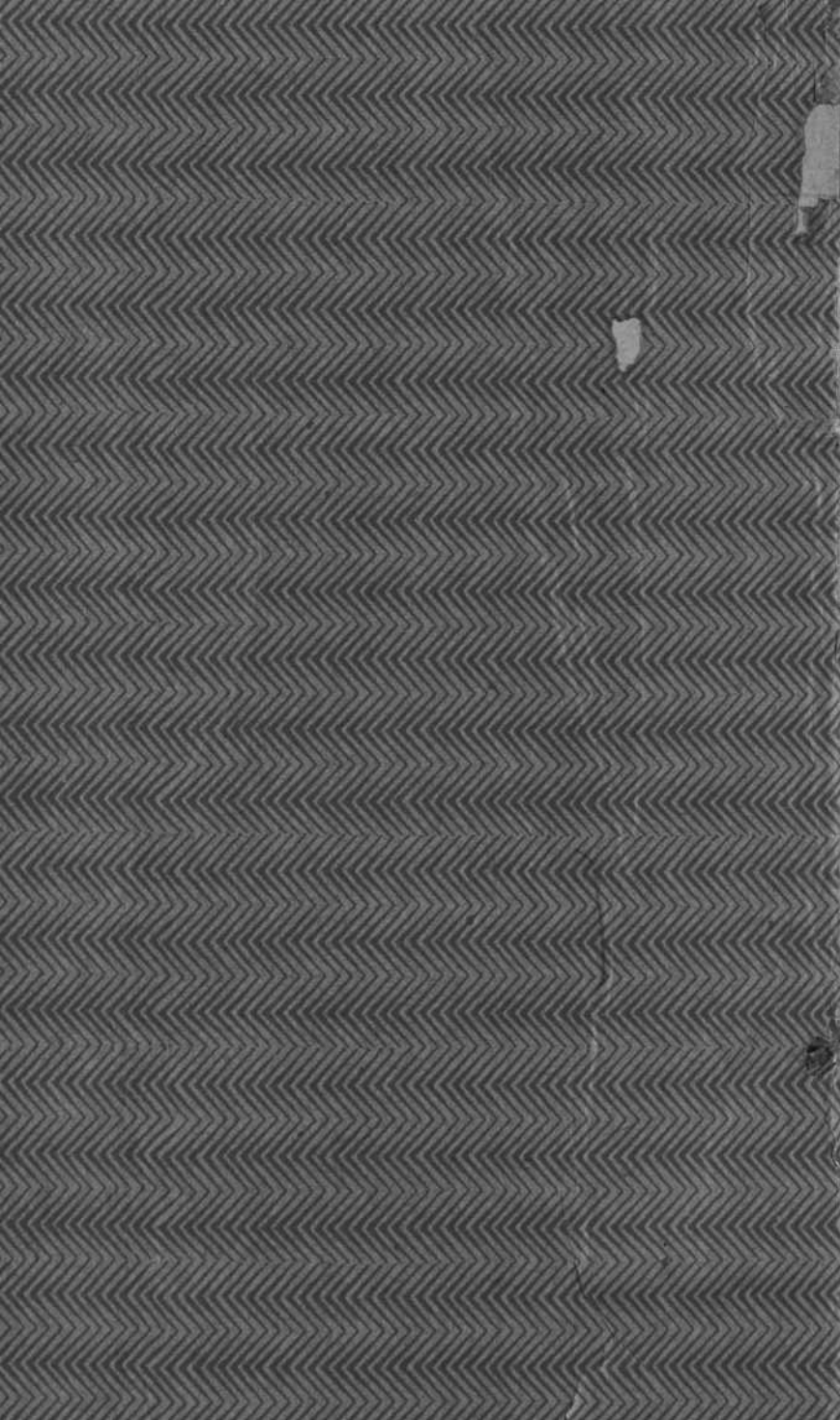


11









DG  
A

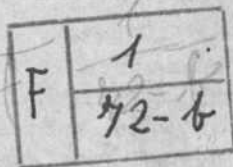
# ELEMENTOS DE ÉTICA GENERAL

POR EL  
P. JOSÉ MENDIVE

DE LA COMPAÑÍA DE JESUS

CON LICENCIA DE LA AUTORIDAD ECLESIASTICA

SEGUNDA EDICION



VALLADOLID

IMP. Y LIB. DE LA VIUDA DE CUESTA É HIJOS  
*calle de Cantarranas, núms. 38 y 40*

1890



1. 147164  
C. 1212537

ELEMENTOS

ARITMÉTICA GENERAL

DE DON JOSÉ MENDIVIA

EN LA CONFABRICA DE 1858

SEGUNDA EDICION



12.134786



## NOCIONES PRELIMINARES.

1.—*Ética* en griego es lo mismo que *moral* en nuestra lengua y así hablar de *Ética* en Filosofía equivale á tratar de *Filosofía moral*. Las dos palabras *ética* y *moral* son nombres derivados de otros ( $\epsilon\theta\omicron\varsigma$  y *mos*), los cuales significan lo mismo que *costumbre*. Por lo tanto, si queremos dar una definición nominal de la *Ética*, debemos decir que es *la ciencia de las costumbres*; y porque estas costumbres son las que pertenecen á los hombres y no á otros seres cualesquiera, fuerza es añadir que la *Ética* es *la ciencia de las costumbres humanas*.

2.—Mas la *Ética* no versa sobre las costumbres humanas con el simple objeto de contemplarlas, parando el hombre en ellas su atención únicamente para conocer su peculiar naturaleza, como lo pudiera hacer un naturalista ó un historiador; sino que mira á regirlas ó gobernarlas, dando reglas para que sean *buenas* y *honestas*, ó lo que es lo mismo, *conformes á la naturaleza racional del hombre*, y por consiguiente aptas para conducirle á la posesion de su bien sumo y

último fin en que está puesta su felicidad completa (O. 215-216). Por esto podemos dar su definición real, diciendo que es *la ciencia que considera y dirige á su último fin las costumbres humanas, acomodando á las reglas de la honestidad las libres acciones del hombre*. Porque, como consta de lo dicho en la Ontología (O. 125), las costumbres humanas no son sino los hábitos de la voluntad, adquiridos y depositados en ella con el libre ejercicio de sus actos; y por consiguiente, en tanto pueden ser dirigidas, en cuanto lo son los actos libres de donde ellas resultan.

3.—Por aquí se ve cuál sea el objeto propio y peculiar de la Ética. El *material* lo forman *los actos humanos*, ó sea ejercidos con libertad y deliberación, cuales suelen ser los producidos por los hombres en el pleno uso de sus facultades; porque ellos son los únicos capaces de engendrar costumbre en nosotros y de ser ajustados á las reglas de la honestidad. El *formal* consiste en estos mismos actos, *en cuanto morales ó aptos para ser dirigidos á un fin conveniente y honesto*. Porque todas las especulaciones de la Ética van encaminadas de suyo á poner orden en estos actos, dictándoles leyes con que sean hechos de una manera conveniente á nuestra naturaleza racional, y por lo tanto ella no los considera sino *bajo la forma de aptos para ser dirigidos á un fin conveniente y honesto*.

4.—Por razón de este objeto formal la Ética ejerce con la voluntad el mismo oficio que la Lógica con el entendimiento. Pues si ésta tiene por objeto poner orden en los actos intelectivos, haciéndolos rectos y conformes á las reglas de la verdad; el oficio de aquella es poner orden en los actos libres y deliberados de la voluntad, dándoles aquel género de dirección que necesitan para salir rectos y conformes á las reglas de la honestidad. Y así como de la Lógica se dice que es

*la ciencia de la verdad*; de la misma manera debemos afirmar que *Ética es la ciencia del bien honesto ó del bien simplemente*; porque éste es el único bien propio del hombre, y ni el bien útil ni el deleitable son con respecto á nosotros verdaderos bienes, sino cuando se hallan informados de la honestidad.

5.—Pero no solo la *Ética* sino tambien la *Teología Moral* es la ciencia del bien; porque tambien ésta estudia los actos humanos con el fin de dirigirlos al bien honesto y conveniente á nuestra naturaleza racional, lo mismo que aquella. Por esto es necesario añadir algunas palabras para distinguir la una de la otra. Para obtener este resultado, basta observar que la *Ética* es *una parte* de la *Filosofía*; así como tambien la *Teología Moral* es *una parte* de la *Teología*. Todas las partes de una ciencia deben contemplar su objeto bajo una misma forma: y así ya se ve que, aun cuando convengan la *Ética* y la *Teología Moral* en mirar los actos humanos por el lado de la aptitud que ellos encierran de poder ser dirigidos á un fin honesto; las formas bajo las cuales los consideran una y otra, son específicamente diversás. Esta diversidad consiste en que la *Ética* los estudia bajo la lumbre de la sola razon natural; y por tanto las reglas de que se sirve para dirigirlos, son del orden natural puro, mientras que la regla de que usa para este mismo efecto la *Teología Moral*, pertenece al orden sobrenatural de la Revelacion divina, porque esta es la lumbre que principalmente le sirve de guía en todas sus investigaciones científicas.

6.—Sin embargo, no se crea que la *Ética* debe proceder en sus demostraciones con independencia completa de la Revelacion. Esto sería proclamar abiertamente el Racionalismo en materia de estudios filosóficos y ya en la *Lógica* hemos demostrado (L. 52,

y siguientes) que el Racionalismo en esta parte encierra una doctrina irracional y falsa. La Ética por consiguiente se debe servir de la divina revelacion *como de criterio negativo*, para andar segura y no errar en sus raciocinios, como han errado torpemente todos cuantos ó la han ignorado ó han querido prescindir absolutamente de ella en sus investigaciones filosóficas.

Es esto tanto más necesario, cuanto que el estudio de la Ética es más expuesto á las aberraciones científicas que el de las demás partes de la Filosofía, por el influjo que en los juicios relativos á las cosas morales ejercen las pasiones del hombre. La ciencia moral tiene por objeto sujetar las pasiones á la razon, dictando á la voluntad reglas de conducta para dominarlas y tenerlas á raya. De aquí es que, como se trata en sus discursos de imponerles la ley, ellas se revuelven y gritan, oscureciendo con esto la luz del entendimiento é inclinándolo á que juzgue á medida de sus deseos perversos. Por eso en ninguna cosa han errado tan disparatadamente y proferido tantos desatinos los filósofos destituidos del auxilio de la revelacion como en las materias morales; de lo cual dan manifiesto testimonio las aberraciones padecidas por ellos así en los tiempos presentes como en los pasados.

7.—Lo que dejamos escrito acerca del objeto de la Ética nos muestra claramente cómo se distingue esta ciencia así de la Psicología como de la Teología Moral. De la *primera*; porque no se para como ella en la pura contemplacion de los actos humanos, contentándose con averiguar su naturaleza intrínseca; sino que pasa más adelante y trata de dirigirlos y acomodarlos á las reglas prácticas del bien obrar, siendo por esto una ciencia *práctica* (L. 690). De la *segunda*: porque, aunque conviene con ella en trazar las reglas de la



accion buena y honesta; pero sus demostraciones no las funda en los dogmas de la revelacion divina, como hace la Teología Moral, sino en los principios evidentes de la razon, como todas las demás ciencias filosóficas.

¿Debemos admitir tambien distincion real entre ella y el Derecho Natural? Algunos así lo han creido ciertamente, diciendo que la Ética versa sobre las reglas del bien obrar, pero que el Derecho no trata sino de las mútuas relaciones y deberes de los hombres. Tomasio y con él Kant y sus secuaces llegaron hasta el extremo de separar totalmente estas dos ciencias; de forma que, segun ellos, el Derecho no tiene que ver nada con la Moral. De esta suerte los gobernantes políticos no deberían cuidarse lo más mínimo de las reglas de la honestidad; y todo su trabajo lo deberían colocar en que abundase la república en bienes materiales, como si todos los bienes del ciudadano estuviesen cifrados en los goces y delicias del cuerpo. El objeto principal de la autoridad política es procurar con sus leyes y disposiciones que los ciudadanos sean hombres rectos y honestos y que para esto reinen en la república las buenas costumbres. Por consiguiente, el Derecho no puede en manera alguna estar separado de la Moral; sino que debe hallarse en íntima union con ella, para que ambos juntos tiendan de comun acuerdo á formar en la república buenos ciudadanos, adornados de virtudes reales y verdaderas, sin las cuales no es posible en ella un órden estable y duradero. Además, en toda sociedad política hay *derechos* y *deberes*; y ninguno de ellos se concibe, sin que los ciudadanos esten ligados con las leyes de la Moral. Finalmente, la ley en la república exige á los ciudadanos, no actos de qualquiera clase, sino *humanos*, ó sea procedentes de su libre albedrío: los cuales por lo

mismo deben ser necesariamente morales. Luego la autoridad política no puede prescindir en absoluto de la Moral y por lo tanto el Derecho y la Ética deben estar necesariamente unidos.

8.—Ahrens por estas razones afirma como nosotros en su *Curso de Derecho Natural* (1) que no debe admitirse separacion real entre las dos ciencias mencionadas; pero sostiene al mismo tiempo con mucho calor la real distincion de entrambas, fundando su opinion en que de lo contrario la autoridad política podría mandar actos internos á los ciudadanos y destruir con esto su libertad de conciencia. «Si el Estado, escribe, que es la institucion social para la aplicacion del Derecho aun por medio de la fuerza, pudiera comprender tambien en este objeto la moralidad interior de los hombres, desaparecería toda libertad de conciencia. Nada impediría entónces al Estado imponer á los miembros de la sociedad una moral como la comprendiera, prescribir la religion que juzgara conveniente, y emplear con este objeto las fuerzas de que dispone» (2).

9.—Esta razon del filósofo krausista es absolutamente de ningun valor; porque la autoridad política puede obligar con sus leyes la conciencia de los ciudadanos, como se probará en su lugar; y por lo tanto comprende en alguna manera real y verdadera la moralidad interior de los hombres. Lo que no puede la tal autoridad es mandar actos *puramente internos*; porque éstos no le son necesarios para la prosecucion del bien social y público que ella únicamente busca.

---

(1) Ahrens, *Curso de Derecho Natural*, parte general, § XXI. Traducción española de los señores D. Pedro Rodriguez Hortalano y D. Mariano Ricardo de Asensi.

(2) Ahrens, *l. cit.* (nota).

Pero á la conciencia de los ciudadanos no se llega por esta vía solamente; puesto que puede ella ser ligada con la obligacion de los actos *mixtos*. Y en efecto; éstos son los que impone la autoridad política á los ciudadanos, mandándoles ciertas acciones *humanas* y por lo tanto procedentes de la libertad regulada con las leyes de la Moral. Podrán los ciudadanos poner exteriormente con un fin torcido y reservado allá en el fondo de su conciencia la accion mandada por la ley civil y hacer por lo mismo aquella accion de una manera inmoral, sin que la autoridad política tenga derecho para castigarlos; pero esto sólo significa que la tal autoridad no entra *directamente* en el fuero de la conciencia, mandando actos puramente internos.

Añádese á esto que en la presente cuestion tratamos, no del Derecho *humano* y *positivo*, sino del *divino* y *natural*. Sobre la autoridad política de los hombres está la de Dios; y ésta manda á los ciudadanos por medio del Derecho Natural poner las acciones sociales con fines rectos y honestos y por lo tanto revestidas de moralidad verdadera. Por consiguiente, la doctrina de Ahrens probará cuando más que la Ética es realmente distinta del conjunto de leyes políticas de un reino dictadas por el soberano, ó sea del Derecho Público, positivo y humano, pero no que suceda esto mismo entre la mencionada ciencia y el Derecho Natural que ahora nos ocupa.

10.—Esta última reflexion que acabamos de hacer, prueba á nuestro juicio con la mayor evidencia que entre la Ética y el Derecho Natural no existe otro género de distincion sino el que se da entre el *todo* y *una parte suya*. La Ética es el *todo* en la cuestion que nos ocupa, y el Derecho Natural es una *parte* suya solamente. La Ética nos manda hacer honestamente

todas cuantas acciones libres y deliberadas ejecutemos, ora sean internas, ora externas, ora individuales, ora sociales; así como también respetar los derechos de cada uno, ora se hallen fundados en la sola Ley Natural, ora en las positivas y humanas de la república. El Derecho Natural no manda sino *parte* de estas acciones, á saber; aquellas principalmente que dicen relacion á otros seres distintos de nosotros. Por consiguiente el Derecho Natural en realidad de verdad no es otra cosa que una cierta parte de la Ética.

11.—Esta es la doctrina que nosotros seguiremos en la division de nuestra obra, y así dividiremos la Ética en dos partes; *general* la primera, y *especial* la segunda. La general versará sobre el acto humano en sí mismo considerado y en cuanto abstraído de los particulares estados en que pueda hallarse el hombre que lo ejecuta. La segunda comprenderá los diferentes actos que puede ó debe un hombre practicar puesto en relacion con otros seres racionales.

12.—De la utilidad é importancia de la Ética no hay para qué digamos una palabra; puesto que este es un tratado que por sí mismo se recomienda, siendo como es la Ética la *ciencia de las buenas costumbres* y *el arte de bien vivir*. Pues, como decíamos poco ha, la Ética considera los actos humanos, no para darnos una simple noticia de ellos, sino para dirigirlos á un fin honesto y conveniente á nuestra naturaleza racional, enseñándonos las reglas de la honestidad y de la justicia. Sólo diremos que procuraremos tratarla de tal modo, que corresponda á las necesidades y exigencias de nuestra época, en la cual son muy necesarios buenos tratados de esta especie.



## CAPÍTULO PRIMERO.

De la naturaleza física de los actos  
humanos.

# PRIMERA PARTE.

## ÉTICA GENERAL.

13.—Mirados los actos humanos con aquel grado de abstraccion que se requiere en esta primera parte de la Ética, ofrecen á nuestra consideracion: 1.º su naturaleza física; 2.º su naturaleza moral; 3.º las propiedades morales que á estas dos clases de naturaleza se siguen, que son la imputabilidad, el mérito y el demérito; 4.º el fin á que deben ser dirigidos para que sean buenos y honestos; 5.º las reglas con que deben ser ordenados á este fin; 6.º finalmente las causas externas que pueden modificar más ó menos su libertad y moralidad. Esto nos da motivo para dividir la materia en otros tantos capítulos; los cuales serán dispuestos en el mismo orden que dejamos indicado.

## CAPÍTULO PRIMERO.

### De la naturaleza física de los actos humanos.

---

14.—La naturaleza física de los actos humanos consiste en ser voluntarios y libres. Porque, como nota muy bien Santo Tomás (1), aquellas acciones solamente se llaman *humanas*, que hace el hombre, en cuanto se distingue de todos los demás seres de este mundo. Las cuales son las voluntarias y libres; porque en ellas solas obra el hombre como señor de sus propios actos, á diferencia de los demás seres sensibles, que las ejercen todas impelidos de la necesidad interna ó externa. Tiene tambien otras acciones propias, cuales son por ejemplo las de entender y amar el bien infinito. Pero estas acciones, por razon de su espontaneidad y necesidad, convienen con las de los demás seres destituidos de libertad, y por lo tanto más bien deben llamarse *acciones del hombre que humanas*. Porque no son peculiares y características del hombre sino en cuanto á su sustancia, á diferencia de las voluntarias y libres que lo son tambien en cuanto al modo (2). Por consiguiente, en este capítulo expon-dremos en primer lugar las nociones de lo voluntario y de lo libre, declarando sus esencias y señalando las diferentes clases de voluntariedad y libertad. Des-

---

(1) Santo Tomás, *Summ. Theol.* 1. 2. q. 1, art. 1.

(2) Véase el P. Suárez, *De ultimo fine hominis.* disp. 2. sect. 2. nn. 6-9.



pues trataremos de lo involuntario, de lo violento y de lo forzado como contrapuestos á lo voluntario y libre. Finalmente, declararemos los actos especiales, tanto del entendimiento como de la voluntad, que se hallan en los actos humanos. Á este fin dividiremos la materia en los tres artículos siguientes.

## ARTÍCULO PRIMERO.

### Voluntariedad y libertad de los actos humanos.

15.—Que los actos humanos sean voluntarios y libres consta suficientemente de lo que acabamos de escribir en el número anterior. Si alguna dificultad hubiera de oponerse contra esta verdad tan evidente, esta no la podría objetar nadie sino impugnando la existencia de la libertad humana; pero la libertad ya queda abundantemente vindicada en lo que dejamos escrito en la Psicología. Por tanto en el presente artículo no nos queda otra cosa sino exponer las nociones relativas á la voluntariedad y libertad, y declarar las maneras en que un acto puede ser voluntario y libre.

16.—En primer lugar, comenzando por la noción de la voluntariedad, voluntario se dice *lo que procede de un principio intrínseco con conocimiento del fin ó sea del objeto percibido como bueno y que, como tal, solicita al operante cognoscitivo para que se mueva hácia él y lo abraza mediante un acto de su facultad apetitiva*. Esta es la diferencia que existe entre los actos voluntarios y los procedentes del apetito llamado natural (Ps. 271); que el principio activo de los primeros opera regulado y movido por una cosa representada como buena por la facultad aprehensiva, mientras que el de los segundos los produce impulsado por el solo

peso de la naturaleza sin género alguno de conocimiento prévio. Así por ejemplo, la caída de un cuerpo en el espacio es un acto simplemente natural; porque el tal cuerpo no la produce en virtud de algun conocimiento prévio que á ella le incite, sino por el solo peso de su naturaleza; la cual tiene de suyo inclinacion natural á producir efectos de esta especie, siempre que se halla en circunstancias convenientes. Por el contrario, el amor de la felicidad en el hombre, el deseo de adquirir riquezas, el odio con que uno aborrece á su enemigo, etc., son actos voluntarios; porque proceden de un principio interno al hombre, llamado *voluntad*, el cual no opera sino en cuanto movido por la forma del bien representada en una idea. Por eso, para definir con toda exactitud la esencia de lo voluntario, debemos decir que voluntario es lo que *procede de un principio intrínseco con conocimiento del fin y movido por este mismo fin que se le representa en el tal conocimiento*. Aunque á decir verdad, esta adición no es necesaria, porque ya sabemos que el fin ejerce verdadera causalidad en los actos de la voluntad, moviéndola y solicitándola á ellos en virtud de su intrínseca bondad representada en una idea (O. 602); y por lo tanto basta poner en la definición de lo voluntario las palabras arriba indicadas.

17.—Existen varias clases de voluntario, de que es preciso tener alguna idea; porque esta es una cosa que ocurre con mucha frecuencia en la Ética. Lo voluntario en primer lugar se divide en *elícito é imperado*. Voluntarios elícitos son los *actos emanados de la voluntad misma*, á saber; el amor, el odio, el deseo, la esperanza, el gozo, etc. Voluntarios imperados son los que *imperan la voluntad en las otras potencias*, haciendo con un acto suyo que ellas se pongan en ejercicio y produzcan los suyos propios. Así, el acto con que

escribo estas líneas, el que practico con los ojos para ver si hayen ellas algun error, etc., son actos voluntarios imperados; porque la fuerza de donde emanan, no es la voluntad misma, sino otras potencias que operan en virtud de un acto elicito de la voluntad, por el cual son determinadas á la accion y puestas en ejercicio.

18.—En segundo lugar, lo voluntario puede ser *formal ó virtualmente* tal. Es formalmente voluntario, *cuando, no solo procede de la voluntad, sino que además es expresamente querido y tiene por lo tanto verdadera razon de objeto suyo.* Tales son en general todos los actos voluntarios imperados; porque éstos, no solo preceden de la voluntad, en cuanto que al acto elicito de esta potencia se debe el que ellos sean producidos por sus causas respectivas; sino que además son formalmente queridos por ella y constituyen un verdadero objeto de su acto volitivo. Por el contrario son virtualmente voluntarios, *cuando proceden sí de la voluntad, pero no forman el objeto de su acto volitivo y elicito.* Tales son todos los actos producidos por dicha potencia; porque todos ellos emanan inmediatamente de su actividad, y en alguna manera real y verdadera son aprobados por ella, pero no pertenecen al objeto directo del acto con que son queridos. Porque todo acto elicito es querido por la voluntad por el mero hecho de ser puesto voluntariamente por ella; y así la voluntad lo quiere de hecho (*in actu exercito*) sin otra volicion nueva y con el mismo acto elicito querido. Es decir, que así como en nuestros actos perceptivos se encierra una cierta especie de reflexion virtual, en virtud de la cual son conocidos de hecho por la facultad perceptiva, sin ser objeto propio de ellos mismos (L. 445); así tambien en los actos volitivos se halla contenida una reflexion de la

misma clase, en virtud de la cual la voluntad los quiere por el mero hecho de producirlos y sin tomarlos por objeto de los tales actos, pues ellos no versan sobre sí mismos sino sobre el objeto bueno ó malo representado en la idea.

19.—En tercer lugar, lo voluntario puede ser directa é indirectamente querido, y por lo tanto se divide en *directo* é *indirecto*. El directo consiste en el acto positivo con que expresamente amamos ó aborrecemos un objeto representado en la percepción del mismo. Tal es por ejemplo el acto con que queremos pasearnos ó con que nos paseamos de hecho; porque ambos proceden de nuestra voluntad con conocimiento del objeto y tendiendo á él expresamente esta potencia con su acto volitivo. Al indirecto pertenecen las omisiones voluntarias; las cuales son queridas indirectamente, ya en un acto positivo incompatible con el que podría poner la voluntad, si quisiese, pero no pone de hecho; ya en la voluntaria suspensión del acto, que podría ella ejercer y no ejerce no produciendo tampoco otro alguno, si es posible la omisión pura. Tal es por ejemplo la omisión que uno comete, cuando, conociendo que es día de fiesta y no teniendo ocupación alguna forzosa, se echa á dormir en la cama en lugar de dirigirse á la Iglesia para cumplir con el precepto de oír Misa.

20.—Disputan los filósofos sobre si es posible ó no una omisión pura, ó sea la omisión voluntaria de un acto físico que no sea querida en acto positivo alguno sino en sí misma con la suspensión de todo acto, que acerca de un objeto representado en la idea pueda ejercer la voluntad. Unos y otros traen sus razones para fundar su opinión; nosotros no aduciremos ninguna en pró de una ni de otra, porque la cuestión nos parece de levísima importancia.

Lo que importa saber con respecto á la omision, sea ella cual fuere, es que, para serlo, debe la voluntad *poder* ejecutar aquel acto que omite; y por lo tanto debe el entendimiento representarle el objeto sobre que habria de versar este acto. Porque la voluntad debe no sólo poder sino tambien *estar obligada* á poner el acto por ella omitido: para lo cual se necesita que el entendimiento le presente el objeto del tal acto, no solo como asequible, sino tambien como obligatorio; porque de lo contrario la omision no sería libre ni imputable.

21.—En cuarto lugar, el acto humano se divide en perfecta é imperfectamente voluntario, y por consiguiente lo voluntario puede ser *imperfecto* y *perfecto*. Es voluntario imperfecto, *cuando procede de un conocimiento imperfecto*, cuales son la percepcion sensitiva de los animales y la intelectual indeliberada de los hombres. Por el contrario es voluntario perfecto, *cuando procede de un conocimiento pleno y perfecto*, cuales son todos los actos libres de nuestra voluntad y el amor necesario de los bienaventurados. Pues los primeros los pone la voluntad con conocimiento pleno y deliberado de la razon, porque quiere ponerlos y de manera que está en su mano el no ponerlos; y el segundo lo ejercen los bienaventurados en virtud del conocimiento plenísimo y perfectísimo de la divina Esencia: la cual con su bondad suma los arrastra hácia sí irresistiblemente, sin que puedan suspender el acto de amor con que necesariamente la aman.

\* 22.—Algunos han opinado que el acto de amor necesario no es voluntario perfecto; porque no procede de la sola y propia determinacion de la voluntad, como para la razon de voluntario perfecto se requiere, sino de la naturaleza ó esencia, cuya es esta voluntad, y por lo tanto de la Causa primera,

que es fuente y origen de todas las naturalezas finitas. Pero, según esto, deberíamos decir que el acto con que Dios se ama a sí propio y el amor beatífico de los que ven á Dios cara á cara no son perfectamente voluntarios; lo cual es un absurdo. Porque un acto sea hecho necesariamente por la voluntad, no por eso dejará de emanar de su actividad intrínseca en virtud del impulso propio de esta potencia; y si á esto añade el proceder de un conocimiento claro y perfecto del objeto, no le faltará nada para que pueda llamarse perfectamente voluntario. Es así que el amor necesario con que Dios se ama á sí propio y con que le aman los bienaventurados, es un acto de esta especie. Luego es perfectamente voluntario; y por lo tanto de la razón de lo voluntario perfecto no es el que sea hecho con libertad (1). Otra cosa sería, si se hablase de los actos voluntarios del hombre en esta vida. Porque aquí todos cuantos actos ejerce nuestra voluntad iluminada con un conocimiento claro y perfecto del objeto, son libres, al menos con libertad del ejercicio; y solo aquellos en que precede un conocimiento oscuro y no ha habido lugar á la deliberación, son imperfectamente voluntarios. Por donde, hablando de nuestros actos deliberados y producidos con conocimiento pleno del objeto, lo mismo es decir *perfectamente voluntarios* que *libres* y viceversa.

23.—Finalmente, el acto voluntario puede ser *libre* ó *necesario*; y aquí tenemos la otra condición del acto humano, ó sea la *libertad*. Libre es *lo que procede de un principio intrínseco, no solo con conocimiento del fin, sino con independencia ó sin necesidad*. De esta

---

(1) Véase el P. Suarez en el tratado de *voluntario et involuntario*, disp. 1, sect. 3, n. 11.



indiferencia ya hemos tratado en la Psicología, al hablar de la libertad humana. Aquí advertimos únicamente lo que ya allí dejamos observado, a saber: que la indiferencia del acto libre no es una cosa física sobreañadida á la sustancia del acto, ni tampoco la entidad física del acto, porque ésta podría quedar la misma aun siendo el acto necesario. La tal indiferencia consiste en la denominacion que recibe el acto físico de la potencia operativa; la cual de tal manera lo produce, que pudiera haber dejado de producirlo. «La libertad, escribe Suárez á este propósito, no añade á la voluntariedad perfecta del acto sino una habitud ó denominacion de la potencia, que lo produce con potestad para dejar de producirlo ó producir otro contrario» (1).

Necesario es *lo que está invenciblemente determinado á una sola cosa*. Así por ejemplo, una piedra en su acto de caer en el espacio, un rio en su acto de correr por su álveo, etc., son necesarios ú obran con necesidad; porque puestos en acto primero próximo para producir estos actos, están invenciblemente determinados á producirlos, sin que tengan poder para contener su accion ó para desarrollar su actividad en aquellas circunstancias de otro modo que el usado á la sazón. Las diferentes clases de necesidad y libertad ya quedan explicadas en la Psicología.

---

(1) «Dicendum vero est actum esse liberum, præter voluntarium perfectum, solum addere habitudinem, seu denominationem a potentia eliciente actum et habente potestatem ad suspendendum illum, seu eliciendum oppositum (Suárez, *de voluntario et involuntario*, disp. 1, sect. 3, n. 18.)»

## ARTÍCULO II.

### Nociones de la involuntariedad, violencia y coaccion.

24.—Explicadas ya las nociones de lo voluntario y de lo libre, es preciso exponer ahora sus opuestas, que son las de lo *involuntario*, de lo *violento* y de lo *forzado*. Y comenzando por lo primero, si voluntario es lo que procede de un principio intrínseco con conocimiento del fin, involuntario será lo que carece de esta propiedad. Débese notar sin embargo que lo involuntario puede ser *impropia*, *propia* y *propísima* tal. Es involuntario en la primera manera, cuando significa simplemente lo mismo que *no-voluntario*; porque actos no-voluntarios también los tienen los seres insensibles y no por eso podemos decir de ellos que tengan actos involuntarios. Lo es en la segunda, cuando equivale á *no-voluntario* respecto de un sujeto que puede tener actos voluntarios, cuales son los seres racionales y en cierto sentido también los brutos; porque también ellos tienen su voluntad á su modo ó sea el apetito sensitivo. Lo es finalmente en la tercera, cuando significa lo mismo que *contrario al acto de la voluntad*. Para que sea simplemente involuntaria una cosa en esta tercera manera, es menester que vaya, no contra un afecto cualquiera de la voluntad, sino contra un afecto *eficaz*; de modo que la voluntad haga por impedirlo todo lo que está de su parte y á que está obligada. Por el contrario, si la voluntad no tiene contra ella sino una cierta *veleidad*, ó sea cierto afecto ineficaz, entonces la cosa no es involuntaria sino *bajo cierto aspecto (secundum quid)* y debe llamarse simplemente voluntaria.

25.—Violento es *aquello que procede de un principio extrínseco, sin que ejerza en él actividad alguna el que padece la violencia*. Así por ejemplo, el movimiento de ascenso de una piedra es violento para ella; porque todo él le viene de un agente extrínseco, el cual obra en ella *contra su inclinacion natural*. Por tanto lo violento se opone á lo *natural* y es más general que lo involuntario tomado en las dos maneras últimas arriba indicadas. Porque el apetito natural ó innato, contra el que va directamente la violencia, es comun á todos los seres, tanto insensibles, como sensitivos é inteligentes; mas el apetito elicito, contra el que va lo involuntario, no es propio sino de los seres inteligentes, y en algun modo imperfecto tambien de los sensitivos.

26.—Todos los seres criados pueden sufrir algun género de violencia; porque al menos la Causa primera puede obrar en ellos de una manera contraria á su apetito natural. Aun la misma voluntad humana debe considerarse sujeta á esta accion divina. Porque Dios, usando de su dominio absoluto, puede necesitarla á obrar haciendo que su accion sea hecha sin libertad en circunstancias en que, segun su manera natural de obrar, debia ser libre, como queda probado en la Psicología (Ps. 308.) En tales casos el acto producido por la voluntad no sería violento, *en cuanto á la sustancia*; porque la voluntad ejercería verdadera actividad en él: pero sí lo sería *en cuanto al modo*; porque es contra el apetito innato de la voluntad tal modo de obrar con necesidad, tratándose de cosas finitas y no necesarias para la felicidad humana.

27.—La coaccion, propiamente hablando, viene á identificarse con la involuntariedad tomada en su sentido más estricto; y así se dice que padecen fuerza ó coaccion los hombres, cuando contra su voluntad

ejerce en ellos algun agente extrínseco alguna accion que ellos se ven obligados á aguantar; como cuando uno, contra toda la voluntad del que sufre la fuerza, toma á otro la mano y con ella hiere á su enemigo. Pero muchas veces tambien se toma por sinónimo de *violencia*; y en tal caso no se requiere por parte del que la padece acto alguno con que oponga resistencia al agente externo que se la infiere. Porque la violencia, como tal, va contra la inclinacion natural ó apetito innato; y éste no consiste en accion alguna, como lo dejamos demostrado en la Psicología (Ps. 273). En la misma Psicología hemos probado que la voluntad humana no puede padecer coaccion ó fuerza en ninguno de sus actos elicitos, pero sí en los imperados (Ps. 306-308). Por consiguiente, no es menester que nos detengamos ahora en nuevas explicaciones sobre este asunto.

### ARTÍCULO III.

#### **Diversas clases de actos humanos.**

##### § I.—NOCIONES GENERALES.

28.—Explicadas ya la voluntariedad é involuntariedad de los actos humanos, es preciso declarar ahora sus diversas especies, para que el conocimiento del acto humano sea completo. Los actos con que la voluntad ama un bien cualquiera, unos versan sobre objetos que tienen razon de *fin*es, y estos son la *voluntad*, la *intencion* y la *fruicion*; otros se refieren á aquellas cosas que se nos presentan como *medios* para llegar á algun fin, y éstos son el *consentimiento* ó *aprobacion*, la *eleccion*, el *imperio* y el *uso*. Esto se demuestra con la siguiente consideracion. El bien es el objeto

propio de la voluntad, así como la *verdad* lo es del entendimiento. De aquí es que, cuando á la voluntad se le presenta un bien cualquiera solicitándola y atrayéndola hácia sí por medio de una idea y ella lo ama; entonces, ó lo quiere por sí mismo y en virtud de su bondad intrínseca, ya honesta, ya deleitable, ó por otro. En el primer caso, el tal bien tiene razon de *fin*: porque es verdadero *término* ó *fin* de aquella tendencia suya; la cual es un cierto *movimiento* espiritual, con que la voluntad se dirige á la consecucion de un bien, para descansar en él como en su propio término. En el segundo, tiene razon de *medio*. para llegar á la consecucion de un fin, ó sea de un bien amado por su misma bondad intrínseca: y así no descansa en él la voluntad como en término de su tendencia apetitiva; sino que pasa más adelante, hasta unirse con el fin sobredicho.

