

ADVERTENCIA AL LECTOR

Este breve curso de teología moral está en fase elaboración. En este archivo se ofrecen los primeros 5 capítulos, que se presentan en una versión todavía no definitiva.

Angel Rodríguez Luño

16-II-2023

Angel Rodríguez Luño

Teología de la existencia cristiana

2023

Índice general

1. ¿Cómo reflexionar sobre la existencia cristiana?.....	4
1. Dos grandes opciones.....	4
2. ¿Qué nos dice la revelación cristiana sobre el sentido de la vida?.....	6
3. El amor, motor de la vida cristiana.....	8
4. Madurez humana y vida cristiana.....	8
5. La moral cristiana, entre filosofía y teología.....	9
2. El sentido cristiano de la vida y la regla moral.....	13
1. El sentido cristiano de la vida como punto de referencia fundamental de la razón práctica.....	13
2. La unidad de la vida cristiana.....	14
3. Los bienes.....	16
4. Las virtudes.....	17
5. Las normas.....	18
6. Una cuestión de pedagogía moral.....	20
3. La libertad.....	22
1. Introducción.....	22
2. Concepciones de la libertad.....	22
3. La visión cristiana de la libertad.....	26
4. Finita, pero verdadera libertad.....	28
4. Libertad y pluralismo.....	30
4. La afectividad.....	33
1. Presentación del tema.....	33
2. El bien de la totalidad de la persona.....	33
3. Tendencias y sentimientos.....	35
4. Configuración personal y socio-cultural de la afectividad.....	37
5. La educación de la afectividad.....	38
5. La teoría de la acción moral.....	41
1. Introducción.....	41
2. La acción voluntaria y su intencionalidad constitutiva.....	41
3. Objeto de la voluntad y efectos colaterales.....	43
4. Los dos niveles de intencionalidad de la voluntad.....	44
5. La valoración moral de la acción.....	45
6. La imputabilidad moral.....	48

1. ¿CÓMO REFLEXIONAR SOBRE LA EXISTENCIA CRISTIANA?

1. DOS GRANDES OPCIONES

Antes de comenzar propiamente nuestra reflexión sobre la existencia cristiana, conviene señalar que no hay un completo acuerdo acerca de la modalidad en que se debería ejercer esta reflexión. A lo largo de la historia ha habido varias maneras de entender cuál es la finalidad de la reflexión moral, tanto filosófica como teológica. Un ejemplo tomado de la vida real puede ayudar a entender el problema.

Es algo que me sucedió hace ya bastantes años. Era una mujer de unos 65 años de edad. Me dijo que se había casado bastante joven, y que entonces ella y su marido estaban muy empeñados en mejorar su posición económica y social. Trabajaron muchísimo, renunciaron a muchas cosas, poco descanso, pocas vacaciones, pocas relaciones sociales, poca familia: tuvieron solo un hijo, ya que tenían la cabeza en otras cosas. Después de acabar los estudios universitarios, su hijo aprobó brillantemente una difícil oposición. Ellos le regalaron una moto de mucha potencia, con la que un día el hijo se estrelló, perdiendo la vida. Para abreviar paso por encima de lo que este fatal incidente supuso para los padres. Estando ya jubilados, marido y mujer se encontraban en una posición económica algo mejor que la de otros que habían trabajado en la misma empresa, pero estaban solos, habiendo renunciado a muchas cosas, mientras que sus ex-colegas de trabajo están en casa gozando de la compañía de hijos y nietos. Esta mujer me decía si pudiese volver atrás, al momento en que se casó, plantearía su vida de un modo muy diferente, ya que ahora veía claramente que la sola posición económica no había dado a su vida todo lo que parecía prometer.

Cuando salió en la conversación que yo me dedicaba a estudios de ética, esta mujer me preguntó: “¿no podrían ustedes escribir libros que ayudasen a las personas jóvenes a no cometer el error que yo cometí, y que ahora ya no me es posible corregir?”. Yo le dije que por muchos siglos la ética se había propuesto precisamente ese cometido:

enseñar a vivir bien, de modo que no hubiera que arrepentirse del modo en que se había planteado la propia vida cuando con el paso del tiempo el error ya no tiene remedio. Eso hicieron los griegos y la mayoría de filósofos y teólogos hasta el siglo XIV: concebían su tarea como una investigación acerca del bien global de la vida humana, que los griegos llamaron *eudaimonía*, felicidad. ¿En qué consiste? ¿Cómo se alcanza? Y, por consiguiente, ¿cómo es bueno vivir? A esa pregunta no todos dieron la misma respuesta, pero todos coincidían en que la pregunta que se debían plantear era esa, y dialogaban entre sí comparando y valorando el estilo de vida que cada uno proponía como el mejor. Pero, añadí, hoy día la ética se concibe casi siempre de otro modo, como una exposición de las normas que regulan acciones singulares, y no es fácil que, estudiándola así, alguien aprenda hacia qué objetivo le conviene dirigir su vida.

En efecto, son dos los principales planteamientos que se han sucedido a lo largo de la historia del pensamiento moral: uno que ve la vida moral desde el *punto de vista de la primera persona*, y un segundo que la ve desde el *punto de vista de la tercera persona*.

El primer planteamiento asume el punto de vista de la persona que obra, un sujeto libre que tiene en sus manos su propia vida, y que se pregunta: ¿qué quiero hacer de mi vida? ¿cómo puedo hacer que mi vida sea buena y satisfactoria? Para responder a esa pregunta tiene que responder antes a otra: ¿cuál es el bien global de la vida humana y de mi propia vida? ¿Qué es para el hombre una vida buena? El sujeto, consciente de la libertad que tiene para vivir de un modo o de otro, adopta una actitud reflexiva, es decir, se separa mediante la reflexión de sus necesidades y deseos inmediatos, y trata de pensar en su propia vida como en un todo unitario. Quiere saber cuál es el estilo de vida del que, cuando pasen los años, se sentirá satisfecho, de modo que no se verá en la situación de tener que decir: “si volviese a ser joven, plantearía mi vida de un modo completamente distinto, pero ahora ya no puedo volver a mis años de juventud”.

En el siglo XIV inicia un segundo planteamiento que será predominante en la época moderna y contemporánea, y que solo en los últimos 40 o 50 años ha sido puesto en duda. Esta segunda modalidad de investigación ética asume el punto de vista de la tercera persona, porque piensa que la ética fundamentalmente tiene que resolver preguntas como la siguiente: “aquel hombre ha hecho tal cosa; ¿hacer eso es lícito o ilícito? ¿y en virtud de qué ley es lícito o ilícito? ¿cómo sé que tal ley es válida y obligatoria?” La misión del saber moral no es decir qué bien buscaré con mi vida, qué bien tengo que desear, sino juzgar las acciones singulares, decir qué es lícito y qué no es lícito, y fundamentar las normas de acuerdo a las cuales juzgamos las acciones. Es un punto de vista externo al sujeto, que no se interesa por los deseos de quien obra, sino solo por sus acciones, y estas vistas desde fuera, como podría hacer un juez.

Es una ética de los actos, una ética de las leyes y de las obligaciones. Lo bueno para mí es sustituido por lo obligatorio, y lo obligatorio supone un legislador que obliga. En el ámbito civil obliga el Estado, pero en el ámbito moral personal ¿quién obliga? En un contexto no religioso, secularizado, esta ética no se tiene en pie. Pero incluso en un contexto religioso crea no pocos problemas, porque sustituye lo bueno por lo obligatorio, y la gente piensa que la moral no nos lleva a nuestro bien, sino a cumplir obligaciones, algunas de las cuales no se entiende qué sentido tienen.

¿Por qué la reflexión ética cambió su finalidad? La explicación de las motivaciones y las consecuencias de la compleja crisis voluntarista y nominalista del siglo XIV excede a los objetivos de este libro¹. Baste decir que más tarde la ruptura de la unidad religiosa de Europa hizo que la pregunta acerca del sentido último de la vida fuese causa de división y, en algún caso, incluso de violencia. Por otra parte, en un contexto secularizado se hacía cada vez más difícil dar una respuesta satisfactoria a esa pregunta con los solos recursos de la razón separada de la fe. Y sobre todo está el hecho que el concepto de autonomía característico de la modernidad llevaba a pensar que dar un sentido a la propia existencia es una opción de la libertad de cada uno, es decir, que se trata de una elección personal incuestionable, porque no existe un criterio para valorarla. Es verdad que se trata de una elección personal, pero también es verdad que la reflexión puede iluminar y guiar esas opciones personales. Cada uno puede hacer de su vida lo que quiera, pero muchos con el paso del tiempo se sienten fracasados, como sucedía a la mujer a la que me he referido antes, y una reflexión cuidadosa hecha a su debido tiempo hubiera podido evitar el fracaso.

Mi convicción es que conviene reflexionar sobre la vida moral desde el punto de vista de la primera persona, porque es el que refleja lo que realmente hacemos. Las decisiones humanas presuponen la elección de un estilo de vida, presuponen una concepción del bien humano global. Más adelante nos detendremos sobre este punto. La ética se limita a explicitar reflexivamente los procesos mentales personales que dan lugar a esas elecciones profundas, para controlarlos críticamente y corregirlos si fuese necesario.

2. ¿QUÉ NOS DICE LA REVELACIÓN CRISTIANA SOBRE EL SENTIDO DE LA VIDA?

Como nuestro tema es la existencia cristiana, y vamos a reflexionar sobre ella desde el punto de vista de la primera persona, la primera pregunta versa sobre la concepción del bien humano que el cristianismo asume sobre la base de la Revelación.

¹ El lector interesado puede consultar G. ABBÀ, *Quale impostazione per la filosofia morale? Ricerche di filosofia morale 1*, LAS, Roma 1996, cap. 2.

¿Qué nos dice la Revelación acerca del bien del hombre? La Revelación nos dice que Dios ha querido libremente que otros seres pudieran gozar de su infinita plenitud y felicidad. Pero Dios no puede crear otros dioses. La comunicación perfecta y plena de la naturaleza y de la felicidad divinas solo puede darse dentro de la vida íntima de Dios, mediante las procesiones intra-trinitarias: el Padre, el Hijo y el Espíritu Santo poseen de modo diferente el mismo e idéntico ser divino, y por eso son Personas distintas “dentro” del único Dios. Sin embargo, Dios sí puede, y sabemos que libremente ha querido hacerlo, comunicar su naturaleza parcialmente, en parte, y así ha querido que los hombres sean partícipes de la naturaleza divina². Se expresa magníficamente en la breve oración que se dice mientras se añaden unas gotas de agua al vino que está en el cáliz: «por el misterio de este agua y de este vino, haz que compartamos la divinidad de quien se ha dignado participar de nuestra humanidad».

