugar, porque si la ley natural es la comunicación al hombre de la ley eterna, y a ella obedece la virtud de la

---

<sup>35</sup> La equidad es, más bien, una parte subjetiva de la virtud de la justicia legal, e incluso una virtud superior a ella.

<sup>36</sup> Las relaciones sociales no son por principio conflictivas, como sostiene Hobbes.

justicia, es inaceptable que esta virtud se sobreañada a la voluntad, pues aquello a que inclina la ley eterna y la naturaleza son equivalentes<sup>37</sup>.

Para resolver las ambigüedades señaladas, conviene insistir en que los actos voluntarios son constituidos por la *sindéresis*, y que la intención de otro de dichos actos es creciente. Es patente que la intención de otro de los actos justos es superior a la de los actos prudentes, los cuales versan sobre medios y no sobre fines. Los actos justos versan sobre fines, a través de los medios. Al estudiar el llamado uso activo se trató de aunar la acción y la intención del fin, y se sentó la tesis según la cual las obras son penetradas de sentido: la acción no se detiene en la obra, sino que la atraviesa o prolonga su intención de otro en el modo de la *intentio finis*. Por ello también se dijo que la pluralidad de acciones da lugar a la virtud de la justicia.

---

<sup>37</sup> En la *Suma Teológica*, II-II, q. 47, a. 6, Tomás de Aquino dice lo siguiente en el cuerpo del artículo: “Respondeo dicendum quod finis virtutum moralium est bonum humanum. Bonum autem humanae animae est secundum rationem esse [...] Unde necesse est quod fines moralium virtutum praesistant in ratione. Sicut autem in ratione speculativa sunt quaedam ut naturaliter nota [...] ita in ratione practica praesistant quaedam ut principia naturaliter nota, et huiusmodi sunt fines virtutum moralium, quia finis se habet in operabilibus sicut principium in speculativis [...] et quaedam sunt in ratione practica ut conclusiones, et huiusmodi sunt ea quae sunt ad finem, in quae pervenimus ex ipsis finibus. Et horum est prudentia, applicans universalia principia ad particulares conclusiones operabilium. Et ideo ad prudentiam non pertinet praestituere finem virtutibus moralibus, sed solum disponere de his quae sunt ad finem”.

En la respuesta a la primera objeción dice: “Ad primum ergo dicendum quod virtutibus moralibus praestituit finem ratio naturalis, quae dicitur *synderesis* [...] non autem prudentia ratione iam dicta”.

En la respuesta a la tercera objeción dice: “Ad tertium dicendum quod finis non pertinet ad virtutes morales tanquam ipsae praestituant finem: sed quia tendunt in finem a ratione naturali praestitutum. Ad quod iuvantur per prudentiam, quae eis viam parat, disponendo ea quae sunt ad finem. Unde relinquatur quod prudentia sit nobilior virtutibus moralibus, et moveat eas. Sed *synderesis* movet prudentiam”.

Lo que se dice en estos pasajes de la *sindéresis* respecto de la prudencia, con mayor razón hay que decirlo de la justicia.



Paralelamente el conocimiento de la ley natural corre a cargo de la *sindéresis* a la que, en cierto modo, equivale. En cambio, no corresponde a la razón práctica, cuyo alcance —como se dijo— se ha de delimitar, porque la razón práctica no conoce el ser personal. Al describir la virtud de la justicia como la constante y perpetua voluntad de dar a cada uno lo suyo, se sienta la noción de lo justo, es decir, de la correspondencia entre el derecho y el deber. Pero dicha correspondencia sólo se da entre personas.

Por consiguiente, la virtud de la justicia es superior a la virtud de la prudencia, a la que eleva a su propio nivel en tanto que los intercambios y las distribuciones implican medios<sup>38</sup>.

Para terminar este apartado formularé dos observaciones: en primer lugar, para entender jerárquicamente las llamadas partes subjetivas de la virtud de la justicia, se ha de resaltar que la más alta es la justicia legal o general, integrada también por la justicia social —como se ha dicho en la nota anterior—. En segundo lugar, sostengo que la virtud de la veracidad no es una parte potencial de la justicia, pues sin comunicación la sociedad humana es imposible, y la veracidad es la clave de la comunicación.

#### 4. La amistad

##### a) *La amistad según Aristóteles*

---

<sup>38</sup> Propiamente, la prudencia elevada a justicia es la llamada prudencia política, a la que prefiero llamar prudencia gubernativa. Por su parte, la justicia más alta es la llamada justicia legal o general, la cual ordena la relación entre los que mandan y los que obedecen. Sin esa relación no es posible el bien común humano. No es un pleonasma la expresión justicia social, porque en la sociedad actual el comportamiento ético de los que mandan y los que obedecen es necesario para controlar el enorme aumento de los medios. Me he ocupado de esta cuestión en la *Antropología de la acción directiva*, libro escrito en co-autoría con Carlos Llano y publicado en Aedos-Unión Editorial, Madrid, 1997, pp. 113-177.

Aristóteles dedica los libros VIII y IX de la *Ética a Nicómaco* al estudio de la amistad (*filia*)<sup>39</sup>. Afirma, desde el principio, que se trata de una virtud y que va acompañada de virtud, y estima que es lo más necesario (*anakaiotaton*) para la vida. Sin amigos nadie querría vivir, aunque poseyera los demás bienes, porque la prosperidad no sirve de nada si se le priva de la posibilidad de hacer el bien, la cual se ejercita, sobre todo, respecto de los amigos. Asimismo, en los infortunios se considera a los amigos como único refugio. Los hombres, aun siendo justos, necesitan la amistad; y los hombres justos son los más capaces de amistad.

La amistad es, además de necesaria, bella. Por eso se alaba a los que aman a sus amigos, e incluso se equiparan los hombres buenos a los amistosos. A continuación, Aristóteles expone las clases de amistad, que son tres. En cada una de ellas se da la reciprocidad; sin algún tipo de reciprocidad, la amistad es imposible. Por eso sería ridículo desear el bien del vino (*oinos*); sólo se desea que se conserve para tenerlo.

La primera clase es la amistad perfecta, que se da entre los hombres buenos e iguales en *virtud*, ya que éstos quieren el bien el uno del otro en cuanto que son buenos, y son buenos en sí mismos. Esta clase de amistad es la más permanente. Con todo, estas amistades son raras porque tales hombres son pocos y, además, requieren trato, pues sin él, no cabe el conocimiento mutuo.

La segunda clase de amistad es la de aquellos que se quieren por *interés*, o no por sí mismos, sino en la medida en que se benefician en algo los unos de los otros. La tercera clase de amistad es la de los que se quieren por el *placer*. Por tanto, en los que se quieren por interés, la amistad obedece al propio bien; y en los que se quieren por el placer, a su propio gusto. En suma, estos dos tipos de amistad son imperfectos, y por eso fáciles de disolver: cuando ya no son útiles o

---

<sup>39</sup> Platón se ocupa de la amistad en el diálogo *Lisis*, y desarrolla su teoría del amor en el *Banquete*. En el *Lisis*, Sócrates dice que la amistad descansa en el amor y se regula por la virtud. El amor de amistad debe ser recíproco, por lo que lleva consigo correlación de libertades: hay que velar por el bien del amigo.

agradables el uno para el otro, la amistad desaparece<sup>40</sup>. De estas dos maneras pueden ser amigos entre sí hombres malos y buenos, porque los malos no se complacen en sí mismos si no existe la posibilidad de algún provecho o placer.