Por consiguiente, todos los actos prosecutivos que puede ejercer nuestra voluntad, versan necesariamente ó sobre algun fin ó sobre algun medio para llegar á este fin. Ahora bien; los actos prosecutivos que versan sobre el fin, ó prescinden así de la presencia como de la ausencia de este fin, ó lo suponen ausente, ó presente. Si lo *primero*, no son otra cosa que una cierta *voluntad* ó simple *amor* del fin; si lo *segundo*, son una cierta *intencion* de conseguirlo; si lo *tercero*, son una cierta *fruicion* suya ó complacencia en su presencia. De la misma manera, cuando la voluntad versa sobre los medios que la razon le ofrece para conseguir algun bien; ó se *complace* en varios de ellos sin dar todavia la preferencia á ninguno; ó se arrima con especialidad á uno solo, *eligiéndolo* y prefiriéndolo resueltamente á los demás; ó los rechaza todos, é *impera* á la razon que escogite otros nuevos, para ver si alguno le agrada; ó finalmente hace uso de las

potencias que han de poner en ejecucion el medio por ella escogido. En el *primer* caso, tiene un acto de *aprobacion* ó *consentimiento* sobre los tales medios; en el *segundo* un acto de *eleccion*; en el *tercero* un acto de *imperio*; en el *cuarto* un acto de *uso*. Luego es evidente que los actos proscutivos de nuestra voluntad con respecto á los fines y medios sobre que puede versar, son los arriba indicados.

29.—La razon de toda esta variedad de actos con que ama nuestra voluntad su propio objeto, está fundada en su naturaleza finita y perfectible. Para perfeccionarse, necesita ir en busca de aquellos bienes ó perfecciones suyas (O. 211), que tienen consonancia ó proporcion con ella; y esto no lo puede conseguir sino echando mano de ciertos medios, cuya realizacion constituya la *série* de los *pasos* con que ella se debe mover, para poder unirse con ellos y disfrutar de su agradable presencia. Estos medios no los puede hallar ella por sí misma, sino que necesita que se los excogite la razon; la cual es su natural consejera y le sirve de norma directiva en sus acciones. Por tanto, una vez aficionada á un fin y animada de la intencion de conseguirlo, debe imperar á la inteligencia que le busque los medios necesarios para alcanzarlo; así como tambien para realizarlos, una vez aprobados, debe poner en ejercicio las potencias ejecutivas, imperándoles los actos convenientes al efecto.

30.—Primero *intenta* la voluntad y despues *ejecuta*; y así sus actos, unos pertenecen al orden *intentivo* y otros al *ejecutivo*. Al *intentivo* pertenecen todos aquellos que son producidos ántes de aquel con que impera la ejecucion de los medios por ella adoptados; y al *ejecutivo* este mismo acto de imperar, así como tambien los de las potencias encargadas de la ejecucion dicha. Estas potencias realizan los medios en un



orden inverso al en que han sido intentados; y así sucede que lo que es primero en el orden de la intención, es último en el de la ejecución y viceversa, como decíamos en la Ontología (O. 580). Veamos de estudiar brevemente cada uno de estos actos; porque esto da mucha luz para conocer bien la manera con que hacemos uso de nuestra libertad. Hablaremos primero de los que versan sobre el fin y después de los que dicen relación á los medios.

## § II.—ACTOS RELATIVOS AL FIN.

31.—El primer acto de los que versan sobre el fin, es la simple voluntad de este fin. Este acto es la simple inclinación de la potencia volitiva hácia el bien, presentado por la inteligencia como amable por sí mismo: inclinación, que también podemos llamar *amor*; porque prescinde como él de la presencia y solo atiende á la amabilidad intrínseca del objeto amado. Este amor del fin es el primero que debe ejercer la voluntad para moverse después á desearlo é intentarlo y á tratar de hallar medios para conseguirlo.

32.—Para ejercer este acto, la potencia volitiva, llamada también *voluntad*, necesita ser movida por algun principio distinto de ella misma, segun aquel célebre axioma: *Todo lo que se mueve, es movido por otro*. Este principio motor, por parte del objeto, es la aprehensión de la inteligencia, en la cual presenta él á la voluntad su bondad interna y con ella la atrae hácia sí de esta manera. Pero la moción del objeto no basta para que la voluntad sea movida, *en cuanto al ejercicio* del acto; pues el objeto sólo la mueve *en cuanto á la especificación* del mismo, haciendo que el acto por ella ejercido sea de *tal ó cual* especie. El principio motor que la mueve, en cuanto al ejercicio mencionado, es

el Autor de la naturaleza, dándole al criarla la inclinacion innata hácia el bien (1): inclinacion, que solo él puede dársela; porque en realidad no se distingue de la voluntad misma, como lo dejamos demostrado en la Psicología (Ps. 273).

33.—Esto es lo que quiere decir Santo Tomás en el lugar poco ha citado, cuando enseña que la voluntad, á su primer acto, que es el simple amor del fin, pasa movida por el instinto ó instigacion de algun agente superior (*ex instinctu alicujus superioris agentis*); que es el Criador de la humana naturaleza, como explica más adelante (2). No profesa aquí el Santo Doctor la doctrina bañeziana de la predeterminacion fisica, como alguno se podría fálsumente imaginar. Porque en este caso la tal predeterminacion no sería admitida por el Santo sino para el *primer acto* de la voluntad, al cual solo dice que es instigada por el Autor de la naturaleza; cosa que no puede ser admitida por los bañezianos. Tampoco quiere significar con dichas palabras, como algunos erróneamente han creído, que la voluntad es determinada al tal acto por el juicio práctico de la razon. Porque el tal juicio, en sentir del Santo, es posterior al amor del fin, y se halla impedido por él (3). Fuera de que el juicio práctico, entendido al modo de estos autores, destruye la libertad del acto imperado por él (Ps. 326); y así, la voluntad del fin, no sería libre en nosotros, lo cual es completamente falso (Ps. 330).

34.—Dice muy bien el P. Suarez á este propósito: «En sentir del Santo, Dios mueve la voluntad al acto mencionado, en cuanto que, como autor de esta po-

(1) Véase Santo Tomás, *Summ. Theol.*, 1. 2. q. 9. art. 4.

(2) Id. *ibid.*, art. 6.

(3) S. Thomas, *Summ. Theol.* 1. 2. q. 17. art. 1.

tencia, él es quien le dió la propension al bien propuesto por la razon, y de esta propension nace inmediatamente el moverse hácia el fin. Porque en las cosas morales, así como el que aconseja ó induce á otro á hacer una cosa, se juzga ser causa del acto ejecutado por él; de la misma manera el que da la inclinacion natural, es causa del acto emanado de ella» (1).

Por eso, el Santo Doctor, allí mismo en el artículo VI de la citada cuestion, respondiéndolo á la primera dificultad, no duda en conceder á los astros, con respecto á los cuerpos terrestres, este mismo género de instigacion ó mocion que atribuye al Criador respecto de la voluntad humana; porque, segun él, «los cuerpos celestes son causa de las formas naturales, á las cuales se siguen los movimientos naturales de los cuerpos naturales».

Y por eso tambien, habiéndose objetado en la tercera dificultad del mencionado artículo que, si la voluntad fuera movida por solo Dios, nunca se movería al mal, responde diciendo, que Dios como autor de la naturaleza y causa universal, no mueve la voluntad humana sino al bien universal, dándole la inclinacion natural de que ahora tratamos; y que, sin esta mocion universal, el hombre no puede querer cosa alguna; pero que con respecto á los particulares bienes, ya reales, ya aparentes, la determinacion del acto la deja á la voluntad del hombre y así ésta y no él es la causa

---

(1) «Quare addendum est movere voluntatem ad istum actum, eo quod sit auctor voluntatis et illi dedit propensionem ad bonum rationis, ex qua ista voluntas in finem immediate oritur. Nam in moralibus, sicut qui consulit vel inducit, censetur causa actus; ita qui dat inclinationem naturalem, est causa actus manantis ab illa (Suarez, *de volunt. et involunt.* disp. 6, sect. 7, n. 5).»

no  
de escoger el pecado, que es un bien aparente. «A lo tercero, escribe, se responde que Dios, como motor universal, mueve la voluntad del hombre al objeto universal de la voluntad, que es el bien; y sin esta universal mocion el hombre no puede querer cosa alguna: pero el hombre por medio de la razon se determina á *querer esto ó aquello*; lo cual es ó un bien verdadero ó un bien aparente (1).

35.—Por aquí se verá cuán sin sustancia es lo que de este lugar del Santo infieren los bañezianos en favor de su predeterminacion fisica. Igualmente nulo es lo que contra el concurso indiferente infieren de lo que dice en la respuesta á la objecion primera del artículo cuarto. Santo Tomás enseña sí en ella, que para ser voluntario un acto, no es necesario que el principio activo de donde procede, sea absolutamente *primero y no esté movido por un agente externo*. Pero la mocion externa de que allí trata, no es en manera alguna la premocion bañeziana, sino el acto de dar Dios á la voluntad humana su inclinacion general al bien, sin la cual no puede ella querer ningun bien particular.

no  
36.—El segundo acto humano que versa sobre el fin, es la *intencion* de conseguir este fin. Con el simple amor del bien la voluntad se complace simplemente en su bondad, sin determinarse todavía á ir en busca de ella para disfrutarla, cuando no la tiene presente; mas con la intencion se resuelve á buscarla, empleando

---

(1) «Ad tertium dicendum quod Deus movet voluntatem hominis, sicut universalis motor, ad universale objectum voluntatis, quod est bonum: et sine hac universali motione homo non potest aliquid velle: sed homo per rationem determinat se ad volendum hoc vel illud, quod est vere bonum vel apparens bonum (S. Thomas, *Summ. Theol.*, 1. 2. q. 9, art. 6. ad 3.<sup>um</sup>)»

los medios que la razon juzgue convenientes. Por eso la intencion del fin implica por una parte, respecto del sujeto que la tiene, *carencia del bien* sobre que versa, y por consiguiente no puede hallarse en Dios sino solo en las criaturas; y por otra, respecto de los medios, *voluntad general* y eficaz de abrazarlos, cuando hayan sido excogitados por la razon.

\* 37.—Dice muy bien el P. Suarez: «En el fin hay dos razones ó formalidades. La *primera* es cierto bien amable por sí mismo, y bajo este aspecto es objeto del acto llamado *voluntad*. Lo cual es claro: porque el tal acto es el primero y el más simple de la voluntad, y tiende al objeto en la forma más primordial y más simple posible; la cual consiste en la razon absoluta del bien en sí mismo y sin orden á otra cosa alguna. La *segunda* es la razon de este bien, que ha de ser buscado con los medios; y de este modo es objeto de la *intencion*. Lo cual el mismo significado del nombre lo da á entender; porque entonces propiamente intentamos un fin ó nos movemos hácia él, cuando tratamos de conseguirlo. De donde se infiere que la *intencion* del fin sólo se halla en la ausencia del mismo fin; y así Dios propiamente no intenta su felicidad, aunque la ama. Por lo cual la voluntad del fin puede permanecer, aun despues de conseguido el fin; y con esto ya se ve que se distingue de la intencion» (1).

Con la intencion, sin embargo, no amamos ningun medio en particular; porque los medios de esta clase deben ser excogitados por la razon en virtud de la intencion que ha formado la voluntad de alcanzar el fin propuesto. Por consiguiente, la intencion versa sobre los medios, pero mirados de una manera general; por cuanto no es posible querer eficazmente con-

---

(1) Suarez, *De volunt. et involunt.* disp. 6, sect. 1, n. 4.)

seguir un fin, sin querer al mismo tiempo poner en práctica los medios que se consideren necesarios para este efecto.

38.—El tercer acto finalmente relativo al fin es la *fruicion*. «La palabra *fruicion*, escribe sabiamente Santo Tomás, toma su origen, segun parece, de los frutos sensibles. Ahora bien; el fruto sensible es lo último que se espera del árbol y es recogido con cierta suavidad. Por tanto la fruicion parece pertenecer al amor ó deleite que percibe uno de lo último que espera, ó sea del fin» (1). Por tanto la fruicion no es otra cosa que la complacencia de la voluntad en el fin ya conseguido. Cuando la voluntad tiene presente el bien que ama, y que ha buscado poniendo los medios necesarios para abrazarlo; descansa en él con cierta suavidad y deleite. Pues bien, este descanso suave y deleitoso en el bien deseado y ya poseido es lo que constituye el acto que llamamos *fruicion*.

\* 39.—Este descanso lo tiene la voluntad siempre que entra en posesion de un bien amado y buscado por razon de su intrínseca bondad, real ó aparente. Por consecuencia, no solo á la consecucion del fin último que constituye la felicidad del hombre, sino tambien á la de cualquiera bien amado por sí mismo se sigue la fruicion dicha. Sólo que, cuando el bien conseguido es real y conforme á la razon, entónces la fruicion formal y expresa del bien finito es una fruicion *incoada* y *virtual* del Bien Sumo, en que está

---

(1) «Unde a sensibilibus fructibus nomen *fruitionis* derivatum videtur. Fructus autem sensibilis est id, quod ultimum ex arbore expectatur et cum quadam suavitate percipitur. Unde fruitio pertinere videtur ad amorem vel delectationem, quam aliquis habet de ultimo expectato, qui est finis (S. Thomas, *Summ. Theol.* 1, 2. q. 11. art. 1).»



cifrada nuestra felicidad, y por lo tanto es lícita y honesta. Mas cuando el tal bien es bien solamente respecto de la parte sensitiva, y carece de bondad respecto de la superior y racional; siendo por consiguiente un falso bien para ella y reprobado por la razon; entónces su fruicion es ilícita y pecaminosa, lo mismo que el simple amor suyo y la intencion de conseguirlo. La fruicion, sin embargo, de los bienes finitos, aunque sean honestos, es muy imperfecta respecto de la que acompaña al conseguimiento del Sumo Bien y á la posesion de la verdadera felicidad; porque es proporcional á la naturaleza del bien poseido. En este sentido suele decirse que la fruicion propiamente dicha no existe sino en el que ya está en posesion del Sumo Bien; porque la fruicion de los bienes finitos, aunque sean honestos, es como nada respecto de la del Bien infinito.

### § III.—ACTOS RELATIVOS Á LOS MEDIOS.

40.—La voluntad, despues que forma la intencion de conseguir un fin, impera á la razon que excogite los medios convenientes para realizar su intento. La razon entónces piensa ó *inquiére* acerca de estos medios, y se los presenta á la voluntad por medio del juicio con que le anuncia su aptitud para el caso. La voluntad, vista su aptitud, los aprueba ó *consiente* en ellos indeterminadamente, sin aficionarse á uno más que á otro, ó sea sin hacer *eleccion* entre ellos. Esta aprobacion en general de los diversos medios presentados como aptos para la consecucion del fin intentado, sin elegir todavia en particular ninguno de ellos, es lo que suele llamarse *consentimiento*: el cual es un acto de la voluntad, porque versa sobre el bien útil, que es objeto de esta potencia; y es manifesta-

mente distinto de la eleccion, que á él se sigue. Sin embargo, cuando despues de la intencion del fin la razon no propone sino un solo medio y la voluntad lo abraza, entónces el consentimiento y la eleccion son una misma cosa y no se distinguen sino con distincion lógica. «Si no se halla sino un solo medio que agrade, escribe al efecto Santo Tomás, el consentimiento y la eleccion no se distinguen en realidad sino solo con distincion de razon; llamándose *consentimiento* el acto de la voluntad, en cuanto que con él se agrada esta potencia del medio propuesto; y *eleccion*, en cuanto que así lo elige y lo prefiere á los que no le agradan» (1).

41.—Despues de aprobar en general los medios propuestos, manda la voluntad al entendimiento que *delibere* cuál de ellos tiene más ventajas y ménos inconvenientes que los otros, y esta potencia obedece ponderando las cualidades de cada uno y proponiéndole su parecer con el juicio práctico, en que le dice. *Éste conviene elegir entre todos*. Si la voluntad se acomoda á este juicio, entonces hace la eleccion del medio así propuesto, prefiriéndolo á todos los demás. Si no se acomoda, manda hacer otra deliberacion, ú otras várias, si así le place, hasta que la razon le presente un medio que es de su gusto; y si ninguno de cuantos medios en particular le son propuestos por la razon, es de su agrado; no elige ninguno y desiste de su intento.

\* 42.—De aquí se infieren várias consecuencias:  
1.ª Que la eleccion es posterior al consentimiento y

---

(1) «Sed si inveniatur unum solum, quod placeat, non differunt re consensus et electio sed ratione tantum; ut consensus dicatur, secundum quod placet ad agendum; electio autem, secundum quod præfertur his quæ non placent. (S. Thomas, *Summ. Theol.*, 1. 2. q. 15, art. 3, ad. 3<sup>um</sup>.)»

por lo regular realmente distinta de él; porque lo ordinario es que, para realizar un intento, se presenten varios medios acomodados y no uno solo. 2.<sup>a</sup> Que tanto el consentimiento como la eleccion son siempre libres para la voluntad; porque esta potencia, despues de propuestos los tales medios, siempre queda libre para abrazarlos ó rechazarlos, ya mandando al entendimiento que excogite otros más conformes á su gusto, ya desistiendo del fin propuesto. 3.<sup>a</sup> Que la eleccion siempre se hace despues de la deliberacion de la razon y del juicio práctico con que la razon le presenta el resultado de sus investigaciones. Por lo cual se dice con mucha verdad que la eleccion es *un apetito de lo anteriormente deliberado*. Esta deliberacion, sin embargo, no debe constar por fuerza de muchos racionios, ni de uno solo siquiera; porque puede ser la cosa tan fácil de investigar, que la inteligencia halle el medio deseado con solo fijar la atencion en un objeto y juzgándolo apto sin formar racionio alguno. 4.<sup>a</sup> Finalmente, que á la eleccion de la voluntad siempre precede un *último* juicio práctico de la razon; pero tal, que el ser último aquel más bien que otro depende totalmente de la voluntad. Porque esta potencia, propuesto cualquier juicio práctico, puede siempre imponer á la inteligencia otras nuevas investigaciones y deliberaciones, rechazando las últimamente hechas; y puede además desistir de la intencion del fin, que siempre ama libremente, abandonando de esta suerte los medios propuestos en los juicios prácticos de la razon.

43.—Síguese á los dos actos mencionados el *imperio*; el cual es *aquel acto con que la voluntad quiere eficazmente que las potencias ejecutivas lleven á efecto los medios por ella aprobados*. En virtud de este acto de voluntad eficaz las tales potencias se ponen en ejerci-

cio. Por consiguiente, si es el brazo por ejemplo, el que ha de llevar á efecto el medio adoptado; el brazo se pone en movimiento: si es la memoria; la memoria se pone á recordar la cosa pasada, que se ha de recordar, etc.

44.—Todas las potencias del alma, incluso el mismo entendimiento, están sujetas á la voluntad por razon de este imperio; porque cada una de ellas se pone en ejercicio, cuando y como quiere la voluntad. Y así, ya hemos visto en lo que llevamos escrito en este mismo artículo cómo la voluntad impera al entendimiento que *investigue* los medios convenientes para la realizacion de sus intentos, y *delibere* sobre cuál de los medios hallados es el más á propósito para el caso. A la voluntad corresponde este imperio universal; porque ella es la que versa sobre el bien del mismo género, y á ella por lo tanto corresponde poner en movimiento á las demás potencias, que versan sobre *algunos* bienes particulares del hombre (1).

45.—La mocion que ejerce la voluntad en las demás potencias con el imperio indicado, no es un acto con que se dirija á ellas intimándoles su determinacion, sino una simple volicion eficaz de que obren en el sentido que á ella le place. Con esto las potencias mencionadas, en virtud de la radicacion que todas ellas tienen en una misma alma, se ponen en accion de la manera que la voluntad quiere. El imperar *por via de intimacion y de noticia* es cosa exclusiva de la inteligencia. Pero este imperio de la inteligencia es nulo y de ningun valor, si no va informado del acto de la voluntad, que le dé fuerza y eficacia, como el rey la da á los actos de su secretario. Por esto dice Santo

---

(1) S. Tomas, *Summ. Theol.* 1. 2. q. 9, art. 1.

Tomás que el imperar es propio de la razon, pero *presupuesto el acto de la voluntad* (1).

46.— Finalmente, el último acto de la voluntad relativo á los medios es el *uso*. Éste consiste en la *aplicacion de una cosa á alguna accion suya*. Así decimos que usamos de un caballo por ejemplo, cuando lo *aplicamos á sus operaciones propias*; que son *correr, llevar á alguno montado sobre sus espaldas, etc.* Por donde las mismas acciones practicadas por estos seres puestos á nuestra disposicion y aplicados por nosotros á ellas, las solemos llamar con el nombre de *uso*. Así, decimos que hacemos uso de un *caballo* v. gr., cuando *cabalgamos* en él, cuando nos *transporta* de un lugar á otro la carga que por disposicion nuestra arrastra en un carro, etc.

47.— El uso primaria y principalmente pertenece á la voluntad. Porque de las cosas externas á nosotros no hacemos uso sino mediante nuestras propias potencias, y el poner á estas en accion corresponde á la voluntad, segun lo que acabamos de observar acerca del imperio. Por consiguiente, lo único que hace la razon con respecto al uso, es dirigir á la voluntad, proponiéndole el tiempo y el modo de ejecutarlo. Tambien se debe notar que no usamos sino de las cosas puestas á nuestra disposicion; porque éstas solas son las que nosotros podemos aplicar á su accion propia. Así nadie puede decir con verdad que *usa de las estrellas*, porque las contempla en una noche serena por ejemplo; pero sí podemos afirmar que usamos de su luz, cuando nos servimos de su virtud para los fines que con ella tengan proporcion. El uso finalmente es una especie de *medio* para llegar á un *fin*; y por tanto, de los fines no usamos propiamente,

---

(1) S. Tomas, *l. cit.*, q. 17, art. 1.

sino que tenemos de ellos *fruicion*. Sin embargo, como los fines pueden ser amados, no como fines precisamente, sino como medios; bien se puede decir con toda verdad que hacemos *uso* de ellos, cuando los buscamos en razon de *medios*. Pero entónces ya no son fines propiamente para nosotros. Del fin último no podemos usar nunca, sino solamente disfrutar. Aunque si alguno ordenara este fin último al deleite que de su consecucion alcanza, este tal convertiría el fin último en verdadero medio y así usaría realmente de él, ó mejor dicho, abusaría. Esto es lo que hace el avaro por ejemplo, cuando dirige la adquisicion del dinero al deleite que con su posesion experimenta; y lo que practican todos los hombres, cuando se proponen como último término de sus acciones pecaminosas algun deleite reprobado por la razon.

## CAPÍTULO II.

### De la naturaleza moral de los actos humanos.

---

Para tratar debidamente esta importante materia, primero probaremos la existencia de la moralidad, despues investigaremos su esencia, luego expondremos las fuentes de donde emana, y finalmente declaramos su criterio. Esto nos dará materia para los artículos siguientes.



## ARTÍCULO PRIMERO.

### **Nociones generales relativas á la moralidad del acto humano.**

48.—El nombre de *Moral* y por consiguiente tambien el de *moralidad* se derivan, como deciamos al principiar este tratado, del latino *mos*, que significa *costumbre*. Por donde *Ética* ó *Ciencia Moral* es lo mismo que *Ciencia de las costumbres humanas*. La costumbre es un hábito adquirido con la repeticion de los actos. Por consiguiente, actos morales serán *aquellos que son capaces de formar con su repeticion costumbres humanas*. Los actos de esta especie no pueden ser otros que los practicados con libertad y con advertencia de la honestidad é inhonestidad. Porque si el acto no es libre, no será humano (14): y si no es humano, no podrá engendrar costumbres humanas; las cuales no se forman en nosotros sino con la libre repeticion de los actos de una misma especie. Además, si no es producido con advertencia de la honestidad é inhonestidad el acto; aunque sea libre, no será honesto ni inhonesto; y por lo tanto no tendrá virtud para formar costumbres vituperables ó laudables, cuales son las humanas: pues por razon de su honestidad ó inhonestidad es como reciben ellas esta clase de denominaciones. Por eso los niños que aun no han llegado al pleno uso de la razon, y los locos ejercen probablemente en muchas ocasiones, como varios autores piensan, actos verdaderamente libres; puesto que los practican con conocimiento del fin y con deliberacion de los medios acomodados para conseguirlo, lo mismo que los demás hombres: pero, esto no obstante, no tienen acciones *morales*; porque no

las producen *bajo la razon de honestas ó inhonestas*, ó sea con advertencia de la honestidad é inhonestidad.

49.—Podemos por lo tanto definir el acto moral diciendo que es *aquel que es hecho por la voluntad humana libremente y bajo la razon de honesto ó inhonesto*. Por donde la moralidad será *aquella propiedad de los actos humanos, en virtud de la cual se llaman honestos ó inhonestos*. Esta propiedad se halla originariamente y en toda su plenitud en el acto interno y elícito de la voluntad; puesto que él es el intrínsecamente libre y no el imperado y externo, ó practicado por las otras potencias en virtud del influjo que la voluntad ejerce sobre ellas. En el acto imperado por la voluntad y por consiguiente externo á ella y recibido en otra potencia distinta, la moralidad se halla de una manera participada y derivativa; porque todo su ser de *libre y moral* lo recibe del interno, por el cual está informado al modo que la materia por la forma y de suerte que ambos juntos constituyen un solo acto moral.

\* 50.—El acto imperado, en efecto, como debido al influjo de la voluntad y querido directamente por ella, forma con el acto imperante ó imperio un solo acto moral; de la misma manera que son uno el acto del instrumento y el del que lo aplica á la accion. Así, el acto de dar limosna por ejemplo, ejecutado por la mano y mandado por la voluntad, es uno solo; de la misma manera que son un solo acto la voluntad eficaz de pintar y la accion exterior ejecutada mecánicamente por la mano. Porqué en todos estos casos la causa principal y el instrumento forman un solo principio total de accion, aquélla como actuante y á manera de forma y éste como actuado y á manera de materia (1).

---

(1) S. Tomas, *Summ. Theol.* 1. 2. q. 17, art. 4.

51.—Finalmente, para dar fin á este artículo, observaremos que la moralidad se divide en *objetiva* y *formal*. Aquella es la que corresponde á los objetos sobre que versan nuestros actos; ésta la que pertenece al acto libre con que amamos ó aborrecemos algun objeto. La moralidad formal ó *subjetiva* no puede existir sino en los actos libres del sujeto que los practica, la objetiva puede existir en todo cuanto pueda ser objeto de algun acto libre de la voluntad. Y como un acto libre puede tener por objeto á otro tambien libre, representado como bueno y honesto por el entendimiento ó como malo é inhonesto; por eso la moralidad objetiva puede hallarse en las cosas sobre que versan nuestros actos y en estos mismos actos, en cuanto objetos de otros actos.

## ARTÍCULO II.

### Existencia de la moralidad.

52.—La existencia de la moralidad es negada abiertamente por los escépticos; los cuales, en conformidad con su sistema, ponen en duda la objetividad de las ideas morales. En esta misma negacion convienen los ateos, los materialistas y los panteistas; los cuales quitan al acto humano una de las condiciones esenciales para que pueda ser moral, cual es la de la libertad. Lo mismo enseñan finalmente cuantos, así en los tiempos antiguos como en los presentes, la confunden con la utilidad y el daño, ó con el placer y el dolor, ó la consideran como una cosa arbitraria dependiente de la libre voluntad de los hombres.

53.—Nosotros en este artículo no opugnaremos en particular á ninguno de estos filósofos; ya porque sus sistemas metafísicos quedan abundantemente refu-

tados en otras partes de la Filosofía; ya porque sus doctrinas erróneas, que confunden la honestidad con la utilidad ó con el placer, ó la hacen depender de la libre voluntad humana, han de ser examinadas en el artículo siguiente. Por tanto nos contentaremos con probar contra todos ellos en general la siguiente

### PROPOSICION.

*Existen actos humanos verdaderamente morales.*

54.—*Demostracion.*—1.º Todo el género humano en todos los tiempos y lugares ha tenido por moralmente honestas algunas acciones, cuales son: *el honrar á los padres, el defender la pátria, el guardar fielmente la palabra jurada, el respetar los derechos ajenos, etc.*; y otras por inmorales ó moralmente inhonestas, v. gr. *el maltratar á los que nos han dado el sér, el hacer traicion á la pátria ó á un amigo, el faltar al juramento, el atropellar los derechos ajenos, etc.* Es así que este juicio es necesariamente verdadero; porque su universalidad y constancia están diciendo con toda evidencia que es un juicio del sentido comun; el cual es fuente infalible de verdad, cuando se halla dotado de estas condiciones (L. 511). Luego...

55.—2.º La misma conducta de los que niegan la existencia de la moralidad prueba manifiestamente la verdad de nuestra tésis. Porque estos hombres, no obstante su loca temeridad en ir contra el sentimiento constante, universal y perenne del género humano, se dan espontáneamente por *ofendidos*, si alguno los *injuria*, ya de palabra, ya de hecho; y se muestran con la misma espontaneidad *complacientes y benévolos* con los que *alaban* sus cosas ó se sacrifican generosamente por ellos. Lo cual significa abiertamente que

con todas sus cavilaciones no logran acallar dentro de sí los gritos de la naturaleza; la cual les dice que entre los hombres hay cosas verdaderamente morales, cuales son: el *honor* y la *infamia*, el *derecho* y el *deber*, la *justicia* y la *injusticia*, etc., y que el obrar libremente y con advertencia cada una de estas cosas es ejercer una acción verdaderamente moral: Luego... (1).

---

(1) «Imaginaos el ateo más corrompido, escribe sabiamente Bálmes, el que con mayor impudencia se mofa de lo más santo: que profese el principio de que la moral es una quimera, y de que sólo hay que mirar á la utilidad en todo, buscando el placer y huyendo el dolor; ese mónstruo, tal como es, no llega todavía á ser tan perverso como él quisiera; pues no consigue el despojarse de las ideas morales. Hágase la prueba; dígasele que un amigo á quien ha dispensado muchos favores, acaba de hacerle traición. «¡Qué ingratitud! exclamará; qué iniquidad!» Y no advierte que la ingratitud y la iniquidad son cosas de orden puramente moral, que él se empeñará en negar. Figurémonos que el amigo traidor se presenta y dice al ofendido: «Es cierto, yo he hecho lo que V. llama una traición; V. me dispensaba favores; pero como de la traición me resultaba una utilidad mayor que de los beneficios de V., he creído que era una puerilidad el reparar en la justicia y en el agradecimiento.» ¿Podrá el filósofo dejar de irritarse á la vista de tamaña impudencia? ¿No es probable que le llamará infame, malvado, mónstruo, y otros epítetos que le sugiera la cólera? Y no obstante este es el mismo filósofo que sostenía no haber orden moral, y que ahora le proclama con una contradicción tan elocuente. Quitad el interés propio, hacedle simple espectador de acciones morales ó inmorales: y la contradicción será la misma. Se le refiere que un amigo expuso su vida para salvar la de otro amigo; ¡qué acción mas *bella!* dirá el filósofo. Por algunas talegas de pesos fuertes, un militar entregó una fortaleza, lo que causó la ruina de su patria; ¡qué villanía, qué bajeza, qué infamia! dirá también el filósofo. ¿Esto qué prueba? Prueba que

56.—3.º Quitada del humano linaje la moralidad, y no habiendo entre los hombres cosa alguna honesta ni inhonesta, caen por tierra la fe pública y la privada, la memoria de los beneficios, el respeto á los magistrados, el mérito y el demérito, los premios y las penas; y no quedan otros medios para mantener unidos entre sí á los hombres, que la utilidad y el placer. Es así que con estos dos solos elementos no puede subsistir la sociedad. Porque, tomando los ciudadanos por norma de sus acciones la utilidad y el placer, todos deberán mirar *única y exclusivamente* por sus propias comodidades, sacrificando á ellas siempre que puedan el bien público; la integridad y honradez deberán ser consideradas como cosas enteramente vanas; no quedará para la vida, riquezas y honor de los individuos otra seguridad que la acerbidad de los suplicios decretada contra los malhechores; los hombres finalmente no se abstendrán de hacerse daño, robando, matando y cometiendo todo género de tropelías, sino contenidos por el puro miedo, lo mismo que los brutos. Con lo cual ya se ve que la sociedad de unos con otros se hace de todo punto imposible. Luego.....

\* 57.—Hasta los mismos impíos, no obstante ser tan grande su furor contra todo lo bueno y santo, reconocen la exactitud del raciocinio que acabamos de hacer. Hé aquí cómo se explica el gran patriarca de la incredulidad, el perversísimo Voltaire, hablando de un ateo. «Yo no quería, escribe, tener cuestion con

---

las ideas morales están profundamente arraigadas en el espíritu, que son inseparables de él, que son hechos primitivos, condiciones impuestas á nuestra naturaleza, contra las que nada pueden las cavilaciones de la Filosofía. (Bálmès, *Filosofía elemental*, Ética, cap. 1, n. 2).»



un príncipe ateo, que tuviese interés en hacerme machacar en un mortero, porque estoy bien seguro que sería machacado. Yo no querría, si fuese soberano, tener cuestiones con cortesanos ateos, cuyo interés fuese envenenarme; porque me sería preciso estar haciendo uso del contraveneno todos los días» (1). «El ateo, dice en otro lugar, falso, ingrato, calumniador, ladrón, sanguinario, razona y obra en conformidad con sus discursos, si está seguro de la impunidad por parte de los hombres. Porque, no creyendo en Dios, este monstruo es él mismo para sí su Dios, é inmola á su utilidad todo cuanto le sirve de obstáculo» (2). De la misma manera se expresa Rousseau con estas palabras: «Salid de ahí, ó sea de la idea de un Dios justo, y yo no veo más que injusticia, hipocresía y mentira entre los hombres. El interés particular, que en la concurrencia le estimula necesariamente sobre todas las cosas, enseña á cada uno de ellos á cubrir el vicio con la máscara de la virtud. Que todos los hombres labren mi dicha á sus expensas; que todo sea para mí solo; que el género humano muera, si es preciso, en el dolor y en la miseria, para evitarme un momento de disgusto ó de hambre. Tal es el lenguaje interior de todo incrédulo, cuando piensa. Sí: yo lo sostendré toda mi vida: el que dice en su corazón: *No hay Dios*, y habla de otro modo, no es sino un embustero ó un insensato» (3).

---

(1) Voltaire, *Diction. philos.* Artic. *Atheisme*.

(2) Id. *Homelie sur l' Atheisme*.

(3) En el P. Rothenfluc, *Instit. philos.* Theodicea, sect. 1 cap. 3. *nota*.

### ARTÍCULO III.

#### Esencia de la moralidad objetiva.

58.—Demostrada la existencia de la moralidad, es preciso examinar ahora detenidamente su esencia. Y comenzando por la de la moralidad objetiva, debemos observar ántes de todo que sobre ella existen diversas opiniones, unas probables y otras manifiestamente falsas. Entre estas segundas tiene el primer lugar la de aquellos que consideran la moralidad como una cosa arbitraria y dependiente de la libre voluntad de los hombres. Entre los partidarios de esta doctrina absurda unos sostienen con Hobbes (1) que en la sociedad humana aquello debe ser considerado como *bueno* y *honesto* ó como *malo* é *inhonesto*, que sea decretado tal por la ley. Porque este filósofo fué de parecer que el estado primitivo y natural de los hombres era absolutamente igual al de las fieras; de forma que todos ellos andaban errantes como ellas por las selvas, sin tener otra moralidad que el *placer* y el *dolor*, y haciéndose consiguientemente la guerra unos á otros para gozar del primero y huir del segundo. Despues, cuando, para no destruirse mutuamente, se unieron en sociedad; dejaron al arbitrio de los que hubiesen de gobernar el definir qué era lo que habia de ser tenido entre ellos por bueno ó malo, por justo ó injusto.

Otros con Saint-Lambert (2) fundan la moralidad en la opinion pública y en las costumbres de los pueblos; de modo que, segun ellos, aquello debe ser

---

(1) Hobbes, *De cive*, cap. 14, § 17.

(2) Cousin. *Curs. d' hist. de la philos. morale*. leç. V.

considerado como bueno ó malo, como justo ó injusto, que así le place considerarlo á la opinion pública, ya de los tiempos presentes, ya de los pasados. Por donde, si cambia sobre las tales cosas con el discurso del tiempo la opinion de los hombres; pasarán naturalmente las que antes eran malas é injustas, á ser buenas y justas y viceversa.

59.—Muy afin á ésta es la teoría de los utilitarios; segun los cuales lo *honesto* y lo *útil* son una misma cosa, así como tambien lo *inhonesto* y lo *nocivo*. Esta absurda doctrina ya fué profesada en los tiempos antiguos por Carneades, Epicuro y otros filósofos materialistas: pero en los modernos la han vuelto á resucitar Helvecio, Hobbes y otros partidarios del materialismo. Mas quien entre todos la ha sistematizado y defendido con mayor ingenio, logrando adquirir celebridad y prosélitos, es el jurisconsulto inglés Jeremías Bentham; el cual advierte que, no un interés cualquiera, sino el calculado y bien entendido, es el que constituye el acto moral; al modo que entre los mercaderes, no toda ganancia, sino solo aquella que se adquiere con gran cálculo y juicio es sólida y verdadera. Y esto es tambien lo que viene á decir en sustancia su compatriota, el evolucionista Spencer.