Esta comunicación parcial de la naturaleza divina a los hombres (participación) es lo que llamamos gracia santificante, que es muchísimo más que una ayuda para hacer el bien. Es una acción por la que el Padre prolonga su potencia generadora, engendrando nuevos hijos asociados a su Hijo, asimilados a Él y amados en Él. El Espíritu Santo, Vínculo de amor entre el Padre y el Hijo, mueve al cristiano a identificarse con el Hijo para vivir como Él, enteramente para la gloria del Padre, de manera que también nosotros podamos decir con Cristo: «Mi alimento es hacer la voluntad del que me ha enviado y llevar a cabo su obra»³. Aquí tenemos en resumen el núcleo de la existencia cristiana: proceso vital de identificación con Cristo: con sus actitudes ante el Padre y ante los hombres, con sus virtudes, con sus enseñanzas, con sus sentimientos.

En definitiva, lo que la Revelación nos dice es que vivir en este mundo asociado a Cristo para la gloria del Padre por medio del Espíritu Santo, con miras a ver y gozar de Dios en la otra vida es el objeto último del deseo y de la voluntad del cristiano, su bien pleno y su felicidad. Esta es la respuesta cristiana a la pregunta por el bien de nuestra vida como un todo, más allá de las necesidades inmediatas, que obviamente también tienen su lugar adecuado en este “tipo de vida”, como diremos más adelante al ver cómo se concreta todo esto en la vida diaria de un cristiano. Por el momento cabe decir, dejando de lado por un momento el plano de la reflexión, que desde el punto de vista de la vivencia espiritual subjetiva la vida cristiana está centrada en la persona de Cristo, al que se encuentra, se sigue y se ama, a la vez que cada uno de nosotros, tal como es, se sabe amado por El. Por eso el cristiano en lo profundo vive en paz consigo mismo.

² Cfr. 2 P 1, 4. Utilizamos las abreviaturas habituales para referirnos a los libros de la Sagrada Escritura. En este caso se trata de la *Segunda Carta de San Pedro*, capítulo 1, versículo 4.

³ Jn 4, 34.

3. EL AMOR, MOTOR DE LA VIDA CRISTIANA

La vida cristiana, como toda vida, es movimiento y acción. Podríamos tomar como ejemplo el movimiento de un automóvil. El movimiento lo da el motor, y con el volante, el freno y el acelerador determinamos la dirección y la intensidad del movimiento. Saber cuál es el sentido de la vida cristiana, y conocer todo lo que ello comporta en la práctica, es como el volante, el freno y el acelerador. Pero los instrumentos para dirigir el movimiento cumplen su función solo si el motor funciona y da fuerza propulsora, y el motor de la vida cristiana es el deseo y el amor del bien que Dios nos ofrece como un don: vivir como hijos suyos en Cristo mediante el Espíritu Santo. Si ese bien no se desea y no se ama, no hay vida ni movimiento. De poco sirven las reflexiones, el conocimiento de los mandamientos, la instrucción cristiana recibida. Si el motor de un automóvil deja de funcionar, podemos empujarlo, pero no por mucho tiempo, porque el esfuerzo nos agota. Si hay motor, en cambio, nos movemos sin esfuerzo. Quien ama no se cansa, y siempre tiene fuerzas para seguir.

El amor del fin de la vida cristiana, que hemos descrito hace un momento, es lo que la teología llama caridad, que es desear y amar a Dios como nuestro bien último y total. Ese amor se nos da como un don del Espíritu Santo; un don que nosotros tenemos que acoger libremente y con el que tenemos que colaborar. El amor es libre y no puede dejar de ser libre. Por mucho que sea lo que Dios nos da, nosotros tenemos que querer, empezando por la forma más básica del amor, que es creer en El, confiar en El, abrir nuestro corazón a su Palabra y acoger su Amor salvífico. En síntesis: el principio motor de la existencia cristiana no es una teoría, una doctrina, sino el deseo y amor de un Bien, que es una Persona (o, mejor dicho tres: el Padre, el Hijo —Cristo— y el Espíritu Santo), cuyo amor se acoge y a cuyo amor se responde libremente. Es cierto que no se puede amar lo que no se conoce, por lo que el conocimiento de la fe es necesario, pero no suficiente: se ha de completar con la libre respuesta de amor.

4. MADUREZ HUMANA Y VIDA CRISTIANA

Hemos dicho que la vida cristiana es un proceso vital de identificación con Cristo, que es perfecto Dios y perfecto hombre. Su mensaje salvífico es una novedad maravillosa, que excede cuanto los hombres hubiéramos podido imaginar, pero que se edifica en continuidad con todo lo que es humanamente bueno y noble, sin rupturas. El Señor no ha venido a abolir, sino a perfeccionar y llevar a plenitud⁴. La moral cristiana es la plenitud de la moral humana, en cuanto completa y perfecciona todo el bien que es propio del hombre en cuanto tal.

⁴ Cfr. *Mt* 5, 17.

Esto comporta que el cristianismo tiene en gran aprecio las virtudes humanas, que fortalecen el amor y lo encarnan en el deseo. Virtudes como son por ejemplo la justicia, la lealtad, la generosidad, la laboriosidad son parte de la vida cristiana. Por eso, buena parte de las obras que San Pablo considera como opuestas al Reino de Dios son actos que contradicen las virtudes humanas: «Ahora bien, manifiestas son las obras de la carne, que son: fornicación, impureza, lujuria, idolatría, hechicería, enemistades, pleitos, celos, iras, riñas, discusiones, divisiones, envidias, embriagueces, orgías, y cosas semejantes. Sobre las cuales os prevengo, como ya dije, que los que hacen tales cosas no heredarán el Reino de Dios»⁵. Desde un punto de vista lógico, las virtudes propias del cristiano presuponen las virtudes propias del hombre, aunque en la práctica se da entre ambas una relación circular: la caridad lleva al cristiano a crecer en las virtudes humanas, hasta el punto de que San Pablo puede considerar algunas cualidades humanas excelentes como frutos de la acción del Espíritu Santo en el hombre: «En cambio, los frutos del Espíritu son: caridad, gozo, paz, longanimidad, benignidad, bondad, fe, mansedumbre, continencia»⁶. La vida de quien quiere seguir a Cristo comprende, por tanto, también la formación humana, es decir, la adquisición y consolidación de formas y de hábitos que perfeccionan al hombre en cuanto hombre.

Consecuencia de cuanto acabamos de decir es que la reflexión sobre la existencia cristiana requiere el conocimiento del bien del hombre y de sus actividades: trabajo, vida social, economía, etc., razón por la que la teología moral reviste no poca complejidad, como veremos a continuación.

5. LA MORAL CRISTIANA, ENTRE FILOSOFÍA Y TEOLOGÍA

Para exponer sistemáticamente la fe, la teología necesita de la filosofía. Juan Pablo II notaba que esta necesidad se siente particularmente en la teología moral: «La teología moral necesita aún más la aportación filosófica. [...]. El Evangelio y los escritos apostólicos proponen tanto principios generales de conducta cristiana como enseñanzas y preceptos concretos. Para aplicarlos a las circunstancias particulares de la vida individual y social, el cristiano debe ser capaz de emplear a fondo su conciencia y la fuerza de su razonamiento. Con otras palabras, esto significa que la teología moral debe acudir a una visión filosófica correcta tanto de la naturaleza humana y de la sociedad como de los principios generales de una decisión ética»⁷.

Utilizar un instrumento filosófico es inevitable para un teólogo. Pero no cualquier planteamiento filosófico es idóneo para reflexionar adecuadamente sobre la existencia cristiana. Juan Pablo II presenta la necesidad de una «visión filosófica correcta tanto de

⁵ Ga 5, 19-21.

⁶ Ga 5, 22-23.

⁷ SAN JUAN PABLO II, *Encíclica "Fides et ratio"*, 14-IX-1998, n. 68.

la naturaleza humana y de la sociedad como de los principios generales de una decisión ética». Hemos iniciado este capítulo presentando dos grandes opciones que la reflexión moral tiene ante sí, y he dicho que la primera me parece más idónea, lo que no significa que la segunda deba ser necesariamente incorrecta, entre otras cosas porque a lo largo de la historia ha aparecido en diferentes versiones. A mi modo de ver, sin embargo, no es un buen camino para entender la vida cristiana.

Además del modo de plantear el saber moral, hay otras cuestiones filosóficas generales que tienen mucha importancia, y sobre las que nos detendremos. La comprensión y recta interpretación de la fe cristiana tiene sus preámbulos filosóficos, que hoy quizá son algo diferentes de lo que fueron en otro tiempo, porque vivimos en un contexto cultural distinto. Algunos teólogos, y quizá también no pocos cristianos, experimentan de modo cada vez más insufrible la distancia entre los principios de la vida cristiana y la cultura dominante. Para acortar esa distancia los cristianos tendríamos que hacernos más “modernos”. Yo no tengo conciencia de haber aparecido en este mundo como si llegase directamente en paracaídas desde las alturas del siglo XIII. Me considero modestamente un hombre de mi tiempo. Pero ello no me obliga a aceptar de modo acrítico presupuestos intelectuales que han nacido en un contexto filosófico que se ponía negativamente o al menos conflictivamente con la fe cristiana. Por citar solo algunos aspectos más relevantes pensemos en la concepción autonomista de la inteligencia y de la libertad, en la tesis de la completa historicidad de nuestras categorías o en la pretendida identidad entre conocimiento e interpretación, que tratamos a continuación brevemente.