En la primera clase de amistad se defiende al amigo de las acusaciones, porque no es fácil creer lo que otro diga de un amigo, a quien uno mismo ha tratado durante mucho tiempo. Además, en los buenos se da la confianza mutua y la imposibilidad de agravarse, y los demás requisitos de la verdadera amistad. En cambio, en los otros tipos de amistad hay una mezcla con algún mal, por lo que, en rigor, lo son sólo de nombre.

Según Aristóteles, existe otra clase de amistad basada en la *superioridad*, como la del padre hacia el hijo, y la del gobernante hacia el gobernado. En estas amistades el intercambio de bienes debe ser proporcional.

Por otra parte, en cualquier comunidad hay alguna clase de justicia y de amistad. Por eso, es cierto el proverbio que dice que “lo de los amigos es común”, pues la amistad existe en comunidad.

A partir de aquí, Aristóteles examina de qué manera los distintos regímenes políticos favorecen o degradan la amistad. Por otra parte, al hombre bueno su intelecto le proporciona en abundancia la *contemplación*. Por eso, el hombre bueno es concorde con sus amigos y busca su compañía, pero también puede pasar algún tiempo consigo en tanto que contempla, aunque después, por la efusión que comporta la amistad, se lo comunique al amigo.

La esencia de la amistad reside en el compartir, en el conversar y en el compenetrarse. En ella el hombre se encuentra en la misma relación respecto al amigo que consigo mismo<sup>41</sup>. En definitiva, la amistad se cifra en un crecimiento

---

<sup>40</sup> La reclamaciones y reproches son propias de la amistad por interés. En cambio, en la verdadera amistad no se dan. Por eso, el que aventaja al amigo en el beneficio prestado, no se lo echará en cara, ya que los dos procuran el intercambio de bienes.

<sup>41</sup> Por eso, Cicerón sostiene que el amigo es otro yo. Son incompatibles con la amistad la adulación, la zalamería y el servilismo, pues son contrarios al amor a la verdad.

que es facilitado por las acciones conjuntas a las que ordena. Los actos de esta virtud consisten en cooperar. La cooperación implica la igualdad, que es característica de esta virtud: la intención de otro se incrementa en tanto que es común, de manera que los amigos se ayudan en dicha tarea, y no sólo en remediar las situaciones desgraciadas<sup>42</sup>.

b) *La amistad cristiana*

El amor cristiano contrasta con el sentido pagano de la amistad, que era exclusivista: amaba al amigo y odiaba al enemigo. Por eso, el *Evangelio* de la caridad sorprendió a los paganos, pues lleva consigo la hermandad de espíritu de acuerdo con la filiación divina. Sin embargo, la caridad cristiana, que eleva la amistad, debe recoger también las características que le son propias.

Tomás de Aquino sostiene que la amistad es una virtud, pero sostiene también que la amistad y la caridad son diferentes. Por eso, en la *Suma Teológica*, en rigor, la palabra *amicitia* tiene el sentido de *caritas*<sup>43</sup>.

Las virtudes aristotélicas tienden a la felicidad natural. En cambio, el hombre cristiano persigue la felicidad perfecta, la cual no es posible sin el respaldo del amor de caridad.

Con todo, la caridad no puede dejar de lado la amistad; ante todo, porque Jesucristo nos hizo sus amigos<sup>44</sup>. Por ser la caridad enteramente universal, pues hay que amar también a los enemigos, no se confunde con la amistad humana, a no ser como mera disposición, pues no cabe ser amigo de todos. Ahora bien, si se prescinde por completo de la amistad y se reduce el amor de los cristianos a la fraternidad, ésta puede perder operatividad y resultar insulsa.

---

<sup>42</sup> Hoy se suele emplear la palabra *sinergia*, que es una versión débil de la ayuda amistosa.

<sup>43</sup> Cf. Andrés Vázquez de Prada, *Estudio sobre la amistad*, Rialp, Madrid, 2ª ed. 1975, pp. 65-71.

<sup>44</sup> *Evangelio de San Juan*, 15, 15-16.

Aunque esta apreciación no sea propia de los paganos antiguos, ha sido formulada por los críticos modernos del cristianismo. Cuando la caridad se enfría, suele incurrir en rigidez, y pierde su jugo vital o se reduce al sentimiento de filantropía<sup>45</sup>. Ante estos casos, a la crítica moderna no le falta razón. Sin embargo, está dirigida a una caricatura de la verdadera caridad.

Por lo pronto, la caridad cristiana apunta al destino eterno del hombre y no sólo a la felicidad en esta vida. Pero, además, perfecciona la amistad humana. Esto se desprende con claridad de la descripción que hace San Pablo de esta virtud: “la caridad es longánime, es benigna; no es envidiosa, no es jactanciosa, no se hincha; no es descortés, no busca lo suyo, no se irrita, no piensa mal; no se alegra de la injusticia, se complace en la verdad; todo lo excusa, todo lo cree, todo lo espera, todo lo tolera”<sup>46</sup>.

Glosando el himno de San Pablo, cabe decir que son dimensiones de la amistad la fidelidad y la lealtad; tales dimensiones manifiestan su constancia. A ellas hay que añadir la sinceridad, el respeto, la generosidad y el afecto. La sinceridad es hablar sin rodeos y con confianza, así como disentir sin hipocresía y abrir libremente el propio interior: esto se llama franqueza. La generosidad lleva consigo el no reparar en los pequeños defectos que todos tenemos, y conduce a conceder un amplio crédito al amigo.

La veracidad también es una dimensión de la amistad, que la vincula con la libertad, y es incompatible con la constricción. Pero al amigo no se le deja sólo si incurre en errores de cierta gravedad, sino que se le corrige. En este sentido la amistad tiene un valor pedagógico<sup>47</sup>. En efecto, el amigo es otro yo. Y como el yo es inseparable de la *sindéresis*, la corrección es una apelación a su *sindéresis*,

---

<sup>45</sup> La filantropía se dirige a la humanidad en general, es decir, a una abstracción. Por eso está sujeta a crisis, como se advierte en los moralistas escoceses desde David Hume, y también en Augusto Comte.

<sup>46</sup> *Epístola I a los Corintios*, 13, 4-7.

<sup>47</sup> Tomás de Aquino dedica a la corrección fraterna la cuestión 33 de la *Secunda Secundae* de la *Suma Teológica*.

cuya luz es incompatible con los errores graves, sobre todo en el orden del querer. En suma, corregir al amigo es una muestra de la elevación de la prudencia y de la justicia al nivel de la virtud de la amistad<sup>48</sup>.