60.—Más elevada y noble es la teoría del escocés Adam Smith, aunque sin dar con la verdad. A este filósofo pareció muy bajo, y con razon, confundir la moral con la utilidad, y así la identificó con la simpatía. Para no ser utilitario, se acogió á la doctrina del *sentimentalismo*; segun la cual *aquella accion humana es buena ú honesta. que nos es simpática; y aquella es mala ó inhonesta, que nos es antipática.*

61.—El protestante Pufendorf echó por otra vía para explicar la moralidad. Rechazando aquel principio de los Escolásticos que dice: *Algunas acciones*

*morales son buenas, porque están mandadas y otras malas porque están prohibidas; y viceversa, algunas están prohibidas ó mandadas porque ellas de suyo son malas ó buenas*, enseñó que todas las acciones absolutamente, tanto buenas como malas, son tales porque Dios lo ha querido así. De donde resulta que, según este filósofo, las acciones humanas en sí mismas no son buenas ni malas sino indiferentes; y toda su honestidad ó inhonestidad la reciben de la libre voluntad de Dios, que ha querido darles tal determinada esencia.

62.—Todas estas opiniones son abiertamente falsas, como probaremos dentro de poco. Pero además de ellas hay otras sostenidas con más ó menos probabilidad por los filósofos católicos. Entre éstos unos dicen que la moralidad objetiva de los actos humanos consiste en la conformidad de los objetos morales con la razón humana, en cuanto representante de la divina, ó con la Ley Eterna (1). Otros la colocan en la conformidad del objeto con nuestro último fin, que es Dios, ó con algún atributo suyo (2), ó con su amor divino (3). Otros finalmente dicen que consiste en la conformidad del objeto intrínsecamente honesto con la naturaleza racional, en cuanto tal (4). Veamos ahora de refutar las opiniones falsas y defender la que nos parece más probable entre todas las otras.

---

(1) Signoriello, *Philosophia moralis*, pars prima, cap. 3, art. 1.

(2) Marin, *Theologia specul. et moral.*, tom. 2. Tract. 10, de bonit. et malit., disp. 1. sect. 2.

(3) Bálmés. *Filos. elem.* Ética, capp. 11 y 12.

(4) Suarez, *De bonit. et malit.* disp. 2. sect. 2.

PROPOSICION PRIMERA.

*La moralidad objetiva no es una cosa arbitraria (1) dependiente de la opinion de los pueblos ó de los gobernantes politicos, sino que se dan objetos morales ó inmorales por su intrínseca naturaleza (2).*

63.—Prueba de la 1.ª p.—1.º Los hombres no forman sus opiniones sin algun fundamento objetivo que á ello les mueva. Luego el fundamento objetivo, por que son movidos á tener por buenas ciertas acciones humanas y otras por malas, y no el juicio que sobre él descansa, es lo que constituye la base de la moralidad objetiva; la cual por tanto es fija y no arbitraria, como el mismo fundamento.

64.—2.º Lo que depende de la libre institucion humana ó de las puras opiniones de los hombres, es sumamente vario, segun la diversidad de los hombres, tiempos y lugares. Es así que los juicios relativos á la moralidad de muchas acciones humanas son inmutablemente los mismos en los hombres de todos los tiempos y lugares. Luego la moralidad de estas acciones no depende de los tales juicios, sino que está fundada en la base inmóvil de la naturaleza; la cual sola puede ser causa de todos ellos. Por eso decía sábiamente Ciceron: *Opinionum commenta delet dies, naturæ iudicia confirmat* (1). Lo cual quiere decir en nuestra lengua que *todo lo fundado en opiniones humanas, se acaba con el tiempo, mas las obras de la naturaleza adquieren con él mayor estabilidad y firmeza*. Así por ejemplo, en todos tiempos y lugares ha sido considerada la piedad filial como una virtud y el parricidio

---

(1) Ciceron, *De Natura Deorum*, lib. 2, c. 2.

como una acción monstruosa, la ingratitud como una cosa vituperable y el agradecimiento como una cosa digna de alabanza, etc., sin que en la mente de los hombres haya podido haber nunca pensar que está en su mano considerar todas estas cosas de otra manera.

65.—*Prueba de la 2.<sup>a</sup> p.*—1.º Las leyes humanas son tan varias y mudables entre los hombres como las mismas opiniones. Luego tampoco ellas pueden ser la fuente de la moralidad objetiva, que es fija, universal y constante, y requiere por tanto una causa más perfecta.

66.—2.º Las leyes de los gobernantes, para ser justas y obligar la conciencia de los ciudadanos, deben estar reguladas por las reglas de la justicia; la cual tiene su fundamento en la misma naturaleza de las cosas. Luego las tales leyes no pueden ser consideradas como la fuente universal de la honestidad é inhonestidad que hallamos en las humanas acciones.

67.—3.º Si la honestidad é inhonestidad de todas las humanas acciones fueran cosas enteramente arbitrarias y dependientes de la voluntad de los gobernantes; podrían éstos ejercer con los ciudadanos todas cuantas tropelías se les antojasen, sin que jamás cometiesen la más mínima injusticia. Porque, por el mero hecho de ser practicadas por ellos en clase de gobernantes, ya quedarían legitimadas y convertidas en buenas y honestas. Es así que esto es un absurdo manifiesto; porque así se proclama y diviniza la más execrable y horrenda tiranía. Luego la moralidad objetiva de las acciones humanas descansa sobre una base muy superior á dichas leyes; y por lo tanto no puede ser considerada como dependiente de ellas.

68.—*Prueba de la 3.<sup>a</sup> p.*—1.º Los actos que por su naturaleza intrínseca nos conducen al último fin ó



nos apartan de él, tienen bondad ó malicia moral objetiva intrínsecas; porque por sí mismos y por razón de su misma naturaleza pueden ser amados ó aborrecidos por la voluntad, lo mismo que el fin último. Es así que se dan actos de esta especie; cuales son por ejemplo el amor y el odio de Dios, que es nuestro último fin. Pues el primero nos prepara naturalmente para otro amor de Dios más perfecto, y el segundo conduce también de suyo á otro odio más intenso y á otro alejamiento de Dios más completo. Luego la moralidad objetiva de los tales actos es verdaderamente intrínseca.

69.—2.º Son intrínsecamente honestos y tienen por tanto intrínseca moralidad objetiva los actos que por sí mismos son consentáneos al orden ó institución de la criatura racional, porque por sí mismos son racionalmente amables; y por el contrario son actos intrínsecamente malos, los que van de suyo contra este orden é institución. Es así que se dan actos de una y otra especie. Porque consentáneo al orden é institución de la naturaleza racional es, que nuestras facultades inferiores estén, en el ejercicio de sus actos, subordinadas á las superiores; así como también el que el hombre practique aquellas acciones, sin las cuales no puede subsistir la sociedad para la cual ha sido criado. Asimismo, es contrario á este orden é institución, el que las pasiones dominen en el hombre en lugar de obedecer, y el que ejecuten los ciudadanos acciones subversivas que tienden de suyo á la ruina de la sociedad entera. Luego, etc.

PROPOSICION SEGUNDA.

*La moralidad objetiva no puede ser confundida con la utilidad ó el daño, ni con los sentimientos de simpatía ó antipatía que en nosotros causan los objetos morales.*

70.—*Prueba de la 1.ª p.*—La utilidad de una accion no es en sí misma ni moral ni inmoral; sino que la moralidad ó inmoralidad le convienen en razon de referirse á un objeto honesto ó inhonesto: puesto que los actos humanos se especifican por sus objetos, lo mismo que los movimientos por sus términos. Es asi que, si la utilidad y la moralidad fuesen una misma cosa, la utilidad debería ser en sí misma moral y el perjuicio inmoral. Luego la utilidad es en sí cosa distinta de la moralidad; si bien, cuando la cosa útil se dirige á la prosecucion de un objeto honesto, es tambien honesta ó moralmente buena, por hallarse en tal caso reunidas en una misma accion la utilidad y la moralidad.

71.—2.º El bien honesto es apetecible por sí mismo y por su intrínseca bondad: el bien útil por el contrario no es amado por razon de su intrínseca bondad sino por las del bien honesto ó del bien deleitable, á cuya consecucion conduce (O. 217). Luego los tales bienes son esencialmente distintos; porque sus esencias son diversas. Así por ejemplo, el acto de *socorrer* á nuestros padres necesitados lo podemos amar por sí mismo; porque la piedad filial es por sí misma y por razon de su intrínseca bondad conveniente á la naturaleza humana y al orden objetivo de las cosas. Mas el *dinero*, el *caballo*, la *pluma*, etc., que son bienes

útiles, no los queremos sino por razon de los bienes honestos ó deleitables que podemos alcanzar por medio de ellos. Es así que la moralidad objetiva es lo mismo que el bien honesto y la utilidad se confunde con el bien útil. Luego la moralidad y la utilidad son cosas realmente distintas; siquiera se hallen muchas veces juntas en una misma accion, por ser ésta útil para la consecucion de un bien conveniente ú honesto.

\* 72.—Confundir la utilidad con la moralidad es lo mismo que proclamar la primera y suprimir la segunda. Porque, si la utilidad de una accion se confunde con su moralidad, toda la práctica de las acciones humanas será un mero ejercicio de cálculo: el que calcula bien y con mucho acierto, será *sagaz, despier-to, avisado*, pero no *moral*; el que calcula mal, será *neccio, tonto, atolondrado*, pero no *inmoral*. Así, nadie llama hombre *moral* al que conduce sus negocios con destreza suma para acrecentar sus caudales; por más que nunca se equivoque en sus cálculos y todas sus acciones vayan muy bien dirigidas á sus miras interesadas. Porque con toda esta destreza podrá ir junta la inmoralidad más execrable; si el que la posee, hace uso de ella para enriquecerse con los bienes ajenos, para satisfacer su pasion de venganza con la perpetracion de un crimen, etc.

Y en la misma forma podemos discurrir en orden á aquel que, por falta de prevision en sus cálculos, tiene por último resultado de su accion, en lugar de la utilidad que busca, una desgracia, un perjuicio. Porque, con toda esta imprevision involuntaria y en ninguna manera querida, puede tener una voluntad muy recta y buscar en la accion mencionada un objeto muy santo y muy conveniente por su bondad intrínseca á la naturaleza humana; resultando de

aquí que, aunque se haya equivocado en sus cálculos, nadie le puede llamar verdaderamente *inmoral*. Es así que la existencia de la moralidad es una cosa evidente por sí misma y atestiguada constantemente por el comun sentir del género humano, como lo dejamos demostrado en el artículo II de este mismo capítulo. Luego la moralidad y la utilidad son cosas realmente distintas.

73.—4.º La utilidad con que se pretende identificar la moralidad objetiva, debe ser por fuerza ó la *privada* ó la *pública*. Es así que la moralidad no puede ser confundida con ninguna de ellas.

1.—*No con la privada*: 1.º Porque en tal caso será inmoral todo acto ordenado á la prosecucion del bien público y ejecutado con ánimo enteramente desinteresado; como cuando uno se sacrifica por su pátria, dando generosamente su vida por salvarla: lo cual no puede ser más absurdo. 2.º Porque nada más contrario á la honestidad, que proponerse como último término de sus acciones la utilidad propia; y así los hombres para disminuir el mérito de alguna accion gloriosa, suelen decir, con verdad ó sin ella, que ha sido practicada por interés. 3.º Porque proclamar como base de la moralidad el interés privado, es asentar todo el edificio de la Moral sobre el egoismo; que es lo que más repugna á la honestidad. En efecto: el que todo lo dirige á su propio interés, se llama justamente *egoista*; porque todo lo quiere para sí, y se constituye á sí propio en último fin de todo cuanto hace y padece, pretendiendo que todo el género humano y todas las cosas de este mundo y el mismo Dios con todos sus atributos no miren más que á servirle. Ahora bien; nada más contrario á la honestidad que el egoismo; por donde todo el género humano, para vituperar á alguno y decir de él

que carece de honestidad, exclama espontáneamente diciendo que no tiene en sí otra cosa que *egoísmo*.

II.—*No con la pública*: 1.º Porque de lo contrario las acciones individuales que no dijese relación al bien público, cuales son las que ejerce un hombre separado de la sociedad, las que practica un miembro de la república dentro de su ánimo sin sacarlas al exterior, y las que ejecuta éste mismo exteriormente sin relacionarlas con el bien público, estarían por esto mismo destituidas de moralidad; porque les faltaría la relación á la pública utilidad, en que la moralidad estaría cifrada. 2.º Porque, para que los ciudadanos ordenen sus acciones al bien público, deben ya estar en sí mismos dotados de probidad; y por consiguiente, las acciones con que adquieran esta probidad, deben ser morales sin dependencia alguna del bien público. 3.º Porque la moralidad de las acciones humanas no sería en tal caso una cosa estable y fija, sino continuamente variable, según los diversos juicios de los diferentes individuos y según las diversas apreciaciones de un mismo individuo en diversos tiempos y lugares. Puesto que uno tiene por contrario al bien público lo que otro juzga ser conveniente; y una misma persona piensa de diversa manera sobre la conveniencia ó no conveniencia de una acción en diferentes circunstancias. 4.º Porque cada uno podría cometer en nombre del bien público los delitos más atroces, sin que nadie tuviese derecho á castigarlos; porque todos ellos deberían ser mirados como acciones morales y honestas. Por donde con justísima razón argüía el inmortal Pontífice Pío IX contra tan pestilente doctrina con las siguientes palabras: «La violación de cualquier juramento santísimo y cualquiera acción criminal y perversa, lejos de ser reprobadas, deberían ser alabadas como enteramente lícitas y dignas de todo

elogio cuando fuesen hechas por amor de la patria» (1).

74.—En vano se dirá contra esto que la nacion y la autoridad pública pueden definir qué cosas son las que convienen al bien comun y qué cosas son nocivas á él, y determinar de este modo la honestidad é inhonestidad de las acciones que pueden practicar los ciudadanos. Porque esto es hacer dependiente la moralidad de las opiniones de los hombres, contra lo demostrado en la proposicion anterior. Fuera de que la nacion y la autoridad política no podrian hacer esto sino en general y sin bajar á muchos pormenores; y así las acciones de los ciudadanos, por perversas que fuesen, quedarían cohonestadas con el amor de la patria que cada uno tuviese ó fingiese tener al practicarlas.

\* 75.—Dice muy bien Bálmes á este propósito: «En nombre del bien comun se han cometido los más horrendos crímenes, contra los que protesta la conciencia del género humano; pero si admitimos que la moralidad no tiene reglas intrínsecas, propias, independientes de sus resultados, esos crímenes se pueden justificar, reduciéndolos, cuando ménos á simples errores de cálculo. Un tirano, para guardarse de un enemigo terrible, sacrifica centenares de personas inocentes: la humanidad le execra, pero vuestra doctrina le justifica. «Así lo exige el bien comun», dirá él. No hay bien comun que justifique la maldad, el fin no justifica los medios. «Esto último no es exacto», responderéis vosotros: la cuestion no está en si el acto es moral ó inmoral en sí mismo, sino en si conduce ó no al bien comun: segun conduzca ó no, será

---

(1) Pio IX en su Alocucion pronunciada en el Consistorio secreto de Gaeta el 22 de Abril de 1849.



moral ó inmoral; pues su moralidad ó inmoralidad depende de sus relaciones con el bien comun. Tirano, calcula: y si el resultado del cálculo es que la matanza de muchos inocentes es *útil* al bien comun, sacrifica-los; y si no lo haces, serás inmoral» (1).

76.—*Prueba de la 2.ª p.*—1.º Los sentimientos simpáticos ó antipáticos causados por algun objeto moral no son este objeto moral mismo, sino un simple efecto suyo. Es así que la moralidad objetiva debe estar en el mismo objeto moral, y no en sus efectos. Luego no puede ser en manera alguna confundida con ellos.

77.—2.º En tanto podrian ser identificados con la moral objetiva los tales sentimientos, en cuanto que fuesen *signos inequívocos* de ser honesto el objeto que produce los simpáticos é inhonesto el que causa los antipáticos; de forma que *honesto* y *simpático* fuesen una misma cosa, así como tambien *inhonesto* y *antipático*. Es así que la simpatía ó antipatía experimentada por los hombres con respecto á los diversos objetos morales, no son signos inequívocos de ser realmente honestos los simpáticos é inhonestos los antipáticos. Porque muchas veces la antipatía y simpatía mencionadas nacen, no de la inhonestidad ú honestidad del objeto, sino de tener el hombre ya de antemano aficionado el corazon á alguna cosa, conforme á aquella profunda sentencia de Aristóteles: *Secundum quod aliquis rebus afficitur, talis finis videtur ei*; lo cual én nuestra lengua quiere decir que *cada uno juzga de las cosas segun sea el afecto que les tiene*. Luego etc.

---

(1) Bálmes *Filosofia elemental*. Ética, cap. 6, n. 36. En éste y en otros hermosos capítulos que allí mismo consagra nuestro profundo filósofo á esta importante materia, está tratada la presente cuestion con insuperable maestria.

Así sucede que cuando nos aficionamos á una persona, todo lo suyo nos parece bien; y cuando pasamos al afecto contrario, vemos sus cosas de una manera muy diferente, sin haber ella cambiado de conducta. Por efecto de esta misma afeccion de la voluntad, algunas veces la rectitud de carácter y el constante y firme cumplimiento del deber de una persona la hacen antipática á los que quisieran verla menos virtuosa.

78.—3.º La simpatía y antipatía en cuestion no pueden ser criterio de la moralidad é inmoralidad de un objeto: 1.º Porque ellas, como todos los afectos del alma, necesitan ser reguladas y regidas por los juicios de la severa razon, la cual nos ha sido dada para que nos sirva de guía en todas nuestras acciones; y por consiguiente, la honestidad ó inhonestidad de los tales sentimientos la hemos de juzgar por la honestidad ó inhonestidad del objeto sobre que versan, conocidas por la razon. Obrar de otra manera es tomar por guía el corazon en lugar de la cabeza, y dejarse llevar de los afectos ciegos, cayendo en aberraciones sin cuento. 2.º Porque son várias y distintas, segun la diversidad de las personas; y mudables en una misma persona, segun las circunstancias de los tiempos y lugares en que ella se encuentre. Por dónde, tomadas por criterio de la moralidad, no quedaria en el mundo moral cosa fija ni estable. Luego etc.

PROPOSICION TERCERA.

*La moralidad objetiva no depende de la libre voluntad de Dios.*

79.—*Demostracion.*—1.º Entre los objetos sobre que pueden versar los actos humanos, hay algunos que, sin respecto alguno á la libre voluntad de Dios, conducen al último fin ó apartan de él á los que se dirigen á ellos con sus actos apetitivos. Así por ejemplo, el acto de amor de Dios que uno ejerza en esta vida, de suyo y sin que entre para nada el precepto divino que lo mande, conduce al último fin á quien lo produce. Porque el último fin del hombre, como veremos más adelante, está en el conocimiento y amor perfectos de Dios y á este conocimiento y amor conducen de suyo el conocimiento y amor imperfectos; de la misma manera que los pasos que damos hácia un punto determinado del espacio, nos aproximan y llevan naturalmente hácia este punto. Dígase otro tanto en sentido inverso en orden al odio contra Dios; el cual, naturalmente y prescindiendo de todo precepto divino que lo prohíba, nos aparta de Dios; al modo que se aparta uno naturalmente de un punto del espacio con los pasos que dá en direccion contraria á dicho punto. Es así que los objetos morales, cuya moralidad conduce al último fin del hombre ó aparta de él sin entrar para nada el precepto divino, son honestos ó inhonestos por sí mismos y sin dependencia de la libre voluntad de Dios; puesto que por sí mismos tienen conformidad con nuestra naturaleza racional, lo mismo que el fin último á que de suyo conducen. Luego.....

80.—2.º Si la moralidad objetiva de todas las cosas depende de la libre voluntad de Dios, podrá Dios

hacer que lo que ahora es honesto y considerado como tal por todos los hombres, v. gr. el *amor* de Dios, sea inhonesto en los tiempos futuros; y que lo que ahora es inhonesto, v. gr. el *odio* de Dios, sea honesto. Podría haber hecho además que nada hubiese honesto ni inhonesto en el mundo, sino que todo fuese indiferente. Es así que esto es intrínsecamente imposible; porque repugna intrínsecamente que el amor de Dios y todo cuanto es consentáneo al orden é institucion de nuestra naturaleza racional no sean racionalmente amables por sí mismos, así como tambien que sean dignos de tal amor los objetos contrarios. Luego, etc.

81.—Ni se diga que no habiendo una ley que prohiba ejecutar tales ó cuales acciones, no pueden ser estas acciones realmente inmorales ó inhonestas; y que por consiguiente tampoco habrá nada verdaderamente honesto sin una ley que lo ordene ó apruebe. Porque, sin pensar para nada en ley ninguna, ni divina ni humana, y con solo considerar la naturaleza intrínseca de ciertas acciones, las hallamos consentáneas á la naturaleza racional y amables por sí mismas; y en otras vemos todo lo contrario. De aquí es que, no solo es independiente la moralidad objetiva de estas acciones de toda ley libre y positiva de Dios, pero aún de la misma ley necesaria y eterna, como vamos á ver en la siguiente

PROPOSICION CUARTA.

*La moralidad objetiva no consiste en la conformidad ó desconformidad de los objetos morales con la ley eterna de Dios, ni con el último fin del hombre, ni con el amor divino, ni finalmente con la razon humana.*

82.—*Observacion.*—No negamos en esta tésis que entre los objetos morales por una parte, y por otra la Ley Eterna de Dios, el último fin del hombre y el amor divino haya relacion de conformidad ó desconformidad; porque esta relacion realmente existe. Lo que únicamente afirmamos, es que la tal relacion no es lo que constituye la moralidad sobredicha.

83.—*Prueba de la 1.ª p.*—1.º Si la moralidad objetiva consistiera en la relacion de conformidad ó desconformidad de los objetos morales con la Ley Eterna de Dios; los tales objetos serían honestos ó inhonestos porque Dios los juzga tales con su sabiduría infinita. Es así que la sabiduría infinita de Dios juzga que son honestos ó inhonestos, porque ellos son tales en sí mismos. Porque el entendimiento divino no crea su objeto, sino que lo supone ya inteligible, tal como es en sí; como decíamos en la Ontología, al hablar de la relacion que media entre las esencias finitas y la inteligencia divina (O. 49). Luego la moralidad mencionada no consiste en la relacion de conformidad ó desconformidad del objeto moral con la Ley Eterna de Dios.

84.—Dice muy bien á este propósito el P. Suarez: «Aunque por un caso, posible ó imposible, no tuviese el hombre superior ó no fuese gobernado por él mediante la ley; sin embargo, juzgando por medio de la razon que el dar limosna es por sí conveniente á la

naturaleza, y que el homicidio es inconveniente, y obrando libremente conforme á estos dictámenes, ejercería acciones morales, buenas ó malas. Luego la moralidad de la accion humana no proviene primariamente de la relacion á la ley» (1). «Aunque por un imposible no hubiera superior que mande ó prohíba; *el mentir*, por ejemplo, propuesto por sí mismo á la razon, es cosa inmoral; y por el contrario, *el decir verdad* es cosa moral y honesta. Y por esta causa estas dos cosas se aplican áun al mismo Dios: de forma que la una tiene razon de conveniencia con él, y la otra de inconveniencia. Luego esta honestidad por sí y formalmente prescinde de la ley» (2).

85.—2.\* La Ley Eterna de Dios supone ya en los objetos la honestidad é inhonestidad y solo añade la razon de *mandados* ó *prohibidos*. Por eso, de los objetos sobre que ella versa, se dice que son prohibidos *porque son inhonestos*, y mandados *porque su honestidad es tal, que exige ser mandada por el divino Autor á sus criaturas*. Luego á los tales objetos no les viene la razon de honestidad ó inhonestidad de que sean conformes ó desconformes respecto de la ley divina, sino de sus esencias propias, que por sí mismas guardan relacion de conveniencia ó inconveniencia con la naturaleza humana.

Á propósito nuevamente el P. Suarez. «Aun supuesta la Ley Eterna, escribe, el acto no es moral porque sea regulado por la ley; sino antes al contrario, porque el hombre es un agente moral y su voluntad no es indefectible con respecto al bien; por esto necesita de la ley del superior, que lo incline al bien y lo aparte

(1) Suarez, *De bonitate et malitia actuum humanorum*, disp. 1, sect. 2, n. 10.

(2) *Id. ibid.* disp. 2, sect. 2, n. 6.



del mal. Luego la capacidad de ser regulado por la ley un acto humano es posterior á la moralidad del mismo, y no puede por tanto ser confundida con ella. Por esto ningun acto necesario puede verdadera y propiamente ser regulado; porque no es moral sino natural, y los preceptos no versan sobre cosas naturales» (1).

86.—3.º Finalmente, la moralidad objetiva se halla, no solo en los actos humanos que son objeto de la Ley Eterna, sino tambien en otras cosas que no son actos y no están por tanto sujetas á ley alguna. Asi por ejemplo, nó solo es objetivamente honesto el acto de amor de Dios; sino tambien Dios mismo es un bien honesto respecto de nuestra naturaleza racional y por consiguiente un objeto moralmente bueno. Luego la moralidad objetiva, ó sea la honestidad é inhonestidad de los objetos sobre que puede versar nuestra voluntad libre iluminada por la razon, no consiste en que sean éstos conformes con la Ley Eterna ó desconformes de ella, sino en la adaptacion intrínseca que por su misma naturaleza tienen respecto de la naturaleza racional, como bienes suyos que la perfeccionan ó males que la perjudican.

87.—Ni vale decir contra esto que las esencias finitas dependen del entendimiento divino y por consiguiente tambien la moralidad, la cual es una esencia. Porque en primer lugar, la moralidad objetiva corresponde no solo á las esencias finitas, sino tambien á Dios mismo, como decíamos en el número anterior; porque Dios es un bien que guarda proporcion de conveniencia con la naturaleza racional en razon de fin último suyo, y por consiguiente un bien objetivamente honesto, segun lo que sobre la idea del bien hemos

---

(1) Id. *ibid.* disp. 1, sect. 2, n. 10.

escrito en la Ontología (O. 215-216). Además, es falso que las esencias finitas *metafísicas*, de las cuales ahora estamos hablando, dependan de la inteligencia divina, como consta de lo demostrado en la Ontología (O. 49).

88.—En vano se añadiría también que, según Santo Tomás (1), la moralidad del acto humano depende de la Ley Eterna de Dios. Porque Santo Tomás, en el lugar aludido, no habla de la moralidad *objetiva*, sino de la *formal*; ni considera allí la Ley Eterna como regla *constitutiva* de la moralidad, sino como regla *directiva*. La Ley Eterna es uno de los objetos á que se debe acomodar el agente moral para obrar con rectitud; y por consiguiente ejerce con él el oficio de regla directiva de sus acciones morales. Pero la tal ley debe suponer en las acciones que manda ó prohíbe, honestidad ó inhonestidad objetiva, para que puedan ser materia digna de su imperio. Porque ella no crea su objeto; sino que lo supone tal, cual es en sí por su propia esencia. Ahora bien, esta honestidad é inhonestidad objetivas son las que constituyen la moralidad objetiva de las acciones humanas. Luego ni una ni otra pueden depender de la Ley Eterna de Dios; antes la Ley Eterna depende de ellas *como de condiciones previas*, para que pueda ser formada por la sabiduría divina.

89.—*Prueba de la 2.ª p.*—1.º El mismo fin del hombre tiene moralidad objetiva: puesto que el acto con que lo amamos, es moralmente bueno, por versar sobre un objeto moralmente honesto. Es así que la moralidad objetiva de este fin no puede consistir en la relación de conformidad consigo mismo; puesto que, para la relación verdadera, debe haber distinción real entre los términos relacionados (O. 435). Luego

---

(1) S. Thomas, *Summ. Theol.*, 1. 2. q. 19, art. 4. bl. 01

la moralidad en cuestion no puede consistir en la relacion de conformidad ó desconformidad del objeto con el fin último del hombre.

90.—2.º Si la moralidad objetiva consistiera en la relacion dicha; no podriamos obrar honestamente, sin dirigir nuestros actos de una manera *expresa y formal* al fin último. Porque la voluntad, para amar el objeto honesto por razon de su conformidad con su último fin, debería amar tambien de una manera expresa y formal este fin. Es así que para la honestidad objetiva de nuestros actos basta que amemos con ellos *virtualmente* el fin último, dirigiendonos hácia algun objeto honesto. Porque el acto que versa sobre un objeto honesto, es tambien honesto, con tal que no lo dirija expresamente el operante á un fin torcido. Luego, etc.

91.—3.º El bien y el mal relativos se dicen tales respecto de los seres que naturalmente los apetecen ó aborrecen como perfeccion ó imperfeccion suyas (O. 213). Luego el bien y el mal moral objetivos deberán tambien ser tales respecto de aquél sér especial, que naturalmente los apetece ó aborrece en la manera indicada; y en esta relacion de conformidad ó desconformidad estará colocada su bondad ó malicia moral. Mas esto es decir que la bondad y malicia de los objetos morales consiste en la relacion de conformidad ó desconformidad que los tales objetos tienen por su propia esencia con la naturaleza racional, y no precisamente con el fin de la misma. Luego, etc.

Los objetos morales tienen en verdad relacion de conveniencia ó de oposicion con el último fin, en cuanto que son medios aptos para alcanzarlo ó caminos que nos apartan de él. Pero esto mismo se funda en su relacion de conveniencia ú oposicion con la naturaleza racional; respecto de la cual son bienes ó males;

puesto que el mismo fin último en tanto es bien de la naturaleza racional, en cuanto tiene con respecto á ella razon de conveniencia.

92.—*Prueba de la 3.ª p.*—El amor divino en cuestion no es sino la voluntad que Dios tiene de que guarden las criaturas racionales el órden objetivo de las cosas, por exigirlo así el amor con que Dios se ama á sí propio y con que ama sus santísimos atributos. Es así que esta voluntad supone ya la moralidad objetiva del tal órden; lo mismo que la sabiduría divina, por la cual está regulada y que se lo propone como amable. Luego la moralidad en cuestion no puede consistir en la relacion de conformidad ó desconformidad del objeto moral con el amor sobredicho. En una palabra: la moralidad mencionada no depende de la sabiduría divina, segun lo que tenemos demostrado en la primera parte de esta tésis. Luego tampoco puede depender de la voluntad divina regulada y dirigida por ella.

93.—*Prueba de la 4.ª p.*—La inteligencia humana, con mucha más razon todavia que la inteligencia ó sabiduría divina, debe suponer en los objetos que presenta á la voluntad como amables ó aborrecibles la bondad ó malicia que los hacen realmente tales. Porque ella no crea su objeto; sino que lo concibe cual es en sí mismo por su propia esencia. Es así que esta bondad y malicia son las que constituyen propiamente la moralidad objetiva que ahora estamos examinando. Luego la tal moralidad no consiste en que sea el objeto conforme con la razon ó desconforme de ella, sino en otra cosa anterior á esta conformidad y desconformidad é independiente de nuestra razon.

PROPOSICION QUINTA.

*La moralidad objetiva consiste en la conformidad ó desconformidad que por sus propias esencias tienen los objetos morales con la naturaleza racional, en cuanto tal: pero el fundamento último de la tal conformidad y desconformidad se halla en la Esencia divina.*

94.—*Prueba de la 1.ª p.*—El bien y el mal relativos, como decíamos poco ha, se dicen respecto de aquellos seres que con ellos se perfeccionan ó reciben imperfeccion. Es así que los seres que se perfeccionan con la asecurion del bien honesto y reciben imperfeccion abrazando el mal inhonesto, son los seres racionales: porque ellos solos son los que pueden percibirlos con la razon y amarlos con la voluntad. Luego el bien honesto y el mal inhonesto, ó sea los objetos morales, se dicen *buenos* ó *malos* por la conformidad ó desconformidad que tienen de suyo con la naturaleza racional; y por lo tanto en esta conformidad y desconformidad consiste propiamente la esencia de su moralidad propia. Véase además lo dicho en la proposicion precedente.

95.—*Prueba de la 2.ª p.*—El bien propio de la naturaleza racional, en cuanto sensible, no es el estrictamente honesto ó moral, sino el fisico, llamado honesto en un sentido *lato* (O. 216). Porque la naturaleza racional, en cuanto sensible, ó tomada por aquella parte que tiene el hombre comun con los brutos, no apetece naturalmente sino los bienes fisicos del compuesto humano ó los deleitables de los sentidos. Luego el bien estrictamente honesto ó moral no es tal sino respecto de la naturaleza racional, en cuanto racional y distinta de la de los brutos; y por lo tanto, la bondad y malicia moral de los objetos honestos é in-

honestos consisten en la conformidad ó desconformidad que estos objetos tienen, en virtud de sus esencias propias, con la naturaleza racional, en cuanto tal.

96.—Ni se diga que con esto caemos en la opinion refutada en la cuarta parte de la tésis anterior, ó que confundimos el bien honesto y desinteresado con el útil y de conveniencia; el cual es amado por razon de las utilidades que trae, y por eso es llamado *bien conveniente*. Porque, por lo que atañe á lo *primero*, una cosa es ser conforme á la naturaleza racional y otra á la razon ó á los dictámenes de esta potencia. Aquello indica conformidad con la *esencia* y esto con *los actos* de una de las potencias de esta esencia. «Esta conveniencia del objeto honesto con la naturaleza racional, escribe muy bien Suárez respondiendo á esta dificultad, no mira al dictámen de la razon sino á la naturaleza en sí misma. La razon no hace sino aplicar y proponer qué es lo que conviene á la naturaleza; y es recto su dictámen, cuando la cosa en sí conviene á la naturaleza de la misma manera que en el dictámen se anuncia» (1).

Y por lo que hace á lo *segundo*, se comete una equivocacion indigna con la palabra *conveniencia*. Porque lo conveniente se puede tomar como sinónimo de *útil* y en este sentido no decimos que la moralidad objetiva sea lo mismo que la conveniencia ó conformidad del objeto con la naturaleza racional. Pero tambien significa muchas veces lo mismo que *decente y consentáneo por su condicion intrinseca á nuestra naturaleza con abstraccion de la utilidad*; y este es el sentido que tiene en la presente proposicion.

97.—*Prueba de la 3.ª p.*—La conformidad y desconformidad dichas estan fundadas inmediatamente

---

(1) Suárez, *De bonit. et malit.* disp. 2, sect. 2, n. 12.



en las mismas esencias de las cosas; las cuales por sí mismas tienen, unas relación de conformidad con la naturaleza racional, otras de desconformidad, y otras finalmente de indiferencia, según vayan acompañadas de tales ó cuales circunstancias. Por eso, hablando de los objetos morales en general, decimos que unos son *intrínsecamente honestos*, como por ejemplo *el socorrer al necesitado*, otros *intrínsecamente inhonestos*, como *el tomar lo ajeno contra la voluntad de su dueño*, otros *indiferentes* como *el andar, el pasear, el estudiar*, etc. Es así que todas las esencias finitas tienen su fundamento inmediato en la Esencia divina; la cual es raíz y fuente de todas ellas, como lo dejamos probado en la Ontología (O. 52). Luego la moralidad mencionada tiene su último fundamento en la Esencia divina.

98.—COROLARIO.—*Luego es absurda la doctrina de la moral independiente.*—Esta doctrina pretende establecer la moral sobre la naturaleza de las cosas, sin relación alguna con su divino Autor. Mas este es un absurdo manifiesto; porque en la esencia de toda cosa finita entra la dependencia intrínseca de la Esencia infinita, á la cual por lo mismo dice relación trascendental. Luego la tal doctrina es claramente absurda.

#### ARTÍCULO IV.

##### **Esencia de la moralidad subjetiva ó formal.**

99.—Moralidad subjetiva ó formal *es la que corresponde á los actos humanos, en cuanto existentes en un sujeto, que se dirige por medio de ellos á algun objeto.* Los actos humanos, en cuanto objetos de otros actos también humanos, tienen moralidad objetiva; mas en cuanto formas del agente moral que con ellos se dirige á algun objeto, tienen moralidad subjetiva. Un

ejemplo aclarará nuestra idea. El acto abstracto de *hacer limosna* es una cosa buena, un objeto honesto que yo puedo honestamente apetecer, un acto humano por consiguiente que tiene moralidad objetiva. Ahora bien, este acto abstracto yo lo puedo querer con un acto *concreto* existente en mí mismo y que tenga por objeto *hacer limosna*. La moralidad de este acto concreto es la que recibe los nombres de *subjetiva* y *formal*. Llámase *subjetiva*; porque ella es la que corresponde al sujeto operante y de la cual recibe él las denominaciones de *moral* ó *inmoral*. Dicese también *formal*; porque la moralidad propiísimamente se halla en este acto concreto y no en el objeto sobre que versa. Porque éste se denomina *moral*, en cuanto que por su intrínseca naturaleza es apto para producir actos morales en el sujeto que libremente lo apetezca. Es decir, que la *moralidad* se predica *analógicamente* de la *objetiva* y de la *subjetiva*, y ésta segunda es el *analogado principal*; al modo que la palabra *sano* se dice propiísimamente del *animal* y solo por analogía se aplica á la *medicina* que la causa y al *color* que la significa (L. 100).