Para la concepción autonomista de la inteligencia, Dios, por respeto a la dignidad de nuestra inteligencia, se desentiende completamente de la ordenación de nuestro comportamiento y de nuestra vida social, renuncia a saber algo sobre ello, y lo confía totalmente a nuestra natural capacidad de razonar. Por consiguiente nada puede contener la Revelación acerca de nuestro bien personal y social, puesto que el Dios que se revela no se ocupa de las cosas que ha confiado a nuestra inventiva de hombres maduros de Occidente. La verdad que el hombre puede alcanzar no sería participación de la verdad divina. Por decirlo gráficamente, es como si cuando Cristóbal Colón llegó a América, los europeos hubiésemos adquirido una verdad que Dios no poseía, porque no se ocupa de los hallazgos humanos. La fe cristiana presupone sin embargo que la luz intelectual por la que conocemos es un chispazo de la mente divina⁸, por lo que toda verdad humana es participación de la verdad divina.

Solo con una gran dosis de antropomorfismo se puede pensar que Dios pueda renunciar a un saber que en Él es una misma cosa con el amor, la libertad y el ser. No hay una totalidad semejante a un círculo atravesado por una línea, que divide la parte de Dios y la parte del hombre, de forma que cuanto más se atribuye a Dios más empequeñecido queda el hombre, y cuanto más atribuimos al hombre más se quita a Dios. No

⁸ Cfr. CONCILIO VATICANO II, *Const. past. “Gaudium et spes”*, 7-XII-1975, n. 15.

hay un círculo cerrado, porque la libertad de Dios queda siempre abierta, por lo que hablar de totalidad como suma de lo divino y lo humano es una idea inconsistente. Por ello mismo Dios y el hombre no son complementarios (las dos partes de un todo cerrado), sino inconmensurables, por lo que la sabiduría de Dios no obstaculiza la labor de nuestra inteligencia. El racionalismo no lo ve así, porque absolutiza lo pensable por el hombre (que sería el todo, la totalidad de lo real), pero la inteligencia del cristiano no tiene por qué lastrarse con las escorias racionalistas.

Análoga problemática se plantea en el ámbito de la libertad concebida como pura autonomía. Si las convicciones por la que el hombre se autodetermina no procediesen exclusivamente —y excluyentemente— de nuestra propia cosecha, habría heteronomía, y quedaría lesionada nuestra libertad. A esta concepción se puede responder: nadie niega que cada uno debe decidir según la verdad conocida, pero lo alcanzado por nosotros, si se trata de una verdad, está también en Dios, y por ello podemos hablar de ley divina. Y por ello resulta admisible que esa ley pueda ser contenida en la Revelación.

Otro problema es el de la historicidad del conocimiento, y más concretamente el de la historicidad de las verdades reveladas por Dios. Sabemos que la revelación se ha realizado mediante un proceso gradual e histórico (el Antiguo Testamento) hasta llegar a su plenitud en Cristo, y que la correcta interpretación del texto bíblico requiere cierta cautela hermenéutica. Pero la fe en Cristo como verdadero Hijo de Dios no es compatible con la idea de que la validez de sus enseñanzas quede circunscrita a un periodo histórico, como sostienen los que afirman que si Cristo hubiese vivido hoy habría dicho cosas sustancialmente diferentes, por ejemplo, sobre el matrimonio, a la vez que se atribuyen ellos mismos la autoridad de decir qué cosas habría dicho Cristo hoy y cómo las habría dicho.

Estos problemas se mueven sobre el deseo de fondo de adecuar el mensaje cristiano a lo que la cultura popular considera políticamente correcto en Occidente. En esta operación se suele recurrir a las filosofías hermenéuticas post-hegelianas, que han ido adquiriendo siempre en mayor medida un carácter ontológico y constitutivo: el ser queda reducido al sentido del ser que nosotros alcanzamos en cada momento histórico. Por ello, el conocimiento no es una operación que se adecúa a la realidad a través de un medio intencional (el concepto), ya que la “realidad” del momento presente depende de una interpretación que sigue a la fusión de dos horizontes: el del texto o el de la enseñanza de Cristo y el del lector de cada momento histórico. Como escribió un gran conocedor de la teoría hermenéutica, «me parece que la debilidad evidente del método hermenéutico propuesto por Gadamer consiste en esto, en que permite efectivamente un entendimiento entre el texto y el lector —es decir, una correspondencia entre el sentido del texto que se presenta en apariencia como obvio y la convicción subjetiva y personal del lector—, pero no garantiza en modo alguno la exactitud de lo entendido; pues esto exigiría que la comprensión alcanzada se correspondiera de manera plenamente adecua-

da con el sentido objetivo del texto como objetivación del espíritu»⁹. Es verdad que para la comprensión de textos procedentes del pasado son necesarias algunas precauciones, pero ello no significa disolver la verdad en el juego de las interpretaciones posibles, y menos todavía si se trata de textos divinamente inspirados.

No cabe duda de que la Palabra de Dios se debe leer y aplicar a cada momento histórico. Esa es precisamente la función del magisterio de la Iglesia. «El oficio de interpretar auténticamente la palabra de Dios escrita o transmitida ha sido confiado únicamente al Magisterio vivo de la Iglesia, cuya autoridad se ejerce en el nombre de Jesucristo. Este Magisterio, evidentemente, no está sobre la palabra de Dios, sino que la sirve, enseñando solamente lo que le ha sido confiado, por mandato divino y con la asistencia del Espíritu Santo la oye con piedad, la guarda con exactitud y la expone con fidelidad, y de este único depósito de la fe saca todo lo que propone como verdad revelada por Dios que se ha de creer»¹⁰. El instrumento filosófico que se utilice para la reflexión sobre la existencia cristiana ha de ser coherente con el depósito de la fe como es propuesto por la Iglesia.

⁹ E. BETTI, *Die Hermeneutik als allgemeine Methodik der Geisteswissenschaften*, Mohr, Tübingen 1962, p. 92 (traducción mía).

¹⁰ CONCILIO VATICANO II, *Const. dogm. "Dei Verbum"*, 18-XII-1965, n. 10.

2. EL SENTIDO CRISTIANO DE LA VIDA Y LA REGLA MORAL

1. EL SENTIDO CRISTIANO DE LA VIDA COMO PUNTO DE REFERENCIA FUNDAMENTAL DE LA RAZÓN PRÁCTICA

Cuando la reflexión moral se realiza desde el punto de vista de la primera persona, enseguida se advierte que toda decisión deliberada presupone y es coherente con una concepción del bien global o de la vida buena del cristiano que toma la decisión. Ese bien es el objeto último del deseo, y como tal está presente en las decisiones particulares: quien, por ejemplo, sacrifica su familia sobre el altar de su ocupación profesional, lo hace en virtud de una precisa idea de lo que es su felicidad. Para entender cómo esa concepción del bien está presente en nuestra vida diaria, conviene examinar detenidamente cómo la concepción del bien global desempeña su papel de punto de referencia fundamental de la inteligencia moral, que los filósofos llaman razón práctica. El bien global del hombre es lo que los griegos llamaban felicidad y que, para el cristiano, es el seguimiento de Cristo hasta alcanzar la plenitud de la filiación divina, como se ha dicho en el capítulo anterior.

Se utiliza la expresión bien global de la vida para significar que los objetos de nuestros deseos y de nuestras acciones se articulan en un horizonte unitario, en el que todos los bienes están contenidos y en el que cada bien ocupa el lugar que le corresponde. A la vez así se puede entender que la vida de cada uno es una unidad en sentido biográfico, en la que se realiza el “proyecto vital” que se considera mejor para cada uno a través de muchas acciones. Este proyecto vital será más o menos difícil de realizar. Puede ser que en su realización se avance o se retroceda, incluso se puede cambiar más de una vez, abandonarlo y luego volverlo a retomar, dando lugar a diversas etapas que sin embargo son parte de la vida de cada persona. En cada momento de la vida está presente y operante un proyecto que da sentido a lo que se hace y a lo que se desea. En este sentido, la expresión “bien global” significa lo que aquí y ahora es el objeto último del deseo, porque se piensa que en ese bien se realizan todos nuestros deseos, en cuanto contiene todo lo que para cada uno es importante sin necesidad de referirlo a un bien ulterior. Se trata por ello de un bien querido por sí mismo.

Desde Aristóteles es bien conocida la tesis de que no es posible proceder al infinito en una serie de bienes subordinados los unos a los otros¹. Admitir una serie infinita de bienes esencialmente subordinados comportaría afirmar que existe un deseo sin objeto, lo que no es posible, porque el deseo tiene que ser siempre deseo de algo, como actuar es hacer algo. Con esto no se dice cuál es el bien global del hombre y del cristiano. Se demuestra únicamente que en cada momento el sujeto moral tiene una concepción, explícita o implícita, de su bien global.

2. LA UNIDAD DE LA VIDA CRISTIANA

A lo que acabamos de decir se podría hacer una importante objeción. Se puede objetar, en efecto, que la experiencia parece sugerir que los hombres —también los cristianos— no buscan un único bien, sino que la vida tiene diversos ámbitos —trabajo, familia, salud, religión, etc.—, cada uno de los cuales tiene su propio bien último, independiente del bien último de los otros ámbitos. Con otras palabras, la experiencia parecería mostrar que, al realizar nuestras diferentes tareas, no consideramos nuestra vida como un todo unitario, sino que más bien actuamos en vista del fin específico de la actividad que nos ocupa en cada momento. ¿Es verdad lo que esta objeción propone?

Me parece que la respuesta es negativa. Si los fines de los diversos ámbitos de nuestra vida fuesen verdaderamente bienes últimos, serían bienes no articulados ni articulables en un horizonte único, serían bienes inconmensurables. La experiencia demuestra sin embargo que solo articulándolos y conmensurándolos podemos tomar una decisión razonable cuando esos bienes entran en conflicto entre sí.

Tomemos como ejemplo un ingeniero que desarrolla su trabajo de lunes a viernes con horario completo. Dedicar los sábados por la mañana a hacer el deporte que le ayuda a mantenerse en forma física y mentalmente, mientras que la tarde del sábado la ocupa en hacer las compras que su esposa, sus hijos y la casa necesitan. Acostumbra a asistir a la Misa el domingo por la mañana, empleando la tarde de ese día en pasear o, cuando hace mal tiempo, ir al cine con su mujer y sus hijos. A causa de una reorganización de la empresa eléctrica en la que trabaja, se le hace la siguiente propuesta: trabajar de lunes a sábado a tiempo completo, y dos domingos al mes por turno; a cambio su sueldo aumenta inicialmente de un 60%, con la posibilidad de sucesivos aumentos en el futuro. Puesto que el actual contrato de trabajo no se puede cambiar sin su consentimiento, se le ofrece también la posibilidad de continuar como hasta ahora, pero con la consecuencia de renunciar a futuros aumentos de sueldo y a cualquier tipo de promoción profesional. Los que sigan con el actual contrato de trabajo quedan en un *vía muerta* que se extinguirá cuando se jubile el último.