## 5. Las virtudes productivas

La distinción clásica entre *praxis* y *poiesis* —*agere* y *facere*— comporta una separación bastante aguda, que se cifra en que la *praxis* se orienta al fin del hombre, mientras que la *poiesis* está dirigida al bien de la obra. De aquí se sigue que la *poiesis* no perfecciona al hombre, de manera que los malos pueden ser hábiles productores, y las obras eficazmente realizadas al margen de su valor moral<sup>49</sup>. Por ejemplo, una obra de arte puede ser bella, pero obscena; también el robo puede alcanzar una sofisticación técnica muy alta. En la medida en que la técnica progresa, esta disociación puede aumentar. Basta pensar en la práctica del aborto, y las aplicaciones prácticas de los conocimientos biológicos que atentan contra la dignidad humana, por ejemplo, la fecundación *in vitro*.

Es claro que cuando las acciones productivas son inmorales, a la voluntad le compete corregirlas, evitarlas o censurarlas. Sin embargo, no por ello la aludida divergencia desaparece, pues se sigue sosteniendo que la producción no

---

<sup>48</sup> La prudencia no elevada es correctora de los actos voluntarios que miran a los medios. Asimismo, la corrección justa tiene carácter penal. En cambio, la corrección amistosa intenta restablecer la limpidez de la conducta del amigo.

<sup>49</sup> “El bien del arte se considera no en el mismo artífice, sino más bien en lo construido [...] pues el hacer no es perfección del que hace, sino de lo hecho” (*Suma Teológica*, I-II, q. 57, a. 5, ad 1). “El bien de lo artificial no es el bien del apetito humano, sino el bien de las mismas obras artificiales, y por esto, el arte no presupone el apetito recto” (*Suma Teológica*, I-II, q. 57, a. 4 c). “De ahí que el Filósofo diga, en el libro VI de la *Ética*, que en el arte el que peca queriendo es preferible; en cambio, lo es menos acerca de la prudencia, como en las virtudes morales de las que la prudencia es directiva” (*Suma Teológica*, I-II, q. 21, a. 2, ad 2).

perfecciona al hombre, pues la obra es exterior a él, mientras que el perfeccionamiento del hombre es inmanente. Paralelamente, se entiende que la producción no pertenece propiamente a la voluntad, sino a las potencias sujetas a ella según la noción de uso activo. De acuerdo con esto, se distinguen los actos imperados de los actos elícitos<sup>50</sup>.

Parece claro que las acciones productivas pueden dar lugar a hábitos, puesto que pueden repetirse, y con ello perfeccionarse; dichos hábitos pueden llamarse *habilidades*. Queda pendiente la cuestión de si son virtudes en sentido propio. La respuesta clásica es negativa.

A mi modo de ver, hay razones para sostener el carácter virtuoso de los hábitos productivos. En primer lugar, estos actos son equivalentes al *trabajo* humano, el cual, aunque está al servicio del hombre, es imprescindible para su vida. En segundo lugar, porque sin los resultados del trabajo, la justicia social quedaría vacía. En tercer lugar, como el trabajo es más eficaz cuando se realiza en común, comporta cooperación, la cual es una dimensión de la amistad. El intercambio de bienes y la ayuda al amigo en desgracia no son posible sin trabajo. En cuarto lugar, la equivalencia de la acción y la intención comporta una revisión de la exterioridad de la obra, porque dicha equivalencia sólo es posible a través de ella. De acuerdo con esta rectificación de la noción de uso activo, se esclarece el valor moral del trabajo.

Por otra parte, el hombre ha sido creado para dominar el universo material, es decir, para trabajar<sup>51</sup>. De suyo, el trabajo humano perfecciona el universo. La tradición cristiana entiende la obra humana como *ornato*. En este sentido, he

---

<sup>50</sup> Los actos elícitos son los que realiza la voluntad. Los actos imperados son los que realiza cualquier otra facultad humana movida por la voluntad. Estos últimos actos son de dos tipos: aquellos en los que el influjo de la voluntad es terminante, que son los propios del uso pasivo; y los actos en los que el influjo de la voluntad puede ser contrariado, que son los que llevan a cabo los apetitos sensibles. Se suele decir que la voluntad ejerce un dominio político sobre ellos; en cambio, el uso pasivo implica un dominio despótico.

<sup>51</sup> Cf. *Génesis*, 2, 15.

descrito al hombre como el perfeccionador perfectible. El *ornato* del universo perfecciona también al hombre.

Las virtudes derivadas del trabajo humano son, al menos, estas dos: en primer lugar, la *laboriosidad*. Esta virtud no es sólo un remedio contra la ociosidad o la pereza —una situación que propicia los vicios—, sino que contribuye al bien común. Tampoco se reduce al cumplimiento de la tarea que se desempeña, porque requiere inventiva<sup>52</sup>. De manera que, el hombre laborioso, se capacita para tareas nuevas. Por tanto, la laboriosidad no se confunde con la rutina. No basta con evitar las chapuzas, sino que es preciso aprender a trabajar mejor.

Si la laboriosidad se entiende como acabo de decir, se corresponde con otra virtud, que es el *ahorro*. Ahorrar no consiste tan sólo en contener el consumo, y no se confunde con el simple atesoramiento, sino que mira al incremento cualitativo de la producción y, por tanto, a aprovechar la dimensión inventiva de la laboriosidad. Así entendido, el ahorro es propio del espíritu porque disminuye el gasto de tiempo. Desde luego, el trabajo exige tiempo, pero en la medida en que es mayor la intervención de la inteligencia en la ejecución de la obra, el gasto de tiempo disminuye. En rigor, no se trata de producir más de lo mismo en menos tiempo, sino de producir obras de mayor calidad.

---

<sup>52</sup> Si se entiende la laboriosidad sólo como un remedio contra la ociosidad, la calidad del trabajo y su mejora se pierden de vista.



## VIII

### LA CUESTIÓN DEL MAL

#### 1. La introducción del mal en la esencia del hombre

Es indudable que el hombre es acosado por el mal. Esta circunstancia no tendría mayor importancia si el hombre no albergara el mal, es decir, si el mal le acometiera desde fuera y no lo sufriera desde dentro. La experiencia del mal es plural, y se extiende desde las dolencias corporales, como son las enfermedades y el cansancio extenuante, hasta los afectos negativos del espíritu, como el hastío, la envidia y el despreciarse a sí mismo.

Por ser opuesto al bien, el mal alude a la voluntad. De aquí que, al intentar entenderlo ontológicamente, se haya dicho que no es una realidad positiva, sino una privación; y en tanto que la voluntad tiende al bien, el mal es la privación del bien debido. Tal privación es un impedimento: sumida en el mal, la voluntad se hace incapaz de alcanzar el bien. Este enfoque se encuentra en Agustín de Hipona.

Conviene añadir que el mal elimina la verdad de la voluntad. Como se ha dicho, la *sindéresis* constituye los actos voluntarios en tanto que ilumina la verdad de la voluntad. Ahora bien, si el mal oscurece la voluntad, la constitución de los actos voluntarios es impedida. Por consiguiente, el mal comporta para la voluntad una catástrofe más grave de la que se desprende de la noción de privación. Los afectos negativos del espíritu se explican al tener en cuenta que la privación del bien es inseparable de la falsificación que turba la iluminación de la *sindéresis*.

Al tratar de la fortaleza y de la templanza como virtudes, se habló del descarrío de la razón práctica que, según se dijo, se cifra en dejar en suspenso la *voluntas ut ratio* al sustituirla

por la apetición sensible. Como es claro, dicha suspensión es mala. Sin embargo, las virtudes citadas son un remedio que restablece la voluntad racional.