100.—La moralidad subjetiva la podemos considerar, ya sea en el acto *interno* é *imperante* de la voluntad, ya en el *imperado* y *externo* ó bien ejercido por las otras potencias. En el acto imperado la moralidad no existe sino por cierta especie de participacion ó derivacion, como lo dejamos observado más arriba (49). Por consiguiente, para conocer la esencia de la moralidad subjetiva, debemos estudiarla principalmente en los actos internos é imperantes más bien que en los externos é imperados.

101.—Sobre esto existen poco más ó ménos las mismas opiniones que sobre la esencia de la moralidad objetiva. Los que hacen dependiente la morali-

dad objetiva de las libres opiniones de los hombres, dirán que la esencia de la moralidad subjetiva consiste en que nuestro acto, al querer ó aborrecer alguna cosa, vaya ó no acomodado al comun sentir del género humano ó de la autoridad política. Los utilitarios, ó partidarios del eudemonismo, la pondrán en que nuestros actos salgan bien ó mal calculados. Los que abogan por la Ley Eterna, ó por la razon humana, su representante, ó por el acto de amor divino, dirán que la moralidad subjetiva consiste en que el acto guarde conformidad ó desconformidad con alguna de estas cosas. Los que colocan finalmente la esencia de la moralidad objetiva en la conformidad ó desconformidad del objeto intrínsecamente honesto ó inhonesto con la naturaleza racional, harán otro tanto al hablar de la subjetiva. Con esto ya se ve cuál debe ser nuestra manera de sentir en esta parte. Para exponerla brevemente nos serviremos de las tres siguientes proposiciones.

#### PROPOSICION PRIMERA.

*La moralidad subjetiva de nuestros actos no consiste en que salgan acomodados ó no acomodados al comun sentir de los hombres, ó al de los gobernantes políticos; ni en que vayan bien ó mal calculados, segun las reglas de la utilidad.*

102.—*Demostracion.*—Tanto el comun sentir de los hombres, como el de los gobernantes políticos y la misma utilidad, para ser morales y honestos, deben hallarse en conformidad con las leyes eternas de la honestidad; que son cosas distintas de todos ellos, como queda probado en el artículo precedente. Luego el acto de nuestra voluntad no será moral ó inmoral

porque guarde conformidad ó desconformidad con ellos, sino por otra razon diferente.

103.—Las autoridades políticas, en las cosas que legitimamente mandan, pueden ser regla *directiva* de nuestros actos. Pero ni aun entónce la moralidad subjetiva de nuestra accion consiste propiamente en su conformidad ó desconformidad respecto de la ley, sino en que sea conforme ó no con la cosa honesta, á que mira la ley y de la cual recibe ella toda su honestidad, ó con la misma ley considerada como un objeto honesto cualquiera. En efecto: si yo hago lo que manda la ley, pero sin saber que la ley lo manda; tengo conformidad en mi accion con la ley: pero no por eso será honesta, sino porque versa sobre un objeto honesto y la ejecuto buscando su honestidad. Si conozco la ley y la cumplo; mi accion será honesta, porque la dirijo al fin honesto á que está ordenada la ley, ó porque juzgo que el obedecer á la ley legitima es una cosa objetivamente honesta; y por tanto mi accion concreta recibirá su honestidad del objeto sobre que versa (1). Luego etc.

Lo que decimos de la ley humana, tiene su aplicacion tambien con respecto á los dictámenes de la razon y de la sabiduría divina y al acto de la voluntad con que Dios ama el orden en sus criaturas. Sea pues la siguiente

---

(1) Suárez, *De bonit. et malit.*, disp. 3. nn. 7-8.

PROPOSICION SEGUNDA.

*La moralidad subjetiva del acto humano no consiste propiamente en que sea conforme ó no conforme á la razon, ó á la sabiduría divina, ó al acto de la voluntad con que Dios ama el orden en sus criaturas.*

104.—*Prueba de la proposicion.*—Tanto la razon humana como la sabiduría y voluntad divinas presuponen la moralidad objetiva en la materia sobre que versan; y el acto concreto de nuestra voluntad es honesto ó inhonesto por razon de esta moralidad objetiva, de la cual recibe su especie. Luego, no el dictámen de la razon divina ó humana, ni el acto de la divina voluntad, sino la naturaleza moral de la materia dictada ó mandada es propiamente la fuente de la moralidad subjetiva; y por tanto ésta no consiste propiamente en que el acto concreto de nuestra voluntad sea conforme á la Ley Eterna de Dios y á la razon humana, ú opuesto á ellas.

105.—Dice muy bien el P. Suárez: «La Ley Eterna existe ó en el juicio con que Dios juzga que tal acto determinado, para ser honesto, debe ser hecho en tal determinada forma, como algunos creen; ó en el acto de la voluntad, con que Dios quiere obligar á los hombres á que obren de tal ó cual manera. Si lo *primero*; el acto humano no es tal, porque Dios juzga que así debe ser; sino por el contrario, Dios juzga que debe ser así, porque tal es su naturaleza ó esencia. Por tanto la honestidad del tal acto no consiste en que sea conforme á aquella ley; sino antes bien se supone objetivamente en él, para que pueda tener lugar el juicio en que ella consiste. Si lo *segundo*; la honesti-

dad referida mucho más se debe suponer en el acto mandado; porque el acto de la voluntad es posterior al de la razon y ésta, para formar su juicio sobre la tal honestidad, ya debía suponerla en el citado acto. Finalmente, podríamos suponer que dicha ley existe en nuestra razon, y bajo este supuesto el argumento aducido tiene todavía más fuerza. Porque, como dice Santo Tomás 1. 2. q. 19, art. 2, ad 1.<sup>um</sup>, la razon natural no tiene razon de ley, sino en cuanto que es una cierta participacion de la Ley Eterna y nos la aplica á nosotros» (1).

(1) «Hæc enim lex potest intelligi aut in divino iudicio, quo Deus iudicat hunc actum ita esse faciendum ut sit honestus (quam multi putant esse legem æternam); et tunc non ideo actus est talis quia Deus iudicat debere esse talem; sed e contrario, potius Deus ideo iudicat illum actum debere esse talem, quia hæc est ratio et natura eius: ita honestas talis actus non consistit in conformitate ad illam legem, sed potius objective supponitur in illo, ut iudicium illud ferri possit: Vel intelligitur hæc lex in voluntate divina quæ vult obligare homines ad sic operandum: et hæc, cum sit posterior ratione illo iudicio, multo magis supponit honestatem in re præcepta, quam illud iudicium: vel denique intelligitur illa lex in nostra ratione, et de hac multo magis procedit ratio facta; quia, ut D. Thomas ait 1. 2. q. 19, art. 2, ad 1.<sup>um</sup>, ratio naturalis non habet rationem legis nisi prout est participatio legis æternæ et illam applicat (Suarez, *de bonit. et malit.*, disp. 3, sect. 3, n. 5).»



PROPOSICION TERCERA.

*La moralidad subjetiva consiste en la conformidad ó desconformidad que el acto humano concreto tiene por su misma entidad con la naturaleza racional, en cuanto tal.*

106.—*Prueba de la proposicion.*—El acto concreto de la voluntad se dice moralmente bueno ó malo, en cuanto que por su intrínseca esencia es una verdadera perfeccion de la naturaleza racional ó una imperfeccion suya; razon por la cual la voluntad informada del acto honesto se llama *honesta*, y la informada del acto inmoral se dice *inmoral* ó *inhonesta*. Luego su misma entidad, en cuanto apta por su intrínseca esencia para dar perfeccion ó imperfeccion moral á la humana naturaleza y por lo tanto en cuanto conveniente ú opuesta á ella, es la que constituye la bondad ó malicia subjetiva del acto humano. Lo cual en otras palabras es lo mismo que afirmar lo que dejamos enunciado en la tésis.

107.—Como el acto concreto versa sobre el objeto rodeado de todas las circunstancias de *lugar, tiempo, modo, persona*, etc., que acompañan á toda accion concreta; por eso, para que sea bueno, nada debe haber en él ni por parte del objeto, ni por parte de las circunstancias mencionadas, que tenga oposicion con la naturaleza racional, en cuanto tal. Porque cualquiera de estas cosas le comunicaría su oposicion propia; y así lo haría intrínsecamente malo ó inhonesto. Esto nos conduce á hablar de las *fuentes de la moralidad del acto humano*; lo cual formará la materia del artículo siguiente.

## ARTÍCULO V.

### Fuentes de la moralidad del acto humano.

108.—Llámanse fuentes de la moralidad del acto humano *todos aquellos elementos objetivos que influyen en su moralidad subjetiva y concreta*. Decimos: *elementos objetivos*; porque los *subjetivos* pertenecen á la causalidad eficiente, cuales son *la voluntad, los hábitos, las pasiones, etc.*, y la causalidad eficiente es *moral* por razon de la moralidad objetiva existente en los elementos objetivos y representada de alguna manera, ya directa, ya indirecta, por la razon al tiempo de obrar. Estos elementos son: el *objeto*, ó sea la materia sobre la cual versa el acto concreto; las *circunstancias* que rodean el objeto y que son unos ciertos *accidentes* de su esencia; y el *fin* á que ordena el operante su accion al querer ejecutar alguna cosa.

109.—El objeto de que aquí tratamos, debe ser considerado segun su naturaleza moral y no precisamente física; porque sólo así influye en la moralidad del acto. Las circunstancias se hallan comprendidas en aquel verso latino que dice: *Quis, quid, ubi, quibus auxiliis, cur, quomodo, quando*, y para ser tales, deben suponer al objeto ya constituido en alguna clase de moralidad, honesta ó inhonesta. Porque de lo contrario más bien son *elementos constituyentes* del objeto moral, que verdaderas circunstancias suyas. Así por ejemplo, en la accion de *coger* el dinero, la circunstancia de que sea *propio* ó *ajeno* no es propiamente circunstancia en la línea de moralidad; porque ella en sí sola, sin atender á si el dinero es propio ó ajeno, no es moral ni inmoral sino indiferente para lo uno ó lo otro, y la condicion de ser propio ó ajeno

el dinero cogido es la que hace que el objeto sobre que versa la accion dicha sea honesto ó inhonesto. Las circunstancias son *antecedentes*, cuando acompañan á la accion con que queremos un objeto moral é influyen en ella: y *concomitantes*, cuando sobrevienen á ella en el discurso de su duracion. Finalmente, el fin de que aquí tratamos, no es el intrínseco al objeto, llamado por los autores *fin de la obra* (O. 575); porque este fin se confunde con el mismo objeto; sino el extrínseco á él, llamado *fin del operante*; sin el cual puede ser querido el objeto y tener el acto su moralidad propia. Por tanto este fin es una verdadera *circunstancia* del acto con que amamos un objeto moral; y así está señalado en el verso poco ha citado con la palabra *cur*. Pero por razon de su influencia especial en el acto se hace particular mencion de él. Porque el fin es el que más mueve al agente á poner la accion; mientras que las otras circunstancias ordinariamente influyen en ella de una manera secundaria y á lo más coadyuvando á la mocion del fin: porque muchas veces ni mueven siquiera, sino que son simplemente queridas de una manera indirecta. Así por ejemplo, cuando uno mata á su enemigo en el templo, la circunstancia de ejecutarse esta accion en lugar sagrado no es la que le mueve á obrar de aquella manera; antes quisiera haber podido satisfacer su deseo de venganza sin ella: y así simplemente la quiere por vía de hecho al cometer su crimen en el lugar sobredicho.

110.—Sobre las fuentes de la moralidad se ofrecen á nuestra consideracion las cuestiones siguientes. 1.<sup>a</sup> ¿Dan moralidad al acto humano el objeto, las circunstancias y el fin? 2.<sup>a</sup> Puede haber actos humanos indiferentes en concreto, así como los hay en abstracto? 3.<sup>a</sup> ¿Las circunstancias malas que acompañan al objeto querido, inficionan de tal manera al acto

con que lo queremos, que lo maleen por completo? 4.ª ¿La ejecucion externa de la cosa intentada añade alguna moralidad nueva á la accion interna con que la intentamos? Para resolverlas, asentaremos las proposiciones siguientes.

### PROPOSICION PRIMERA.

*El acto humano recibe su moralidad del objeto, de las circunstancias y del fin.*

III.—*Prueba de la 1.ª p.*—1.º El acto humano está especificado por su objeto, lo mismo que el movimiento por su término. Es así que lo que especifica al acto humano, le da verdadera moralidad; pues lo constituye en una clase determinada de actos morales, honestos ó inhonestos. Luego el acto humano recibe alguna moralidad del objeto sobre que versa. Así por ejemplo, el *homicidio* es un pecado específicamente distinto de la *blasfemia*; porque los actos con que son queridas estas acciones, versan sobre objetos específicamente diversos. 2.º Además, si el objeto no diera moralidad alguna al acto; podría éste ser bueno, aunque quisiéramos una cosa mala, con tal que la ordenáramos á un fin honesto. Es así que esto es absolutamente falso; porque el fin no legitima los medios, cuando éstos de suyo son inmorales. Luego etc. Así, el robar para dar limosna, siempre es un acto ilícito; por más que el fin con que se hace, sea bueno y honesto.

112.—Sobre esto se debe observar que, para que el acto reciba honestidad del objeto, debe éste ser amado *en cuanto honesto*. Porque de lo contrario no será querido por su honestidad, sino por su utilidad ó delectabilidad, y por lo tanto, no influyendo en el acto

sino á la manera del bien útil ó del deleitable, no le comunicará honestidad alguna, como no se la comunica ninguno de estos dos bienes. Así por ejemplo, si yo doy limosna á un pobre, no por la honestidad que este acto encierra en sí mismo, sino porque me *sirve* para alcanzar un fin cualquiera, mi acto no recibirá honestidad alguna de la limosna, como tal. Porque su honestidad para mí es una cosa indiferente en aquel acto, y sólo miro en la limosna la razón de un simple *medio* para conseguir un fin. Por el contrario, para que el acto reciba su inhonestidad del objeto, basta que éste sea representado por el entendimiento como malo y querido por la voluntad; aunque la razón de quererlo no sea precisamente su inhonestidad. La razón es; porque el mal, como mal, no puede ser querido nunca por la voluntad; y así, para que esta potencia quiera el mal moral, basta que lo quiera indirectamente, amando un bien sensible que esté en pugna con la honestidad. Así, cuando uno, llevado del deleite sensual, quiere un objeto torpe, no lo quiere precisamente por su torpeza misma, sino por el bien sensible que en él existe y se halla en pugna con el bien moral.

113.—*Pruebas de la 2.<sup>a</sup> p.*—Las circunstancias son también *algo objetivo*, y querido por la voluntad de alguna manera, ya directa, ya indirecta. Luego si son honestas, comunicarán también al acto su honestidad propia; y si inhonestas, le comunicarán su inhonestidad, lo mismo que el objeto. Así por ejemplo, la circunstancia de que la cosa robada sea sagrada, añade á la malicia del hurto la del sacrilegio; y lo mismo podríamos discurrir con respecto á otra circunstancia cualquiera. Si alguna circunstancia es enteramente desconocida al tiempo de intentar ó de ejecutar la acción, es claro que no comunicará ni su bondad ni

su malicia á esta accion; porque en tal caso no es querida de ningun modo por la voluntad, y por lo tanto no causa en su accion influjo alguno. Así, en el ejemplo puesto, si uno roba una alhaja, no sabiendo que es cosa sagrada; no comete pecado de sacrilegio, sino de simple hurto. Porque con aquella accion no ha amado la irreligiosidad en manera alguna, por serle enteramente desconocida la circunstancia de ser sagrada la cosa robada.

114.—*Prueba de la 3.ª p.*—El fin es el objeto propio de la voluntad, y con su mocion se pone ella en movimiento. Luego debe comunicar al acto de esta potencia su honestidad ó inhonestidad, no ménos que el objeto y las circunstancias; porque tambien influye como ellos objetivamente en él. Así, el acto indiferente de suyo, ordenado á un buen fin, se hace bueno; ordenado á un mal fin, se hace malo. Un acto malo dirigido a un fin tambien malo, se hace peor; y un acto bueno ordenado á un fin bueno, se hace mejor. La limosna hecha por su bondad intrínseca es buena; pero hecha para preservar á una persona de los peligros espirituales á que está expuesta á causa de su pobreza, es mejor. El quebrantar la ley del ayuno por saciar el apetito es malo, pero el ejecutar esta accion por despreciar la autoridad de la Iglesia es peor, etc. etc.

#### PROPOSICION SEGUNDA.

*Pueden darse actos humanos indiferentes en abstracto pero no en concreto.*

115.—*Observacion.*—No están acordes los filósofos y teólogos sobre la doctrina de esta tésis. Unos opinan con Vazquez que pueden darse actos humanos



indiferentes en concreto; de forma que ni por parte del objeto ni por parte de las circunstancias, ni por parte del fin del operante reciban bondad alguna ó malicia moral. Otros por el contrario con Suárez y Santo Tomás piensan que esta indiferencia le puede convenir al acto humano considerado en abstracto, pero no al concreto y físico; cuales son los que produce de hecho la voluntad, influyendo en ellos el objeto, el fin y las circunstancias. La opinion de estos segundos es la que nosotros sostenemos como más probable y es tambien la más comunmente seguida entre los doctores.

116.—*Prueba de la 1.ª p.*—Hay muchos actos humanos, que, considerados en abstracto y con sola la bondad ó malicia moral que les pueda venir por parte del objeto sobre que versan, no ofrecen ni honestidad ni inhonestidad. Tales son, por ejemplo, los actos de *andar, pasearse, comer, dormir, estudiar, cantar*, etc. Luego es evidente que en abstracto se pueden dar actos humanos, que no sean ni honestos ni inhonestos, sino indiferentes.

117.—*Prueba de la 2.ª p.*—El hombre, siempre que obra deliberadamente con el pleno ejercicio de su razon, debe proponerse algun fin; pues en esto se distingue de las bestias; que obran por instinto, ó sea llevadas del impulso de su naturaleza. Ahora bien, este fin ó es honesto ó no. Si lo *primero*; el acto será honesto, por lo dicho en la tercera parte de la tésis precedente. Si lo *segundo*; el acto será inhonesto ó moralmente malo. Luego todo acto humano ejercido con deliberacion plena, pues de éstos hablamos solamente, debe ser por fuerza ó moralmente bueno, ó moralmente malo; y por lo tanto no pueden darse actos humanos indiferentes en concreto.

En todo este discurso, sólo la segunda parte del dilema necesita de prueba; pues todo lo demás es claro y evidente. La razon con que se prueba, es la siguiente. El hombre que en su acto deliberado se propone un fin distinto del honesto, va en busca de un bien útil ó de un bien deleitable. Y como el bien útil no es amado por sí mismo sino por el bien honesto ó el deleitable á que conduce (O. 217); el bien que busca con su accion el hombre mencionado, es por fuerza el deleitable. Es así que el acto humano que versa sólo sobre el bien deleitable y no sobre el honesto, ni de una manera implícita ni explícita, es inhonesto. Luego el que sólo busca con su accion un bien deleitable, obra inhonestamente. *Prueba de la menor.* El que con su accion deliberada sólo busca un bien deleitable, sin querer con ella ni expresa ni implícitamente la honestidad, no obra como hombre y buscando el bien propio de su especie, que es el racional ú honesto, sino como bestia y buscando el bien comun al hombre y al bruto. Es así que el hombre en sus acciones deliberadas está obligado á obrar como hombre y buscando el bien propio de su especie; pues á la deliberacion de la potencia aprehensiva corresponde el bien racional de la apetitiva. Luego el acto humano que sólo versa sobre un bien deleitable, es intrínsecamente inhonesto.

118.—Oigamos á Santo Tomás discurrir sobre esta materia. «Todo acto individual, escribe, debe tener forzosamente alguna circunstancia, por la cual sea moralmente bueno ó malo, al ménos la que atañe al fin del que lo ejecuta. Porque como sea propio de la razon el ordenar ó poner orden, el acto que se hace con plena deliberacion y no está ordenado á su debido fin, por esto mismo repugna á la razon y es moralmente malo: mas si está ordenado á su fin debido,

conviene con el orden de la razon y por lo tanto es bueno. Ahora bien, necesariamente debe estar ordenado ó no ordenado á su fin debido. Luego todo acto humano, hecho con deliberacion plena y considerado en individuo, es por fuerza ó moralmente bueno ó moralmente malo» (1).

119.—Los de la opinion contraria afirman que nuestra voluntad, cuando ejerce una accion que no está obligada á practicar, no tiene obligacion de ordenarla á un fin honesto; pero esto lo tenemos nosotros por falso. Nuestra voluntad será libre cuanto se quiera en poner ó dejar de poner una accion en un momento dado. Pero, si la pone, debe ponerla como corresponde á la naturaleza humana, buscando el bien racional, que es el bien de esta naturaleza, ó sea el bien honesto. La voluntad no puede buscar *racionalmente* sino su bien propio y este es el honesto.

120.—Añaden que hay muchas acciones practicadas con deliberacion, las cuales no son ni honestas ni inhonestas, como *el comer para satisfacer á la naturaleza, el oír una música armoniosa, el espaciarse su vista por una campiña amena*, etc. Pero toda esta clase de acciones son generalmente honestas, cuando las practica una persona virtuosa; porque, hechas con mode-

---

(1) «Et oportet quod quilibet individualis actus habeat aliquam circumstantiam, per quam trahatur ad bonum vel malum, ad minus ex parte intentionis finis. Cum enim rationis sit ordinare, actus a ratione deliberata procedens, si non sit ad debitum finem ordinatus, ex hoc ipso repugnat rationi et habet rationem mali: si vero ordinetur ad debitum finem, convenit cum ordine rationis; unde habet rationem boni. Necesse est autem quod vel ordinetur vel non ordinetur ad debitum finem. Unde necesse est omnem actum hominis a deliberativa ratione procedentem, in individuo consideratum, bonum esse vel malum (S. Thom. *Summ. Theol.* 1, 2. q. 18 art. 9.)»

racion, como las suelen ejecutar los que por lo regular buscan la honestidad en sus actos, son realmente *ordenadas*; y por lo tanto tienen verdadera conformidad con nuestra naturaleza racional, como tal. Pues para tener esta conformidad, no es necesario que sean *por todos lados* espirituales; porque nuestra naturaleza racional consta, no solo de espíritu, sino tambien de cuerpo; y por tanto es muy conforme á razon que comamos para satisfacer á la naturaleza, que nos recreemos para conservar la salud, etc., con tal que hagamos todas estas cosas con la moderacion debida. Para que sean honestos nuestros actos, basta que en las cosas indiferentes los practiquemos con moderacion y órden, sin dejarnos llevar de la pasion: porque el mismo ejecutarlos con órden y moderacion ya es manifestar que amamos en ellos la honestidad. «Lo que uno hace ordenadamente para su sustentacion, escribe sabiamente el Angélico Doctor, ó para el descanso de su cuerpo, está ordenado al bien de la virtud en aquel que al bien de la virtud ordena su cuerpo» (1).

### PROPOSICION TERCERA.

*La circunstancia venialmente mala no corrompe por completo la accion buena y practicada con buen fin.*

121.—*Demostracion*.—Esta clase de circunstancias no influyen propiamente en la accion, la cual sería de la misma manera puesta sin ellas por quien la ejecute

(1) «Hoc ipsum, quod aliquis agit ordinate ad sustentationem vel quietem sui corporis, ad bonum virtutis ordinatur in eo, qui corpus suum ordinat ad bonum virtutis. (S. Thom. l. cit. ad 3.<sup>am</sup>)»

con buen fin; sino que son cierta especie de objetos accesorios, que son queridos con otros actos distintos de aquel con que amamos la accion dicha. Luego esta accion no queda viciada por ellas; sino lo que sucede, es que en el trayecto de su ejecucion practicamos tambien algunas otras acciones venialmente pecaminosas. Así por ejemplo, cuando uno está haciendo un acto de misericordia con el prójimo por un fin bueno, y mientras tanto le viene un pensamiento de vanidad y consiente en él, la accion queda buena en sí; sólo que se le mezcla otra levemente pecaminosa, la cual corrompe en cierto modo y le quita parte de su mérito. Otra cosa sería si el fin *total* de hacer la obra honesta fuese una cosa vana y levemente mala. Porque entónces la tal obra no sería ejecutada sino en razon de *simple medio* para obtener un fin malo, y por lo tanto sería tambien mala. Tal era, por ejemplo, la accion de aquellos fariseos que, en tiempo de Jesucristo, hacían sus obras buenas en público con el solo fin de captarse con ellas el aura popular, queriendo pasar por hombres virtuosos.

#### PROPOSICION CUARTA.

*El acto externo no añade de suyo ninguna bondad moral nueva al interno; pero si puede servir de incitamento para aumentarla.*

122.—*Prueba de la 1.ª p.*—1.º El acto externo de suyo no tiene moralidad alguna; puesto que en sí ni es voluntario ni libre, sino que toda su moralidad la recibe del acto interno, que lo impera y que forma con él un *todo moral* compuesto de materia y forma (50). De aquí es que, permaneciendo en su misma entidad física el acto externo, con solo poner mudanza

en el acto interno de la voluntad, adquiere la misma moralidad que este acto; y es moralmente bueno ó malo, más bueno ó más malo, segun fuere el acto de la voluntad por que es imperado. Luego es claro que no puede comunicar de suyo moralidad alguna nueva al acto interno. 2.º Además, cuando la voluntad está perfectísimamente dispuesta á poner el acto externo, de modo que el no ponerlo de hecho no se deba en manera alguna á ella sino á los agentes externos que se lo impiden; su acto interno y elicito tiene tanta perfeccion ó imperfeccion moral, cuanta hubiera tenido el compuesto del interno y del externo, si le hubiera sido dado poner por obra este segundo. Luego el ponerlo de hecho no le añade nueva bondad ó malicia de por sí; sino lo que únicamente hace con esto la voluntad, es comunicar la moralidad de su acto imperante al acto por ella imperado.

123.—Pero se dirá: El acto externo por sí mismo y por su intrínseca naturaleza tiene su objeto propio y sus propias circunstancias demandadas por la recta razon. Y por esta causa, por sí mismo tiene razon de conformidad con la naturaleza racional, y por sí mismo es mandado ó prohibido por la ley. Luego encierra en sí alguna bondad ó malicia; y por tanto puede dar una nueva bondad ó malicia al acto interno con que es imperado.

124.—*Respuesta.*—Esta es la razon que movió á Escoto á opugnar la doctrina de la presente tésis. Su insubsistencia, sin embargo, se hace patente, al considerar que la bondad y la malicia del acto externo, mirado en sí mismo y sin el influjo que recibe de la voluntad, son puramente *materiales* y no *morales*; y por consiguiente nada moral nuevo pueden comunicar de por sí al acto interno de la voluntad. El acto externo versa sobre un objeto *moral* determinado,



*en cuanto acto humano, ó sea en cuanto imperado por la voluntad;* y por lo tanto la especificacion de los actos exteriores y su division en honestos é inhonestos no son posibles sino mediante la especificacion de los interiores que los imperan y forman con ellos un todo moral. Asimismo la ley manda ó prohíbe los actos externos, pero *en cuanto humanos, ó sea en cuanto informados de la moralidad objetiva que al imperarlos tiene la voluntad del que obedece;* porque la ley no manda sino actos *humanos*.

125.—*Prueba de la 2.ª p.*—Muchas veces por el acto exterior persevera el hombre más tiempo en el interior, y lo repite con frecuencia; con lo cual es claro que crece la bondad ó malicia de la voluntad. Por esta causa, suele ser moralmente peor matar de hecho, que querer matar y no ejecutar el acto por falta de ocasion favorable. Además, la accion exterior aviva el afecto de la voluntad y hace con esto que se aumente la intensidad de su acto; al modo que el culto externo contribuye al fomento del interno. Finalmente, las acciones externas son útiles para moderar las pasiones y habituar el cuerpo á la práctica de la virtud, haciéndola más deleitable y dando con esto motivo para que se repitan y crezcan en intensidad los actos buenos de la voluntad. Y esto mismo hacen cuando versan sobre objetos malos; pues encienden más la pasion y habitúan el cuerpo á obrar de aquella manera: con lo cual crecen y se multiplican los actos malos de la voluntad y el vicio echa en el ánimo raíces muy profundas. Luego las acciones externas contribuyen de una manera indirecta y ocasional al aumento de la bondad ó malicia de los actos internos (1).

---

(1) Véase el P. Suárez, *De bonit. et malit. human. actuum*, disp. 10.

## ARTÍCULO VI.

### **Criterio de la moralidad.**

126.—El criterio, como lo dejamos observado en la Lógica (L. 279), puede tomarse en sentido, ya *objetivo* ya *subjetivo*. Mirado de la primera manera, el criterio de la moralidad es lo mismo que *la nota característica de los objetos honestos, ó sea aquella propiedad objetiva que nos sirve de norma para distinguir los objetos honestos de los inhonestos y de los indiferentes*. Presentado bajo el segundo aspecto equivale á *la facultad cognoscitiva con que discernimos entre el bien y el mal moral*; facultad, que suele generalmente designarse entre los modernos con el nombre de *sentido moral*. Bajo estas dos formas estudiaremos en el presente artículo el criterio mencionado; para lo cual nos serviremos de las proposiciones siguientes.

### PROPOSICION PRIMERA.

*El criterio de la moralidad tomado objetivamente se halla en la conformidad de los objetos morales con la naturaleza racional, en cuanto tal.*

127.—*Demostracion*.—La nota característica por la cual se distinguen los objetos honestos de los que no lo son, debe ser aquella propiedad que á ellos solos pertenece. Es así que esta propiedad consiste en la conformidad ó conveniencia que por su misma esencia tienen los objetos honestos con la naturaleza racional, en cuanto tal; puesto que cada cosa se distingue de las demás por lo que constituye su esencia propia; y la esencia propia de la honestidad objetiva

se halla en la conveniencia dicha, segun consta por lo demostrado en el artículo III de este mismo capítulo (94). Luego el criterio de la moralidad, tomado objetivamente, consiste en la conformidad sobredicha.

#### PROPOSICION SEGUNDA.

*El criterio de la moralidad, considerado subjetivamente, no es una potencia orgánica, ni una potencia espiritual distinta de la inteligencia; sino la misma inteligencia, en cuanto aplicada á una cierta clase de objetos verdaderos.*

128.—*Observacion.*—Los materialistas con Robinet (1) sostienen que el criterio en cuestion ó sea el sentido moral es una cierta facultad orgánica perteneciente á los sentidos interiores. La escuela escocesa con su fundador Hutcheson (2), con Adam Smith (3), Tomás Reidt (4) y otros, enseña que dicho sentido es una facultad inorgánica ó espiritual, pero distinta de la inteligencia y de la razon; porque ejerce sus actos por instinto ciego y sin conocimiento alguno, al modo que los cuerpos en virtud de su propio peso se mueven sin conocimiento alguno prèvio hácia el centro de atraccion. Por el contrario los Escolásticos todos con Santo Tomás al frente profesan como doctrina cierta, no solo la espiritualidad del sentido

---

(1) Robinet, *De la Nature*, cap. 1.

(2) Hutcheson, *Sistema de filosofia moral*, Glasgow, 1755.

(3) Smith. *Teoria de los sentimientos morales*, Londres, 1790.

(4) Reidt, *Investigaciones sobre el espiritu humano segun los principios del sentido comun*, Edimburgo, 1764; *Tratado acerca de las fuerzas intelectuales del hombre*, Edimburgo, 1785.

moral, sino tambien la identidad real de esta potencia con la inteligencia y la razon; y esta es la doctrina que nosotros intentamos probar en la presente tésis.

129.—*Prueba de la 1.ª p.*—El sentido moral produce verdaderas ideas universales; pues con él conocemos la *honestidad*, la *justicia*, el *derecho*, el *deber*, etc., cosas todas universales y abstractas. Es así que las ideas universales no pueden ser producidas por una facultad orgánica, como consta de lo demostrado en la Psicología (Ps. 151). Luego el sentido moral no es facultad orgánica sino inorgánica y espiritual.

130.—*Prueba de la 2.ª p.*—1.º El instinto intelectual, defendido por los secuaces de la filosofía escocesa como fuente de las primeras verdades que sirven de base y fundamento á las demás y como causa por lo mismo de nuestros juicios morales, es absolutamente inadmisibile, como lo tenemos demostrado en la Lógica (L. 390 y siguientes). Es así que estos filósofos en tanto hacen al sentido moral distinto de la inteligencia y de la razon, en cuanto que suponen ser sus actos *juicios instintivos y ciegos*, producidos sin conocimiento alguno de la honestidad objetiva y por solo el ímpetu ciego de la naturaleza racional. Luego el referido sentido debe ser considerado como una cosa realmente idéntica con la inteligencia y razon, en cuanto aplicadas á conocer los objetos honestos.

131.—2.º Con el sentido moral entendemos una cierta clase de verdades, cuales son todas las morales. Es así que el conocimiento de la verdad es obra del entendimiento y razon; pues la verdad en general, y por consiguiente todo cuanto participe de esta razon comun, es lo que constituye el objeto de esta potencia (Ps. 181). Luego la facultad con que conocemos los objetos morales, no es otra que la inteligencia y razon.

132.—3.º En tanto habríamos de poner distincion real entre el entendimiento y el sentido moral, en cuanto que sin esta distincion no podrían ser explicados los juicios que con mucha celeridad forman los hombres rudos é ignorantes acerca de la honestidad é inhonestidad de las acciones; pues este es el único argumento en que pretenden fundar su opinion los partidarios de la escuela escocesa. Es así que la formacion rápida de los tales juicios tiene una muy buena explicacion, suponiéndolos producidos por la evidencia y no por el instinto. Porque, en primer lugar, entre las verdades morales hay que distinguir los principios *primarios* y los *secundarios* de las *consecuencias* más ó ménos remotas. Los principios primarios, tales como éstos: *El bien se debe hacer: El mal se debe evitar*, etc., los forma el entendimiento de todo hombre con la mayor facilidad, apénas haya llegado á su perfecto desarrollo, lo mismo que los demás juicios generalísimos; porque para esto basta tener las nociones más imperfectas acerca del bien y del mal. Los secundarios; tales como: *A Dios se le debe culto y veneracion; Debemos honrar á nuestros padres; Lo que no quieras para tí, no lo hagas á los demás*, etc., son tambien de muy fácil deduccion; porque se deducen inmediatamente de los primarios casi sin discurso. Sólo restan pues las consecuencias más ó ménos remotas; y en éstas los rudos é ignorantes muchas veces se equivocan; otras se guian por la autoridad ajena; otras cortan la dificultad, ateniéndose á lo más seguro sin resolver nada sobre el caso. Además, con el continuo uso de juzgar sobre estas materias que deben tener por fuerza en los negocios de la vida, adquieren facilidad sobre esto, lo mismo que sobre otra cualquiera cosa en que se hallen continuamente ocupados. Luego etc.