¹ Cfr. ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco*, I, 2: 1094 a 18-22.

El problema que se le plantea al ingeniero de nuestro ejemplo es claro. Si acepta el nuevo plan de trabajo, tendrá que renunciar al deporte, lo que puede tener una repercusión negativa sobre su salud, así como renunciará o disminuirá notablemente el tiempo que puede estar con su familia, que no crecerá más, y no podrá cumplir siempre las prácticas religiosas a las que se siente ligado. A cambio él y los suyos tendrán una posición económica mucho mejor, y él podrá ascender en la escala profesional. ¿Cómo se puede tomar una decisión al respecto? Si la decisión ha de ser razonable, es decir, fundamentada en razones y no dejada a ver si sale cara o cruz cuando cae la moneda tirada al aire, tiene que considerar esos bienes en el conjunto de su vida, y tratar de entender qué da a su vida, a su felicidad, el deporte, el estar con la familia, el cumplimiento de sus prácticas religiosas, y el disponer de un sueldo mucho mayor. La decisión se tomará por tanto de acuerdo a la idea que ese hombre tiene del bien de su vida, a la luz de su proyecto vital, que incluye todos los bienes citados (familia, deporte, posición económica, religión, etc.) y les asigna una determinada importancia. Del proyecto vital de cada uno depende la solución que se dará a este tipo de problemas, que se plantean frecuentemente en nuestra vida.

El ejemplo propuesto nos hace entender también que el bien global del hombre no es un bien que excluye los otros bienes, sino más bien un bien inclusivo, es decir, un bien que permite ordenar todos los demás bienes (la familia, el trabajo, la posición económica, etc.), asignándoles un lugar y articulándolos en un proyecto de vida que nos parece ser el más deseable. Para referirse a él se emplea con frecuencia la expresión “vida buena”, que pone de manifiesto que no se trata de un objeto, ni de un estado de ánimo ni de un sentimiento de satisfacción, sino de un tipo o estilo de vida, proyectado en función de lo que se considera el bien supremo; para el cristiano, la vida en Cristo. Con referencia al ejemplo presentado antes, quien no tiene inconveniente en sacrificar su familia, su salud y sus prácticas religiosas sobre el altar de una posición económica mejor, tiene un proyecto de vida diferente de quien no estima conveniente ese sacrificio.

Ordenar nuestras diferentes actividades en función de nuestro concepto de la vida buena es determinar y asignar a cada una el lugar y la importancia que es coherente con ese concepto. Pero esto no significa “instrumentalizar” unas actividades en función de otras. La relación entre nuestras actividades y el bien global no es la que existe entre los medios y los fines, sino la que existe entre las partes y el todo. Las diferentes dimensiones de nuestra vida son partes de la vida buena, siempre que cada una de ellas ocupe el lugar que en ella les corresponde, se deseen con la intensidad conveniente y se ejerzan o posean de modo adecuado.

De modo tácito o de modo reflejo todos ordenamos nuestras actividades y nuestros bienes de acuerdo al tipo de vida que queremos vivir. Lo que hace la reflexión ética, sea puramente racional o realizada también a la luz de la revelación cristiana, es llevar a un nivel reflexivo esa actividad ordenadora, considerándola con la mayor objetividad

posible, con el fin de revisarla críticamente, analizar las ilaciones que la estructuran, corregir sus posibles errores. En esta reflexión se tiene en cuenta la experiencia del pasado, se imagina el futuro en la medida de lo posible, se valoran las posibles consecuencias de una u otra decisión. La reflexión ética no hace más que formalizar y valorar lo que todos hacemos. Y por ello la reflexión ética nace en una conciencia libre, y sus conclusiones se proponen a otras conciencias igualmente libres. Se “proponen” y no se “imponen”, porque de suyo la ética no tiene más fuerza que la de la evidencia mayor o menor de lo que nos dice acerca de la vida buena.

Para entender más concretamente de qué modo la concepción de la vida buena, que para el cristiano es la vida en Cristo, es el punto de referencia fundamental de la inteligencia moral conviene advertir que la inteligencia humana es práctica (razón práctica) en la medida en que interactúa con la voluntad y con los deseos. La inteligencia especulativa conoce, pero no mueve. La inteligencia puede señalar una dirección, pero no es motor. El punto de partida de la inteligencia práctica es por eso el deseo de un bien, y no solo el conocimiento de un bien, aunque tal conocimiento es presupuesto por el deseo. Y el deseo fundamental es deseo de vivir de un cierto modo, el deseo de lo que para cada uno es la vida buena.

La comprensión del modo de proceder de la inteligencia práctica a partir de este deseo, requiere considerar tres elementos: los bienes, las virtudes y las normas.

3. LOS BIENES

Entiendo por bienes todo aquello que podemos desear, buscar, realizar o poseer mediante nuestras acciones: la salud, el trabajo, el conocimiento, la libertad, la posición económica, la familia, el tiempo (disponer de tiempo), los instrumentos para el trabajo y para movernos (un automóvil, por ejemplo), etc. La privación de estos bienes son los males: la mala salud, el paro, la ignorancia, la coacción, la penuria económica, etc.

Como ya hemos dicho, de la concepción de la vida buena que cada uno tiene se desprende una idea acerca del lugar y de la importancia que conviene dar a cada uno de estos bienes, del esfuerzo con que hemos de buscarlos, de cómo hemos de poseerlos y gozar de ellos. Se podría decir que de la vida buena se deriva una escala de prioridades que ha de inspirar nuestro comportamiento o, por decirlo de otro modo, la actitud que tenemos ante los diversos bienes y males. Por poner un ejemplo, pensemos en una persona que está convencida de que la existencia humana acaba en este mundo. A esta persona se le diagnostica una enfermedad grave, que le va a llevar a la muerte en dos o tres meses, que se vivirán con fuertes dolores y limitaciones. Si esta persona no se siente ligada por particulares vínculos afectivos, podría no ver razón alguna para no pedir a los médicos que pongan fin a su vida ya ahora. Un cristiano razonará de una manera dife-

rente. Ve la enfermedad como venida de la mano de Dios, por más que se le haga difícil aceptarla; entiende que la unión con la pasión de Cristo da al sufrimiento un sentido, lo que ciertamente no hará que el sufrimiento deje de ser sufrimiento; puede pensar también que el dolor puede purificar su alma y ser fuente de méritos para sí y para los demás. Finalmente puede considerar que el paso de esta vida a la otra es una cosa desconocida para nosotros, con aspectos y pasos que no conseguimos imaginar, razones por las cuales prefiere que sea Dios quien elija el momento de dar ese paso. En definitiva, la idea de la vida propia del cristiano determina una actitud diferente ante los sufrimientos propios de una enfermedad terminal.

El estilo de vida cristiano comporta por tanto un modo de valorar los bienes que podemos poseer o de los que podemos quedar privados. Esta valoración posee un cierto margen de variabilidad, según las diferentes situaciones de vida posibles para un cristiano. No es lo mismo un padre de familia, un estudiante y un sacerdote, por ejemplo. Pero existen actitudes que no son compatibles con el estilo de vida cristiano. Piénsese, por poner solo algunos ejemplos, en el narcisismo, en el deseo de enriquecerse a cualquier precio, en el afán de poder, en la insensibilidad ante las necesidades de quienes están cerca de nosotros, en la interioridad vacía o superficial, en la arrogancia y falta de respeto hacia los demás, en la falsa seguridad de quien considera que lo sabe todo y nada tiene que aprender, en la promiscuidad sexual².

4. LAS VIRTUDES

Las virtudes morales son, en primer lugar, los criterios reguladores del deseo, posesión y realización de los diferentes bienes humanos adecuados a la importancia y al papel que esos bienes desempeñan en la vida que se considera buena. Así, por ejemplo, la templanza regula lo relativo a la comida, bebida, sexualidad y, más en general, lo relativos a bienes que suscitan sentimientos de placer, sentimiento agradable que puede llevar a desear esos bienes con más intensidad de la que es conveniente. La justicia se refiere a las acciones relativas a otras personas, a los intercambios, etc., en los que siempre se ha de respetar la diferencia entre lo “mío” y lo “tuyo”, poniendo especial cuidado en respetar lo que es de los demás (sus derechos), se trate de derechos relativos a sus bienes económicos, a sus bienes espirituales (la libertad o la fama, por ejemplo), a su integridad corporal, etc. La veracidad regula las acciones comunicativas (lenguaje, gestos, etc.), y lo mismo se puede decir de las demás virtudes: regulan bienes y los deseos

² En el Nuevo Testamento abundan enumeraciones de actitudes y comportamientos incongruentes con el estilo de vida cristiano. Por ejemplo: «contendias, envidias, iras, rivalidades, maledicencias, murmuraciones, engreimientos, sediciones» (2 Co 12, 20); «¿Acaso no sabéis que los injustos no heredarán el Reino de Dios? No os engaños: ni los fornicarios, ni los idólatras, ni los adúlteros, ni los afeminados, ni los sodomitas, ni los ladrones, ni los avaros, ni los borrachos, ni los maldicientes, ni los rapaces heredarán el Reino de Dios» (1 Co 6, 9-10).

que los bienes suscitan. Las virtudes morales son un “sistema abierto”, porque en la medida que el progreso pone a nuestra disposición nuevos bienes (internet, teléfono móvil, redes sociales), la persona tendrá que entender qué lugar y qué importancia les corresponde en el estilo de vida que considera bueno. Un cristiano, y en el fondo cualquier persona razonable, advierte que no puede emplear el tiempo que debería dedicar al trabajo o a su familia en jugar o ver videos en el teléfono. Hay una virtud que regula el uso de estos instrumentos.

Son las virtudes las que mejor definen el estilo de vida cristiano. Determinados comportamientos son expresión de una o más virtudes en un contexto y en unas circunstancias concretas. Pero solo las virtudes expresan de modo profundo el modo cristiano de estar en la sociedad, en la familia, en el trabajo, en el mundo. Son el retrato exacto, aunque variables en sus manifestaciones concretas, del hombre y de la mujer cristianos.