El mal que aquí se intenta describir es mucho más grave que ese descarrío, que se reduce a una consecuencia suya. Con otras palabras, el dejar en suspenso la voluntad no es lo mismo que el *entenebrecimiento* de su verdad. Por otra parte, lo que he llamado su sustitución por los apetitos sensibles no es la privación de todo bien.

Aquí nos ocupamos de una problema muy agudo, a saber, la aparición del mal en sentido estricto en la vida del hombre. Se parte de la convicción de que la esencia del hombre no tiene, en principio, nada que ver con el mal. Sin embargo, el mal es indudable, por lo que su aparición ha de ser debida a un acontecimiento situado en el inicio de la historia humana. La doctrina cristiana penetra en este asunto al hablar del pecado original. La Encíclica de Juan Pablo II *Veritatis Splendor* contiene una glosa del primer pecado del hombre.

Se ha de tener en cuenta una primera observación: la ciencia del bien y del mal es divina, y no humana. Por tanto, pretender adquirir dicha ciencia le está prohibido al hombre. Esto significa que no es propio del hombre determinar la diferencia entre el bien y el mal, es decir, que esa ciencia es exclusiva de Dios. Sin embargo, según el relato bíblico, la serpiente, sirviéndose de medias verdades, tentó al hombre diciéndole que la prohibición obedece a que Dios sabe que la posesión de esa ciencia hará al hombre como Él. Al ceder a la tentación esa adquisición tuvo lugar, pero fue una desdicha porque entender el mal excede nuestra capacidad.

La diferencia entre el bien y el mal pertenece a la ciencia divina. No le incumbe al hombre establecerla. Por tanto, el pecado original consiste en que Adán y Eva, y su descendencia, se han atrevido a declarar lo que es bueno y lo que es malo prescindiendo de Dios. De esta manera, el hombre se independizó de Dios. Hasta aquel momento todo era bueno para el hombre, porque todo lo que Dios ha hecho para él, y el hombre mismo, es bueno. Por consiguiente, en cuanto el hombre se atribuye la apreciación de esa alternativa, modifica su puesto en el cosmos e introduce en su

espíritu una divergencia perversa. Más aún, atreverse a decir que algo es malo equivalía en aquella situación a enmendarle la plana a Dios; lo que es una blasfemia.

El pecado original se detecta a lo largo de la historia. Se aprecia en la *gnosis*, la cual sostiene la diferencia entre el Dios creador, que es un Dios torpe, y el Dios salvador, que enmienda la torpeza divina. En la glosa luterana a la *Epístola a los Filipenses*, 2, 6-11, se expone una idea parecida: si la naturaleza humana está radicalmente corrompida, la redención es una autojustificación divina. Por su parte, Nietzsche dice que la gran osadía del idealismo alemán es haber puesto el mal en Dios.

Así pues, los actos malos se constituyen en tanto que, al desobedecer a Dios, la persona humana se aísla. Como he sostenido en otros lugares, una persona aislada es una pura tragedia, porque su acto de ser es radicalmente co-existencial<sup>1</sup>. Asimismo, la persona humana se distingue realmente de su esencia, cuyo ápice, según se ha indicado, es la sindéresis. Al aislarse, la persona humana se ve constreñida a buscar en su esencia su propia réplica. Con ello, la sindéresis se desvirtúa.

La pregunta: ¿por qué pecó el hombre? no está bien planteada. La tradición cristiana habla del *mysterium iniquitatis*. En rigor, el pecado carece de causa eficiente, puesto que reside en que el hombre se atrevió a decir que existe algo malo, es decir, a corregir los planes de Dios. En cualquier caso, el hombre no está completamente corrompido. La prueba de ello es que es capaz de virtud. Desde este punto de vista, la virtud nos aparta de la diferencia entre el bien y el mal, y nos concentra en el bien, pues está en la línea del perfeccionamiento o del crecimiento esencial<sup>2</sup>.

---

<sup>1</sup> Cf. *Antropología Trascendental*, pro manuscrito.

<sup>2</sup> Tomás de Aquino acierta cuando sostiene que al elegir el mal no se ejerce la libertad, es decir, que cometer un pecado es un signo de libertad, pero no un acto libre en sentido estricto.

En un comentario a la *Sollicitudo rei socialis* de Juan Pablo II, expongo con mayor amplitud el pecado original<sup>3</sup>. Es oportuno ofrecer aquí un resumen de ese texto. En su comentario al libro II de las *Sentencias* (d. 32, q. 9) Tomás de Aquino sostiene que el pecado de Adán es un pecado de ciencia. La ciencia empecatada es denominada, de acuerdo con el texto revelado, ciencia del bien y del mal.

La ciencia sin pecado, adecuada al hombre, verdadera, es la ciencia del bien y *sólo* del bien. La ciencia pecaminosa es la ciencia de la disyuntiva bien-mal. Por lo pronto, dar cabida o tener que ver con el mal ya es malo, si en principio el hombre no tiene que ver con él. Como la ciencia humana se ejerce respecto del universo, la ciencia del bien y del mal implica una apreciación de la obra divina según esa disyuntiva; y esto ofende a Dios, pues la obra divina no es mala de ningún modo.

Añádase que si la ciencia del bien y del mal conserva su carácter operativo, da lugar a la aparición del proyecto de corregir el universo. El dominio es, entonces, injerencia, intento de ponerse operativamente en el lugar de Dios. En este proyecto el hombre se separa de Dios, actúa solo, por su cuenta, y no se apoya ni espera en Él. Aquí está la razón formal primordial del pecado: la blasfemia, la escisión, la soberbia presuntuosa, la muerte de la esperanza, la soledad.

Por otra parte, la ciencia del bien y del mal es errónea —lo que también ofende a Dios—, pues el proyecto de corrección se aprecia como bueno y lo corregido como malo. Esto hace de la disyuntiva una distorsión aberrante y ociosa: el hombre hace lo que no debe hacer y, en cambio, omite hacer lo que debe. Con ello se desencadena una indigencia que condiciona el actuar subsiguiente, el cual no puede ser simplemente perfecto, pues ha de atender a las necesidades del mero mantenimiento de la vida en el tiempo. Cuando el hombre no

---

<sup>3</sup> “La *Sollicitudo rei socialis*: una encíclica sobre la situación actual de la humanidad”, en *Estudios sobre la encíclica ‘Sollicitudo rei socialis’*, Aedos, Madrid, 1990, 63-119. Publicado como parte de *Sobre la existencia cristiana*, Eunsa, Pamplona, 1996.

obedece a Dios, el mundo se le rebela y no lo reconoce como señor.

La ciencia del bien y *sólo* del bien, es superior a la ciencia del bien y del mal. La primera es incrementable desde su inicio: temporalmente, *sólo* del bien significa *más bien*. La segunda es correctiva, y esto significa que está enmarañada en una pedantería y altanería huecas, en una contorsión estéril. La creación del universo es buena. La creación del hombre es llamada muy buena. La relación de las dos creaciones ordena lo bueno a lo muy bueno. Lo muy bueno —el hombre— no debía enzarzarse en la disyuntiva entre lo bueno y lo malo, que sólo puede significar tardanza, deterioro, ineficacia.