\* 133.—Oigamos al P. T'aparelli explicar perfectamente en breves palabras la celeridad de estos juicios, que tanto admiran á los amantes de la filosofía escoçesa. «En primer lugar, escribe, es preciso distinguir los principios de las consecuencias, y las consecuencias próximas de las remotas. Así se verá que en moral no ménos que en metafísica son fáciles á todos los primeros principios y difíciles las deducciones. ¡Cuán vários no son en efecto los juicios de los moralistas sobre ciertos puntos! 2.º Esto no obstante, el idiota sabe bien presto á qué partido atenerse. Es verdad; pero por qué? ¿Acaso porque decide la cuestion complicada? No por cierto: lo que hace es agarrarse á algun principio general, á algun juicio reflejo, á alguna resolucion heróica; y con esto corta el nudo gordiano. Y hé aquí la segunda razon, por que es tan grande la rapidez del juicio moral. 3.º Además, la práctica en las tales materias es contínua: ahora bien, ¿qué ligereza no se adquiere con el hábito en qualquiera operacion, aunque sea abstracta? 4.º La prontitud de la operacion se aumenta en razon de la importancia del asunto: luego un corazon recto, que considera como muy importantes las materias morales, adquirirá en ellas suma celeridad. 5.º La autoridad en todas las ciencias abrevia el camino: ahora bien, ¿cuántas veces se apoyan los juicios morales en gran parte sobre la autoridad de aquél, cuya rectitud es percibida de una manera no explícita sino confusa? 6.º El defecto de instruccion y de especulacion que disminuye en parte la facilidad de conocer las relaciones, disminuye tambien al mismo tiempo las dificultades á que dan origen el sutilizar demasiado con la especulacion, el orgullo y otros vicios, que se fomentan á las veces con el mucho ingenio. 7.º Finalmente, no puede negarse que en los juicios morales tiene con bastante



frecuencia gran parte la imaginacion y las pasiones bien adiestradas con el largo ejercicio: y aunque previenen el juicio de la razon los impulsos del corazon, tambien los secundan por habitual dependencia. Ahora bien; estas facultades con la rapidez de sus movimientos, debida á la limitacion de sus objetos particulares y á su falta de libertad en el obrar, facilitan sus juicios á la razon y á la voluntad sus resoluciones: y ¡cuántas veces se emprenderá por su impetu una accion heróica, que á sangre fria hubiera dejado aterradas á la razon y á la voluntad! Por estas y otras razones semejantes concluyo que la prontitud de los juicios morales no prueba que sea necesario admitir distincion real entre la facultad de formarlos y la inteligencia discursiva, á la cual pertenece el conocimiento de todo lo verdadero» (1).

### CAPÍTULO III.

#### De las propiedades que pertenecen al acto humano por razon de su naturaleza física y moral.

Vista ya la esencia física y moral de los actos humanos, es preciso considerar ahora las propiedades que de ella se siguen. Éstas son principalmente dos, a saber; la *imputabilidad* y el *mérito*. De ellas hablaremos en los dos artículos siguientes.

---

(1) Taparelli; *Dritto naturale*, tom. I, dissert. I. cap. IV, nn. 82-87.

## ARTÍCULO PRIMERO.

### **Imputabilidad de los actos humanos.**

134.—Imputar en Moral es lo mismo que *attribuir á uno la causa de una accion*. Por donde podemos definir la imputabilidad: *Aquella propiedad del acto humano, en virtud de la cual es atribuida á alguno alguna accion ú omision como á su verdadera causa*. La doctrina sobre la imputabilidad será explicada en las siguientes proposiciones.

#### PROPOSICION PRIMERA.

*Todo acto humano es imputable.*

135.—*Demostracion*.—Todo acto humano es libre (14). Es así que todo acto libre es imputable; pues en la libertad de la voluntad está el ejercerlo ó no ejercerlo; y por lo tanto ella es su verdadera causa. Luego todo acto humano es imputable.

#### PROPOSICION SEGUNDA.

*No solo las acciones humanas sino tambien las omisiones y los efectos consiguientes á unas y otras son imputables.*

136.—*Prueba de la 1.ª p.*—La omision libre de una accion está en nuestra mano lo mismo que la accion, y por tanto somos verdadera causa suya. Luego toda omision humana es verdaderamente imputable no ménos que una accion libre cualquiera.

137.—*Prueba de la 2.ª p.*—Los efectos de una causa se hallan virtualmente contenidos en ella como el fruto en el árbol y la planta en la semilla; y son por lo tanto virtualmente queridos en el acto con que es querida la causa. De aquí aquel axioma de Filosofía: *Lo que es causa de una causa, es también causa de lo causado por ella.* Es así que los efectos consiguientes á las acciones y omisiones humanas son efectos suyos y se hallan virtualmente contenidos en ellas. Luego son virtualmente queridos y por lo tanto verdaderamente imputables.

138.—Débese notar, sin embargo, que no todos los efectos que se siguen de nuestras acciones y omisiones libres son imputables, sino aquellos que *podemos y debemos* evitar. Porque sólo éstos son formalmente voluntarios en su causa; y todos los demás son ó absolutamente involuntarios, por ignorarse la connexion que tienen con las acciones ú omisiones dichas, ó simplemente *permitidos*, por no haber obligacion de impedirlos. Dice muy bien á este propósito Santo Tomás: «No siempre se atribuye á la causa de una omision lo que de ella se sigue, sino sólo cuando la causa puede y debe obrar. Porque si el piloto no pudiera dirigir la nave ó no se le hubiera encomendado el oficio de dirigirla, no se le imputaría el naufragio debido á su ausencia, Porque pues la voluntad, queriendo y obrando, puede impedir la falta de estas acciones y algunas veces debe; por éso le es imputada su omision como á su verdadera causa» (1). Por eso los hombres, cuando

---

(1) «Sciendum, quod non semper id quod sequitur ad defectum actionis, reducitur sicut in causam in agens, ex eo quod non agit; sed solum tunc, cum potest et debet agere. Si enim gubernator non posset navem dirigere, vel non esset ei commissa gubernatio navis; non imputaretur ei navis submersio,

alguno les imputa los efectos debidos á sus acciones ú omisiones, espontáneamente apelan á alguno de estos recursos, diciendo ó que no pudieron evitarlos por ignorar la conexion que con ellas tenían ó por otro motivo cualquiera, ó que pudiéndolo no tenían obligacion de hacerlo.

### PROPOSICION TERCERA.

*La imputabilidad de una accion ú omision es cosa realmente distinta de su moralidad, aunque ordinariamente suelen ir las dos siempre juntas.*

139.—*Prueba de la 1.ª p.*—1.º La imputabilidad existe necesariamente en todo ejercicio libre de la voluntad; porque en todo libre ejercicio la accion y la omision están en la potestad de la voluntad y á ella por tanto deben ser atribuidas como á su verdadera causa. Es así que la libertad sola no basta para que la accion ú omision sean morales, sino que se necesita además que emanen de la voluntad bajo la razon de honestas ó inhonestas. Luego la imputabilidad de una accion ú omision es cosa distinta de su moralidad. 2.º Además, á veces puede hacerse con libertad una accion sin reparar en el género de su moralidad; como cuando uno, por ejemplo, hace una cosa sin saber que está prohibida. En tal caso la accion es hecha con libertad y es por lo tanto imputable sin contraer la clase de moralidad en ella encerrada: lo cual no podría nunca suceder, si la imputabilidad y la moralidad fueran una misma cosa.

---

quæ per absentiam gubernatoris contingeret. Quia igitur voluntas volendo et agendo potest impedire hoc quod est non velle et non agere, imputatur ei, quasi ab ipsa existens (S. Thomas, *Summa Theol.*, 1. 2. q. 6, art. 3.)\*

140.—Sin embargo, si distinguimos dos clases de imputabilidad, una *natural* y correspondiente al acto humano, en cuanto físicamente libre, y otra *moral* y correspondiente al referido acto, en cuanto moral; no hay inconveniente en decir que la imputabilidad de esta segunda clase no se distinga realmente de la moralidad. Porque una y otra consisten en que el acto humano sea hecho con advertencia de la honestidad ó inhonestidad.

141.—*Prueba de la 2.ª p.*—En primer lugar, la moralidad no puede existir nunca sin la libertad, porque ésta es una condicion esencial para aquella (48). Por otra parte la libertad plena y deliberada no puede existir jamás sin alguna moralidad; porque no se dan actos humanos indiferentes en concreto (117). Luego en los actos plenamente deliberados la imputabilidad que es una consecuencia inmediata y necesaria de la libertad, y la moralidad van siempre juntas. Sólo en los casos de libertad incompleta, cual es la que tienen los niños y los locos, los cuales ejecutan acciones libres sin conocer su honestidad ni inhonestidad, puede estar la libertad totalmente separada de la moralidad. Mas como esto sucede en pocos casos, por esta razon decimos que ordinariamente la libertad nunca está separada de la moralidad ni ésta de aquella.

PROPOSICION CUARTA.

*La imputabilidad moral de una accion se identifica con su laudabilidad y culpabilidad.*

142.—*Demostracion.*—Alabar á uno ó culparle, como escribe sábiamente Santo Tomás (1), no es otra cosa que imputarle ó atribuirle la bondad ó la malicia de su acto. Es así que imputar á uno la bondad ó la malicia de un acto es lo mismo que reconocer en él imputabilidad moral con respecto á este acto. Luego la imputabilidad moral de una accion se confunde en realidad con la culpabilidad ó laudabilidad de la misma.

ARTÍCULO II.

**Mérito y demérito de los actos humanos.**

143.—Entiéndese generalmente por mérito *el obsequio digno de premio ó el valor de una obra, en virtud del cual es digna de que sea recompensado con algun bien.* Este bien de que es digna la accion meritoria, recibe comunmente los nombres de *premio, recompensa, retribucion,* etc. Por donde el mérito y el premio son cosas correlativas, y sus ideas se llaman la una á la otra. Otro tanto sucede con el *demérito* y el *castigo* ó *pena*; los cuales se contraponen respectivamente al mérito y al premio: pues por demérito se entiende *toda obra digna de castigo* y por castigo *el mal sensible de que se hace digno el que ha hecho alguna obra mala y perjudicial á alguno.*

---

(1) «Nihil enim est aliud laudari vel culpari, quam imputari alicui malitiam vel bonitatem sui actus (S. Thomas, *Summ. Theol.*, 1. 2. q. 21, art. 2.)»



144.—El mérito y el premio no deben ser confundidos con la laudabilidad y la alabanza. La laudabilidad es en realidad lo mismo que la imputabilidad de una accion buena, y la alabanza equivale á la imputacion de una accion laudable (142); mas el mérito es un cierto obsequio prestado y el premio un bien dado en retorno del obsequio. Dice muy bien Santo Tomás: «El acto *bueno ó malo* tiene razon de *laudable ó culpable*, en cuanto que está en la potestad de la voluntad; razon de *rectitud* y de *pecado*, segun su relacion al fin; razon de *mérito* y de *demérito*, segun la retribucion de justicia para con otro» (1).

Además el mérito y el demérito dicen relacion de *inferior á superior* y el premio y el castigo relacion de *superior á inferior*; mas la laudabilidad y la alabanza no expresan semejantes relaciones sino la simple existencia de una cosa buena y laudable en sí misma. Por esto las obras de Dios todos las podemos y debemos alabar; pero á Dios ninguna recompensa le podemos dar por sus buenas obras. Porque para lo primero basta que Dios sea verdaderamente causa libre de obras buenas; mas para lo segundo se necesita ser superior bajo algun aspecto al que recibe la recompensa. Por la misma causa podemos *vituperar* las malas acciones de *cualquiera*; pero no nos es lícito *castigar* ó imponer ninguna pena sino á las acciones de nuestros *inferiores*.

145.—Tampoco debe ser confundido el mérito con el *beneficio*. Porque, aunque el beneficio conviene con el mérito en ser ambos *un cierto bien hecho en pro y*

---

(1) «Sic igitur patet quod actus humanus *bonus* vel *malus* habet rationem laudabilis vel culpabilis, secundum quod est in potestate voluntatis; rationem vero rectitudinis et peccati, secundum ordinem ad finem; rationem vero meriti et demeriti, secundum retributionem justitiæ ad alterum (S. Thomas, *Summ. Theol.*, I. 2. q. 21, art. 3).»

*utilidad de otro*; pero se diferencia de él en que el beneficio es un bien hecho *por un superior ó un igual*, mientras que el mérito lo contraen solo *los inferiores*; así como también su correlativo el *castigo* sólo puede ser impuesto por los *superiores*. Recibimos beneficios de nuestros superiores ó de nuestros iguales; pero de nuestros inferiores no podemos recibir sino obsequios ó servicios. Asimismo, recompensamos los obsequios ó acciones meritorias y los servicios; pero los beneficios no los recompensamos nunca, sino que simplemente los agradecemos.

146.—Finalmente, de esencia del mérito es que sea una acción imputable ó libremente ejercida; porque las acciones necesarias ó practicadas sin libertad no son dignas de recompensa. Así, ninguno recompensa á una bestia las utilidades que le trae con sus acciones; ni juzgamos digna de premio una acción útil producida por un hombre ausente ó privado por una causa cualquiera del uso de la razón en sus actos. Débese notar, sin embargo, que la libertad necesaria para el mérito no es la inmunidad de la necesidad *moral* causada por el precepto del superior, sino la inmunidad de la necesidad *física*. Porque la necesidad impuesta por la ley no nos quita la libertad física, ni nos impide por consiguiente que tengamos verdadero dominio sobre nuestra acción y que hagamos con ella un obsequio real á quien nos la manda. Una sola clase de necesidad moral se opone á la naturaleza del mérito, y es la obligación originada de un contrato. Porque la obra ejecutada en virtud de un contrato no es un *obsequio*, como debe serlo el mérito, sino un acto de *estricta justicia*; ni dice relación de inferior á superior, sino de igual á igual.

Declarada ya la naturaleza del mérito, probemos ahora su existencia con las siguientes proposiciones.

PROPOSICION PRIMERA.

*En los actos humanos se halla razon de mérito y de demérito para con otros hombres.*

147.—*Demostracion.*—Es cosa manifiesta que muchas acciones practicadas libremente por unos hombres contribuyen por su naturaleza intrínseca al bien de otros y tienen razon de verdaderos obsequios para con ellos. Así por ejemplo, los actos con que un buen hijo se esmera para tener contento á su padre, un discípulo á su maestro, un criado á su amo, un súbdito á su soberano, etc., redundan por su propia naturaleza en bien de las personas en cuyo favor se ejercen, y son verdaderos obsequios ofrecidos á ellas. Es así que estos actos merecen por parte del que los practica verdadera recompensa. Porque la justicia y equidad piden que quien contribuye con sus acciones libres al sosten y mantenimiento del orden establecido por la naturaleza, reciba por ello algun bien; y las acciones sobredichas contribuyen en gran manera á mantener vivas y frescas las relaciones que entre la persona obsequiosa y la obsequiada ha establecido el Autor de las cosas criadas. Fuera de que el buen orden y proporcion piden que quien recibió de otro algun bien y provecho, haga tambien en favor suyo alguna cosa; para que así sea mútua la comunicacion de bienes y haya equilibrio entre lo dado y lo recibido. Luego en los actos humanos se halla verdadera razon de mérito de unos hombres para con otros. De la misma manera podemos discurrir en orden á los actos demeritorios en un sentido inverso, y por consiguiente es clara y manifiesta la verdad de la tésis.

PROPOSICION SEGUNDA.

*En los actos humanos se halla verdadera razon de mérito y de demérito con respecto á la sociedad en que viven los hombres.*

148.—*Demostracion.*—Existen varias acciones libremente ejercidas por los ciudadanos; las cuales, por su naturaleza interna é independientemente de todo pacto, ceden en provecho de la república y son verdaderos obsequios prestados á la pátria. Tales son por ejemplo, el pelear valerosamente para defenderla de los enemigos, el ilustrarla con sus escritos, el edificarla con sus buenas costumbres, el enriquecerla con su administracion sabia y prudente, etc., etc. Es así que, por las razones alegadas en la tesis precedente, estas acciones son dignas de verdadera recompensa, y lo mismo debe decirse en sentido inverso de las acciones contrarias á ellas; las cuales redundan por su interna naturaleza en perjuicio de la pátria. Luego en los actos humanos se hallan las razones de mérito y de demérito enunciadas en la tesis.

\* 149.—Sobre esto es digna de consideracion la doctrina de Santo Tomás encerrada en las siguientes palabras: «Cada uno de cuantos viven en alguna sociedad, es de alguna manera parte y miembro de la sociedad. Por tanto todo el que hace algo en daño ó provecho de alguno que vive en sociedad, hace por esto mismo una cosa que redundá en daño ó provecho de toda la sociedad; como el que produce lesion en la mano de un hombre, la produce tambien en el mismo hombre. Cuando pues alguno obra en favor ó en perjuicio de alguna persona particular, ejerce una accion que es meritoria ó demeritoria

bajo dos aspectos. *Primero*; en cuanto que se hace con ella acreedor á la retribucion de la persona particular á quien ayuda ó perjudica. *Segundo*; en cuanto que debe ser retribuido por la comunidad, como tal. Si ordena su acto directamente al bien ó al mal de toda la comunidad; ésta le debe retribuir primaria y principalmente, y cada uno de sus miembros en segundo lugar. Si hace algo ordenado al bien ó al mal suyo propio; tambien se le debe retribucion por parte de la comunidad, en cuanto que tambien esto mira al bien ó al mal comun, por ser una parte de la comunidad quien lo practica» (1).

---

(1) «Est autem considerandum quod unusquisque in aliqua societate vivens est aliquo modo pars et membrum totius societatis. Quicumque ergo agit aliquid in bonum vel malum alicujus in societate existentis, hoc redundat in totam societatem: sicut qui lædit manum, per consequens lædit hominem. Cum ergo aliquis agit in bonum vel malum alterius singularis personæ, cadit ibi dupliciter ratio meriti vel demeriti: *uno modo*, secundum quod debetur ei retributio a singulari persona quam juvat vel offendit; *alio modo*, secundum quod debetur ei retributio a toto collegio. Quando vero aliquis ordinat actum suum directe in bonum vel malum totius collegii, debetur ei retributio *primo* quidem et principaliter a toto collegio, *secundario* vero ab omnibus collegii partibus. Cum vero aliquis agit quod in bonum proprium vel malum vergit, etiam debetur ei retributio in quantum etiam hoc vergit in bonum commune, secundum quod ipse est pars collegii (S. Thomas, *Summ. Theol.* 1. 2. q. 21. art. 3).»

### PROPOSICION TERCERA.

*En los actos humanos se halla verdadera razon de mérito y de demérito con respecto á Dios.*

150.—*Demostracion.*—1.º Dirigiéndonos con nuestros actos buenos á nuestro último fin, honramos á Dios; y apartándonos de nuestro último fin con los actos malos, le ofendemos. Porque, como se probará más adelante, el hombre ha sido ordenado por Dios á un fin último, y á este fin último tiene obligacion de dirigir todas sus acciones deliberadas; resultando de aquí que, cumpliendo con este deber, honra á Dios; y violándolo, le ofende. Es así que los actos con que le honramos, nos hacen acreedores á algun premio; y los actos con que le ofendemos, son dignos de algun castigo. Porque con los *primeros* procuramos á Dios el bien de su divina gloria, ó sea la manifestacion de sus soberanos atributos. Lo cual es un verdadero bien de Dios, aunque externo; como es verdadero bien nuestro la buena opinion que de nosotros tengan los hombres. Y con los *segundos* por el contrario lo privamos injustamente de un bien, que por el mismo orden de las cosas le es debido; y así le producimos en cierta manera algun perjuicio. Luego los actos humanos tienen razon de mérito y de demérito para con Dios, segun sean buenos ó malos.

151.—2.º A la providencia de Dios pertenece recompensar con bienes ó premios las acciones de los hombres, que tienden por su naturaleza al bien comun del Universo, y castigar con males ó penas las que van contra este bien. Es así que las acciones buenas van de suyo encaminadas al bien comun mencionado, y las malas tienen una tendencia contraria.



Porque las primeras conducen al hombre hácia su fin natural, y las segundas le apartan de él; lo cual es lo mismo que conducirlo hácia el bien comun de todo el Universo ó apartarle de él, por estar subordinado el fin de la especie humana al fin universal de la creacion entera. Luego á la providencia divina corresponde premiar las acciones buenas y castigar las malas; y por tanto todas ellas tienen razon de mérito ó de demérito con respecto á Dios.

\* 152.—Dice muy bien á este propósito Santo Tomás: «En toda comunidad el que la rige, tiene principalmente cuidado del bien comun; y por tanto él es á quien toca dar la recompensa por aquellas cosas que se hacen bien ó mal en ella. Ahora bien; Dios es el gobernador y rector de todo el Universo y principalmente de las criaturas racionales. Luego es cosa manifiesta que los actos humanos tienen razon de mérito y de demérito con respecto á él: de lo contrario se seguiría que Dios no gobierna con su providencia los actos humanos» (1).

153.—Contra lo dicho se podría objetar en esta forma: 1.º Nosotros no podemos producir á Dios ni utilidad ni perjuicio con nuestros actos; porque no le damos nada, ni le quitamos con ellos. Luego nuestros actos no pueden tener razon de mérito ni de demérito

---

(1) «In qualibet communitate ille qui regit communitatem, præcipue habet curam boni communis: unde ad eum pertinet retribuere pro his quæ bene vel male fiunt in communitate. Est autem Deus gubernator et rector totius universi, sicut in primo habitum est (q. 103, art. 6), et speciatim rationalium creaturarum. Unde manifestum est quod actus humani habent rationem meriti vel demeriti per comparisonem ad Deum: alioquin sequeretur quod Deus non habet curam de actibus humanis (S. Thomas, *Summ. Theol.*, 1. 2. q. 21, art. 4).»

para con Dios. 2.º Todo cuanto tenemos, es de Dios; y por consiguiente tambien nuestros actos. Luego nada le podemos pedir por ellos; como no puede pedir nada un esclavo á su señor por los servicios que le presta. 3.º Si nuestros actos fueran verdaderos méritos para con Dios, el Criador sería deudor de sus criaturas; lo cual es un absurdo. 4.º Además, en tal caso Dios no podría aniquilar, ni aun con su potencia absoluta, una criatura racional que hubiera merecido de él algun bien; porque sería injusto con ella privándola del bien á que hubiese adquirido derecho. Mas esto pugna con lo enseñado en la Psicología (Ps. 375 y siguientes). Luego etc.

154.—*Respuesta.*—A lo *primero* decimos que la honra y la deshonra que ocasionamos á Dios con nuestras buenas ó malas acciones, son verdaderos bienes ó males suyos, aunque externos y no necesarios para su felicidad beatísima. Por consiguiente, con nuestros actos le proporcionamos en alguna manera algun *provecho* ó *perjuicio* en sus bienes; y por lo tanto nos hacemos acreedores á su remuneracion ó castigo.

155.—A lo *segundo* respondemos distinguiendo el consiguiente en esta forma: Nada podemos pedir á Dios por nuestros actos *con estricto rigor de justicia*, se concede. Nada le podemos pedir *con un linaje de justicia ménos perfecta*, se niega. Respecto de Dios Nuestro Señor no podemos tener derecho alguno *estricto*; porque éste no existe sino entre seres independientes é iguales por naturaleza. Mas podemos adquirir otra clase de derechos ménos rigurosos, semejantes á los que tiene un hijo con respecto á su padre, un esclavo respecto de su señor y un ciudadano particular respecto de su soberano; los cuales convienen á personas dependientes de aquellos que deben recompensar sus servicios.

156.—A lo *tercero* damos la misma respuesta, distinguiendo de este modo: Dios no puede ser deudor de nadie *con deber de justicia estricta é independiente de su voluntad*; se concede: *con deber de justicia lata y derivado de su voluntad ú ordenacion divina*; se niega. El deber que Dios tiene de premiar y castigar á sus criaturas, está fundado en su divina ordenacion; con la cual ha dispuesto libremente que existiesen seres inclinados por su misma naturaleza y obligados con su divina ley á buscar por medio de sus actos su fin propio, que es conocer á Dios y amarle y alabar sus infinitas perfecciones. Por donde el tal deber, como observa sábiamente Santo Tomás (1), más bien es deber que Dios se tiene á sí propio, que á sus criaturas: y por lo mismo tampoco es de estricta justicia, sino de justicia, por decirlo así, legal; la cual está siempre subordinada al dominio absoluto del Criador sobre todas sus criaturas.

157.—A lo *cuarto* finalmente se responde que el deber, en cierta manera legal, que Dios tiene de premiar y castigar á sus criaturas, dándoles el premio ó la pena que merecen sus actos, está subordinado á su dominio absoluto, como acabamos de observar en el número anterior; y así no impide que Dios pueda aniquilar en virtud de ese dominio á sus criaturas racionales, si lo juzga conveniente á los fines de su infinita sabiduría: aunque sabemos que nunca las aniquilará por las razones apuntadas en la Psicología (Ps. 383 y siguientes).

---

(1) «Quia actio nostra, escribe, non habet rationem meriti nisi ex præsuppositione divinæ ordinationis, non sequitur quod Deus efficiatur simpliciter debitor nobis, sed sibi ipsi; in quantum debitum est, ut sua ordinatio impleatur (S. Thom., *Summ. Theol.* 1. 2. q. 114, art. 1, ad 3.<sup>um</sup>)»



## CAPÍTULO IV.

### Del fin á que deben ser dirigidos los actos humanos.

158.—Para resolver la importante cuestion propuesta en este capitulo, es preciso probar primero que Dios al criar al hombre lo ha ordenado á algun último fin, y declarar cuál sea la naturaleza de este fin. Con esto constará cuál sea la direccion que debemos dar á todas nuestras acciones deliberadas, y cuál sea el fin de todas ellas en esta vida. Por tanto el presente capítulo comprenderá cuatro artículos: en los cuales trataremos de la existencia de nuestro último fin, de la naturaleza del mismo, del fin último del hombre en la presente vida, y finalmente del fin reclamado por nuestras acciones para que sean buenas ú honestas.

#### ARTÍCULO PRIMERO.

##### Existencia de nuestro último fin.

Qué cosa sea el fin y cómo se divida en *próximo*, *intermedio* y *último*, ya queda declarado en la Ontología (O. 572-579). Aquí sólo resta demostrar la existencia de un fin último para la naturaleza humana; para lo cual nos serviremos de la siguiente

PROPOSICION.

*El Autor de la naturaleza, al criar al hombre, lo ha ordenado á un último fin.*

159.—*Demostracion.*—1.º Dios, al criar al hombre, no ha obrado por acaso; sino que lo ha producido por algun fin. Es así que este fin no es un fin cualquiera sino absolutamente *último*; porque en toda série de fines subordinados que pueda intentar un agente racional cualquiera, necesariamente debe haber uno que sea *último* en el orden de la ejecucion y *primero* en el orden de la intencion (O. 581). Luego Dios, al criar al hombre, lo ha ordenado á un fin absolutamente último.

160.—2.º La misma constitucion intrínseca del hombre exige la ordenacion dicha. Porque, en primer lugar, sin ella no tendría el hombre por naturaleza un término cierto á donde dirigir segun razon sus acciones; y por lo tanto no podría ordenar conforme á él rectamente su vida. Además, como observa muy bien el P. Suárez (1), así como en las intenciones y elecciones es imposible ir hasta lo infinito, y por lo tanto necesariamente se debe venir á parar á un último fin; de la misma manera, en cada una de nuestras acciones, es preciso que la naturaleza toda entera se incline á algo último. Finalmente, así como la unidad del arte exige que todas las operaciones artísticas guarden orden y concierto entre sí, siendo reducidas á lo que es perfecto y consumado en su esfera, ó sea á la *unidad del ideal*; de la misma manera, la unidad de la naturaleza humana pide que todas las operaciones

(1) Suárez, *De último fine*, disp. 3, sect. 1. n. 1.

del hombre sean reducidas á la unidad, subordinándose las inferiores á las superiores y teniendo las ménos perfectas por fin á las más perfectas, y éstas á lo que en el hombre es sumo y perfectísimo: lo cual por consiguiente es verdadero fin último de todas las operaciones del hombre y del hombre mismo. Luego etc....

161.—Ahora, cuál sea la naturaleza de esto último y perfectísimo, si consiste en las muchas riquezas, ó en los placeres, ó en los amigos, ó en los conocimientos intelectuales, ó en las virtudes morales, ó en la reunion de todas estas cosas juntas; esto ya pertenece á otra cuestion; la cual formará el objeto del artículo siguiente.

## ARTÍCULO II.

### **Naturaleza del último fin del hombre.**

162.—Sobre la naturaleza de nuestro último fin son varias las opiniones sostenidas por los filósofos de todos los tiempos. Los antiguos colocaron nuestro último fin, ora en los bienes que llamaban *de fortuna*, ora en los del cuerpo, ora en los del ánimo propios de la presente vida. Entre los modernos, los Sensistas y los Materialistas lo ponen en los goces y delicias materiales; los Panteistas y los Racionalistas en el completo desenvolvimiento de todas las facultades del hombre, proclamando á consecuencia de esta doctrina como último fin del género humano el *progreso indefinido*, ó sea la perfeccion y cultura siempre crecientes sin término alguno.

163.—Empero todas estas doctrinas son manifiestamente falsas; pues nuestro último fin se halla sin género alguno de duda en Dios, bien sumo nuestro, y



único capaz de llenar completamente el deseo natural de felicidad impreso en nuestras almas por el mismo Autor de la naturaleza. Para demostrar esta verdad, nos serviremos de las proposiciones siguientes.

#### PROPOSICION PRIMERA.

*El fin último del hombre es lo mismo que el objeto de su felicidad.*

164.—*Observacion.*—La felicidad la define Boecio: *Un estado perfecto con la agregacion de todos los bienes.* Llámala *estado*; para denotar que es, no una posesion cualquiera, sino una posesion *estable* y *firme* de los bienes que la forman; pues no se puede considerar feliz el que posee una gran cantidad de bienes, por muy preciados que sean, si esta posesion es momentánea ó insegura y llena de zozobras y fácil de perderse. Dale el nombre de *estado perfecto*; porque la felicidad es una hartura completa de todos los deseos racionales, que pueden caber en la humana naturaleza: los cuales no pueden ser satisfechos sino con la posesion plena y perfecta de los bienes á que naturalmente aspiramos. Dice finalmente que la plenitud y perfeccion de este estado debe estar formada por la *coleccion de todos los bienes*; con las cuales palabras quiere significar que para ser uno verdaderamente feliz, debe poseer de una manera estable y firme todos los bienes convenientes á su naturaleza, sin que ninguno de ellos le falte. Porque si le faltara alguno; sus deseos racionales no estarían satisfechos, y por consiguiente no tendría una hartura plena y completa. Y si en la noción de la felicidad entra la coleccion de *todos* los bienes; es claro que éstos bienes no deben hallarse mezclados de mal

alguno. Porque, como el mal es la privacion de un bien, ó sea la carencia de una perfeccion conveniente (O. 227); la presencia de un solo mal en un sujeto basta para que no tenga todos los bienes convenientes á su naturaleza y carezca de felicidad completa.

165.—Siendo la felicidad un *estado* del sér feliz, claro está que ella en si es una cosa *subjetiva*, ó un *modo de ser* del sujeto dichoso. Este modo de ser está constituido por la coleccion de aquellos bienes ó perfecciones, que dejan completamente satisfechas las aspiraciones racionales y justas de quien lo posee y que son por lo mismo algo *subjetivo*. Pero supone *fuera* del sujeto algo *objetivo* y *real*, causador de las tales perfecciones *por via de objeto*; porque las aspiraciones, en cuya satisfaccion plena consiste la felicidad, versan sobre algun objeto capaz de satisfacerlas. De aquí la division de la felicidad en *formal* ó *subjetiva* y *causal* ú *objetiva*. La primera consiste en la *posesion plena y perfecta de aquel bien ó coleccion de bienes, que hartan y satisfacen con su presencia todos los deseos racionales y justos de un ser racional cualquiera*. La segunda está formada por *toda aquella coleccion de bienes capaces de producir con su presencia en un sér racional la satisfaccion completa de los deseos sobredichos*: es la que nosotros hemos designado en la presente tésis con el nombre de *objeto de la felicidad*. La felicidad además puede ser *natural* ó *sobrenatural*. La natural, tiene proporcion y connaturalidad con nuestra naturaleza: la sobrenatural es de un órden superior á ella, y por lo tanto indebida á los méritos del hombre. Nosotros no hablamos aquí sino de la natural.

\* 166.—El objeto de la felicidad, ó la felicidad objetiva, sólo en Dios es una misma cosa con el sér feliz ó

dichoso. Dios, para ser feliz, no necesita salir fuera de sí é ir en busca de bienes que harten y satisfagan sus naturales deseos. Porque él se basta á sí mismo y es la fuente de todos los bienes; de forma que tiene en sí por una manera altísima y eminential todo cuanto de perfeccion se halla en sus criaturas (T. 83-87). Conociendo el piélago inmenso de su perfeccion infinita y amándolo, se goza en él y nada le falta. Pero las criaturas, por elevadas y perfectas que sean, siempre son limitadas en su sér y en todo cuanto tienen y poseen. Por consiguiente, para saciar su natural deseo de perfeccion, deben dirigirse á otros objetos distintos de ellas mismas, que las perfeccionen con su presencia y llenen de este modo su natural deseo de unirse á ellos en una manera conveniente á su naturaleza. Hechas estas explicaciones, vengamos ahora á las pruebas de la tésis arriba enunciada.

167.—*Demostracion.*—El objeto causador de nuestra felicidad debe ser un bien sumo, distinto de nosotros mismos y capaz de satisfacer plenamente todos nuestros deseos racionales y justos; pues en esta satisfaccion consiste la felicidad propiamente dicha (165). Es así que un bien de esta clase no es otro que nuestro último fin. Porque todos los demás bienes, por más que con su posesion produzcan en nuestras potencias alguna satisfaccion imperfecta, siempre dejan su capacidad vacia respecto del Bien sumo á que naturalmente anhelan: mas este bien, una vez alcanzado, harta completamente y aquieta el natural deseo de nuestras facultades; como descansa todo sér y cesa de moverse, cuando ha llegado al último término de su movimiento. Luego el último fin y la felicidad objetiva, ó sea el objeto de la felicidad humana, son manifiestamente una misma cosa.

168.—Contra esto se podría argüir discurriendo en esta forma: 1.º No parece que sea posible al hombre una felicidad en que se hallen reunidos todos los bienes con exclusion de todo mal; ya porque el hombre por su propia naturaleza está sujeto á muchos males y miserias que le es imposible evitar; ya porque entre los diversos males que ella debe excluir de quien la posea, uno, y el más principal, es el pecado; del cual no se puede librar el hombre moralmente hablando por la lucha de los encontrados afectos que en sí siente; ya finalmente porque de esencia de la felicidad es la perpetuidad, y el hombre es de suyo mortal y corruptible. 2.º Además, aunque fuera posible la felicidad; todavía el conseguirla de hecho siempre sería una cosa muy difícil, por la gran multitud de bienes que en sí encierra. Por donde bien podría suceder que ningun individuo de la naturaleza humana la alcanzase. Ahora bien; la consecucion de su último fin debe ser posible al hombre; y no solo posible, mas tambien actual y efectiva, al ménos con respecto á algunos individuos; para que no se halle la especie entera como desencajada y puesta fuera de su propio asiento. Luego la consecucion del último fin y la felicidad formal son cosas realmente distintas, y por lo tanto tambien lo son el último fin y la felicidad objetiva.

Estas dificultades son muy dignas de consideracion. Para soltarlas servirá la siguiente

PROPOSICION SEGUNDA.

*La consecucion del último fin y de la felicidad objetiva es posible al hombre; y á la providencia divina corresponde el que por lo ménos en algunos individuos de la especie sea tambien efectiva.*

169.—*Prueba de la 1.ª p.*—1.º Este es el sentir comun de todos los filósofos; los cuales, si bien varían sobre el objeto en que debe ser colocada la felicidad, pero todos convienen en que la felicidad es de suyo asequible, y en que el hombre tiene verdadera potencia de alcanzarla. Ahora bien; tan unánime consentimiento no puede provenir sino de que á pensar así son impedidos por la misma fuerza de la verdad manifestada á su razon bajo la luz clara de la evidencia. 2.º El apetito de la felicidad es innato al hombre; de forma que ninguno puede ir contra ella, antes todos al contrario desean naturalmente ser felices. Es así que el apetito innato de una cosa debe poder ser naturalmente satisfecho, porque guarda proporcion con la cosa sobre que versa. Luego la consecucion del último fin y de la felicidad es naturalmente posible. 3.º El hombre puede conseguir su último fin; porque de lo contrario hubiera sido ordenado á él en vano y neciamente. Es así que la consecucion del último fin sácia la natural tendencia de quien lo apetece; porque, descansando en él como en su último término, ya no tiene más que desear racionalmente. Luego la consecucion del último fin y de la felicidad objetiva es verdaderamente posible.

170.—*Prueba de la 2.ª p.*—1.º Los argumentos nos los suministrará el P. Suárez en las siguientes palabras: «A la conveniente providencia del Autor de la

naturaleza toca dirigir y ordenar de tal manera cada una de las especies criadas á sus propios fines, que no quede enteramente frustrada de ellos. *Primero:* porque parecería que los hombres habían sido criados en vano para un tal fin, si nunca lo hubiesen de conseguir, ni áun en un solo individuo. Porque ¿de qué serviría al hombre tener capacidad para ser feliz, si luego esta capacidad no hubiera de ser en ninguno satisfecha? *Segundo:* porque lo que nunca sucede en ninguno de los individuos de una especie, por muy grande que sea su número, con razon se puede llamar *imposible*, si no con imposibilidad física ni metafísica, al ménos con imposibilidad moral. Lo cual pugna con la sábia providencia del Autor de la naturaleza, á quien corresponde dirigir de tal manera la naturaleza humana á su fin, que lo pueda ella alcanzar. *Tercero:* porque, aplicando á la presente materia el argumento que San Crisóstomo y otros Padres emplean para probar la resurreccion, podemos decir que, si es propio de la providencia divina castigar con penas á los que se entregan á los vicios, y remunerar con premios á los que cultivan la virtud; Dios debe tener reservado un premio para las obras virtuosas, con que haga felices y bienaventurados á los que las practican» (1).