La regulación de los bienes y de su deseo es solo una dimensión de las virtudes morales: la dimensión intelectual-normativa, por la que las virtudes son principios prácticos de la inteligencia moral. Las virtudes tienen dos dimensiones más: la afectiva y la dispositiva o predispositiva.

La dimensión afectiva les corresponde en cuanto que las virtudes son hábitos operativos o morales. Consiste esa dimensión en “imprimir” los criterios reguladores en nuestras tendencias o deseos, de forma que la persona virtuosa desea espontáneamente o casi espontáneamente los bienes en la medida exacta en que han de ser deseados de acuerdo con la idea de la vida buena. La virtud de la justicia, por ejemplo, lleva a desear respetar los bienes de los demás. No se limita por tanto a contener o reprimir deseos de apoderarse de lo que es de otros. Hace mucho más. Ordena el deseo, de forma que los bienes ajenos no se desean. Las virtudes morales introducen un buen orden en la entera afectividad de la persona, haciéndola coherente con el tipo de vida que se desea vivir.

También es propio de los hábitos morales predisponer a la persona para comprender velozmente las exigencias que la virtud tiene aquí y ahora, incluso en situaciones nuevas o imprevistas, a la vez que ayuda a encontrar las acciones con las que se pueden realizar tales exigencias. Esta es la dimensión predispositiva de las virtudes, que explica que las virtudes tienen en el plano de lo concreto una importante función cognoscitiva: ayudan a entender lo que conviene hacer, y no solo a hacer con facilidad lo que ya previamente se sabía que conviene hacer. En sentido negativo, la ausencia de virtud se traduce siempre en ceguera e insensibilidad incluso ante valores de suyo evidentes.

5. LAS NORMAS

Las normas morales son la expresión lingüística, mediante proposiciones universales breves (no robar, no mentir, etc.) de las principales exigencias de las virtudes. Tie-

nen un valor pedagógico muy importante, porque son un instrumento indispensable para la transmisión sencilla de los conocimientos morales, especialmente a las personas más jóvenes, que no están todavía en condiciones de asimilar razonamientos complejos.

Con estas breves proposiciones no es posible expresar todo lo que las virtudes morales comportan en las más variadas situaciones. A ello se añaden algunos límites de las expresiones breves, por los que a veces no es fácil entender dónde está la esencia de las cuestiones. Pensemos por ejemplo en la mentira. Incluso los niños pequeños entienden que no se debe mentir, y sienten que algo se rompe dentro de ellos cuando mienten. Pero no es fácil saber qué es mentir y qué no es mentir. Si se les dice que la mentira está en la intención de engañar, en seguida advertirán que los jugadores de fútbol intentan engañar al portero del equipo contrario cuando sacan un penalti, y algo parecido se hace en otros juegos, sin que a nadie se le ocurra pensar que los jugadores mienten. Si se les dice que la mentira está en no decir la verdad, o lo que se piensa que es la verdad, también advertirán comportamientos en que se procede de ese modo sin que nadie piense en la mentira (por ejemplo, cuando el médico oculta a una paciente joven un diagnóstico muy negativo y se lo comunica inicialmente solo a sus padres). Se hacen necesarias explicaciones más completas, pero que serán más largas y más complejas, y que desde luego no se pueden resumir en una breve frase o, si se hace, la cuestión quedará más oscura todavía.

Estos hechos, unidos a la universalidad con que se expresan las normas, pueden dar la falsa impresión de que las exigencias morales tienen muchas excepciones, cuando en realidad no es así. Es verdad que a veces no se debe devolver lo que ha sido confiado en depósito (por ejemplo, porque en algunas circunstancias devolver el arma depositada sería hacerse cómplice de un crimen), pero en cambio no es verdad que la justicia tenga excepciones o que la injusticia sea admisible en algunos casos. La realidad es que devolver lo que se recibió en depósito no es siempre requerido por la justicia; es más, a veces la justicia pide no devolver lo depositado.

Está además el hecho, todavía más importante, de que, salvo en el caso de algunas leyes humanas (civiles o eclesiásticas), la moralidad de un comportamiento no depende de su relación con la norma moral, sino más bien lo contrario. Cualquier acto de adulterio es inmoral no porque hay una norma que dice “no cometerás adulterio”, sino que es posible formular esa norma porque todos y cada uno de los actos de adulterio contradicen las virtudes de la castidad y de la justicia. La inmoralidad se constituye por la relación del acto con las virtudes, es decir, con los principios prácticos de la razón, y la norma expresa simplemente esa relación intrínseca de una acción con la virtud. Como se decía antes, esto no sucede con algunas normas civiles y eclesiásticas: en los países donde se manda que los automóviles circulen por la derecha, es esta ley la que hace que esté mal circular por la izquierda, ya que en estos países este modo de circular pondría en peligro la vida propia y la de los demás. En estos casos, serían posibles excepciones y

dispensas en circunstancias muy particulares, cosa que no es posible con las normas que expresan exigencias esenciales, y por ello invariables, de las virtudes.

Por otra parte, la función inmediata de las normas es autorizar o prohibir acciones, pero no consiguen introducir un orden en los deseos ni indicar cuál es la importancia que los diferentes bienes tienen para la vida buena. Es verdad sin embargo que habituándose a respetar las normas, si se logra comprender el sentido que tienen, se puede formar poco a poco la virtud. Por eso decíamos que las normas tienen un valor pedagógico muy importante para la educación moral, al que no se puede renunciar.

Podemos decir, en resumen, que idea del bien global del hombre, los bienes, las virtudes y las normas, son los elementos que permiten entender el funcionamiento de la inteligencia moral. Téngase en cuenta que entre las virtudes morales se encuentra la prudencia, de la que se hablará más adelante, y que preside la búsqueda y la realización de las acciones convenientes en el plano concreto, con sus circunstancias particulares y en algún caso quizá irrepetibles. En el ámbito dominado por la prudencia está también la conciencia moral, como veremos.

Cabe observar, por último, que las virtudes de que ha hablado la tradición moral occidental (prudencia, justicia, fortaleza, templanza y las otras virtudes que giran alrededor de ellas), son congruentes con una idea del bien global humano, ya expresada de modo incompleto por buena parte del pensamiento griego, y que llega a la plenitud de significado con el pensamiento cristiano. En ausencia o en contradicción con ese pensamiento el contenido de las virtudes puede no ser reconocible por completo, sino solo parcialmente, es decir, solo en algunas exigencias fundamentales que gozan de bastante evidencia. A mi juicio no es una sorpresa que cierta cultura actual no entienda requerimientos morales que en otro contexto cultural serían bastante claros.

6. UNA CUESTIÓN DE PEDAGOGÍA MORAL

De cuanto hemos dicho en este capítulo parecería desprenderse la idea de que una vez que el cristiano tiene la idea de que vivir en Cristo es el bien de su vida, sería fácil e inmediato comportarse en todas las circunstancias de su vida de modo coherente con ese ideal, como si el conocimiento del propio bien en términos generales significase ya poseer y practicar todas las virtudes morales cristianas.

En realidad, no es tan sencillo. El deseo sincero de seguir a Cristo no comporta el conocimiento de todo lo que a lo largo de la vida, en las más variadas circunstancias, comportará concretamente ese seguimiento, y tampoco comporta que resulte sencillo ser siempre coherente. Cuando alguien se propone seguir a Cristo, quizá no imagina que eso comportará más adelante renunciar a un procedimiento profesional injusto que sin

embargo le hubiera permitido obtener fácilmente una gran ventaja económica, o bien que su coherencia de vida supondrá aceptar críticas por parte de personas que no entienden sus ideales. Por eso, en la práctica se hace necesario recorrer un doble camino: por una parte, la adhesión al ideal de la vida cristiana se ha de ir haciendo cada vez más profunda; por otra, se hace necesario ejercitarse para realizar lo que aquí y ahora son las exigencias concretas de ese ideal. Estos dos caminos forman un círculo virtuoso. La adhesión más fuerte al ideal hace más fácil la coherencia en el plano concreto, y la coherencia en lo concreto ayuda a entender mejor y a reforzar la adhesión al ideal.

Por eso es frecuente en ámbito cristiano proponer algún método que ayude tanto a reforzar la adhesión al idea de vida como a ser coherente con ese ideal en la vida diaria. Un método de este tipo puede recomendar ciertas prácticas diarias y modos de enfocar las diversas actividades (trabajo, familia, descanso, etc.) que la experiencia ha demostrado útiles si se siguen con constancia, con una motivación adecuada y sin olvidar su carácter de medios, que por ello no se deben absolutizar como si fueran valores autónomos.

3. LA LIBERTAD

1. INTRODUCCIÓN

La libertad es una cuestión de importancia capital para la reflexión moral. Realidad apreciada por todos, al menos aparentemente, para la existencia cristiana es una condición necesaria. Hemos dicho antes que el amor, la caridad, es el motor de la vida cristiana, y el amor es y no puede no ser libre. Un amor no libre no es amor, será otra cosa, pero no amor. Por eso, sin libertad no hay amor, no hay caridad, no hay cristianismo, no hay Dios, porque Dios es amor¹.

Se entiende por libertad la «facultad natural que tiene el hombre de obrar de una manera o de otra, y de no obrar, por lo que es responsable de sus actos»². Si se quiere profundizar en esta definición, que como tal es comúnmente aceptada, se encuentran problemas de solución no tan fácil. Por eso vamos a proceder, en primer lugar, a examinar algunas concepciones de la libertad (apartado 2), para exponer después lo que, según la concepción que me parece acertada, es la visión cristiana de la libertad (apartado 3). Sucesivamente reflexionaremos sobre un problema particular, muy importante en la práctica, que es el de saber si una libertad finita puede ser una verdadera libertad (apartado 4), considerando al final una consecuencia de la libertad, que es el pluralismo (apartado 5).

2. CONCEPCIONES DE LA LIBERTAD

Libertad como finitud y contingencia

Se puede pensar que la libertad es esencialmente elección entre cursos alternativos de acción (elijo entre ir a Sevilla o ir a Cáceres) realizada en un contexto de finitud y de

¹ 1 Jn 4, 8.