Según esto, la ciencia del bien y del mal produce consecutivamente una cierta confusión entre la ciencia y la sexualidad. El desorden sexual no es lo primordial del pecado de ciencia, pero sí una consecuencia inevitable. Del pecado original derivan toda una serie de errores —por ejemplo, los *gnosticos*— acerca de la sexualidad, así como lo que cabe llamar el transformismo sexual, es decir, la simbólica combinatoria del sexo debida al anhelo de reconstruir el universo. Es evidente que el desmantelamiento de la moralidad ordenadora de la operatividad sexual forma parte de las intenciones de muchas ideologías.

## 2. El enigma del mal

Si el mal no pertenece, en principio, a la esencia del hombre, después del pecado es un deber moral apartarse de él y proponerse desterrarlo. Por eso, el primer imperativo de la *sindéresis* se amplía: *haz el bien y evita el mal*. Ello comporta que, en la historia, el hombre es capaz de descubrir lo que es malo, tanto dentro de sí como en su entorno. Asimismo, si no se aparta de Dios, con su ayuda, puede atenerse al bien y resistir la tentación con esperanza de éxito.

Sin embargo, como hemos dicho, el mal es plural y, en tanto que consecutivo al pecado original, algunos males no se pueden evitar; por ejemplo, la muerte<sup>4</sup>.

Ahora hemos de ir hasta el fondo del asunto. Para ello conviene insistir en algunas observaciones. Si, en principio, la esencia del hombre no tiene nada que ver con el mal, y si la ciencia del bien y del mal es exclusiva de Dios, es inevitable concluir que el hombre es incapaz de *comprender* el mal. Incluso si el hombre alberga dentro de sí el pecado, y puede notar que el bien es distinto del mal, para él el mal es completamente ininteligible. Precisamente por ello se ha dicho que el mal entenebrece la verdad de la voluntad.

Más aún, el intelecto agente no ilumina el mal: el mal está ahí en tanto que indescifrable, como una excepción a la claridad mental. No es que el mal no exista sin más, como la nada, sino que, incluso dentro del hombre, le es extraño y permanece impenetrable. Por decirlo así, el mal es una grieta para la intelección; pero, a la vez, esa grieta no está vacía, sino que es ocupada por el mal.

La pregunta clásica de la filosofía, la pregunta por la esencia, no puede plantearse cuando se trata del mal. El mal es refractario a ella, puesto que no es inteligible. Por tanto, está justificado sentar la equivalencia del mal y el sufrimiento humano. Al igual que el mal, el sufrimiento es incomprensible. En última instancia, para el hombre, el sufrimiento carece de sentido<sup>5</sup>.

Es patente que a lo largo de la historia el hombre ha dedicado un gran esfuerzo encaminado a librarse del sufrimiento. A ello obedece, por lo pronto, la medicina. Asimismo, desde otras actitudes se ha pretendido buscar una solución al problema del sufrimiento enmarcándolo en un concepción global del mundo y de la vida. Mientras que la medicina se encara con el sufrimiento partiendo del propósito

---

<sup>4</sup> Como dice San Pablo: “post peccatum, mors” (*Romanos*, 5, 12).

<sup>5</sup> He dedicado al sufrimiento un estudio titulado “El sentido cristiano del dolor” en *La persona humana y su crecimiento*, Eunsa, Pamplona, 1996, pp. 207-264.

de curarlo<sup>6</sup>, las otras actitudes intentan soslayarlo, huir de él o resistirlo apelando a otras instancias.

Con todo, no existe ninguna forma de actividad simplemente humana, y ningún producto cultural, que arrojen luz sobre el sufrimiento como tal. Cabe encontrar obras humanas en cuya producción ha tenido parte el dolor, o en las cuales el hombre aparece afectado por él. Pero en ninguna de ellas el sufrimiento está descifrado.

Las actitudes humanas ante el sufrimiento son insuficientes porque, en última instancia, el enigma del sufrimiento sólo puede resolverse si se encuentra su sentido. Aunque el hombre sea incapaz de encontrarlo, para Dios todo es posible. Por lo demás, como la ciencia del bien y del mal es exclusiva de Dios, su voluntad no es oscurecida por este último.

Jesucristo, Dios hecho hombre, ha desentrañado el sentido del sufrimiento humano.

---

<sup>6</sup> El propósito de curar no es una categoría mental, sino mas bien una dedicación. Por eso, la medicina no consiste en su armazón científico. La curación es posible *in casu* pero no *in genere*, porque los sufrimientos concretos obedecen a causas contingentes y caen dentro del radio de acción de los medios humanos. Pero la raíz del sufrimiento como tal es honda y esta sustraída a la acción humana.





## IX

### CONCLUSIÓN

#### 1. El crecimiento del querer

La intención de otro tiene que ser ratificada por el yo. De alguna manera en esta tesis se refleja la sentencia socrática según la cual cuando uno comete un asesinato se convierte en asesino; o la convicción de Nietzsche que expresa diciendo que para despreciar tengo que aceptarme como el que desprecia. En cambio, en la expresión “yo pienso algo”, *yo* no forma parte del *pienso*: no tiene que ratificar o constituir el pensar. Por eso es insensato decir que el conocimiento es una relación sujeto-objeto. Pero cuando se trata de la voluntad no es así. En la expresión “yo quiero”, *quiero* no puede ser sin el *yo*.

El yo tiene que comprometerse en el quiero para que el querer sea; el yo tiene que estar en los actos que comportan intención de otro. Sin ese compromiso la intención de otro no es posible<sup>1</sup>.

Por consiguiente el acto voluntario es para el yo un compromiso. La diferencia con el pensar es muy clara, y es notada por Moore y en cierto modo por Wittgenstein. Seguramente Descartes también se da cuenta de ello al decir que la duda tiene un papel en el conocimiento, pero no en la

---

<sup>1</sup> La constitución del acto y de su intención no implica la constitución de lo otro, precisamente porque se trata de lo otro. En cambio, como el pensar posee lo pensado, si el yo fuera constituyente del pensar, no cabría pensar objeto alguno. Pero cuando el acto tiene una intención de otro, que el yo se comprometa en el acto no afecta a lo otro. Al decir “yo pienso la mesa”, el yo no añade nada: se ha de tomar “pensar la mesa” sin incluir el yo. Pero cuando se dice “yo quiero algo”, es inevitable incluir el *yo* en el *quiero*, el cual no puede ser real sin la intervención del yo.

ética. La duda metódica consiste en la separación del *sum* y el objeto. En cambio, no es posible llevar la duda a la moral; como dice Descartes, ello conduciría a cometer errores extravagantes.

Desde este punto de vista, el acto voluntario es menos autónomo, o menos autosuficiente, que el acto de pensar. Pero ello no implica desdoro para el acto voluntario, porque en tanto que insuficiente trae el yo a su órbita. Para expresar este punto de una manera más significativa, cabe decir que la voluntad es curva. Esa curvatura se cifra en que el acto voluntario tiene que ser asistido. Por eso, podría decirse que lo voluntario posee un cierto carácter reflexivo. Dicha reflexión se reduce a que el yo, para querer, tiene que comprometerse en él.