---

(1) «Ad convenientem providentiam Auctoris naturæ spectat ita gubernare et dirigere singulas naturas in fines suos, ut non omnino illis frustretur: primo quidem, quia viderentur frustra creati homines propter talem finem, si nunquam neque in ullo individuo illum essent consecuturi; quid enim prodesset homini capacitas beatitudinis, si nunquam esset implenda? Secundo, quia id quod nunquam accidit in omnibus individuis alicujus speciei, etiamsi quamplurima multiplicentur, merito dici potest impossibile, si non omnino physice seu metaphysice, saltem moraliter et humano modo loquendo; pertinet autem



171.—Respondiendo ahora con el mismo Suárez a las dificultades propuestas al fin de la tesis anterior, diremos con respecto á la *primera* de las tres contenidas en la primera objecion, que la bienaventuranza posible al hombre es imperfecta por naturaleza; y por lo tanto no incluye en su esencia la exclusion de todo defecto, sino la posesion del último fin juntamente con la ausencia de todo mal, *en cuanto lo permite la capacidad del sujeto*.

Á la *segunda* contestaremos que la consecucion del último fin debe estar reservada para la otra vida, despues de la muerte del cuerpo; porque aquí en efecto es moralmente imposible vivir largo tiempo sin algun pecado, á lo ménos venial; y por otras razones que se tocarán más adelante. En la otra vida no habrá la lucha de encontrados afectos que aquí experimentamos; porque estaremos libres de este cuerpo corruptible, que hace pesada y molesta la vida.

La *tercera* ya queda disipada con lo que acabamos de responder á la segunda; porque el alma, que es quien ha de poseer la felicidad sobredicha, es inmortal por naturaleza y ya puede ser feliz perpetuamente (1).

Por lo que hace á la objecion segunda relativa á la consecucion efectiva de la felicidad, ya hemos

ad providentiam auctoris naturæ et quodammodo debitum est ipsi humanæ naturæ ita dirigi in suum finem, ut possit illum consequi. Tertio, possumus etiam uti ratiocinatione, qua Chrysostomus et alii Patres sæpe utuntur ad probandam resurrectionem; nam quidam homines totam vitam in vitiis et in peccatis transigunt, alii honeste vivunt: pertinet autem ad providentiam auctoris naturæ illos punire, hos remunerare: ergo respondere debet operibus virtutis aliquod beatitudinis præmium (Suarez, *De ultimo fine hominis*, disp. 4, sect. 2, n. 6).»

(1) Id. *ibid.* n. 8.

probado en la segunda parte de la tésis que es absolutamente de ningun valor; porque á la providencia divina corresponde dirigir de tal modo la humana naturaleza á su fin propio, que algunos individuos suyos por lo ménos lleguen á él y lo alcancen de hecho.

### PROPOSICION TERCERA.

*El fin último, ó la felicidad objetiva del hombre, no se halla en los bienes llamados de fortuna, ni en los del cuerpo, ni en los del ánimo propios de esta vida, ni en la coleccion de las tres clases de bienes sobredichos.*

172.—*Prueba de la 1.<sup>a</sup> p.*—1.º Los bienes llamados de fortuna, á saber: las riquezas, los honores y el derecho de mandar, son tales, que se pueden hallar tanto en los malos como en los buenos. Es así que el bien en que consiste el último fin, no puede convenir sino á los buenos; porque la felicidad verdadera no es compatible con el mayor mal de los males, que es el vicio. Luego...

173.—2.º Los bienes sobredichos no bastan por sí solos para hacer al hombre feliz; porque de nada sirven los honores, las riquezas y el mando, si con ellos no van juntas la salud del cuerpo, la sabiduría de la inteligencia, la rectitud de la voluntad, la alegría del corazón, etc. Es así que el bien en que está colocado nuestro último fin y nuestra felicidad objetiva, debe bastar por sí solo para hacernos felices; porque debe llenar todos los deseos racionales y justos de nuestra naturaleza. Luego etc.

174.—3.º El bien en que consiste nuestra felicidad, no puede ser ocasion de mal alguno; antes debe apartar del sujeto todos los males, en cuanto lo consienta

su capacidad. Es así que las riquezas, los honores y el mando son de suyo ocasionados á grandes males morales, cuales son el orgullo, la ambicion, los placeres ilícitos, las injusticias, etc., etc. Luego...

175.—4.º Al bien del último fin y de la felicidad objetiva debe llegar el hombre por medio de sus facultades naturales; puesto que por su misma naturaleza, que es un principio interno de accion, está ordenado á él. Es así que los bienes mencionados, más bien que de nuestra actividad, provienen de causas exteriores y principalmente de la fortuna; razon por la cual reciben el nombre de *bienes de fortuna*. Luego etc.

176.—5.º Finalmente, el bien del último fin debe ser de suyo estable y exento de ansiedades y temores de perderse; porque ha de constituir en quien lo posea un estado perfecto con la agregacion de todos los bienes convenientes á nuestra naturaleza. Es así que los bienes precitados son de suyo fáciles de perderse y llevan por lo mismo consigo una innumerable multitud de cuidados y ansiedades á quien los posee. Luego en ellos no puede estar colocado el último fin del hombre (1).

177.—*Prueba de la 2.ª p.*—1.º Los bienes del cuerpo, lo mismo que los de fortuna, pueden hallarse en hombres inmorales: no bastan por sí solos para hacer al hombre feliz; porque un hombre sin sabiduria en la inteligencia, sin moralidad en la voluntad y sin alegría en el corazon no puede ser feliz, por más que tenga salud, robustez, hermosura corporal y placeres sensibles: son de suyo expuestos á los vicios: dependen en gran parte de las causas exteriores: pues el ser de constitucion fuerte y robusta y el tener un cuerpo sano y hermoso son cosas independientes de

---

(1) Véase Santo Tomás, *Summ. Theol.*, 1. 2. q. 2, art. 4.

nuestra voluntad; para no decir nada de los placeres sensibles, muchos de los cuales no se pueden alcanzar sin bienes de fortuna: son finalmente fáciles de perderse; porque con una enfermedad se pierde toda la robustez, y con unas viruelas por ejemplo se acaba toda la hermosura del cuerpo.

178.—2.º Añádase á esto que muchos de estos bienes son absolutamente inmorales y contrarios á la razon; cuales son todos los placeres ilícitos: embotan y entorpecen las fuerzas del espíritu de quien á ellos se entrega: y embrutecen al hombre, convirtiéndolo en una especie de bestia. Además, todos ellos son de un orden inferior á la naturaleza espiritual de nuestra alma, é incapaces por lo mismo de traerle por sí solos perfeccion alguna; porque lo inferior no puede perfeccionar á lo superior. Luego en ellos no puede hallarse el bien sumo del hombre. Sólo los Materialistas y los Sensistas pueden colocar en ellos su felicidad; persuadidos como estan de que entre el alma del hombre y la del bruto no existe diferencia esencial alguna. Pero la doctrina inmunda y degradante de estos autores ya queda abundantemente refutada en la Psicología (1).

179.—*Prueba de la 3.ª p.*—Los bienes del alma propios de esta vida son la *ciencia* y la *virtud*. Ahora bien; la ciencia es un bien asequible á muy pocos; y por consiguiente no puede formar parte de nuestra felicidad objetiva, que debe ser accesible á la generalidad de los hombres. Además, no apaga el deseo de saber, antes lo enciende más y más; y por lo tanto no produce en quien la posee aquella hartura propia de los que alcanzan el último fin. Es finalmente compatible con el mal moral y ocasionada al vicio del orgullo

---

(1) Véase Santo Tomás en el lugar citado, artículos V y VI.

y de la vanidad; cosas enteramente contrarias á la naturaleza del último fin. Fuera de que se puede perder con alguna enfermedad lo mismo que los bienes corporales; y así, por esta parte, le falta aquella estabilidad y firmeza que debe tener el bien de la felicidad objetiva.

180.—La virtud ciertamente todos la pueden alcanzar con el auxilio del Autor de la naturaleza, que nunca falta á quien de veras quiere ser bueno. Pero cual se posee ordinariamente en esta vida, es de suyo frágil y deleznable; y requiere para su conservación una lucha continua y congojosa del apetito racional con la concupiscencia; cosas ambas que no pueden hallarse en quien ha alcanzado ya su último fin. Además, la virtud, por excelente y estimable que en sí sea, siempre es un bien limitado é incapaz por lo mismo de saciar nuestro apetito racional; el cual apetece naturalmente el bien ilimitado, de la misma manera que la inteligencia aprehende la verdad universal. Luego tampoco en los bienes del espíritu, cuales son los que pueden poseerse en la presente vida, puede ser colocado nuestro último fin y felicidad objetiva.

181.—*Prueba de la 4.ª p.*—1.º La reunión de las tres clases mencionadas de bienes en una persona es moralmente imposible. Luego ella no puede ser el objeto de nuestra felicidad. 2.º Aunque por un raro accidente se encontrasen todos estos bienes reunidos en un sujeto, no dejarían de tener en sí las propiedades que les son inherentes y por las cuales no pueden formar nuestra felicidad. Porque siempre serían frágiles, fáciles de perderse y expuestos á mil accidentes; llevarían consigo una multitud innumerable de cuidados y penas para poder ser conservados, y no contendrían en sí sino una cierta cantidad limitada

del bien infinito, que por instinto de la naturaleza desea poseer nuestro apetito racional. Luego ni aun todos ellos juntos pueden ser considerados como nuestro último fin y felicidad objetiva.

PROPOSICION CUARTA.

*El último fin del hombre no consiste en el desarrollo completo de todas sus facultades, ni en el continuo é indefinido perfeccionamiento del género humano aquí en la tierra.*

182.—*Prueba de la 1.ª p.*—1.º El completo desarrollo de todas las facultades humanas es imposible. Porque la virtud de nuestra alma es limitada; y de esta su limitacion nace que, cuando funciona con mucha intensidad una potencia, los actos de las otras, ó son nulos, ó salen muy remisos. Así por ejemplo, el estudio intenso debilita las fuerzas corporales; y el excesivo desarrollo de éstas quita al cuerpo aquella sensibilidad exquisita que se requiere para los trabajos mentales.

183.—Ni se diga con Ahrens (1) y los demás krau-  
sistas que el sobredicho desarrollo debe ser armónico; de forma que el uso de unas facultades no estorbe al de las otras. Porque esto, en primer lugar, es conceder demasiado al cuerpo con perjuicio de los bienes del alma: los cuales deben ser atendidos y buscados con preferencia; aunque por ello haya de sufrir el organismo y no pueda tener aquel grado de desarrollo que de otra suerte hubiera alcanzado. Además, tal género de desarrollo no es posible para la generalidad

---

(1) Ahrens, *Cours de Droit Naturel*, partie générale, chap. I. § 17. Sixième édition, Leipsig, 1868.



de los hombres: y aún los pocos que lo practiquen, no lo pueden obtener en su grado completo sino por brevísimo tiempo, al fin de la vida: con lo cual estará la naturaleza humana en los hombres privada de su fin casi en todo el tiempo de su existencia. Lo cual es absolutamente inadmisibile; porque tanto trabajo para tan poco fruto no es conforme á la sabiduría divina.

184.—2.º Con la doctrina mencionada deberían contarse entre los deberes del hombre el estudio de la Filosofía, los de la Música, Pintura, Gimnasia, etc.: cosas todas, que nadie está obligado á cultivar, aunque sean buenas y laudables. La razon es clara: porque lo que constituye el último fin, es obligatorio para el hombre: el cual no tiene otra mision sobre la tierra, sino acercarse más y más con sus actos al fin ó al último término que le ha señalado el Autor de la naturaleza. Y cierto, que Ahrens pone entre los deberes del hombre la Lógica, la Poética, la Retórica, la Economía y la Higiene; lo cual es una consecuencia inevitable de su sistema; y lo mismo enseñó en nuestra España el funesto Sanz del Rio, al darnos en su *Ideal de la Humanidad* su ridiculo Decálogo krausista.

185.—3.º El desarrollo de nuestras facultades, aquí en la tierra es un bien demasiado pequeño para que pongamos en él nuestro último fin y felicidad objetiva. Porque, en primer lugar, no es de un orden superior á nosotros mismos; como debe de serlo el último fin, para que con su grandeza y excelencia nos eleve y atraiga hácia sí. Además, es un bien finito: el cual por lo mismo no llena la capacidad de nuestra voluntad inclinada naturalmente á la posesion del bien infinito. Finalmente, está lleno de tantos defectos, miserias y penalidades, que ningun hombre razonable puede considerar su posesion momentánea, frágil y pasajera

como el bien sumo á que puede aspirar su naturaleza espiritual, incorruptible é inmortal. Luego etc.

186.—*Prueba de la 2.ª p.*—1.º El último fin del hombre debe ser personal, y no propio de la especie solamente; porque debe llenar la capacidad de las potencias de cada uno. Es así que, si el fin del hombre estuviera colocado en el continuo y progresivo perfeccionamiento del género humano, no sería personal y propio de cada uno, sino impersonal y común á la especie entera. Luego en este perfeccionamiento no puede consistir nuestro último fin y felicidad objetiva. ¿De qué me sirve á mí el que mis acciones tengan por último término el desarrollo progresivo del género humano, ó de la humanidad, como en su lenguaje pan-teístico dicen los autores que aquí combatimos; si con todas ellas yo no alcanzo otro bien que la satisfacción pequeña y momentánea de haber sido *util* al género humano? El último fin mio ha de ser un bien para *mi mismo*, y ha de llenar mi hambre y deseo de felicidad *propia* con el perfeccionamiento de mis facultades *individuales*; que con la hartura del género humano no quedará apagada la sed de felicidad que yo experimento en mi propia persona.

187.—2.º Poner el último fin del hombre en el progreso mencionado, es lo mismo que negar absolutamente su existencia: porque el tal progreso no es posible sino en la suposición de que el hombre nunca llegue al grado de perfección que reclama su naturaleza; y esto en otras palabras es negar la existencia de un último fin capaz de saciar completamente nuestro natural deseo de la felicidad perfecta. Es así que la existencia de un último fin para nuestra naturaleza y la posibilidad de conseguirlo no pueden ser racionalmente negadas por nadie, según consta de lo anteriormente demostrado (159, 169). Luego etc.

188.—3.º El bien resultante del progreso indefinido por fuerza tiene que ser finito en todos los momentos de su existencia; porque á lo infinito no se llega nunca añadiendo nuevas cantidades finitas á una cantidad finita. Es así que ningun bien finito puede saciar la capacidad racional de nuestra voluntad, que es infinita: pues nuestra voluntad ama naturalmente el bien universal é infinito; así como tambien la inteligencia lo aprehende bajo la forma de verdad universal ó de verdadero bien ilimitado. Luego etc.

189.—4.º El progreso indefinido del género humano aquí en la tierra es naturalmente imposible, como la misma existencia del género humano. Porque el calor central de nuestro globo va disminuyendo continuamente por medio de los volcanes, tanto terrestres, como submarinos: los cuales dejan derramar por los espacios planetarios parte del calor que la Tierra contiene en sus entrañas, y permiten á las aguas del mar que vayan penetrando cada vez más adentro en ella. Con lo cual ha de llegar por fuerza un dia, en que todas las aguas del mar se hallen en el interior de la Tierra; y ésta, careciendo del calor suficiente para criar plantas y animales, pasará entónces á ser un cuerpo celeste semejante al que es en la actualidad la Luna que gira al rededor de ella. Luego mal podrá constituir el último fin y la suprema perfeccion del hombre aquí en la tierra, cuando carece de duracion indefinida.

190.—Se dirá: Por lo ménos no se puede negar que el hombre es indefinidamente perfectible en el elemento espiritual é inmortal, que le queda despues de la presente vida. Luego al ménos podremos poner su fin en este progreso indefinido de ultratumba. Porque el alma, una vez separada del cuerpo, no ha de permanecer inmóvil é inactiva; sino que desarrollará su

actividad, yendo siempre de perfeccion en perfeccion, sin límite alguno en la carrera de la vida.

191.—*Respuesta.*—Hay dos clases de perfeccion en orden á la materia que estamos tratando. La primera es *sustancial*, y consiste en la posesion del fin; la cual formará un *estado perfecto* y por consiguiente *estable*. La otra es *accidental* y está reducida á la série de actos, tanto intelectivos como volitivos, que ejercerá el alma bienaventurada en aquel estado inmutable. En esta perfeccion accidental podrá el alma progresar indefinidamente, mas no en la sustancial; que es la que produce propiamente la felicidad formal del hombre. Luego la perfectibilidad indefinida de nuestra alma no se opone á que, como premio de la virtud adquirida en esta vida, se nos dé en la otra un cierto *estado de felicidad inamisible*, en que poseamos el bien sumo sin temor de perderlo.

#### PROPOSICION QUINTA.

*El fin último del hombre está en Dios, bien sumo; el cual, conocido claramente con la inteligencia y amado intensamente con la voluntad, llenará plenamente todos los deseos racionales del alma del bienaventurado.*

192.—*Prueba de la 1.ª p.*—El fin último del hombre debe ser un bien sumo, y capaz de aquietar plenamente los deseos de nuestro apetito racional. Porque, si estos deseos quedan del todo satisfechos, ya el hombre posee cuanto puede *racionalmente* apetecer, y por lo tanto es bienaventurado; y si estan todavía por saciar, puede el hombre desear racionalmente la posesion de otros bienes más, y por lo mismo no ha llegado aún á la bienaventuranza. Es así que este bien

se encuentra en Dios y en solo Dios. *En Dios*: porque Dios es por su naturaleza *el bien de todo bien*, y por consiguiente, quien lo posee, tiene en sí por una manera altísima y perfectísima la plenitud de todos los bienes. *En solo Dios*: porque sólo el bien infinito, que es Dios, es capaz de saciar plenamente el apetito racional del hombre. Pues, como nota muy bien Santo Tomás (1), el objeto de nuestra voluntad es el bien universal; y el bien universal no puede hallarse de una manera concreta sino en Dios, fuente y origen de todo bien finito. Luego el fin último del hombre es Dios, bien sumo y universal en el mayor rigor de la palabra.

193.—*Prueba de la 2.ª p.—1.ª* El alma humana no puede llegar á la posesion plena de su último fin sino con el conocimiento y amor perfectos del mismo. Es así que este conocimiento y amor deben dejar completamente satisfechas sus naturales aspiraciones hácia él; porque, si todavía tuviera algo que desear, no habría llegado aún al término último de su tendencia. Luego Dios en cuanto conocido claramente con la inteligencia y amado perfectamente con la voluntad, llena del todo los deseos racionales del alma humana y la hace por tanto bienaventurada.

194.—En vano se objetará contra lo dicho en esta tésis que en ella confundimos el último fin del hombre con el del alma humana; la cual no es sino una parte del compuesto, aunque la más principal. Porque el fin último del hombre no puede ser en realidad otro que el de esta parte principal suya. En efecto: ella sola tiene capacidad intrínseca para la felicidad; la cual no es una posesion cualquiera del último fin, sino una posesion estable y perpétua (164). Además, el conoci-

---

(1) S. Tomás, *Summ. Theol.*, 1, 2. q. 2, art. 8.

miento y amor de Dios que tenemos en esta vida, son de suyo muy incompletos: y por lo mismo no sacian el apetito innato de nuestras facultades. Luego con este conocimiento y amor no podemos poseer todavía nuestro último fin; sino lo que hacemos, es caminar solamente hácia él, como con el acto imperfecto se camina hácia el perfecto; y por lo tanto la posesion de nuestro último fin no es para nosotros posible sino en aquella vida, que nos espera despues de la presente en la parte más principal de nuestro sér, ó sea en el alma espiritual é inmortal por naturaleza. Por esto decíamos más arriba (173) que la bienaventuranza naturalmente posible al hombre es de suyo imperfecta; porque no puede causar hartura sino en nuestras potencias más principales, que son las espirituales; debiendo las sensitivas perecer con la disolucion del compuesto.

195.—Sólo falta observar para dar fin á este artículo, que el conocimiento perfecto de Dios, en que se halla cifrada la felicidad natural del hombre, es simplemente *abstractivo* y no *quiditativo* (L. 39). Porque á nuestra alma ni en esta ni en la otra vida le es naturalmente posible otro género de conocimiento de la Divinidad, que el que adquiere contemplando sus criaturas (T. 17, 4.º). Dios, sin embargo, por un simple efecto de su liberalidad, ha querido levantar al hombre á un órden más alto, que el que correspondía á su flaca naturaleza: y así ha prometido dar, como recompensa de las acciones virtuosas, á los que en este mundo le sirvan cumpliendo religiosamente sus divinos mandamientos, una felicidad sobrenatural con la vista clara é inmediata de su soberana Esencia.



### ARTÍCULO III.

#### **Fin próximo del hombre.**

\* 196.—El hombre en la presente vida tiene sin género alguno de duda un destino que cumplir; puesto que no viene á este mundo por acaso sino por disposición libre del Criador: el cual le ha debido señalar aquí en la tierra algún fin próximo, con cuyo cumplimiento se disponga para la consecución del fin último, que ha de formar su bienaventuranza en la otra vida. Sobre la naturaleza de este fin próximo vamos á hablar brevemente en el presente artículo, comenzando por observar que como el fin próximo es verdadero *medio* para llegar al fin último, los filósofos discrepan en la designación de este fin lo mismo que en la del fin último. Así, los Materialistas y los Sensistas lo colocan en el cuidado de procurarse riquezas y placeres, los Racionalistas y los Panteístas en hacer marchar adelante la humanidad empujándola por las vías del progreso, etc. Nosotros que, conforme á la sana Filosofía, hemos señalado como último fin del hombre el bien sumo de sus potencias más principales, que es Dios, verdad por excelencia y bien ilimitado, y hemos colocado por lo mismo su felicidad formal y subjetiva en el conocimiento y amor perfectos de este soberano Bien; tenemos que poner el fin próximo en lo que por su naturaleza conduce á este conocimiento y amor, que es la práctica del bien moral. Á este fin trataremos de demostrar la siguiente

PROPOSICION.

*El fin próximo del hombre está colocado en la práctica del bien moral.*

197.—*Demostracion.*—El fin próximo del hombre debe ser un medio apto para la consecucion del último fin. Es así que el único medio apto para la consecucion del último fin, ó sea para el conocimiento y amor perfectos de Dios en la otra vida, es la práctica del bien moral en la presente. Luego etc.

La menor de este silogismo, en que está la dificultad, quedará evidenciada, si demostramos que la práctica del bien moral es: 1.º un medio *apto*; 2.º un medio *necesario*; 3.º un medio *único* para la consecucion del último fin en la otra. Probémosla pues en cada una de sus partes.

1.º *Es un medio apto.* Porque, practicando el bien moral, buscamos el bien propio y específico del hombre, que es el bien honesto; y así nos vamos naturalmente aproximando al bien honesto por excelencia, que es nuestro último fin. Además, la práctica del bien moral encierra en sí la guarda de los mandamientos divinos; y con ella por tanto nos hacemos dignos de que el Criador remunere nuestros actos con la consecucion del último fin en la otra vida, si no nos oponemos á ello con algun pecado. Luego es manifiesto que la práctica dicha es un medio apto para la consecucion del fin mencionado.

2.º *Es un medio necesario.* Porque la divina justicia exige que la consecucion del último fin sea concedida á los hombres capaces de obrar honestamente como un premio de sus acciones honestas y virtuosas. De otra suerte despreciarían los hombres el orden moral;

y para entregarse á sus pasiones, violarían sin ningún reparo los santísimos preceptos de la ley divina, quedando ésta por consecuencia sin la sanción reclamada por la majestad soberana del Criador:

3.º *Es un medio único.*—Porque el medio único para la consecucion del bien honesto por excelencia, cual es el último fin, debe ser también un bien honesto; pues de lo contrario no habría proporcion entre el fin y los medios. Además, al fin último no se puede llegar sino buscando el bien propio de aquella parte que lo ha de conseguir. Ahora bien; el bien propio de nuestra alma racional y espiritual es el honesto y no el deleitable: el cual es comun á los racionales é irracionales. Luego el único medio que tenemos en esta vida para conseguir en la otra nuestro último fin, es la práctica del bien moral. Finalmente, el último fin debe dársenos *como premio* de nuestras acciones virtuosas; para que con este aliciente nos movamos á vivir en este mundo como racionales, conforme á nuestra propia naturaleza, y nos resolvamos á guardar religiosamente la ley santa de Dios, teniendo á raya nuestras pasiones. Es así que las acciones virtuosas son todas honestas. Luego con sólo la práctica del bien moral podemos alcanzar nuestro último fin.

198.—COROLARIO I.—*Luego la felicidad del hombre en esta vida está en la guarda diligente y constante del orden moral.*—La razon es evidente: porque la mayor dicha que puede tener un móvil que por inclinacion de su propia naturaleza se dirige hácia un término, es caminar derechamente y sin obstáculo alguno á este término. Ahora bien; el hombre por su propia naturaleza está inclinado hácia su último fin; y con la guarda diligente y constante del orden moral camina derechamente y sin obstáculo alguno hácia este fin.

Luego la mayor dicha que puede tener en esta vida es la guarda diligente y constante del orden dicho.

199.—COROLARIO II.—*Luego el hombre puede ser feliz en esta vida entre los mismos dolores y penalidades.*—La razon es clara; porque entre estos mismos dolores y penalidades puede, si quiere, guardar con diligencia y constancia el orden moral.

200.—COROLARIO III.—*Luego los dolores y penalidades de esta vida en tanto deben ser buscados ó huidos, en cuanto nos ayudan ó estorban para la guarda diligente y constante del orden moral.*—Los Epicúreos ponen todo su cuidado en huir de todo dolor y penalidad, como si la ausencia de estos males físicos formase parte de nuestra felicidad en esta vida; pero la razon reprueba semejante conducta, y enseña que el bien físico debe estar subordinado al bien moral y querido en cuanto conduce á él solamente.

201.—COROLARIO IV.—*Luego ántes debemos sufrir mil dolores y la misma muerte, que elegir el mal moral.*—La razon es evidente; porque los dolores y la muerte son males físicos y no privan al hombre de lo que constituye su verdadera felicidad; mientras que el mal moral produce efectos contrarios.

#### ARTÍCULO IV.

##### **Qué fin debamos intentar para la honestidad de nuestros actos.**

\* 202.—Luis Habert (1) con otros varios opinó que, para que nuestro acto sea honesto, no basta ejercerlo por amor de la honestidad que brilla en el objeto, sino que es necesario dirigirlo á Dios de una manera

---

(1) Habert. *Tract. de act. hum.* cap. 6, § 7.

expresa y formal, ya en sí mismo, ya por lo ménos en otra accion, en virtud de la cual haya sido él ejercido. Sin embargo, la doctrina comun y verdadera es, que para la honèstidad del acto humano basta que sea hecho por un fin honesto cualquiera. Porque esta intencion *formal y expresa* de tal fin honesto es una intencion *virtual é interpretativa* del último fin; y por lo tanto ya se halla dirigida realmente la accion así practicada al último fin de todas nuestras acciones, que es Dios, fuente de toda honestidad. Esto es lo que vamos á demostrar brevemente en la siguiente

#### PROPOSICION.

*Para la honestidad de nuestras acciones no es necesario dirigirlas expresa y formalmente á Dios; sino que basta dirigirlas á él de una manera virtual é interpretativa, practicándolas por un fin honesto cualquiera.*

\* 207.—*Demostracion.*—1.º El que ejerce una accion indiferente ú objetivamente honesta por un fin honesto cualquiera, ama la honestidad por sí misma. Es así que quien ama la honestidad por sí misma, obra honestamente; porque la accion se especifica por el objeto formal sobre que versa, y el objeto en tal caso es honesto. Luego para que nuestra accion sea honesta, no es necesario referirla formalmente á Dios; sino que basta ejercerla por amor de la honèstidad de un fin honesto cualquiera. 2.º El que produce una accion no mala por un fin honesto, de hecho se conforma con la voluntad de Dios; el cual quiere que obremos conforme á nuestra razon natural, amando la honestidad. Es así que quien de hecho se conforma con la voluntad de Dios en sus acciones, obra con ellas honestamente. Luego etc. 3.º Si para la honestidad

de nuestros actos fuera necesario dirigirlos á Dios expresa y formalmente, no existiría virtud alguna moral, que tuviese por objeto la sola honestidad de la materia sobre que versa, sin relacion formal y explícita á Dios. Es así que se dan muchas virtudes de esta especie, tales como la *justicia*, la *castidad*, la *templanza*, la *prudencia*, la *fortaleza*, etc. Luego etc.

\* 204.—Se dirá: 1.º El hombre, por ser criatura racional, debe dirigir sus acciones á un fin racional: luego, por ser criatura de Dios, debe dirigirlas al servicio divino. 2.º Reconocer otro principio de las cosas que Dios, es intrínsecamente malo. Luego tambien lo será buscar en sus acciones otro fin que á Dios Nuestro Señor.

\* 205.—*Respuesta*.—En ambos argumentos falta la paridad y la consecuencia, y por consiguiente ambos son de ningun valor. En cuanto al primero, el hombre en sus acciones deliberadas no puede prescindir de la honestidad que le presenta el juicio de la razon; pero sí puede obrar sin pensar explícita y formalmente que es criatura de Dios, y siguiendo la sola honestidad que se le ofrece en el objeto: en cuyo caso su accion será formalmente honesta, sin ser dirigida á Dios más que de una manera virtual é interpretativa.

Por lo que atañe al segundo, el que reconoce más de un principio de las cosas, niega positivamente la unidad de Dios, y por eso hace una accion intrínsecamente mala. Mas buscar como último fin *relativo* una cosa distinta de Dios, no es renunciar al último fin *absoluto*; sino por el contrario, lo amamos de una manera virtual é interpretativa, cuando, sin pensar en él, queremos alguna cosa honesta por su misma honestidad.



## CAPÍTULO V.

### De las reglas directivas de los actos humanos.

206.—Reglas directivas de los actos humanos son *aquellos medios, en los cuales se nos muestra lo que debemos hacer ó evitar, para que nuestros actos sean honestos*. Ellas no constituyen la honestidad de las acciones sobre que versan; sino que la suponen tal por su misma esencia (82 y siguientes). Pero la muestran á nuestro entendimiento, y son como *el medio en el cual nosotros la contemplamos*. Por esto es preciso distinguir estas reglas de la llamada *regla fundamental y constitutiva de la moralidad*, conocida tambien con el nombre de *criterio objetivo de la misma* (127). Estas reglas son: *la Ley Eterna de Dios, la ley Natural*, la cual no es sino la misma Ley Eterna, en cuanto existente en nuestro entendimiento, y *la conciencia*. De cada una de ellas hablaremos en artículo separado.

### ARTÍCULO PRIMERO.

#### Ley Eterna de Dios.

Para proceder con mayor claridad y orden, dividiremos el presente artículo en tres párrafos; el primero de los cuales versará sobre la noción de la ley en general, el segundo sobre la existencia y naturaleza de la Ley Eterna, el tercero finalmente sobre la materia de esta ley santísima.

#### §. I.—NOCION DE LA LEY.

207.—La ley la define Santo Tomás: *Una ordenacion de la razon al bien comun, promulgada por el que*

*tiene el cuidado de la comunidad* (1). Llámase *ordenacion*: porque con la ley se dispone alguna cosa, dirigiéndola y enderezándola á un determinado fin, que es el bien comun; y así los súbditos quedan con ella movidos y enderezados hácia este mismo fin, resultando de aquí el orden y armonía en sus tendencias.

Dícese *ordenacion de la razon*: porque el orden es propio de la inteligencia, á la cual toca reducir lo múltiple y vário á la unidad (O. 239 y siguientes).

Añádese que es una ordenacion *al bien comun*: porque el blanco á que mira la ley por su intrínseca naturaleza, es el bien comun de la multitud; y por tanto, así la cosa ordenada, como los individuos que la han de guardar, van encaminados por la ley á la prosecucion de este bien.

Se afirma finalmente que esta ordenacion debe ser *promulgada por el que tiene el cuidado de la comunidad*. En lo cual se indica que la ordenacion dicha, para ser ley, no debe emanar de una razon cualquiera, sino de una razon *social*, cual es la inteligencia del superior, cuando éste, en razon de tal, excogita los medios conducentes al bien comun y los propone á sus súbditos *como obligatorios* para la prosecucion de dicho bien.

208.—El superior no puede proponer á sus súbditos como moralmente obligatoria una cosa sino intimiándoles su voluntad de que esta cosa sea en adelante considerada por ellos como tal. Porque, si se la presenta sólo como *conveniente ó útil*; los súbditos pueden moralmente dejar de cumplirla, sin que el legislador tenga motivo justo para darse por ofendido.

---

(1) «*Ordinatio rationis ad bonum commune ab eo, qui curam communitatis habet, promulgata* (S. Thom., *Summ. Theol.* 1. 2. q. 90, art. 4.

Por consiguiente, para que la ley sea una ordenacion *eficaz*, es necesario que en ella vaya expreso, no solo el juicio del entendimiento, sino tambien el acto de la voluntad, con que el legislador quiere seriamente que sus súbditos se acomoden á ella en sus acciones. Es decir, que la ley envuelve en su concepto esencial un acto del entendimiento que la conciba, y otro de la voluntad que le dé fuerza obligatoria. Sin estos dos actos por parte del legislador, la ley es absolutamente imposible. Sin embargo, el mismo acto de la voluntad, para que pueda dar fuerza obligatoria á la ley, debe estar fundado en razon. Porque sin el juicio de la inteligencia, con que sea mirada la materia de la ley como útil y provechosa á la república, la voluntad del legislador, como advierte sábiamente Santo Tomás (1), más bien que ley es iniquidad. Por tanto bien podemos decir que la ley recibe, no solo de la voluntad, sino tambien de la razon su misma fuerza de obligar; en cuanto que la voluntad, para dar á la ley su fuerza obligatoria, debe estar regulada por la razon y no obrar por antojo. Sin embargo, la voluntad propriamente es la que bajo otro sentido es la que dá á la ley la razon de tal: porque la razon del superior no puede imponer obligacion verdadera á los súbditos, sino en cuanto animada y actuada por la voluntad del mismo. Por eso se debe decir que ambos actos son igualmente esenciales para la existencia de la ley.

209.—Las propiedades de la ley son, que sea *posible, justa, útil á la comunidad, estable, y promulgada por el superior*. Debe ser *posible*: porque á lo imposible nadie está obligado. Debe ser *justa*: porque la potestad legislativa es para el bien de la república; y no lo sería, si el legislador pudiese mandar cosas

---

(1) S. Tomás *Summ. Theol.* 1. 2. q. 90. art. 1, ad 3.<sup>um</sup>

malas, ya por sí mismas, ya por razon del fin á que las dirija. Debe ser *útil* á la comunidad; porque la ley es la ordenacion de una cosa al bien comun, segun consta de su misma definicion. Debe ser *estable*: porque la ley es una regla, segun la cual han de obrar los súbditos; y esta regla, para ser útil, debe ser de suyo estable y firme; de suerte que tenga siempre fuerza obligatoria hasta que sea revocada por el superior. Debe finalmente ser *promulgada por el que tiene el cuidado de la comunidad*: porque ha de manifestar á los súbditos la voluntad del superior, y por lo tanto esta voluntad se la debe él intimar por medio de la promulgacion.

210.—El efecto *próximo* de la ley es la *obligacion* de los súbditos, y el *último* ó final hacerlos virtuosos con su cumplimiento. Entiéndese por obligacion *la necesidad moral de hacer lo mandado por el superior*; y por virtud *la facilidad de practicar los actos honestos en alguna determinada materia, adquirida con la frecuente repeticion de los mismos*. La razon de lo *primero* es; porque el legislador con su imperio ó ley intenta mover eficazmente al súbdito á la práctica de lo que él le impera; para lo cual es necesario que produzca en él cierta necesidad moral relacionada con su último fin. La razon de lo *segundo* se funda en que la ley, como decíamos más arriba, es el dictámen de la razon del imperante, con el cual son gobernados los súbditos. Ahora bien; la virtud y perfeccion de los súbditos, como tales, está en vivir bien ajustados á la ley del superior; así como la perfeccion de la irascible y concupiscible en el hombre consiste en que sean dóciles y obedientes á la razon. Luego el efecto final de la ley es inducir á los súbditos á la práctica del bien, á que ella se dirige por su naturaleza; y por consiguiente introducir en ellos la virtud con la

repetición de los actos buenos. Por esto es muy necesario en las repúblicas que los imperantes sean virtuosos: porque de lo contrario sus leyes irán encaminadas á lo malo; y en lugar de hacer virtuosos á los ciudadanos, los harán viciosos. Dice muy bien Santo Tomás: «Es imposible que se halle floreciente el bien comun de la república, si no son virtuosos por lo ménos aquellos ciudadanos á quienes incumbe el mandar á los demás» (1).