² REAL ACADEMIA ESPAÑOLA, *Diccionario de la Lengua Española*, 2014²³, voz “Libertad”.

conocimiento imperfecto (con los datos que tengo, no consigo saber con certeza si podré realizar mejor mi trabajo en Sevilla o en Cáceres). La libertad sería esencialmente elección, ejercitar una preferencia.

El planteamiento sería más o menos el siguiente. Somos seres finitos, vivimos en un mundo finito y lleno de contingencia (un mundo de cosas que pueden ser de un modo o de otro), y nos movemos guiados casi siempre por un conocimiento imperfecto de la realidad que nos rodea y de nosotros mismos. Como las cosas pueden ser de un modo o de otro, y como no sabemos con toda seguridad qué es lo mejor, y acerca de ello hay diversas ideas, es lógico que cada uno elija lo que le parece más adecuado. Me parece que esto es verdad (o casi siempre es verdad) en el mundo económico, social y político, pero no llega a tocar lo que es la esencia de la libertad, es decir, aquello sin lo cual la libertad deja de ser libertad y que a la libertad no puede faltarle nunca.

Podemos describir de otro modo ese mismo planteamiento. Si tuviésemos un conocimiento perfecto del mundo social y económico, y pudiésemos predecir con toda exactitud las consecuencias de nuestras acciones, y supiésemos que tomando determinadas medidas todos seríamos ricos, no habría paro laboral, el país funcionaría como un reloj, y todos seríamos felices, no habría nada que elegir, haríamos lo que sabemos que es mejor y basta. Pero como no tenemos ese conocimiento perfecto, que cada uno elija lo que le parezca mejor.

A mí me parece que este planteamiento, aunque tenga indudables partes de verdad, no es aceptable, si se trata de entender la esencia y el valor de la libertad. La libertad no es consecuencia de la imperfección, sino que es la más alta perfección natural del espíritu, y cuanta más perfección, más libertad. Y tampoco se identifica con la contingencia ni con la existencia de alternativas. Algunos de estos puntos podemos aclararlos ahora; los otros, un poco más adelante.

Sin duda es verdad que el mundo económico y político es en buena parte el mundo de lo contingente, en el cual además es muy difícil poseer un perfecto conocimiento de las consecuencias de los cursos alternativos de acción. Pero también es verdad que a lo largo de la historia ha habido, y hay ahora, movimientos políticos e ideológicos que piensan poseer toda la verdad política y económica, y por ello se sienten autorizados a imponer con la violencia sus recetas (por ejemplo, los marxistas), atropellando la libertad de todos, lo que muestra a todas luces que no comprenden el significado y el valor que la libertad tiene en sí misma. Aun en el caso de que supiésemos con toda certeza qué es lo mejor, el hombre elige y debe elegir lo mejor libremente, y no por coacción violenta.

Por otra parte, si la libertad fuera lo que ese planteamiento afirma (elección entre alternativas en un contexto de finitud y conocimiento imperfecto), la libertad sería un poder que se auto-destruye en la medida en que se ejerce. Las elecciones que se hacen

van limitando las alternativas disponibles en el ámbito sentimental, profesional, religioso, deportivo, y en la medida en que pasan los años las alternativas posibles son cada vez más limitadas. Y con la muerte se extinguiría completamente la libertad. Este planteamiento no me parece adecuado. El ingeniero que ama su profesión no es menos libre porque ya no puede ser abogado. La elección y el ejercicio continuado de su profesión presuponen una toma de posición personal que fue y sigue siendo plenamente libre. Y los cristianos pensamos que en el Cielo no se presentan cursos alternativos de acción, pero hay plena libertad. Allí están los que aman a Dios, y el que hace lo que ama, hace lo que quiere, y el que hace lo que quiere hacer es libre.

Libertad y autonomía

Hay un segundo concepto de libertad, inspirado en la concepción kantiana y hoy bastante extendido, en el que la libertad se entiende como autonomía, y por ello como incompatible con el concepto de heteronomía³. En algún aspecto el concepto de autonomía responde a la verdad: nos adherimos libremente a lo que conocemos o reconocemos como bueno. No podemos adherirnos libremente a lo que no conocemos o no conseguimos reconocer como bueno. Pero el concepto de autonomía de matriz kantiana contiene también otros aspectos bastante problemáticos.

Kant parte del presupuesto de que «todos los principios prácticos que presuponen un objeto (materia) de la facultad apetitiva como motivo determinante de la voluntad, son empíricos en su totalidad y no pueden dar leyes prácticas. Entiendo por materia de la facultad apetitiva un objeto cuya realidad se apetece»⁴. Lo que Kant dice, en términos más sencillos, es que si obramos para alcanzar algo que nos parece bueno (un bien, un fin) ello significa que buscamos algo cuya consecución promete placer (Kant no admite el conocimiento de un bien inteligible). De lo cual se siguen dos inconvenientes: el primero es que lo que agrada a uno no agrada a otros, por lo que sobre esa base no se podrían fundamentar preceptos morales de validez universal; segundo, que la voluntad se determina por placer, lo que es un modo de obrar hedonista, que no conviene a la dignidad humana. Si en cambio se buscara un bien porque así lo manda Dios u otra autoridad que tiene poder sobre nosotros, entonces nos determinamos por miedo al castigo o por deseo del premio; en todo caso, no nos adheriríamos a recto porque es recto, y viene a desaparecer la libertad. Por tanto, la libertad y moralidad humana requieren autonomía y rechazo de la heteronomía, entendiendo esta última como determinación por una ley que no sea la ley intrínseca de la racionalidad pura.

En la actualidad, cuando el rigor analítico de Kant nos queda un poco lejos, y sus presupuestos resultan desconocidos para muchos, el concepto de autonomía viene solo a

³ En el apartado 5 del primer capítulo lo hemos mencionado brevemente.

⁴ I KANT, *Crítica de la razón práctica*, Losada, Buenos Aires 1961, pp. 25-26.

negar que las leyes, divinas o humanas, las costumbres, el parecer de personas que gozan de autoridad moral, etc. pueda ser un medio adecuado para conocer y reconocer indirectamente algo como bueno, a lo que la libertad puede adherirse sin perder su dignidad. La autonomía se respetaría, según este modo de ver las cosas, solo cuando cada uno decide según las ideas que se ha conseguido formar.

No me parece aceptable la idea kantiana de que todo posible contenido (materia) de la facultad apetitiva es sensible (empírico), idea que quedó ampliamente refutada por Max Scheler⁵, y sobre todo pienso que a veces las leyes, las costumbres, las personas dotadas de autoridad moral, los maestros, nos permiten reconocer indirectamente bienes cuya comprensión directa no alcanzamos en un determinado momento, y si pensamos en la evolución moral del hombre, que recorre un largo camino desde la más tierna infancia hasta la edad adulta, el reconocimiento indirecto del bien (a veces reconocimiento del bien sobre la base de la fe o confianza que tenemos en alguien), juega un papel esencial. Por otra parte, el motor de la existencia cristiana es el amor, no el temor, por lo que tampoco considero admisible la idea de que la aparición de Dios o de Cristo en nuestra conciencia pueda suscitar solo temor o interés egoísta, y por ello no me parece verdad que la presencia de Dios en la conciencia impida la deliberada adhesión al bien porque es bueno, es decir, el ejercicio de la libertad. Desde luego, no es esta la enseñanza cristiana, aunque alguna vez se haya cargado demasiado la mano en el temor, que quizá para cierto tipo de personas haya podido ser el único modo de advertir el mal.

Libertad como deliberada adhesión

Hay al menos otro modo de entender la libertad, que presupone la distinción entre el modo de obrar natural y el modo de obrar voluntario, que siempre es libre, aun cuando la operación no fuese contingente⁶.

El modo de obrar natural es una operación descontada, casi automática podríamos decir, porque se realiza sin que un sujeto tenga que tomar posición. Una gallina pone un huevo del que sale un ser de su misma especie, así como una mujer genera un ser humano, sin que ello presuponga ninguna decisión por su parte. Puede decidir poner los actos que la llevarán a quedar embarazada o no ponerlos, pero una vez que inicia el proceso de la generación un ser humano genera otro ser humano. De modo análogo los sentidos y la misma inteligencia conocen el objeto que se les presenta, sin que el ver lo que hay

⁵ Cfr. M. SCHELER, *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik. Neuer Versuch der Grundlegung eines ethischen Personalismus*, Francke Verlag, Bern 1954 (trad. castellana: *Ética*, Revista de Occidente, Buenos Aires 1948²).

⁶ Me inspiro muy libremente a la distinción establecida por Juan Duns Escoto. Cfr. E. GILSON, *Juan Duns Escoto. Introducción a sus posiciones fundamentales*, EUNSA, Pamplona 2007, pp. 567 y ss., y L. BUCH RODRÍGUEZ, «La afirmación de la libertad en el pensamiento de Duns Escoto», *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía* 39/2 (2022) 317-331.

delante presuponga ninguna toma de posición. Quien conoce que ha habido un crimen, por ejemplo a través de la lectura del periódico, no por ello es un asesino ni comete culpa alguna. La culpa la comete si toma posición, aprobando el crimen, pero aprobar ya no es una operación natural, sino voluntaria.

En efecto, el obrar voluntario comporta siempre una toma de posición personal ante el objeto, aun ante situaciones que no podemos cambiar. Quien es enviado a la cárcel por una sentencia judicial, no le queda otra alternativa que ir a la cárcel, pero tomará una posición ante ello: puede reconocer su crimen y aceptar la pena, o puede rebelarse ante la pena y no aceptarla interiormente, porque se sabe inocente o porque la pena le parece exagerada con relación a la pequeña falta cometida. No hay acciones alternativas, pero permanece la libertad de adhesión (aunque no la libertad de coacción). El obrar voluntario nunca es el resultado automático de haber conocido algo como bueno. Comporta siempre toma de posición afirmativa o negativa, adhesión o no adhesión, afirmación o negación, incluso ante situaciones que no se pueden cambiar. Juan Duns Escoto lo ejemplifica así: «Si alguien se precipita voluntariamente y, al caer, continúa su querer, cae necesariamente con la necesidad de la gravedad natural, y, sin embargo, quiere libremente la caída»⁷.