La noción de *obligación* se entiende bien desde aquí. Por eso cabe hablar de una virtud que surge de la constitución de lo voluntario. Es la *fidelidad*, el no volverse atrás. En Derecho se dice que *pacta sunt servanda*: lo que se ha pactado hay que cumplirlo. En cualquier caso, si se ha ejercido un acto voluntario, al desasistirlo, ese acto deja de ser. Insisto en que esto no es preciso para la inteligencia, porque la operación posee una suficiencia propia; por decirlo así, se puede pensar sin querer; en cambio, no se puede querer sin querer yo. Ello equivale a que la comparecencia del yo en el querer comporta un compromiso, un obligarse, si no se quiere que el acto se anule. En principio, los actos voluntarios no se deben anular. Las virtudes fortalecen los actos, es decir, la adhesión a ellos del yo.

Los actos buenos no deben ser desasistidos. “Yo debo” significa que el acto bueno me obliga a no anularlo. Obligarse es vincularse. De esta manera se resalta la importancia del querer. Sin embargo, la obligación no debe interpretarse de una manera fijista. La obligación es inherente a la curvatura de la voluntad. Los actos voluntarios comprometen al yo, porque sin él el acto se extingue.

En definitiva, la *sindéresis* señala el significado profundo de la obligación: *no dejes de querer el bien*. El deber es justamente el ser fiel a los actos voluntarios. Respecto de ellos no cabe indiferencia, porque con ella se anulan. En

definitiva, el yo no debe desasistir al acto; o dicho con mayor precisión, dejar de querer en un sentido global. Desde luego, la *sindéresis* siempre puede advertir que es posible desasistir un acto voluntario concreto. Y que, a veces, es obligado hacerlo si el acto es malo. En ese caso, el yo está obligado a “echarse atrás”. Pero, insisto, de modo global los actos buenos no deben ser revocados.

## 2. El carácter de *además* de la persona y la obligación de querer

Es preciso señalar ahora que el acto de ser personal es sobrante respecto de los actos de la voluntad. Suelo llamar dicho sobrar carácter de *además*. Que la persona es *además* del pensar es claro, puesto que no forma parte de él. En el caso de la voluntad la persona es, asimismo, *además*, porque la constitución de cualquier acto voluntario por el yo no la agota: no existe ningún acto voluntario que sea la realización completa de la persona.

El acto de ser personal se distingue realmente de los actos de querer<sup>2</sup>. De aquí se sigue que la obligación, el deber, el compromiso, no pueden entenderse de un modo fijo. Por otra parte, la intencionalidad del acto voluntario por ser de alteridad no puede quedar detenida. A mi modo de ver, y aquí entran en juego las virtudes, la curvatura de la voluntad, es decir, la constitución de lo voluntario, introduce una nueva intención: la intención propia del acto y un incremento de esa intención del acto que parte de la *sindéresis*.

El yo no puede constituir el acto simplemente para quedarse en él. En tanto que el acto de la voluntad tiene

---

<sup>2</sup> De acuerdo con esto, el acto de ser personal se distingue realmente del yo. Sin embargo, la investigación de la citada distinción compete a lo que llamo *Antropología Trascendental*. En este estudio he aludido a ella al final del capítulo VI al hablar de la estructura donal, y en la página 50 donde se sostiene que en tanto que el pecado implica el aislamiento de la persona, la persona humana se ve constreñida a buscar en su esencia su propia réplica.

intención de otro, el yo ha de tratar de aumentarla. Aquí está el meollo de la curvatura: querer lo otro no basta; es menester querer querer más. Querer querer más se corresponde con querer más otro: que sea real más otro, es decir, más bien. Y para que sea real más otro, en tanto que el acto es intencional respecto de otro, es imprescindible querer querer más. Esta es la esencia de la fidelidad, a saber, una actividad de promoción. El yo promueve lo otro según una intención no sólo de otro, sino de más querer, o sea, duplicando la intención. De este modo, la constitución del acto voluntario por el yo es coherente con el carácter de *además* de la persona. Debido a su estructura donal, la persona no puede conformarse con un querer detenido.

Desde luego, un querer puede ser desasistido cuando el querer es oscurecido por el mal. Pero esto no es lo más importante. Desde la apertura trascendental de la persona, la clave del asunto es que el acto voluntario que tiene que ver con lo otro determinadamente, ha de ser rebasado, porque la medida de otro que tiene ese acto no es completa. El procedimiento para avanzar es la curvatura, es decir, querer más

—más otro—. Si en vez de querer, se habla de amar, se encontraría que es obligatorio no revocar los actos de amor. Pero personalmente hay algo más que esa obligación, y es amar más. Por eso no se puede hablar de medida fija en el amar.

En tanto que la intención de otro equivale a la intención de bien, querer más significa *aumentar lo otro en el ser*. La intención de otro no agota el ser; lo otro, el bien, se pone en el ser en virtud de la intención de otro del acto voluntario. Ahora bien, con ello no se aumenta la alteridad del ser en cuanto tal<sup>3</sup>, sino que crece la intencionalidad del querer.

Al querer querer más, si efectivamente se consigue, aumenta la razón de otro. Cuando se trata de otra persona, la

---

<sup>3</sup> La alteridad del ser es advertida por el hábito de los primeros principios. La alteridad del bien es conocida por la sindéresis. El bien y el ser son trascendentales distintos.

única manera de que el quererla no sea solamente intencional respecto de sus cualidades es quererla más<sup>4</sup>.

Como repite Juan Pablo II, la persona es el ser que Dios ama por sí mismo<sup>5</sup>. Si el yo se conforma con constituir el acto con intención de otro manteniéndola fija, o sin incrementarla, el acto de amor a la persona no se constituye. Este es, en definitiva, el gran problema que atraviesa la exposición de la voluntad y sus actos. ¿Cuál es el acto que satura una potencia pasiva pura, es decir, un respecto trascendental al bien? Sólo puede ser el querer querer más. No basta la intención de otro. El yo tiene que incrementar el acto de querer. De acuerdo con esa línea ascendente, la intención de otro enlaza con la persona.

Sin duda se puede querer una silla; quererla más significa considerarla mi silla favorita. Pero la silla apenas justifica ese incremento; en rigor, no es posible aumentar la alteridad de la silla porque se trata de un medio y, por tanto, de un bien finito. En cambio, la co-existencia es incrementable. Como observa Agustín de Hipona, cuando se trata del amor nunca digas basta<sup>6</sup>; si te conformas con la alteridad que proporcionan tus actos voluntarios y no la incrementas, tu ser personal queda detenido.

Nunca es bastante. De acuerdo con eso, desde la persona querer es querer más. Por eso, es preciso buscar al otro que justifica quererlo más, y se desechan ciertos otros, no en el sentido de no aceptar que lo sean sino porque no permiten querer más. Son otros de poca monta. De ese modo el querer más se concentra y, por ahí se puede empezar a entender que Dios es el ser absolutamente otro para la intencionalidad

---

<sup>4</sup> De esta manera juega el carácter de *además* en la co-existencia entre las personas.