211.—Los actos de la ley son *mandar, prohibir, permitir y castigar*. Porque el legislador debe mandar las acciones buenas y conducentes al bien comun, prohibir las malas, permitir las indiferentes y castigar las infracciones de la ley (2).

212.—La ley se divide en *eterna y temporal*; segun que sea dada en la eternidad ó en el tiempo. La temporal se subdivide en *natural y positiva*; segun que sus preceptos sean *naturales*, por hallarse como esculpidos en nuestra mente por la misma mano del Criador; ó *sobreañadidos* á los naturales por la libre voluntad de un superior. La ley positiva nuevamente se divide en *divina y humana*, y ésta en *eclesiástica y civil*, segun sea ó Dios mismo ó una persona humana dotada de autoridad eclesiástica ó política, quien dicta tales leyes.

## § II.—EXISTENCIA Y NATURALEZA DE LA LEY ETERNA.

213.—Entendemos por Ley Eterna *el acto con que Dios desde toda la eternidad ha establecido que todas las criaturas obren conforme á sus propias naturalezas, buscando el bien que las conduce al fin de la creacion*

---

(1) S. Thom. *Summ. Theol.* 1. 2. q. 92, art. 2. ad 3.<sup>um</sup>

(2) S. Thom. *l. cit.* art. 2.

*universal y evitando el mal que las aparta de él. Para probar la existencia de esta ley y declarar su naturaleza nos serviremos de las proposiciones siguientes.*

PROPOSICION PRIMERA.

*Existe una Ley Eterna causadora del orden que reina en las criaturas.*

214.—*Demostracion.*—1.º Existe una ordenacion eterna del orden cósmico, dispuesta por Dios, señor de todo el Universo, con voluntad seria de que sea ejecutada en el tiempo por cada una de sus criaturas. Porque Dios, como queda demostrado en la Teodicea (T. 288), rige y gobierna con su providencia santísima todas las criaturas; y por lo tanto debe tener en su mente desde toda la eternidad el dictámen de la razon práctica con que las mueve y dirige á sus fines, ó sea la ordenacion dicha. Es así que esta ordenacion es verdadera ley; porque es una regla, segun la cual deben obrar las criaturas y moverse hácia sus fines segun el decreto del que es dueño y señor de todas ellas. Luego existe etc.

215.—2.º Si alguna dificultad existe para admitir la ley en cuestion, ésta no puede ser otra sino que la ordenacion eterna del orden cósmico no ha sido promulgada desde toda la eternidad; porque esto es lo único que parece indicar que la tal ordenacion no es verdadera ley. Es así que la falta de promulgacion eterna no impide que la ordenacion dicha sea verdadera ley desde toda la eternidad; porque sin ella Dios, desde toda la eternidad, la ha formado como verdadero superior de sus criaturas y le ha dado la estabilidad y firmeza que deben tener las leyes de los legisladores. Luego etc.

En las leyes humanas la promulgacion es de esencia<sup>1</sup> para que sean reales y verdaderas; porque el



legislador, para obrar como tal, debe ejecutar sus actos como persona pública y dirigiéndose por medio de la palabra externa á los miembros de la república. Mas Dios obra siempre como verdadero superior, cuando forma sus decretos relativos á las criaturas; y por tanto estos decretos tienen razon de verdaderas leyes desde toda la eternidad, por más que no sean promulgados sino en el tiempo (1).

#### PROPOSICION SEGUNDA.

*La Ley Eterna es el dictámen de la divina sabiduría con que Dios dirige todos los actos y mociones de las criaturas.*

\* 216.—*Demostracion.*—La Ley Eterna es la ordenacion divina de los actos y mociones con que han de tender las criaturas hácia sus propios fines y hácia el fin general del Universo. Es así que esta ordenacion la hace Dios con el dictámen práctico de su infinita sabiduría unido al propósito de su voluntad soberana. Porque, para usar de las mismas palabras del Angélico Doctor, «así como el concepto práctico de la divina sabiduría, en cuanto que por él han sido criadas todas las cosas, tiene razon de *arte*, de *idea ejemplar* y de *modelo*; de la misma manera el concepto práctico de la divina sabiduría que mueve todas las cosas á su debido fin, tiene razon de *ley*» (2). Por donde se ve cuál sea la diferencia que media entre la Ley

---

(1) Véase Santo Tomás *Summ. Theol.* 1, 2. q. 91, art. 1.

(2) «Sicut ratio divinæ sapientiæ, in quantum per eam cuncta sunt creata, rationem habet artis, exemplaris, vel ideæ; ita ratio divinæ sapientiæ moventis omnia ad debitum finem, obtinet rationem legis». (S. Thomas, *Summ. Theol.* 1. 2. q. 93, art. 1).

Eterna y la *Idea* ejemplar. Ésta es la sabiduría infinita, en cuanto concepto práctico de los artefactos divinos, que son todas las criaturas; aquélla es la misma sabiduría mencionada, en cuanto concepto práctico de las acciones y mociones con que todas las criaturas se han de dirigir á su fin debido. Una y otra empero, para causar, necesitan ir unidas con el propósito de la voluntad divina; porque ellas no causan sino dando direccion á esta voluntad; y por lo mismo no influyen físicamente en los efectos criados sino solo de una manera moral y directiva (1).

#### PROPOSICION TERCERA.

*De la Ley Eterna derivan su fuerza obligatoria todas las otras leyes; y á ella están sujetas todas las cosas criadas, tanto necesarias, como libres.*

217.—*Prueba de la 1.ª p.*—La ley es una cierta regla directiva de los actos al fin; y por consiguiente toda ley, en cuanto tal, ejerce el oficio de motor con respecto á la cosa puesta bajo su imperio. Es así que, en todos los motores subordinados entre sí, el motor segundo no mueve sino con la virtud derivada del primero, porque no mueve sino en cuanto movido por él. Luego toda ley ejerce su oficio de motor con la virtud derivada de la Ley Eterna; porque ésta es el primer motor en este género; y por consiguiente de la Ley Eterna derivan su fuerza todas las otras leyes.

---

(1) Véase sobre la causalidad de la ciencia de Dios Santo Tomás en la Primera parte de su *Suma Teológica*, q. 14, art. 8.

218.—No quiere decir esto, sin embargo, que las otras leyes no sean cosas realmente distintas de la Ley Eterna: antes, para poder derivar de ella su fuerza, deben distinguirse de ella; como, para ser motores secundarios, deben ser cosas realmente distintas del primario. Lo que pues únicamente significa, es que su fuerza de obligar sería nula; si aquello mismo á que ellas obligan, no fuera tambien mandado de alguna manera, *absoluta ó condicionada, por sí ó por accidente*, por la Ley Eterna.

219.—*Prueba de la 2.ª p.*—La Ley Eterna es lo mismo que el concepto práctico de la gobernacion divina (216); y por consiguiente se extiende tanto como la gobernacion misma. Es así que la gobernacion divina se extiendè á todas las cosas criadas, tanto necesarias, como contingentes y dotadas de libertad (T. 281 y siguientes). Luego á la Ley Eterna estan sujetas todas las cosas criadas, tanto necesarias, como libres y contingentes.

220.—Conviene, sin embargo, observar acerca de esto con el Angélico Doctor (1) que Dios mueve por medio de la Ley Eterna las causas necesarias á sus fines, en cuanto que les imprime la inclinacion natural al bien propio de cada una; y las causas libres, en cuanto que, además de esta inclinacion natural ó apetito innato, les da el conocimiento de lo lícito é ilícito por medio de la inteligencia. Por donde se verá de paso cuán distantes se hallan de la verdad los que con Bañez pretenden que, en sentir del Santo Doctor, Dios mueve nuestra voluntad á sus acciones, imprimiéndole la predeterminacion fisica. Nada de semejante predeterminacion admite aquí el Santo, como ni en otro lugar alguno de sus obras; sino los únicos

---

(1) S. Tomás, *Summ. Theol.*, 1. 2. q. 93, aa. 5 y 6.

géneros de mocion que establece con respecto á nuestra voluntad, son los que acabamos de apuntar en conformidad con lo que dejamos escrito, así en esta misma obra (32-33), como en la Teodicea (T. 273).

§ III.—MATERIA SOBRE QUE VERSA LA LEY ETERNA.

221.—Tres son las clases de acciones que podemos considerar sujetas á Ley Eterna; las divinas, las de las criaturas racionales y las de las oriaturas destituidas de razon.

Las divinas no estan sujetas á la ley dicha sino por razon de los objetos criados sobre que versan; pues solo bajo este aspecto pertenecen á la gobernacion divina y pueden llamarse *racionales*. Miradas en sí mismas y en cuanto se identifican con la divina Esencia, no son racionales ó reguladas por la razon, sino la razon misma del Criador, como advierte sabiamente el Doctor de Aquino (1).

222.—Las acciones de las criaturas, todas sin excepcion se hallan dirigidas por la Ley Eterna, en cuanto que Dios ha impreso á todas las criaturas la inclinacion natural á sus propios fines conocida tambien con los nombres de *apetito innato*, *impulso*, etc. (Ps. 273). Las de las criaturas racionales son dirigidas además, en cuanto que Dios, como motor primero, obrando simultáneamente con su motor inmediato, ó sea con el entendimiento de ellas mismas, mueve su voluntad al amor ó al ódio de los particulares objetos.

223.—Las acciones libres de las causas criadas las dirige intimando á la voluntad por medio del entendimiento la honestidad, el mandato, ó la prohibicion de las tales acciones con los efectos consiguientes; de

---

(1) Id., *ibid.*, art. 4, ad 1.<sup>um</sup>

forma que las mismas acciones pecaminosas estan dirigidas por la Ley Eterna, en cuanto que esta santísima ley manda dar el castigo correspondiente á quien las practique, y lo aplica indefectiblemente, ora en esta vida por medio de sus criaturas, ora en la otra mediante el juicio de su justicia santísima.

## ARTÍCULO II.

### **Ley Natural.**

224.—Llámase Ley Natural, como decíamos más arriba (212), *aquella, cuyos preceptos se hallan como esculpidos ó impresos en la mente humana por el Autor de la naturaleza.* En virtud de esta ley discernimos entre el bien y el mal moral y conocemos la obligacion que tenemos de buscar el uno y evitar el otro para alcanzar nuestro último fin. Para proceder con el debido orden, trataremos en párrafos separados de su existencia, de su esencia, de sus propiedades y de su sancion.

#### § I.—EXISTENCIA DE LA LEY NATURAL.

225.—La existencia de la Ley Natural la niegan los Ateos, los Materialistas, los Panteistas, los que no admiten otra honestidad que el placer y la utilidad, ni otra malicia moral que el dolor y las pérdidas temporales, etc., etc. Mas contra tamañas aberraciones protesta enérgicamente así la razon del filósofo como el comun sentir del género humano. Sea pues la siguiente

PROPOSICION.

*Existe una Ley Natural en el hombre.*

226.—*Demostracion.*—1.º Por el testimonio de nuestra propia conciencia sabemos que existen en nosotros ciertos dictámenes formados espontáneamente por nuestra razon; con los cuales pronunciamos que debemos practicar ciertas acciones honestas y evitar otras inhonestas, para que podamos adquirir nuestro último fin. Es así que estos dictámenes indican la existencia de una Ley Natural en nosotros. Porque, en primer lugar, nacen de la misma espontaneidad de nuestra naturaleza racional y por lo tanto son algo natural é impreso, por decirlo así, en nuestra mente por el Autor\* de la naturaleza. Además, nos dirigen y empujan hácia nuestro último fin, mostrándonos lo que debemos hacer y evitar para conseguirlo; y por consiguiente, tienen razon de verdadera ley emanada del Criador. Luego existe en el hombre una Ley Natural.

227.—2.º Dios, como gobernador supremo de sus criaturas, no puede ménos de querer que todas ellas guarden el orden reclamado por su propia naturaleza. Además, puesto que este orden lo deben guardar las criaturas racionales con los actos libres de su voluntad y esta potencia no puede obrar sin conocimiento prévio; á la providencia divina pertenece imprimirles el conocimiento de lo lícito y de lo ilícito, que son los objetos que deben buscar ó evitar para la guarda de este orden. Es así que el conocimiento de lo lícito y de lo ilícito impreso en nuestras mentes por el Criador es lo que llamamos con el nombre de *Ley Natural*. Porque, por el hecho de ser impreso por



la mano del Criador, nace en nosotros espontáneamente; y con mostrarnos la honestidad é inhonestidad, nos impele hácia nuestro último fin, empujándonos hácia lo bueno y retrayéndonos de lo malo. Luego existe en nosotros la ley mencionada.

228.—3.º Dios, como autor sapientísimo, que ha hecho las criaturas para algun fin, ha debido dar á cada una de ellas un impulso determinado, con que cumpla su voluntad moviéndose ordenadamente hácia este fin. Es así que el impulso que ha debido imprimir á la naturaleza racional, tiene razon de verdadera Ley Natural suya. Porque por una parte, como impreso por el Autor de la naturaleza al criarla, es verdaderamente natural; y por otra, como producido por medio del entendimiento de la misma criatura racional sin violacion alguna de su libertad, pues esta es la clase de impulso que corresponde á las criaturas racionales (223), tiene razon de verdadera ley. Luego etc.

229.—COROLARIO.—*Luego todo hombre que haya adquirido el pleno uso de su razon, conoce al ménos algunos preceptos de la Ley Natural.* Porque todo hombre, al llegar á este estado, es capaz de obrar como racional y de moverse por lo tanto libremente hácia su último fin. Mas esto no lo puede hacer sin tener alguna noticia del fin y de los medios que á él conducen ó de él apartan, cuales son las acciones honestas é inhonestas. Luego, apénas llegue al pleno uso de la razon, le debe ésta manifestar naturalmente, si no todos, al ménos algunos preceptos de la Ley Natural. Los llamados *primarios*, por razon de su evidencia inmediata, de todos son conocidos. Los *secundarios* tambien son conocidos generalmente de todos, por deducirse con suma facilidad de los primarios; aunque en la aplicacion que de ellos suelen hacer los

hombres, puede introducirse algun error. Finalmente, los que por via de *consecuencias* más ó menos remotas son deducidos de los primarios y de los secundarios, pueden ser ignorados de muchos; y su conocimiento se adquiere con el libre ejercicio de la razon, no con el espontáneo desarrollo de la naturaleza (132).

## § II.—NATURALEZA DE LA LEY NATURAL.

230.—Los Maquiavelistas negaron á la Ley Natural la fuerza de obligar al ménos á los imperantes políticos, resucitando con esto aquel perverso principio de los emperadores romanos, que no reconocía otra moralidad entre los ciudadanos sino la decretada por el príncipe (58). Los Racionalistas le conceden esta fuerza obligatoria; pero dicen que no viene de Dios sino del imperio de la razon. Por eso todos ellos alaban en gran manera la doctrina de Kant; el cual quiso fundar la moral sobre la sola razon humana con abstraccion completa de Dios, estableciendo como regla de todas nuestras acciones este su *imperativo categórico*: *Obra de tal manera, que la ley que pones á tu voluntad, pueda servir de norma general á los demás en sus acciones*. La verdadera doctrina, sin embargo, es que la Ley Natural impone verdadera obligacion, y que esta obligacion no viene de la razon humana sino de Dios; siendo por consiguiente la Ley Natural la misma Ley Eterna intimada al hombre por medio de su razon en la parte que á él le corresponde. Para demostrarla estableceremos las proposiciones siguientes.

PROPOSICION PRIMERA.

*La ley Natural impone verdadera obligacion á todos los hombres.*

231.—*Observacion.*—La obligacion es, como decimos más arriba (210), *cierta necesidad moral en el súbdito de hacer lo mandado por el superior.* Esta necesidad no quita la libertad física, antes la supone; pues la ley no manda sino actos libres. Cuando la necesidad impuesta por la ley es tal, que sin cumplir lo mandado por ella se hace imposible la consecucion del último fin; entónces la obligacion es *grave*; porque impone á sus infractores una pena grave, cual es la de dejarlos privados del último fin, si no ponen remedio á su pecado con el arrepentimiento. Cuando la necesidad dicha no hace incompatible con la consecucion del último fin la falta del cumplimiento de lo mandado; entónces la obligacion es *leve*; porque sólo priva á sus infractores de algun bien temporal, y no del bien sumo, que es la felicidad eterna.

232.—*Demostracion.*—1.º Dios ha criado al hombre para su gloria de tal suerte, que sólo él puede ser su último fin y el objeto de su bienaventuranza, el cual ha de ser poseido por medio del conocimiento y del amor. Luego le ha debido *mandar* todo lo que es necesario para la consecucion de este fin, y *prohibir* todo lo que pugna intrinsecamente con ella; porque de lo contrario no sería infinitamente bueno, sábio y pródigo gobernador de las cosas. Lo cual significa que la Ley Natural, que ha impuesto Dios al hombre, para que con ella sea movido hácia su último fin, le debe intimar este su divino *precepto* é imponerle por tanto verdadera obligacion de cumplirlo. Y como el tal

precepto mira al hombre en general, y no menos comprende á los gobernantes que á los gobernados, pues todos ellos son criaturas de Dios y se hallan ordenados por él á un mismo fin; debemos concluir que la ley sobredicha impone verdadera obligacion á todos los hombres.

233.—2.º La razon le amonesta á cada uno, mandándole con autoridad, que tienda con sus actos libres al fin á que ha sido ordenado por el Autor de la naturaleza, y que ponga por lo tanto en práctica los medios necesarios para ello; cuales son la guarda del bien moral y la fuga del vicio. Además, la conciencia aprueba las acciones hechas conforme á este mandamiento, derramando en el alma cierta suavidad y satisfaccion; y reprueba las contrarias á ella por medio del remordimiento, áun cuando nadie tenga conocimiento de las tales acciones sino sólo el que las ejecuta. Mas esto indica claramente que la conciencia nos intima la obligacion de obrar en conformidad con la razon; porque de lo contrario no debería producir en nosotros los efectos dichos. Luego etc.

234.—Se dirá: 1.º Si la Ley Natural impusiera obligacion al hombre, le quitaría la libertad. 2.º Además, para buscar el bien y huir del mal, nos bastan el placer y el dolor, como bastan á los animales. Luego la Ley Natural no debe imponer obligacion.

235.—*Respuesta.*—A lo *primero* decimos que la ley no quita la libertad fisica de obrar sino solo la moral, haciendo ilícito el ir en contra de ella y amenazando con castigos al que la quebranta con sus actos libres.

Á lo *segundo* se responde que el dolor y el placer no bastan para obrar conforme á razon. Porque si por dolor y placer se entienden los de los sentidos; uno y otro nos apartarán de *algunas* acciones pecaminosas,

pero no de todas; y además nos inducirán á otras muchas reprobadas por la razon y nos retraerán de todo lo honesto y santo que exija algun sacrificio. Y si por dolor y placer entendemos los afectos gratos ó ingratos de la voluntad; los tales afectos son cosas muy vagas y sujetas á mil aberraciones; y por tanto nos harán tomar mil veces lo moral por inmoral y viceversa, segun sea el afecto con que nos encontremos al tiempo de obrar (76-78).

#### PROPOSICION SEGUNDA.

*La obligacion de la Ley Natural está impuesta por el mismo Dios y no por la razon autónoma del hombre soñada por los Racionalistas.*

236.—*Demostracion.*—1.º La razon humana, al presentar al hombre como necesaria para la consecucion de su último fin la prosecucion de algun objeto honesto, ó la fuga de algun otro inhonesto, le intima tambien la voluntad de Dios que le manda tender hácia este fin con sus acciones honestas y no apartarse de él con las inhonestas. Porque la idea de un supremo Legislador y recto Gobernador de las cosas no puede ménos de acompañar al juicio, con que aprehendemos el órden moral, y la necesidad de guardarlo para poder conseguir nuestro último fin. Luego la obligacion así mostrada, de tender hácia el tal fin y de guardar para ello el órden moral, será una obligacion emanada del precepto del divino Legislador reconocido como tal; y por tanto no provendrá de la razon autónoma del hombre.

237.—2.º Por el mero hecho de presentársele explícitamente al hombre como inhonesta ó inmoral una accion, se le ofrece de una manera implícita y oscura como

absolutamente ilícita. Es así que en la idea de absolutamente ilícita va envuelta la de un Legislador absoluto é independiente, cuyos preceptos no puedan ser tras-pasados con ningun pretexto; y este legislador no puede ser sino Dios. Luego en el concepto explicito de la inmoralidad de una accion va siempre necesariamente implícita la idea de un supremo Legislador, que la prohíbe; y por lo tanto la necesidad de evitarla es siempre una obligacion divina, impuesta por la voluntad del Criador. Dígase otro tanto de las acciones honestas que la razon nos presenta como necesarias para la consecucion de nuestro último fin; porque por este mismo hecho, se nos ofrecerá de una manera implícita y oscura como absolutamente ilícita y por lo tanto como prohibida por Dios la omision de las tales acciones.

238.—3.º La razon humana ni por sí sola ni unida con la voluntad puede imponer verdadera obligacion al hombre; porque el imponer obligacion es propio del superior y estas facultades del hombre no pueden ser superiores al mismo hombre. Luego la obligacion de la Ley Natural no puede provenir de la razon humana, sino de otra razon más alta, que pueda ejercer jurisdiccion absoluta sobre ella. Es así que esta Razon superior no puede ser otra que la divina; porque sólo Dios, como dueño absoluto de la naturaleza humana, y criador y gobernador suyo, puede imponer á nuestra naturaleza una obligacion de esta especie. Luego etc.—De este modo la razon humana manda con autoridad, pero no propia, sino divina; como manda el pregonero que publica la ley emanada de su superior. El legislador de la Ley Natural es Dios, que nos intima su voluntad por medio de nuestra razon; y ésta no es sino el pregonero que nos publica el precepto dado por el mismo Dios.



239.—4.º Finalmente, la razon sola, ora sea divina, ora humana, no tiene fuerza para mandar; porque toda la fuerza obligatoria que puedan tener los dictámenes de la razon de un superior nace del acto de la voluntad que los aprueba queriendo seriamente que sirvan de regla obligatoria á los súbditos (208). Luego la razon humana no puede ser la fuente de la obligacion sobredicha; sino que esta obligacion tiene su origen en la voluntad del supremo Legislador.

240.—COROLARIO I.—*Luego es absolutamente falsa la doctrina de la moral independiente.*—Antes, al hablar de la esencia de la moralidad objetiva (98), ya hemos sacado esta misma consecuencia. Ahora se nos ofrece de nuevo al tratar del principio de la obligacion. Su verdad es manifiesta: porque la doctrina de la moral independiente pone la fuente de la obligacion en la sola razon humana, que hable á los hombres por su cuenta y con abstraccion completa de Dios, como la presenta Kant en su *imperativo categórico*. Ahora bien; este es un absurdo evidentísimo, segun lo que acabamos de demostrar en la presente tésis. Luego la tal doctrina es absolutamente falsa.

241.—COROLARIO II.—*Luego repugna el pecado filosófico.*—Pecado filosófico se llama el que cometeria un hombre yendo contra el dictámen de su recta razon, sin pensar de ninguna manera en el Legislador supremo, que manda obrar conforme á los dictámenes de la razon recta. Es así que en todo juicio de la recta razon, en que se nos ofrece alguna cosa como de tal manera honesta, que nos sea necesario abrazarla para la consecucion de nuestro último fin, ó como inhonesta y por lo mismo contraria á este fin, se nos presenta implícita ó explícitamente la idea de un supremo Legislador, que nos manda abrazar la tal

accion honesta y evitar la inhonesta. Luego el mencionado pecado es imposible.

242.—Dicen los Racionalistas. 1.º La razon por sí misma manda ó prohíbe. Luego ella es la fuente de la obligacion natural. 2.º La razon por sí misma indica qué cosas son intrínsecamente honestas ó inhonestas. Es así que esta indicacion induce en el hombre obligacion de abrazar las primeras y rechazar las segundas. Luego, etc. 3.º La razon por sí sola muestra, así la necesidad que tenemos de tender hácia nuestro último fin para que podamos ser felices, como la de elegir los medios intrínsecamente necesarios para la consecucion de este fin. Luego independientemente de la voluntad divina nos muestra la necesidad de obrar el bien honesto y de evitar el mal moral; y por lo tanto ella por sí sola es en nosotros fuente de verdadera obligacion. 4.º La bondad y malicia de las acciones intrínsecamente honestas é inhonestas es independiente de la Ley Eterna de Dios. Luego las tales acciones, independientemente de esta ley y en cuanto propuestas por nuestra sola razon, son lícitas ó ilícitas; y por lo tanto á la sola razon deben el ser obligatorias. 5.º Finalmente, puede el hombre darse leyes á sí propio, haciendo votos, pactos, etc., sin que para esto deba ser superior de sí mismo. Luego tambien podrá ponerse con su razon práctica obligacion verdadera, aunque no sea superior de sí mismo.

243.—*Respuesta.*—Á lo primero respondemos negando el antecedente. Porque la razon humana no puede mandar ni prohibir nada por sí sola; sino lo único que le es posible, es hacer el oficio de *pregonero*, anunciándonos el mandato ó la prohibicion del supremo Legislador.

A lo *segundo* decimos que la indicacion de la razon no induce obligacion *por sí sola sino mediante el*

*precepto del Criador*, que nos muestra al presentarnos algunas acciones honestas como necesarias para la consecucion de nuestro último fin y todas las inhonestas como intrínsecamente opuestas en una manera ú otra á este fin. Este precepto del Criador manifestado á nuestra mente de una manera más ó ménos clara, y no nuestra razon, es el que produce en nosotros la obligacion dicha, cuando percibimos la honestidad ó inhonestidad de las acciones mencionadas.

A lo *tercero* se niega la última consecuencia. La necesidad mostrada por la razon no nace de la misma razon, sino de la naturaleza de los objetos representados por ella; y por lo tanto, de que la razon nos muestre la necesidad de ejecutar ciertas acciones para conseguir nuestro último fin, no se sigue que ella sea la fuente de la tal necesidad. Además, la necesidad dicha no es *moral* sino *metafisica*; y por lo tanto es cosa distinta de la obligacion verdadera, la cual es una necesidad moral. Por donde, aun cuando proviniera de la razon humana, no por eso sería ella fuente de obligacion alguna.

Á lo *cuarto* se niega la consecuencia. La honestidad é inhonestidad consisten en la relacion de conformidad ó desconformidad de los objetos con la naturaleza; pero la licencia y la prohibicion dicen relacion á la ley que permite ó prohíbe, y no son posibles sin un legislador. La obligacion moral es un efecto de la Ley Natural; la cual depende de la inteligencia y de la voluntad del divino Legislador. Mas la honestidad é inhonestidad son ciertas esencias metafisicas, que no dependen ni de la voluntad ni de la inteligencia de Dios, sino solo de su Esencia (83 y siguientes). Además, aunque supusiéramos que el ser lícita ó ilícita una cosa se sigue inmediatamente de su honestidad ó inhonestidad sin relacion á la ley, todavía no adelantarian nada

los Racionalistas. Porque siempre sería verdad que el ser lícita ó ilícita una acción no viene de nuestra razón, sino de la naturaleza de la acción misma percibida por ella; y por tanto aun en esta falsa hipótesis la razón no haría otra cosa que cumplir con su simple oficio de *pregonera*.

Á lo *quinto* finalmente se responde que el hombre con los votos, juramentos, pactos, etc., no se da propiamente leyes á sí mismo; sino lo que hace únicamente, es *poner una materia bajo el dominio de la Ley Natural*, que obliga á guardar los votos, juramentos, pactos; etc. y obligarse por lo tanto *de una manera indirecta*. Por consiguiente, es falso el antecedente del argumento y nula la consecuencia que de él se pretende sacar.

### PROPOSICION TERCERA.

*La Ley Natural es una cierta ordenacion divina, intimada al hombre por medio de su propia razón.*

244.—*Demostracion*.—La Ley Natural debe proceder de un superior legítimo, que tenga una virtud suprema, universal, eficaz, y excelente, de obligar á las criaturas racionales. Es así que este legislador no puede ser sino Dios, á quien toca intimar al hombre sus preceptos por medio de la razón del mismo hombre. Luego la Ley natural etc.—Por tanto el *autor* de esta ley es Dios, el *sujeto* el hombre, el *objeto* los medios necesarios para la consecucion de nuestro último fin, el *pregonero* la razón humana (1).

También podríamos decir que la Ley Natural consiste en los dictámenes de la razón humana, *en cuanto*

---

(1) Véanse los Wirceburgenses, *De Legibus*, n. 12.

*pregoneros de la voluntad divina*; porque estos dictámenes son como *el Códice de las leyes divinas*, las cuales se hallan en él al modo que se hallan las leyes de los legisladores humanos en los códigos escritos *que las representan* y son *simples signos*, y nada más. En este sentido hicieron consistir los Escolásticos la Ley Natural en los dictámenes mencionados; y por lo tanto no enseñaron sino la misma doctrina profesada por nosotros en este párrafo (1).

### §. III.—PROPIEDADES DE LA LEY NATURAL.

Cuatro son las principales propiedades de la Ley Natural, á saber; su *unidad*, su *universalidad*, su *inmutabilidad* y su *eternidad*. Para demostrarlas, nos serviremos de la siguiente

#### PROPOSICION.

*La Ley Natural es una, universal, inmutable y eterna.*

245.—*Prueba de la 1.ª p.*—Uno es el principio moral, bajo el cual pueden ser comprendidos los preceptos de la Ley Natural, á saber: *El bien se debe obrar y evitar el mal*; y por tanto todos los preceptos de la ley dicha pertenecen á una sola ciencia llamada *Derecho natural* ó *Filosofía del Derecho*. Una es la naturaleza humana; la cual por lo mismo tiene en todos los hombres un mismo fin y requiere por parte de Dios una misma clase de gobierno y de Ley Natural. Una es finalmente la manera de entender los preceptos de esta ley santísima, que por espontaneidad de la

(1) Véase el P. Suárez, *De Legibus*, lib. 2, cap. 5, n. 9 y siguientes.

naturaleza tienen todos los hombres. Pues en la inteligencia de los principios morales primarios y secundarios todos los hombres convienen por impulso de la misma naturaleza; y sólo varían en la aplicación de estos principios á los casos particulares; donde puede tener cabida el error, por razón de algunas circunstancias accidentales. Luego por donde quiera que se la mire, la ley mencionada es verdaderamente una.

246.—*Prueba de la 2.<sup>a</sup> p.*—Todos los hombres, de cualquiera condición que sean, están sujetos á la Ley Natural. Porque todos son criaturas de Dios, obligadas á cumplir los preceptos de la naturaleza; que Dios, como infinitamente bueno, y pródigo gobernador suyo, no puede ménos de imponerles. Luego la ley citada es universal.

247.—*Prueba de la 3.<sup>a</sup> p.*—Los preceptos de la Ley Natural se fundan en la misma naturaleza de las cosas. Luego son tan inmutables como la misma naturaleza. *Pruébese el antecedente.* Los preceptos dichos versan sobre las cosas intrínsecamente buenas ó malas, aprobando las simplemente honestas, mandando las necesarias para la consecución de nuestro último fin y prohibiendo las contrarias á este fin. Ni Dios puede dejar de darlos, sin faltar á lo que se debe á sí mismo ó sea al oficio de bueno, sábio y prudente gobernador de los hombres. Es así que los preceptos de esta clase están fundados manifiestamente en la misma naturaleza de las cosas, ó sea en los mismos atributos divinos; los cuales exigen que siempre sean gobernados por ellos los hombres y dirigidos á su último fin. Luego etc.

248.—Lo que únicamente puede hacer Dios con respecto á estos preceptos, es *mudar la materia* sobre que versan algunos de ellos; resultando de esto una



mudanza *material* en ellos, pero no *formal*. Así por ejemplo, la Ley Natural manda *no hurtar* ó sea *no quitar lo ajeno contra la voluntad de su dueño*; mas Dios, en virtud de su dominio absoluto, puede traspasar el dominio de una cosa de un hombre á otro: el cual no hurtaría propiamente tomando contra la voluntad del antiguo dueño lo que ya en realidad no le pertenece. Esto es cabalmente lo que hizo con los hebreos, dándoles facultad para quitar á los egipcios las alhajas que les habían prestado poco antes de abandonar su tierra.

249.—*Prueba de la 4.<sup>a</sup> p.*—La Ley Natural es inmutable. Luego debe permanecer siempre la misma, mientras haya criaturas racionales que gobernar. Mas como éstas han de durar perpétuamente; tambien la Ley Natural debe ser eterna.

#### § IV.—SANCION DE LA LEY NATURAL: ETERNIDAD DE LAS PENAS.

250.—Llámanse sancion *el premio y el castigo que señala el legislador á los guardadores é infractores de su ley*. Este premio y castigo son *ciertos bienes y males* con que el legislador *asegura* la observancia de la ley. Porque, como todos aman naturalmente el bien propio de su naturaleza y aborrecen el mal contrario; se sienten tambien naturalmente movidos á guardar la ley por la esperanza del premio que á su observancia va unido, y por el temor del castigo que á su infraccion se sigue. Esta es la causa por que al acto de decretar el premio y castigo se le ha dado el nombre de *sancion*; porque *sancion* es lo mismo que *establecimiento* ó *aseguramiento*, como lo indica su raiz latina *sancio, is*, que significa *establecer*. Lo que sobre la mencionada sancion nos dice la Ley Natural, lo expondremos brevemente en las siguientes proposiciones.

PROPOSICION PRIMERA.

*El Criador del hombre ha debido sancionar la Ley Natural con premios y castigos.*

251.—*Demostracion.*—La ley sin sancion no es bastante poderosa para hacerse respetar; porque ningun bien especial promete à sus guardadores y ningun mal à sus infractores. Es así que Dios no puede dar una ley de esta naturaleza; porque se lo impiden sus divinos atributos. Luego ha debido sancionar la Ley Natural con premios y castigos.

*Prueba de la menor.*—1.º *Se lo impide su justicia:* porque la justicia gubernativa de Dios exige que à los fieles guardadores de su ley les remunere con premios especiales sus servicios y à los infractores de la misma les dé algun castigo por las culpas cometidas contra sus divinos mandatos. 2.º *Se lo impide su sabiduria:* porque no sería pródigo gobernador de sus criaturas, dejando sin sancion conveniente la ley con que las gobierna. 3.º *Se lo impide su soberana excelencia:* la cual no puede consentir que los hombres desprecien impunemente la infinita majestad de su divino Autor, violando à mansalva sus divinas leyes, sin temor de ser castigados por ello. 4.º *Se lo impide finalmente su santidad:* porque, en virtud de este atributo, Dios no puede mostrarse indiferente à la virtud y al vicio; sino que debè mostrar su amor à la primera y su ódio al segundo, armando de su conveniente sancion la ley con que gobierna à los hombres. Luego, etc.

PROPOSICION SEGUNDA.

*La sancion de la Ley Natural consiste principalmente en la posesion y privacion del último fin, con que deben ser remuneradas ó castigadas despues de esta vida las acciones libres de los hombres.*

252.—*Observacion.*—Decimos: *principalmente.* Porque, además de estos premios y castigos, da otros Dios Nuestro Señor así en la futura como en la presente vida. Los bienes que acompañan á la virtud, y los males que se siguen al vicio en este mundo, son consecuencias naturales de una y otra clase de acciones; y por lo tanto entran en el plan de la divina providencia en razon de premios y castigos. Asimismo, en la otra vida, además de la privacion del último fin, debe haber algun otro género de penas para los malos, que, despreciando la ley de su Criador, pusieron *de hecho* su felicidad en los bienes sensibles y caducos de esta vida. Tres partes encierra la presente proposicion. En la primera decimos que á la observancia y violacion de la Ley Natural corresponden por vía de sancion el conseguimiento y la pérdida del último fin. En la segunda afirmamos que uno y otra deben durar perpétuamente. En la tercera sostenemos que el momento en que debe recibir esta sancion la Ley Natural, es el primer instante de la vida futura.

253.—*Prueba de la 1.ª p.*—1.º La justicia y equidad piden que quien con sus acciones honestas camina hácia el último fin, lo alcance al fin de su carrera, si con sus pecados no perdonados no pone obstáculo á este conseguimiento. Es así que quien guarda la Ley Natural, camina con sus acciones honestas hácia su último fin; porque su cumplimiento no se ejecuta sino con acciones

honestas y éstas de suyo son otros tantos pasos con que nos acercamos á nuestro último fin (203 y siguientes). Luego quien guarda *todos* los preceptos de la Ley Natural que obligan bajo pecado grave (231) y acaba guardándolos su carrera, debe alcanzar al fin de ella su último fin. Asimismo, la justicia y equidad exigen que quien acaba su carrera apartado de su último fin con sus acciones pecaminosas y contrarias á la Ley Natural, reciba al fin de ella el fruto de estas mismas acciones, ó sea la privacion de su último fin. Porque toda infraccion grave de la Ley Natural es una ofensa grave del divino Legislador que la ha establecido, y un desprecio implícito de los premios que están reservados por él á la virtud; así como toda observacion de los divinos preceptos es una honra que se hace al divino Legislador y un acto de amor implícito de la suprema bienaventuranza (203). Luego á la guarda de la Ley Natural deben corresponder por vía de sancion el conseguimiento del último fin, y á su violacion la pérdida del mismo.