En definitiva, según esta concepción, *me parece que la esencia de la libertad (aquello que no puede faltar sin que desaparezca la libertad) es la deliberada afirmación del bien conocido. Pero es la afirmación del bien porque es bueno, y no por otro motivo*⁸: no por miedo al castigo, o por presiones recibidas, o por intereses personales, económicos o políticos... Esto no excluye que se tenga interés en el bien; es más, lo incluye. Lo que se excluyen son intereses ajenos a la bondad del bien (ventajas económicas, de poder, etc., que también se podrían derivar en ocasiones de la afirmación de lo que se conoce como mal).

3. LA VISIÓN CRISTIANA DE LA LIBERTAD

En el lenguaje ordinario empleamos el término libertad en diversos sentidos, que se oponen a las diferentes formas de coacción. En su forma más inmediata, y más común en el lenguaje jurídico y político, la libertad significa que no se nos impide hacer lo que hemos decidido hacer; en este sentido, se habla de libertad de reunión, de libertad de expresión, de libertad religiosa. Libertad es ausencia de coacción externa. Carece de esta libertad por ejemplo, quien está encarcelado, o quien es prisionero.

⁷ J. DUNS ESCOTO, *Quodlibetal* 16, n.50, citado por L. BUCH RODRÍGUEZ, «La afirmación de la libertad en el pensamiento de Duns Escoto», cit. pp. 324-325.

⁸ En este sentido S. Anselmo define la libertad como «potestas servandi rectitudinem voluntatis propter ipsam rectitudinem» (*De libertate arbitrii*, III; ed. Schmitt, I, 212).

En un sentido más profundo, la libertad es ausencia de coacción en el proceso psicológico por el que tomamos una decisión. Es la libertad de decidir, y no simplemente de hacer lo que hemos decidido. Decido comer pescado, y no carne, pero podría haber decidido comer carne y no pescado, o bien no comer nada. Ningún elemento interior hace que la decisión de comer pescado sea necesaria. Desde este punto de vista se habla de libertad de elección o de libre arbitrio.

Hay un tercer sentido, particularmente frecuente en contexto ético, que se refiere a la ausencia de elementos internos que, aunque no suprimen la libertad de elección, la condicionan en la práctica. Decimos, por ejemplo, que tal persona es “esclava de su orgullo” o “esclava del alcohol”. La persona virtuosa, en cambio, goza de la libertad de quien no está condicionado por las malas pasiones, por el vicio ni por el pecado. Surge así la idea de libertad como libertad moral, que es libertad respecto al “dominio” que el vicio y el pecado pueden ejercer sobre el hombre. Esta libertad, más que una característica psicológica de nuestro ser, es una conquista moral. El cristiano considera que la redención operada por Cristo nos ha devuelto esa libertad: «para esta libertad, Cristo nos ha liberado»⁹.

Estos tres significados que damos a la idea de libertad son en el fondo negativos. Nos dicen más lo que la libertad no es que lo que es. Nos dicen que para que haya libertad no debe haber ni coacción externa, ni coacción interna ni condicionamientos procedentes de vicios interiores que en la práctica pueden a veces ser más fuertes que nosotros. Si hay coacción externa o interna, no hay libertad. Si no hay ni la una ni la otra, hay libertad. Y, entonces, ¿qué hacemos? ¿Qué es ejercitar la libertad? Tenemos que buscar una noción positiva de libertad, que nos ponga de manifiesto su sentido.

El cristianismo ve la libertad como un bien divino que nos corresponde en cuanto hemos sido creados a imagen y semejanza de Dios: la libertad «es signo eminente de la imagen divina en el hombre», dice el Concilio Vaticano II¹⁰. Si la libertad humana es signo de la imagen de Dios, se sigue a mi juicio que Dios es libre, y no solo en cuanto decide libremente crear, decisión contingente que podría no haber tomado, sino que es libre en sí mismo, lo que se puede entender solo en la línea de la tercera concepción de la libertad expuesta en el apartado anterior. Si la libertad estuviese necesariamente ligada a la contingencia y a la imperfección del conocimiento, como supone la primera concepción antes expuesta, no se podría entender que Dios sea en sí mismo libre, pues Dios tiene un conocimiento infinitamente perfecto, y en su ser y en su vida íntima no hay contingencia.

Como ya se dijo, Dios es amor, y no solo en cuanto Creador, porque Dios tiene voluntad que se adhiere deliberadamente al bien que es Él mismo. En su misma vida

⁹ Ga 5, 1; cfr. CONCILIO VATICANO II, *Const. past. “Gaudium et spes”*, n. 17.

¹⁰ *Const. past. “Gaudium et spes”*, n. 17.

íntima hay libertad. En este sentido, Juan Duns Escoto sostiene que la procesión del Espíritu Santo, siendo una procesión según el amor, es libre, aunque necesaria, no contingente. La generación del Hijo se realiza según el conocimiento y es una acción natural, la procesión del Espíritu Santo es según la voluntad, y comporta un acto de la voluntad divina de complacencia en el bien divino que se manifiesta como una efusión de amor entre el Padre y el Hijo, y en ese sentido es una operación voluntaria y libre (no en el sentido de que sea contingente). El hecho de que ese acto de complacencia en el Bien divino no pueda no darse, no quita que se dé un acto de adhesión al bien conocido, lo que es la sustancia de la libertad, que naturalmente se predica de Dios y del hombre en sentido analógico, es decir, en sentido en parte igual y en parte diferente, pero lo que tiene de igual es la adhesión deliberada al bien conocido¹¹.

Si entendemos que la esencia de la libertad es la deliberada afirmación del bien porque es bueno, y no por otra razón, se puede comprender que Cristo es plenamente libre cuando vive enteramente para la gloria del Padre, considerando la voluntad del Padre como su alimento. Y también cabe entender muy bien la libertad del cristiano que quiere seguir a Cristo e imitar su disponibilidad hacia la voluntad del Padre, como dijimos en el primer capítulo. Quien hace lo que ama, obra libremente.

4. FINITA, PERO VERDADERA LIBERTAD

La libertad está en la boca de todos, pero no todos la entienden y la respetan. Existen personas que hablan mucho de la libertad, pero luego no son capaces de respetar los puntos de vista de sus parientes y amigos, a los que querrían imponerles los propios. A pesar de lo dicho en el apartado anterior acerca de la visión cristiana de la libertad, también entre cristianos no siempre se la entiende y se la aprecia adecuadamente. Por eso, vale la pena detenerse un poco más en la cuestión.

Algunos consideran que si se tienen en cuenta los planes generales de la providencia y del gobierno divino, al final son pocas las cosas que dependen del hombre. Como se suele decir, y no sin algo de verdad, Dios puede escribir derecho con renglones torcidos. Pero el dicho popular no es tan verdadero si lleva a pensar que las decisiones humanas son poco menos que indiferentes para la marcha de la sociedad y del mundo. Por otra parte, es verdad que desde el punto de vista teórico, no es fácil entender como libre y definitivo un poder de decisión y de acción que se ha recibido de Alguien que está por encima de nosotros. Los debates que se han producido a lo largo de la historia del pensamiento cristiano acerca del concurso entre la acción de Dios y la del hombre, o acerca

¹¹ Sobre la procesión del Espíritu Santo como procesión libre según J. Duns Escoto véase la breve explicación de M.J. SCHEEBEN, *Los misterios del cristianismo: su esencia, significado y conexión en la prospectiva de su carácter sobrenatural*, Herder, Barcelona 1960³, pp. 116-118.

de la relación entre la libertad y la gracia, son un elocuente ejemplo. Desde presupuestos diferentes, pero en la misma línea, está la mencionada dificultad de Kant para entender que la libertad humana es compatible con la presencia de Dios y de su ley en nuestro comportamiento moral.

En realidad todo cristiano sabe que la historia de su vida es la historia de una constante colaboración entre la gracia de Dios y la libertad humana. Pero ahora no nos vamos a detener en este importante aspecto, sino más bien en la comprensión de uno de los términos de la colaboración, el alcance de la libertad humana, que requiere ulteriores explicaciones. En efecto, no resulta siempre fácil de entender que dentro de un contexto relativo y dependiente, como es el humano con relación al Creador, pueda existir la libertad como un punto en cierto sentido absoluto. Con otras palabras, está la dificultad de comprender que, siendo Dios el creador y conservador de todo lo creado, sin embargo sea verdad que se debe a nuestra libertad, y solo a ella, que no existan algunas cosas que habrían podido existir si hubiésemos tomado otras decisiones, así como a nuestra libertad se debe que existan algunas cosas que podrían no haber existido si nuestras elecciones hubiesen sido diferentes.

La teología cristiana de la creación nos puede ayudar a entender por qué nuestra libertad, aun siendo finita, es verdadera libertad, con todas las consecuencias que esto tiene. Creando el hombre a su imagen y semejanza, Dios ha querido poner frente a sí no marionetas, sino verdaderos interlocutores, capaces de recibir una participación de su misma vida divina para que puedan entrar en una comunión beatificante con Él. Pero para eso era necesario que esos interlocutores fuesen verdaderamente libres, es decir, capaces de adherirse deliberadamente al bien porque es bueno, lo que para seres finitos y falibles comportaba la posibilidad de negar el bien y afirmar el mal. Para obedecer ciegamente las leyes que el Creador ha dado al cosmos ya están las estrellas y los planetas, que manifiestan su sabiduría y grandeza. Pero solo con la libertad aparece la imagen y semejanza del Ser divino, porque el hombre puede conocer y amar libremente el Bien divino, precisamente como hace Dios. Esto vale mucho, hasta el punto de que Dios ha pensado que al fin y al cabo valía la pena correr el riesgo representado por el mal uso de la libertad por parte nuestra. La supresión de la libertad, o la atenuación de su alcance, habría evitado tanto mal y tanto sufrimiento, pero habría imposibilitado una maravilla tan grande como que otros seres inteligentes participasen del amor y de la felicidad divinas.