<sup>5</sup> Cf. *Gaudium et spes*, 12, 3. Según Kant la persona no es solamente medio. A esta observación kantiana se ha de añadir que, en tanto que no es un medio, la persona es amable por sí misma. Para eso hay que aumentar la razón de otro, y eso sólo es posible queriendo más.

<sup>6</sup> “Si dijeres basta, estás perdido. Ve siempre a más. Camina siempre, progresa siempre. No permanezcas en el mismo sitio, no retrocedas, no te desvíes” (*Sermo* 169, 15 (PL MG 38, 926)).

voluntaria. Ser absolutamente otro, no entraña equivocidad porque este asunto no es intelectual ni ontológico.

Horkheimer, fundador de la escuela de Frankfurt, al final de su vida tuvo preocupaciones religiosas, y llegó también a formular que Dios es el absolutamente otro. De acuerdo con un planteamiento extático se expresa así que Dios es equívoco o inasequible. Pero desde la sindéresis no es así. Si se descubre el absolutamente otro se cae en la cuenta de que es preciso querer más siempre, porque nunca se agotará la intención de otro de la voluntad. Para la voluntad el absolutamente otro no es ningún hiato metafísico.

### 3. Querer querer más: más otro

Para el querer-yo, el absolutamente otro es el ser ocupado enteramente por la razón de otro. Dicha ocupación equivale a la conversión del trascendental bien con el trascendental ser. Y eso es el amor. Si el otro no es más que una parte de la realidad, no se puede amar por entero.

Por consiguiente, la curvatura de la voluntad no es incompatible con la intencionalidad peculiar de los actos voluntarios, sino que comporta la cuestión de querer mejor. Un acto de querer recae sobre otro en el modo de querer mejor. Esta es la inquietud de la voluntad que no puede aquietarse más que en el absolutamente otro. Ese aquietamiento es el amar, y no exactamente el descanso que comporta la *fruitio*. La *fruitio*, en todo caso, es una parte del amor. Es posible que algunos entiendan que es suficiente la felicidad, la posesión del bien. Pero de esta manera no se tiene en cuenta la persona. Es claro que todo acto voluntario cuya intención de otro sea limitada no puede aquietar el querer. Según esto, la libertad en el querer es el estar abierto al querer más. No se trata de la libertad de elección, que sería querer más medios, pero no el incremento del querer. El perfeccionamiento del querer depende de que la persona no puede quedar para siempre insatisfecha.

Todo esto se puede estudiar filosóficamente, si bien a partir de un descubrimiento cristiano radical que se aprovecha al entender lo voluntario como lo constituido por el yo. Por tanto, aunque no se sepa de antemano con qué acto se alcanza la culminación de la voluntad entendida en términos de *fruitio*, es decir, aunque ignoremos el acto correspondiente al sumo bien, filosóficamente se puede decir que el sumo bien se otorga al buscador de ese acto, es decir, al que quiere aumentar la intensidad de su querer. Al hombre se le puede llamar el ser que busca. En el nivel personal, buscar es buscarse, pero en la voluntad buscar equivale a la búsqueda de otro. Lo característico del amor voluntario es que acata el otorgamiento<sup>7</sup>.

El querer mejor se resuelve en amor. Pero si el amor es la misma perfección del querer, esa perfección no está simplemente vinculada con la razón práctica. Buscar, en rigor, es no detenerse en sí mismo. El carácter curvo de la voluntad no es un círculo en que quede incluida y aislada. La voluntad no permite ese aislamiento, porque su intención es de otro, y querer mejor es querer más otro. Para caracterizar la búsqueda suelo emplear el término *destinación*, porque estimo que significa más que mirar al fin. Dicho de otro modo, detrás del bien está el amor.

Según otra tesis tomista, un amor no correspondido debe extinguirse<sup>8</sup>. El amor exige correspondencia; sin ella, el otro no es suficientemente otro. Por eso, descubrir el amor es descubrir a Dios<sup>9</sup>.

Por tanto, el querer aumentar lo otro en el ser no consiste en el afán de identificarse con el ser, sino que es la manera

---

<sup>7</sup> Desde aquí se accede al primer mandamiento de la Ley de Dios.

Si acudimos al testimonio de los grandes amadores, cabe recordar la expresión de una santa del renacimiento que, dirigiéndose a Dios, exclamó: no te he amado nunca. Esto equivale a decir: no me acepto como la que te he amado hasta el momento; quiero más.

<sup>8</sup> Cf. *Suma Contra Gentiles*, l. III, cap. 151, n. 2.

<sup>9</sup> Como el bien no corresponde, sino que es difusivo, debe estar respaldado por el amor.

como el amor tiene que ver con el ser<sup>10</sup>. La correspondencia, aunque no sea actual, se puede esperar. Un amor unilateral está dirigido a una cosa. Es preciso un acto mejor que descubra que el amor es una donación recíproca.

#### 4. Predilección y dilección

Es posible llegar a darse cuenta de lo que significa predilección si se considera que, siendo la persona, como dice Tomás de Aquino, *dignior in natura*, y que la persona es querida como tal por Dios, que llegue a existir una persona —persona significa cada quién— de hecho es casi infinitamente improbable. Para advertirlo basta tener en cuenta que *cada quién* es hijo de su padre y de su madre. Ahora bien, es enorme la cantidad de acontecimientos que deben concurrir, y podrían no haber concurrido, para que cada quién haya sido engendrado. Por lo pronto, que sea un espermatozoide, y no otro, el que se una a un óvulo. Es claro que cada quién existe en la medida en que una gran cantidad de hermanos suyos no existen. Pero esto se repite a lo largo de todas las generaciones humanas.

Por tanto, a lo largo de la historia la improbabilidad aumenta. ¿Por qué un hombre se casa con una mujer, y no con otra, y viceversa? Podrían no haberse conocido, o no haberse unido después de ello. Imagínese que en el momento en que cada quién podría ser concebido, sus padres por algún motivo no estén juntos; en ese caso, esa persona no existiría nunca.

En resumen, si se tiene en cuenta el azar genético, sólo caben dos posibilidades: sostener que *cada quién* existe por pura casualidad —y, desde el punto de vista empírico esto no se puede negar—, o sostener que el azar genético no explica que exista cada quién, porque una persona no es un hecho. De manera que hay que remontarse hasta la voluntad creadora.

---

<sup>10</sup> Plotino se equivoca. El amor va de uno a otro, no se disuelve en el otro. Es claro que entonces no se podría amarlo.



La cosa es clara: es ingente el “número” de personas que podría haber sido en vez de las que son. Estamos, por así decirlo, ante una cuestión abismal: *cada quién* es porque Dios lo ha querido, a costa de que una multitud extraordinaria de hombres posibles no hayan existido ni existan jamás<sup>11</sup>.

*Cada quién* es una rara improbabilidad que sólo se puede explicar por la predilección divina. Por eso puede decirse que la persona es querida por sí misma al ser creada; si no fuera así, habría que admitir que es fruto de un puro azar.