254.—2.º La práctica del bien moral en esta vida es un medio apto, necesario y único para la consecucion del último fin (197). Es así que esta práctica consiste precisamente en guardar la Ley Natural; la cual manda obrar el bien moral, guardando todos los preceptos, tanto humanos como divinos, emanados de una autoridad legítima y encerrada en el círculo de sus atribuciones. Luego etc.

255.—3.º La mejestad sumā del divino Legislador reclama para la Ley Natural una sancion tambien suma, para que así los súbditos la respeten con aquel género de veneracion que corresponde á la dignidad excellentísima de su Autor. Es así que no sería suma, si no incluyese la posesion y privacion del último fin; porque este es el bien sumo con que pueden ser satisfechas

las propias tendencias de nuestra naturaleza racional, y el que por consiguiente puede movernos con más eficacia á la guarda de los mandamientos con la esperanza de conseguirlo y con el temor de perderlo. Luego, etc.

256.—*Pruebas de la 2.ª p.*—En cuanto á la perpetuidad de la posesion no puede haber ninguna dificultad; ya porque el alma es capaz de ella por naturaleza y naturalmente la apetece; ya porque la posesion del último fin lleva consigo la inmovilidad propia de la felicidad (164); ya finalmente porque, sin la seguridad de que el estado de union perfecta ha de ser perpétuo, el alma no podría poseerlo sino con zozobra y temor de perderlo; lo cual pugna con el estado de felicidad completa. Sólo resta pues probar la perpetuidad de la privacion. Esta se evidencia con las razones siguientes:

1.ª Sin la perpetuidad de la pena mencionada la Ley Natural no tendría suficiente virtud para mover eficazmente á los hombres á su cumplimiento. Porque las penas temporales de la otra vida, por presentársenos á grande distancia y no ser percibidas por los sentidos, hacen poca impresion en la generalidad de los hombres; como consta por el efecto que produce en los católicos el temor de las penas del Purgatorio. Luego la privacion del último fin debe ser perpétua; porque la majestad suma del divino Legislador exige que su ley esté armada de suficiente virtud para hacerse respetar.

2.ª La pena de una ofensa debe ser tanto mayor, cuanto mayor sea la distancia que media entre el ofensor y el ofendido. Porque la pena debe corresponder á la ofensa; y ésta crece tanto más, cuanto mayor sea la distancia dicha. Es así que la distancia que media entre el violador de la Ley Natural y la

persona ofendida con esta violacion, ó sea Dios Nuestro Señor, es infinita. Luego la pena que corresponde á la violacion grave de la Ley Natural, es infinita. Ahora bien; no puede ser infinita privando de su último fin al infractor por algun espacio de tiempo finito. Luego debe privarlo por espacio infinito y por consecuencia debe ser perpétua.

3.<sup>a</sup> El que peca violando gravemente la Ley Natural, no solo comete una ofensa grave contra el divino Legislador, sino que además desprecia implícitamente el Bien Sumo de su último fin, que es Dios. Ahora bien; el que desprecia un bien tan grande por bienes tan pequeños, cuales son todos los que busca el violador de la Ley Natural con sus pecados, justamente es privado para siempre de este bien: ya porque de hecho renuncia á él con el tal desprecio; ya tambien porque con esto le infiere una ofensa superior á toda ofensa finita y merece por lo tanto una pena infinita, cual es la privacion perpétua del bien sobredicho.

257.—*Prueba de la 3.<sup>a</sup> p.*—A la Providencia divina pertenece señalar al hombre un espacio de tiempo finito, dentro del cual solamente le sea posible la consecucion del último fin por medio de sus actos libres. Porque de lo contrario el hombre podría violar á mansalva, cuantas veces se le antojase, la Ley Natural, y despreciar sin temor alguno á su Criador, sabiendo que siempre tiene en su mano el convertirse á él cuando quiera, y que con esto se le ha de dar la posesion de su último fin. Es así que el tiempo finito de merecimiento reclamado por la naturaleza de las cosas es el de la presente vida: ya porque sólo en esta vida existe el hombre, no quedando en la otra sino *restos ó partes suyas*; ya tambien porque de lo contrario los hombres violarian sin ningun temor la Ley



Natural en esta vida, sabiendo que en la otra queda tiempo á sus almas para conquistarse con sus actos libres la felicidad eterna, y por lo tanto la citada ley carecería en la presente vida de la conveniente sancion para ser respetada y guardada. Luego el tiempo señalado por Dios á los hombres para conseguir con sus actos libres el premio de su último fin es el de la presente vida; y por consiguiente la posesion y privacion perpétuas de este bien sumo deben comenzar, cuando principia la vida futura.

258.—Dicen los enemigos de la otra vida: La virtud y el vicio ya tienen suficiente sancion en los bienes y males que á una y otra naturalmente acompañan. Luego no hay necesidad de recurrir á premios y castigos de otra vida para dar su sancion conveniente á la Ley natural.

259.—*Respuesta.*—Se niega el antecedente. El último fin del hombre no puede ser colocado en los bienes de esta vida (172 y siguientes). Para practicar la virtud en este mundo es preciso padecer innumerables molestias, arrostrar á veces persecuciones, cárceles, el despojo de los bienes temporales, la pérdida de la fama, y áun sufrir la misma muerte; todo lo cual requiere por parte del hombre virtuoso una firme persuasion de que en la vida futura ha de recoger el fruto de sus penalidades. Por el contrario, para ser vicioso basta dejar la rienda suelta á las pasiones, sin necesidad de hacerse violencia ninguna. Ni causan gran molestia al malvado los remordimientos de la conciencia, cuando vive entregado á sus placeres criminales y goza en este mundo del fruto de sus injusticias; pues estos remordimientos son tanto más débiles, cuanto es más crecida su iniquidad. Véase lo que sobre este asunto hemos escrito en la Psicología (Ps. 385-389).

260.—Replican con los Estóicos, Kant (1) y otros (2); El acto humano, para ser moral ú honesto, debe amar el bien por el bien mismo y no por motivo alguno interesado. Luego los premios y las penas no tienen nada que ver con la práctica de la virtud.

261.—*Respuesta.*—Distingo el antecedente. El acto humano, para ser honesto, debe amar el bien por el bien mismo y no por motivo alguno interesado, *si por motivo interesado se entienden los bienes de esta vida lo trasmito. Si por motivo interesado se entiende la posesion del último fin*, subdistingo: *La felicidad subjetiva y el gozo que de ella resulta no deben ser el último fin objetivo del acto humano, para que pueda ser honesto*, lo concedo. *Esta felicidad no puede ser un aliciente para que amemos el bien por el bien mismo ó sea por razon de su honestidad intrínseca*, lo niego. Para que nuestros actos sean honestos, debemos efectivamente amar con ellos el bien honesto por sí mismo ó sea por su intrínseca honestidad. Pero, esto no obstante, las utilidades

---

(1) Kant, *Critique de la raison pratique*, part. I, lib. I, cap. 1 y 3.

(2) Entre éstos cuentan algunos á Ahrens; pero sin razon. Ahrens refuta precisamente en esto á Kant con las siguientes palabras: «El hombre debe buscar para sus motivos una base real, en sí mismo ó en Dios; en su yo finito, erigiendo un motivo egoísta más ó menos pronunciado, el interés propio, el interés bien entendido, la dicha, la felicidad, etc., en móvil de sus acciones, ó en el sér infinito y absoluto, de que su razon es el órgano, haciendo el bien en consideracion de la órden y de la voluntad de Dios (Ahrens, *Curso de Derecho nat.*, part. gener., cap. 1, § 4, n. 2. ó sea § 17 de toda la obra). *Cuique suum*. Sin embargo no se crea que con esto justificamos á Ahrens: el panteísmo que en todo su tratado reina y con que están manchadas todas sus teorías filosóficas, impide que ninguna de sus afirmaciones sea completamente buena.

que de amar el bien por su bondad misma se nos siguen en orden á la felicidad eterna, bien pueden ser *un aliciente* para movernos á ejercer actos de esta especie. Ni el ejecutarlos por este motivo es cosa mala, con tal que no amemos nuestra felicidad subjetiva como un bien sumo y absoluto, sino como un bien relativo y amable solamente por razon del Bien Sumo ó último fin á que de suyo conduce. El amar nuestra felicidad subjetiva como *medio* para llegar á Dios, no es cosa mala sino honesta. Por consiguiente, el amar el bien moral por el mismo bien moral, pero tomando este mismo acto como un medio para llegar á la union con nuestro último fin, ó sea á la posesion de Dios y á nuestra felicidad subjetiva, tampoco será malo sino verdaderamente honesto. Aunque no negaremos que los actos de esta especie son *ménos perfectos* que aquellos con que amamos el bien *por la gloria que de ellos resulta á Dios*. Porque con estos últimos amamos á Dios con amor de caridad ó amistad, mientras que con los primeros lo amamos *con amor de concupiscencia* (Ps. 305).

262.—Dicen finalmente los enemigos de la eternidad de las penas: 1.º Un castigo eterno no guarda proporcion con una infraccion momentánea. 2.º En el tribunal humano todos los crímenes se castigan con una pena de duracion finita: luego lo mismo debe suceder en el divino. 3.º El fin de la pena es corregir al delincuente: la pena eterna no puede ser ordenada á este fin; luego ninguna pena puede ser eterna.

263.—*Respuesta*.—Á lo *primero* respondemos que la proporcion entre el acto criminal y la pena no debe ser *de tiempo* sino de *causalidad ó mérito*. Si fuera necesario lo primero, ninguna pena debería durar más tiempo que el que duró el acto de cometer la culpa; lo cual es un absurdo. Lo segundo sí es necesario: porque

el juez no puede castigar más de lo que merece el pecado: pero esta proporcion ya existe entre la infraccion de la Ley Natural y el castigo eterno, como queda probado en la tésis.

A lo *segundo* decimos que tambien el tribunal humano decreta *á su modo y en la forma que le es posible* penas eternas contra algunos crímenes; cuales són la *cárcel perpétua* y la *pena capital*. Por donde de este argumento más bien se sigue una nueva confirmacion de nuestra doctrina que otra cosa.

Á lo *tercero* se responde que el fin *primario* de la pena no es la correccion del delincuente sino el *restablecimiento del orden*; el cual reclama para el infractor de la Ley Natural una pena eterna y para sus guardadores un premio tambien eterno. Si el fin primario de la pena fuera la correccion del delincuente; la sociedad no podría decretar la pena de muerte contra nadie, ni sería lícita en ningun caso la guerra ofensiva, cosas ambas manifiestamente absurdas.

### ARTÍCULO III.

#### La conciencia moral.

264.—Llámase conciencia moral *el juicio práctico de la razon, con que pronunciamos que es lícita ó ilícita una accion concreta que hemos hecho ó vamos á hacer en un tiempo dado*. Si versa sobre una accion ya ejecutada, se llama *consiguiente*; y entónces *aprueba ó remuerde*, segun que nos diga haber sido nuestra accion lícita ó ilícitamente hecha. Si versa sobre una accion que vamos á practicar, se dice *antecedente*; y en tal caso *instiga, retrae ó permite*, segun que la accion concreta que vamos á hacer se nos presente como *mandada, prohibida ó simplemente honesta*. Nosotros solo trataremos de esta segunda; porque ella sola es la que hace el oficio de regla de nuestras acciones.

265.—El juicio de la conciencia es una consecuencia sacada, formal ó virtualmente, de dos premisas; de las cuales la mayor está suministrada por la *Sindéresis*, ó hábito de los principios generales en materia de moralidad, y la menor por la *prudencia*, por la *experiencia*, por la *razon*, por la *fé humana*, etc. Así por ejemplo, la conciencia me dice en este momento que puedo lícitamente cenar esta noche. Pues bien; este juicio es la consecuencia del siguiente raciocinio: *Lo que las leyes divinas y humanas me permiten, me es lícito hacerlo. Para el día de hoy ningun precepto de no cenar me han puesto ni las leyes humanas ni las divinas. Luego puedo lícitamente cenar esta noche.* Con esto ya se vé por una parte, que la conciencia es *la aplicacion de la Ley Natural á los casos particulares* y por consiguiente la *regla próxima* de nuestras acciones; y por otra, que la conciencia puede ser errónea por razon de las premisas falsas en que se halle fundada, por más que fluya legítimamente de ellas y sea por lo tanto verdadera en razon de consecuencia.

266.—Los Moralistas enumeran muchas clases de conciencia: nosotros sólo citaremos las más principales, que son: la *recta*, la *errónea* ó *torcida*, la *cierta*, la *dudosa* y la *probable*. Es *recta*, cuando está conforme con la realidad de las cosas. Es *errónea*, en el caso contrario. Y aquí se debe notar: 1.º que el error de la conciencia errónea puede ser en materia *de hecho* ó *de derecho*, segun se refiera á la ley en sí misma ó á un hecho que sea falsamente incluido en ella ó excluido; 2.º que el dicho error puede ser *vencible* ó *invencible*, segun que el hombre haya podido evitarlo ó no, poniendo una diligencia proporcionada á la naturaleza del asunto.

267.—Es cierta la conciencia cuando excluye todo temor prudente de error. Para lo cual no es necesario que

se tenga certeza *estricta*; porque tal género de certeza es ordinariamente imposible en las cosas humanas; y así en ellas nos basta la certeza lata, la cual equivale á una grande probabilidad. Es dudosa, *cuando el entendimiento anda fluctuando, sin inclinarse á juzgar que la accion concreta propuesta á su consideracion es licita ó iltita*. Finalmente, es probable, *cuando se funda en razones graves, aunque no evidentes; de suerte que el hombre, apoyándose en ellas, se forma por medio de un principio reflejo un dictámen cierto sobre la honestidad de su accion*.

268.—Llámanse principios reflejos en esta materia aquellos en que juzgamos sobre la verdad de la cosa, no como es en sí, sino como aparece en el entendimiento (1), v. gr. los siguientes: *La ley dudosa no obliga; No se debe imponer obligacion á nadie, si no es cierta su existencia; Es ciertamente licito lo que tiene más probabilidad en su favor*, etc. Cuando el hombre se forma en los casos dudosos la conciencia por estos principios, y obra conforme á ella; podrá infringir la ley *materialmente* ó sea con ignorancia invencible de ella y por lo tanto sin ofender al legislador, pero no *formalmente* ó sea queriendo la malicia de la infraccion y haciéndose reo de ella. Porque los tales principios son seguros y dejan exentos de malicia moral á quien se guía por ellos en los casos en que no se nos muestra claramente la realidad objetiva de las cosas. Ahora diremos dos palabras sobre cada una de las clases de conciencia que acabamos de explicar.

269.—En primer lugar, *es evidente que hay obligacion de seguir la conciencia recta*. Porque la conciencia es la aplicacion de la Ley Natural á los casos particulares; y siendo recta, se identifica con la misma Ley Natural, que manda ó prohíbe una accion determinada,

---

(1) Véanse los Wirceburgenses, *De actibus humanis*, n. 180.



consideradas todas las circunstancias de tiempo, lugar, persona, etc.

270.—En segundo lugar, *no es lícito obrar conforme á la conciencia venciblemente errónea, pero sí conforme á la invenciblemente tal*. La razon de lo *primero* es; porque el error de la conciencia venciblemente errónea lo debemos deponer ántes de obrar, para que no inficione nuestra accion con su torcimiento libremente admitido. La razon de lo *segundo* está en que en la conciencia invenciblemente errónea el objeto, por un error inculpable de nuestra mente, se nos presenta como honesto de manera, que ni siquiera sospechamos su inhonestidad. Ahora bien; cuando el objeto se nos presenta en esta forma, no se puede dar por racionalmente ofendido el legislador, si acaso quebrantamos su ley siguiendo el dictámen de la conciencia; porque la violacion no es sino material y nosotros ni sospechamos siquiera que vamos contra su mandato. Luego es lícito obrar conforme á la conciencia dicha.

271.—En tercer lugar, *no es lícito obrar ni conforme á la conciencia dudosa, ni contra ella; sino que para poder obrar, es necesario tener conciencia moralmente cierta de la honestidad de nuestros actos*. La razon de lo *primero* consiste en que la conciencia dudosa no es conciencia sino carencia de ella; y por consiguiente no puede servirnos de norma para obrar. La razon de lo *segundo* se toma de que, aunque la conciencia dudosa no sea propiamente conciencia, pero su fluctuacion acerca de la honestidad ó inhonestidad de la accion dá prudente motivo para sospechar que la tal accion es quizás inhonesta; y por tanto, si obráramos contra la tal conciencia, diríamos implícitamente que queremos la accion de todos modos, sea honesta ó inhonesta; lo cual es ilícito. Lo que debemos pues hacer en

este caso es, ó no obrar, ó formarnos primero la conciencia, haciendo nuevas investigaciones, ó recurriendo á algun principio práctico seguro. La razon de lo *tercero* se funda, en que de lo contrario nos expondríamos al peligro de violar formalmente la ley, y por consiguiente pecaríamos. Porque exponerse al peligro de violar formalmente la ley del superior es una falta de respeto al superior y un verdadero pecado.

272.—Finalmente, *es licito seguir la conciencia sólidamente probable*. Porque la tal conciencia no debe llamarse probable sino verdaderamente cierta, por ser verdaderamente ciertos los dos principios en que está fundada, á saber 1.º *La ley dudosa no obliga*: y 2.º *La ley que probablemente no existe, es una ley dudosa*. Y esto debe entenderse de la conciencia probable, áun cuando en favor de la existencia de la ley militen razones más poderosas que las que tienden á probar su no existencia; con tal que estas últimas sean graves y sólidas. Porque la mayor probabilidad de una proposicion no quita su probabilidad á la contraria, como queda ya observado en la Lógica (L. 322); y por consiguiente, siempre que sea sólidamente probable que no existe una ley, esta ley será realmente dudosa, y por lo tanto nula.

## CAPÍTULO VI.

### De las causas externas que pueden modificar la moralidad del acto humano.

---

Dejando á un lado la Causa primera, de la cual no diremos nada en este capítulo, tres son las causas externas que pueden modificar la moralidad de nuestros actos, influyendo de algun modo en la voluntad. Estas tres causas son: *la ignorancia*, las *pasiones* y los *hábitos* adquiridos. De ellas hablaremos por separado en otros tantos artículos.

#### ARTÍCULO PRIMERO.

##### La ignorancia.

273.—Ignorancia es lo mismo que *carencia de conocimiento*. Si esta carencia es de conocimientos que debe uno poseer por razon de su estado ú oficio, se llama *privativa* ó de *mala disposicion*; en el caso contrario se dice *negativa* ó simple *nesciencia*. La ignorancia puede ser de varias clases por razon, ya del *sujeto*, ya del *objeto*, ya de la *accion*.

*Por razon del sujeto* se divide en *vencible* é *invencible*; segun que con una diligencia prudente y acomodada á la naturaleza del asunto pueda ó no ser disipada por quien la posee. La vencible nuevamente puedé ser *ordinaria*, *afectada* y *supina*. La ordinaria existe, cuando uno hace algunas diligencias para

averiguar la cosa, pero no las convenientes, por cierta pereza ó negligencia. La afectada se tiene, cuando uno, para pecar más libremente ó para poder dar alguna excusa, de intento no quiere averiguar lo que puede y debe saber. La supina finalmente, conocida tambien con el nombre de *crasa*, es aquella en que el hombre no hace ninguna diligencia ó casi ninguna para informarse de lo que puede y debería saber.

*Por razon del objeto* puede ser *ignorancia del derecho, ó del hecho, ó de la pena*; segun que la cosa ignorada sea, ó una ley, ó un hecho comprendido en ella, ó la pena con que está sancionada.

*Por razon de la accion* finalmente puede ser *antecedente, concomitante y consiguiente*. La primera influye en la accion, pero es absolutamente involuntaria para el agente y por lo tanto invencible; como cuando uno dá la muerte á un hombre, creyendo que mata una fiera, despues de haber hecho todas las diligencias dictadas por la prudencia para no equivocarse. La segunda acompaña á la accion de manera, que ésta, áun sin ella, hubiera sido puesta por el agente; como cuando uno mata á su enemigo, tomándole por una fiera; pero lo mismo lo hubiera muerto conociéndolo. La consiguiente es querida, directa ó indirectamente por el agente; y por lo tanto es voluntaria y vencible: como cuando uno quebranta un precepto de la Iglesia por ejemplo, por haber sido negligente en averiguarlo.

Para conocer el influjo de la ignorancia en la moralidad de los actos, basta considerar la ignorancia vencible y la invencible; pues todas las otras clases están comprendidas dentro de estas dos. Sean pues las siguientes proposiciones.

PROPOSICION PRIMERA.

*La ignorancia invencible excusa de todo pecado.*

274.—*Demostracion.*—La ignorancia invencible es involuntaria. Luego tambien es involuntario el efecto producido por causa de ella. Es así que lo que es involuntario, no es imputable (138); y lo que no es imputable, excusa de toda culpa. Luego la ignorancia invencible excusa de la culpa inherente á la accion ejecutada por su causa. Así, por ejemplo, si uno con ignorancia verdaderamente invencible mata á un hombre, tomándolo por una fiera; no es reo de aquel homicidio, porque el homicidio no ha sido en manera alguna querido por él.

PROPOSICION SEGUNDA.

*La ignorancia vencible no excusa del pecado; pero disminuye su gravedad, cuando no es afectada, ni supina.*

275.—*Prueba de la 1.<sup>a</sup> p.*—El que ejerce una accion pecaminosa con ignorancia vencible, pone un acto que podía y debía evitar (270). Luego es reo de la malicia contenida en él; porque es libremente querida en el acto de no querer hacer ántes de obrar las diligencias necesarias para saber si aquella accion estaba ó no prohibida.

276.—*Prueba de la 2.<sup>a</sup> p.*—El pecado cometido por ignorancia vencible, cuando ésta no es afectada ni supina, aunque es *simplemente* voluntario y por lo tanto no merece excusa en cuando á su sustancia, pero es involuntario *bajo un cierto aspecto*. Porque el

que obra por la ignorancia mencionada, pone una accion pecaminosa, que no hubiera ejecutado conociendo formal y expresamente su inmoralidad. Luego no es tan reo de la malicia contenida en aquella accion, como hubiera sido ejecutándola con conocimiento formal y expreso de su malicia. Por eso Nuestro Señor Jesucristo pedia en la cruz perdon para los enemigos que, voluntariamente ciegos, le habian puesto en aquel estado, diciendo: *Padre, perdónalos; que no saben lo que se hacen* (1). Porque, aunque eran verdaderamente reos del deicidio que cometian, por ser su ignorancia gravemente culpable; pero, como dice San Pablo (2), si hubieran conocido que era el Mesías, no le hubieran crucificado jamás.

277.—*Prueba de la 3.ª p.*—Cuando la ignorancia es afectada ó crasa, el hombre peca admitiendo plenamente la malicia encerrada en la accion por él ejercida. Luego su pecado tiene tanta gravedad, como si lo hubiera cometido sin la tal ignorancia. La ignorancia afectada más bien aumenta la gravedad del pecado; porque el hombre la busca por pura malicia para poder pecar más libremente.

## ARTÍCULO II.

### Las pasiones.

278.—Pasiones, como lo dejamos observado en la Psicología (Ps. 296), son *aquellos movimientos fuertes del apetito sensitivo, que nos incitan á abrazar ó rechazar algun bien ó mal sensibles*. Las pasiones de suyo no son moralmente buenas ni malas; porque carecen

---

(1) Luc. XXIII, 34.

(2) I. Cor. II, 8.



de libertad, como existentes en el apetito sensitivo. Dícense sin embargo *honestas* ó *pecaminosas*, en cuanto que inducen á actos honestos ó inhonestos, ó en cuanto que obran bajo el influjo de la voluntad. Tratóndose de la modificación que pueden causar en nuestros actos libres, todas ellas pueden ser reducidas á la concupiscencia y al temor; porque, ó nos inducen á abrazar un bien sensible deseado por el apetito sensitivo, ó á huir de un mal también sensible y odiado por el dicho apetito.

279. — La concupiscencia es *un movimiento del apetito sensitivo, que incita á la voluntad á la prosecucion de un bien sensible*. Puede ser *antecedente* ó *consiguiente*; según que anteceda al acto libre y deliberado de la voluntad ó se siga y derive de él. Además, es *leve*, *grave* ó *gravísima*; según que mueva sin perturbar la razón, ó perturbándola ó trastornándola del todo.

El temor ó miedo es *una cierta conmoción del apetito sensitivo nacida de la aprehension de un mal inminente y á que con dificultad se puede resistir*. Esta conmoción del apetito sensitivo, que huye del mal ya cercano, hace entrar en un estado de trepidación á la mente, é incita á la voluntad á que haga por evitar el mal mencionado. Por eso se suele definir el miedo: *Una trepidación de la mente por el peligro de un mal inminente*. Aunque el miedo no está en la facultad aprehensiva sino en la apetitiva; porque versa sobre el mal, como nota muy bien Santo Tomás (1). El temor puede ser *grave* ó *leve*. El primero es *el que mueve al varón constante á hacer lo que no hubiera hecho sin él*; como cuando uno, por temor de la muerte, da su bolsa al ladrón. El segundo es *el que sólo tiene virtud para mover los ánimos débiles y no constantes*. Uno y

---

(1) S. Tomás, *Summa Theol.*, 1. 2. q. 41, art. 1.

otro pueden ser *justos* ó *injustos*; segun que tenga derecho ó no para infundirlos el que los produce; *naturales* ó no *naturales*, segun que procedan de un agente natural ó de una causa libre.

Para declarar ahora el influjo de estas dos clases de pasiones en la moralidad de los actos humanos, nos valdremos de la siguiente

PROPOSICION.

*Ni la concupiscencia ni el miedo excusan del pecado cometido por causa de ellos; pero ambos disminuyen su malicia.*

280.—*Prueba de la 1.ª p.*—Ni la concupiscencia ni el miedo perturban, ordinariamente hablando, la razon de tal modo, que el hombre pierda el ejercicio de su libertad y obre sin conocimiento del bien y del mal. Es así que miéntras el hombre conserva el uso de su libertad y obra con conocimiento del bien y del mal, es responsable de sus acciones y éstas por lo tanto son morales ó inmorales. Luego ni la concupiscencia ni el miedo excusan al hombre del pecado cometido por ceder á su influjo. Débese observar, sin embargo, que en muchos casos la ley deja de obligar á los que se hallan bajo la impresion de un fuerte miedo; y entón-ces el miedo indirectamente excusa del pecado, en cuanto que hace cesar la existencia de la ley, sin la cual no hay pecado.

281.—*Prueba de la 2.ª p.*—Tanto la concupiscencia como el miedo infieren al hombre una cierta especie de violencia, con que lo incitan á hacer lo que sin ellos no haría. Luego la voluntad, obrando bajo el influjo de estas pasiones, pone su acto con ménos libertad que cuando se halla libre de ellas; y por lo tanto el

acto pecaminoso es ménos culpable. Así, todo el mundo considera como más dignos de 'perdon á los que han faltado á su deber dejándose arrastrar de alguna pasion vehemente, que á los que cometen los mismos pecados sin ser solicitados por pasion alguna.

282.—Contra la primera parte de esta tésis dice Fourier: Tenemos obligacion de obedecer á las pasiones: porque ellas son la voz de Dios, que nos habla por medio de las inclinaciones naturales. Luego el ceder á una pasion no es pecado alguno; sino antes bien cosa honesta. Así argumentaba el que con tanto ardor predicaba á los hombres *la redencion de la carne*.

283.—*Respuesta*.—Se niega el antecedente; y á la razon con que se pretende probarlo, se responde que en el hombre la voz de Dios se muestra por medio de la razon; la cual es la verdadera pregonera de la Ley Natural y no las pasiones. Éstas revelan la inclinacion *de la naturaleza sensible y bruta*, pero no la *de la racional y humana*. Ahora bien; en el hombre debe dominar, no la naturaleza sensible y bruta, sino la racional y humana. Luego en el hombre no debe obedecer la razon á las pasiones sino las pasiones á la razon.

### ARTÍCULO III.

#### Los hábitos adquiridos.

284.—Qué cosa sean los hábitos, cómo se adquieran y pierdan, cuál sea la naturaleza de las potencias capaces de adquirirlos y cómo se dividen finalmente en *buenos y malos*; todo esto lo dejamos ya explicado en la Ontología (O. 420-425). Aquí sólo es preciso tratar de los hábitos, en cuanto relacionados con la moral; ó sea de los hábitos buenos y malos, conocidos con los nombres de *virtudes y vicios morales*.

285.—La virtud moral es un hábito que nos inclina á obrar honestamente en alguna determinada materia. El vicio es un hábito que tiene una tendencia contraria. De la virtud se dice que siempre se encuentran en el medio. *In medio consistit virtus*. La razon de esto es; porque en toda materia sólo aquellos actos humanos son virtuosos, que no pecan contra la razon ni por exceso ni por defecto; y por el contrario, son viciosos todos los que pecan contra ella en una de las dos maneras indicadas. Luego la virtud, que es el hábito que inclina á los actos honestos pertenecientes á una determinada materia; por fuerza debe guardar un lugar medio entre dos vicios opuestos y contrarios. Así por ejemplo, la *prudencia* está entre la *irresolucion* y la *temeridad*, la *fortaleza* entre la *cobardia* y la *audacia*, la *humildad* entre la *pusilanimidad* y la *soberbia*, etc. Sólo la *justicia* deja de tener esta clase de oposicion. Porque contra ella se puede pecar por defecto, no dando á uno lo que se le debe; pero no por exceso, dándole más de lo que es debido. Dando á uno más de lo que se le debe; podremos ser imprudentes, derrochadores, etc., pero no injustos. Porque la justicia está en dar á cada uno lo suyo; y quien le da *más* que lo suyo, tambien le da lo suyo.

Para explicar el influjo de las virtudes y de los vicios en la moralidad de los actos humanos, nos serviremos de las proposiciones siguientes.

PROPOSICION PRIMERA.

*El hombre no puede obrar con perfeccion en materia de honestidad sin el auxilio de las virtudes morales.*

286.—*Demostracion.*—Para obrar con perfeccion las acciones morales, es menester ejecutarlas con constancia, prontitud y deleite. Es así que estas tres cosas no se pueden obtener sin los hábitos; porque ellos son los que las causan, inclinando la voluntad á obrar y haciéndole fáciles y deleitables los actos. Luego etc.

PROPOSICION SEGUNDA.

*Las virtudes no disminuyen la bondad de los actos humanos, antes la aumentan y la hacen más meritoria.*

287.—*Demostracion.*—Las virtudes aumentan la intensidad de los actos honestos, á cuya produccion concurren. Porque, añadiendo á la voluntad mayor inclinacion y haciendo el ejercicio de su actividad constante, pronto y deleitable, son como una especie de fuerza nueva que se suma con la fuerza natural de la voluntad; y así, el acto resultante es más intenso que el producido en iguales circunstancias sin ellas; como el movimiento de descenso de un grave aumenta en intensidad, cuando á la gravedad natural se le añade alguna otra fuerza por un agente extrínseco. Es así que los actos honestos, cuanto más crecen en intensidad, son tanto más perfectos y meritorios. Luego las virtudes aumentan la perfeccion y mérito de los actos humanos.

288.—Una sola cosa se podría objetar contra este discurso; y es, que los hábitos en general, cuanto añaden de propension á la voluntad, otro tanto le quitan de indiferencia y de libertad. De donde parece resultar que las virtudes, cuanto dan de perfeccion *física* al acto humano, otro tanto le quitan de perfeccion *moral y meritoria*; porque hacen que sea ménos libre.

289.—Pero esta objecion se suelta muy fácilmente; porque todo el efecto producido por la virtud es querido por la voluntad en los actos libres, de cuya repeticion ha ido ella resultando; y por tanto, la menor indiferencia *inmediata* para dejar de omitir los actos virtuosos no le puede causar perjuicio haciendo que estos actos sean menos meritorios, porque esta falta de indiferencia ella misma se la ha creado libremente para obrar con más perfeccion y firmeza.

### PROPOSICION TERCERA.

*Tampoco los vicios disminuyen la malicia de los actos inmorales, antes la aumentan y la hacen más digna de castigo; si bien no parece que produzcan este efecto despues de retractados sinceramente por la voluntad.*

290.—*Prueba de la 1.ª p.*—Es la misma que la de la proposicion anterior. Porque los vicios, lo mismo que las virtudes, añaden nueva propension á la voluntad, y esta propension es libremente querida por ella. Luego tambien será libremente querido el exceso de intensidad que de él resulta en el acto malo; el cual por lo tanto será más inmoral y más culpable.

291.—*Prueba de la 2.ª p.*—Cuando el hombre se arrepiente de su mala vida y detesta sus actos pasados,



detesta también los malos hábitos contraidos, juntamente con los efectos contenidos virtualmente en ellos, ó sea la mayor intensidad que dan á sus actos malos. Luego, si vuelve á caer en adelante sin aprobar de nuevo su mala vida ya retractada; la mayor intensidad que resulte en el acto, no será para él voluntaria, ni en sí misma ni en su causa, que es el hábito malo ya retractado, de donde ella proviene; y por lo tanto no será imputable. Véase lo que sobre esto escribe el P. Suárez tratando sobre la voluntariedad é involuntariedad de los actos humanos (1).

---

(1) Suárez, *De volunt. et involunt.* disp. 3, sect. 3, n. 16.

FIN DE LA ÉTICA GENERAL.



# ÍNDICE.

	Págs
Nociones preliminares. . . . .	3

## PRIMERA PARTE.

### Ética general.

10 CAPÍTULO PRIMERO.— <i>De la naturaleza física de los actos humanos.</i> . . . . .	12
Artículo primero.—Voluntariedad y libertad de los actos humanos. . . . .	13
Art. II.—Nociones de la involuntariedad, violencia y coacción. . . . .	20
Art. III.—Diversas clases de actos humanos. . . . .	22
§ I.—Nociones generales. . . . .	22
§ II.—Actos relativos al fin. . . . .	25
§ III.—Actos relativos á los medios. . . . .	31
CAP. II.— <i>De la naturaleza moral de los actos humanos.</i>	36
Artículo primero.—Nociones generales relativas á la moralidad del acto humano. . . . .	37
Art. II.—Existencia de la moralidad. . . . .	39
Art. III.—Esencia de la moralidad objetiva. . . . .	44
Art. IV.—Esencia de la moralidad subjetiva ó formal. . . . .	67
Art. V.—Fuentes de la moralidad del acto humano. . . . .	74
Art. VI.—Criterio de la moralidad. . . . .	86
20 CAP. III.— <i>De las propiedades del acto humano por razon de su naturaleza física y moral.</i> . . . . .	91
Artículo primero.—Imputabilidad de los actos humanos. . . . .	92
Art. II.—Mérito y demérito de los actos humanos. . . . .	96
CAP. IV.— <i>Del fin á que deben ser dirigidos los actos humanos.</i> . . . . .	106



<i>Artículo primero.</i> —Existencia de nuestro último fin. . . . .	106
<i>Art. II.</i> —Naturaleza del último fin del hombre. . . . .	108
<i>Art. III.</i> —Fin próximo del hombre. . . . .	127
<i>Art. IV.</i> —Qué fin debemos intentar para la honestidad de nuestros actos. . . . .	130
<i>CAP. V.</i> — <i>De las reglas directivas de los actos humanos.</i>	133
<i>Artículo primero.</i> —Ley Eterna de Dios. . . . .	133
§ I.—Noción de la ley. . . . .	133
§ II.—Existencia y naturaleza de la Ley Eterna. . . . .	137
§ III.—Materia sobre que versa la Ley Eterna. . . . .	142
<i>Art. II.</i> —Ley Natural. . . . .	143
§ I.—Existencia de la Ley Natural. . . . .	143
§ II.—Naturaleza de la Ley Natural. . . . .	146
§ III.—Propiedades de la Ley Natural. . . . .	155
§ IV.—Sancion de la Ley Natural: eternidad de las penas. . . . .	157
<i>Art. III.</i> —Conciencia moral. . . . .	166
<i>CAP. VI.</i> — <i>De las causas externas que pueden modificar la moralidad del acto humano.</i> . . . .	171
<i>Artículo primero.</i> —La ignorancia. . . . .	171
<i>Art. II.</i> —Las pasiones. . . . .	174
<i>Art. III.</i> —Los hábitos. . . . .	177









F

**G 42975**

1/72