Desde aquí se nota inmediatamente que programar los nacimientos técnicamente es una intromisión en un asunto propiamente divino. La fecundación artificial va contra lo que pertenece a Dios en virtud de su amor infinito, pues equivale a pretender que Dios obedezca a una planificación técnica. No se sabe qué es peor —ni siquiera la pregunta tiene verdadero sentido—: separar el acto sexual de la procreación a través de medios anticonceptivos, o separar la procreación del acto sexual acudiendo, por ejemplo, a la fecundación *in vitro*. Desde luego, esos actos humanos son equivocados y, por consiguiente, moralmente malos.

Asimismo, no aceptar ser quien se es, es sumamente grave. Querer ser otro es producto de la desesperación. Pues *cada quién* es un don debido al amor de predilección. La persona humana es una novedad radical porque es creada directamente por Dios, que la crea a ella y no a otras<sup>12</sup>.

El contraste entre los hombres posibles que no llegan a ser y los que son, pone de manifiesto la dignidad personal y su dependencia de un amor de predilección divino. Como es patente, al amor de predilección se ha de responder con un amor de dilección. Es obvio que tanto el amor de predilección

---

<sup>11</sup> Cf. mi libro *Introducción a la filosofía*, Eunsa, Pamplona, 1995, pp. 210-211.

<sup>12</sup> Cabría objetar que lo mismo que se dice del hombre se puede decir de los animales, pues los animales de una especie existen a costa de que no existan muchos otros. Sin embargo, el animal no es persona, sino que cada uno es finalizado por su especie. Y su generación es un simple medio para que esta no se extinga. En cambio, la persona humana es querida por sí misma. Por eso también, al animal no le afecta el problema de la aceptación de su ser.

como el de dilección son superiores a lo que en la tradición se llama acto electivo, porque éste se refiere a los medios, y los amores aludidos no.

El amor de dilección significa querer a Dios por encima de todo. Por su parte, el amor de predilección puede entenderse como el querer divino eterno de las novedades personales. Ni el tradicionalismo ni la ilustración son capaces de entender este asunto. La idea de progreso es muy superficial si se compara con lo radicalmente nuevo que es *cada quién*. En definitiva, la historia humana se ha de entender desde la creación de las novedades personales: las personas que antes no eran, comienzan a ser, y las que mueren se van de la historia, pero no dejan de ser.

Asimismo, en tanto que las personas humanas son novedades *extra nihilum*, comportan aportación. Por eso, las novedades de menor rango que acontecen en la historia son debidas a la novedad radical de la persona<sup>13</sup>.

Algunos sostienen que amarse a sí mismo es incorrecto o vanidoso. Sin embargo, el amor a sí mismo es el amor a la voluntad divina. El agradecimiento por haber surgido al ser como un quién comporta la apreciación de la dignidad personal. Es indudable que dicho agradecimiento es superior a la virtud de la justicia. La Iglesia es experta en humanidad porque lo sabe: el camino de la Iglesia es el hombre, cada hombre, llega a decir Juan Pablo II.

Sin embargo, esta verdad en muchas ocasiones no es sospechada, tanto en lo que se refiere a cada quién como a los demás. Hoy reina el pesimismo acerca del hombre. Se trata de una disconformidad consigo debida a motivos de poca monta. Por eso, cuando se dice que nuestra cultura es una cultura de muerte, conviene añadir que lo es por desprecio al

---

<sup>13</sup> La interpretación de la historia desde la sentencia *nihil novum sub sole* no tiene en cuenta la novedad de la persona. Para algunos resulta abrumador que existan muchas personas; consideran que esa abundancia es aburrida, como si cada hombre que nace no fuese sino una repetición de los hombres anteriores. Desde aquí se llega a sostener la llamada política de control de la natalidad o de estabilización de la población. Es patente que el control de la natalidad ignora el valor aportante de la persona humana.

hombre, y no tan sólo a los demás, sino a uno mismo. El desprecio a uno mismo no está justificado si cada quién es persona. Dicho desprecio se apoya en el hecho de ganar poco dinero, o en considerarse un ser gregario que vive en una ciudad de varios millones de habitantes. Ello contribuye a que muchos hombres sean poco ambiciosos: su *intentio* y su esperanza están por los suelos<sup>14</sup>.

He insistido en estos asuntos para aclarar que entender la *fruitio* como último acto de la voluntad es quedarse corto. No digo que no exista la fruición del bien, sino que por encima de ella está el amor donal. De aquí se concluye un asunto difícil de ver, y es que la persona humana se parece al Hijo de Dios en Quién el Padre pone toda su complacencia<sup>15</sup>. Desde luego el Padre no pone toda su complacencia en las personas humanas, pero, de acuerdo con lo dicho, en ellas pone su predilección. Por eso, no debemos hacer nada que contradiga esa predilección. Tenemos que comportarnos como quienes somos. En ello reside la justificación de la ética. A la pregunta ¿por qué debo hacer esto?, se ha de responder así: porque si no lo haces defraudas a Dios. El amor de predilección debe ser correspondido con obras, y no de forma leve o perezosa. Por eso la pereza en el obrar es un vicio mucho más fuerte de lo que estima la filosofía tradicional<sup>16</sup>.

Con esto, volvemos a enlazar con las observaciones anteriores acerca del mal. En rigor, el hombre no tiene absolutamente nada que ver con el mal. El mal sólo le acontece porque ha cedido, porque se he equivocado, porque

---

<sup>14</sup> El tema de la predilección divina arroja mucha luz sobre el ser personal humano. En el caso de la creación de los ángeles también se puede hablar de predilección divina. Desde luego, la esencia de los ángeles es más alta que la humana; pero al ángel como persona no le acontece lo que al hombre, porque los hombres existen de tal manera que el que existan hace imposible que otros sean. Esto no puede decirse del ángel, porque no llega a existir a través de la generación.

<sup>15</sup> “Tu es Filius meus dilectus, in te complacui mihi” (*Evangelio de San Lucas*, 3, 22).

<sup>16</sup> La pereza se opone a la magnanimidad. Tomás de Aquino advierte que la pereza espiritual, o acidia, es un estado moral y ascético sumamente negativo. La pereza en el obrar es próxima a la acidia.

no ha sido fiel a sí mismo. Adán en el paraíso significa la exclusión completa del mal. El pecado de Adán introduce el mal, y hace que después el hombre tenga que ver con él. Pero incluso entonces es característico de la persona humana apartarse del mal, desecharlo. Para conseguirlo es menester ahogar el mal en abundancia de bien. Por eso se dijo que el precepto de la sindéresis es *haz el bien*, y secundariamente evitar el mal, con el que el hombre se encuentra porque ha sido incorporado a la historia.

Definir el mal como la privación del bien depende de cómo se entienda la privación. Si el hombre es una novedad radical, lo suyo es aportar. En ello reside la verdad de la voluntad. Por eso el mal es una privación en tanto que detiene el aportar humano. Declarar lo que es malo sólo corresponde a Dios. En cambio, al hombre no le corresponde comprender el mal, sino evitarlo.

No voy a insistir más en el tema de la voluntad. Ha quedado expuesto lo que se puede decir acerca de ella y de sus actos, partiendo de la teoría clásica de la voluntad, cuya oscuridad puede disiparse al tener en cuenta el carácter constitutivo de la sindéresis. De este modo se sienta la dependencia esencial de la voluntad respecto del ser personal.