Que la libertad humana sea verdadera libertad tiene importantes consecuencias, que a veces nos cuesta entender. La literatura sapiencial del Antiguo Testamento lo expresa con gran belleza: «Él fue quien al principio hizo al hombre, y le dejó en manos de su propio albedrío. Si tú quieres, guardarás los mandamientos, para permanecer fiel a su beneplácito. Él te ha puesto delante fuego y agua, a donde quieras puedes llevar tu

mano. Ante los hombres está la vida y la muerte, lo que prefiera cada cual, se le dará»¹². El hombre es libre de preferir la vida o la muerte. Lo que prefiera, lo tendrá. Por eso Dios respeta la libertad humana, y permite que las consecuencias de nuestras acciones se desplieguen en el tiempo. Ciertamente la providencia de Dios cuida de los hombres, pero cuida dándonos la capacidad de conocer el bien y el mal, para que podamos cuidar de nosotros mismos. El Creador no neutraliza nuestras acciones: si adoptamos un comportamiento capaz de dañar o incluso destruir el ambiente terrestre, lo dañaremos o lo destruiremos; si nos ponemos en condiciones de hacernos daño o de perder la vida, nos haremos daño y perderemos la vida. Aquí no está en juego la misericordia de Dios, que es muy grande, sino nuestra dignidad de seres libres: no somos muñecos, y la vida no es un juego.

Es verdad sin embargo que la misericordia de Dios nos ha dado una segunda oportunidad: es la Redención, que hace posible un segundo y mejor comienzo. A la vez, el modo dolorosísimo en el que Cristo la ha llevado a cabo nos muestra que la Redención nos permite entender la seriedad de lo que hicimos. Dios toma muy en serio nuestra libertad, no es un juego de niños, que estropean y manchan todo, pero después viene el padre que arregla lo roto y ordena lo desordenado. La providencia y la misericordia de Dios no se pueden concebir de un modo que quite la responsabilidad humana y nos haga unos eternos infantes. Un buen padre ama a su hijo, pero quiere que crezca y llegue a ser adulto, no lo quiere infantilizar para toda su vida. Por fortuna Dios ayuda mucho, pero hemos de poner nuestra parte: «sabemos que todas las cosas cooperan para el bien de los que aman a Dios», dice San Pablo¹³, mencionado en una frase las dos partes: la de Dios y la nuestra. San Agustín dice lo mismo de otro modo: «Dios, que te creó sin ti, no te salvará sin ti»¹⁴. Una libertad verdadera comporta una verdadera responsabilidad, y este el punto que tantas veces nos cuesta entender, dando lugar a una visión infantil de la paternidad divina. Es verdad que en la práctica tantas veces será mejor insistir en la misericordia de Dios, pero hacerlo así no debería ser una negación del valor y de la seriedad de la libertad humana, sino una ayuda para evitar el desánimo que paraliza y hacer de nuevo posible que el hombre crezca y alcance el gran bien al que Dios le ha destinado.

4. LIBERTAD Y PLURALISMO

La libertad lleva consigo el pluralismo. Pluralismo de opiniones y de opciones. La libertad y el pluralismo desde hace algunos siglos, y también hoy, tiene su enemigo mortal en el racionalismo.

¹² *Si* 15, 14-17.

¹³ *Rm* 8, 28.

¹⁴ SAN AGUSTÍN, *Sermo CLXIX*, 13 (PL 38, 923).

Para el racionalismo la inteligencia humana es el único principio del saber, y se la considera capaz de alcanzar una comprensión exacta y exhaustiva de la realidad, como si pudiese contemplarla desde fuera de la realidad misma con una completa objetividad. Para lograr esta exacta comprensión la inteligencia debe proceder con un método riguroso, cuyo primer paso consiste en demoler todos los conocimientos recibidos, es decir, todos los conocimientos en cuya génesis la inteligencia misma no haya participado activamente. Hay que comenzar desde cero, sin admitir presupuesto alguno. Como es sabido, Descartes piensa que el *cogito ergo sum*, esto es, la indudable auto-conciencia del pensamiento es la primera verdad que goza de absoluta certeza.

Los pensadores que se movían en esta línea pronto se dieron cuenta que para su proyecto de ciencia perfecta no era suficiente comenzar con la primera verdad. El saber tenía que comenzar desde el inicio absoluto, es decir, desde el primer ser, desde lo absolutamente primero en el plano ontológico; desde Dios, por tanto, y a partir de allí acompañar paso a paso la producción de la entera realidad, estableciendo conexiones lógicas necesarias entre Dios y las cosas. Este fue el intento primero de Spinoza y después de Hegel.

Para el pensamiento cristiano este proyecto no es aceptable. Aun admitiendo como hipótesis, sin concederlo, que la razón humana pudiese situarse por su propia capacidad en el punto de vista divino, se pone el problema de la libertad de la acción creadora de Dios, lo que equivale a decir que entre el Origen y lo que de él procede *ad extra* (lo creado) no es posible establecer una conexión lógica y necesaria. Si hubiera una conexión necesaria, el mundo sería parte de Dios o, si se prefiere, el Absoluto sería la suma de Dios y universo creado. Para el cristianismo, en cambio, entre Dios y el mundo está únicamente la libertad y el amor de Dios.

Es un lugar común de la historiografía filosófica convencional afirmar que el proyecto racionalista fracasó, y ahora estamos metidos de lleno en la post-modernidad, en el mundo de la post-verdad. Esto me parece verdad en el sentido de que hoy ya no se proponen grandes relatos metafísicos de estilo hegeliano (aunque el marxismo es un gran relato ontológico que no está muerto). Ahora bien, esa interpretación historiográfica no me parece verdad en el sentido de que la idea de un conocimiento perfecto de la realidad sigue viva bajo otra forma, que se podría muy bien llamar ingeniería social y cultural¹⁵. Se trata de personas y movimientos que parecen estar completamente seguros

¹⁵ En ese sentido me parece todavía válida la descripción que hace Lersch de la actitud racionalista: «En el racionalismo, la razón, con su agudo poder de conceptualización y su disección analítica de los fenómenos y acontecimientos, queda constituida en órgano universalmente válido para orientarnos en el mundo y en la vida, El racionalismo considera que en la comprensión racional, metódica y calculada del mundo y de la vida radica el quehacer auténtico del hombre y el fin de su existencia sobre el planeta. Enfocado desde la dinámica de la postura humana, el racionalismo aparece basado en la voluntad y en la decidida confianza de dominar el mundo mediante la razón y de poder con su ayuda organizar la vida. Según las distintas esferas de la vida en las que

de poseer la receta para lograr todo el bien y evitar todo el mal de la humanidad, y por ese motivo se sienten legitimados para imponer sin el menor escrúpulo líneas políticas, sistemas sociales, recetas económicas y modas culturales (lo “políticamente correcto”), sin escuchar a nadie ni admitir opiniones discordantes, destruyendo en un instante los logros adquiridos con mucho esfuerzo a largo de la historia. No dejan más libertad que la de aplaudir lo que ellos proponen y hacen, y quien no se somete queda socialmente estigmatizado. Baste pensar, por ejemplo, a la cultura de la cancelación y otras dinámicas semejantes de lo Woke, a las presiones de la cultura LGTB o a la “ley trans” que se debate en España mientras escribo estas páginas.

Para el cristianismo el único conocimiento que refleja, limitadamente, el punto de vista de Dios es que procede de Dios mismo por revelación, y que acogemos mediante la fe. Comprende los dogmas de fe y las verdades sostenidas por la Iglesia como doctrina católica (lo que está en el *Catecismo de la Iglesia Católica*). En lo que queda fuera de esto, existe para los cristianos un legítimo pluralismo, porque Dios ha revelado lo que era necesario y muchas otras cosas las ha dejado a la libre discusión entre los creyentes. Desgraciadamente a veces se introduce entre los cristianos, a veces también entre las autoridades eclesiásticas, una especie de “racionalismo religioso y pastoral”, es decir, una actitud que nace de la convicción de poseer la línea y la estrategia absolutamente verdaderas para lograr infaliblemente los fines de la Iglesia, para evitar todos los errores y para superar todos los obstáculos que la evangelización encuentra en nuestros días. A quien no se somete, por desgracia se lo maltrata. Y a veces los que más maltratan son los que menos aceptan moverse dentro del ámbito de lo que está revelado, llegando así a la gran paradoja del catolicismo actual: pluralismo en donde la unidad es necesaria, y forzada uniformidad en lo que de suyo es libre, opinable o discutible, que de vez en cuando se traduce en un comportamiento práctico extraño y —en la segunda parte— poco compatible con la caridad: “amigo de los enemigos y enemigo de los amigos”. Es decir: se considera enemigo a quien, aun compartiendo las mismas convicciones en lo necesario y fundamental, sostiene opiniones diversas en cuestiones opinables, y se considera amigo a quien tiene convicciones diferentes u opuestas en lo necesario, pero coincide en opiniones y cuestiones discutibles. Sería mejor atenerse a la máxima atribuida a San Agustín: “unidad en las cosas necesarias, libertad en las dudosas, y en todas caridad”.

A mi juicio, valdría la pena reflexionar seriamente sobre el valor humano y cristiano de la libertad, para aceptar a los demás como son. Es muy grande la razón por la que Dios nos ha hecho libres.

ello sucede, cabe hablar de un racionalismo político, económico y cultural» (PH. LERSCH., *El hombre en la actualidad*, Gredos, Madrid 1979², p. 18).

4. LA AFECTIVIDAD

1. PRESENTACIÓN DEL TEMA

En el este capítulo vamos a tratar de los sentimientos, que desempeñan un papel muy importante en nuestra vida. Para entender lo que son, cómo surgen, qué significado tienen, cómo conviene comportarse ante ellos, etc., es necesario conocer, al menos a grandes rasgos, cómo se estructura la personalidad y, en particular, saber qué son las tendencias, fuerzas de nuestra psique de las que proceden los sentimientos. En la parte final del capítulo afrontaremos el tema de la educación de la afectividad, tarea difícil pero esencial para el crecimiento moral de la persona.

2. EL BIEN DE LA TOTALIDAD DE LA PERSONA

Hemos hablado en los capítulos anteriores de la vida buena, y particularmente de la concepción cristiana de la vida buena. Ahora añadimos que esa vida es buena para la persona *considerada como un todo*, razón por la cual la buscará con la totalidad de su ser. Esta aclaración es necesaria porque la persona tiene partes, aunque la palabra “parte” se usa en este contexto más bien metafóricamente.

Philipp Lersch propone una descripción de la personalidad distinguiendo en ella tres niveles. Con una terminología técnica, los denomina: fondo vital, fondo endotímico y supraestructura personal¹. Vayamos por partes. En cuanto al primer nivel, apunta: «El fondo vital es el conjunto de estados y procesos orgánicos que tienen lugar en nuestro cuerpo»². Se trata de un conjunto de procesos, que comprende el funcionamiento del cerebro, las glándulas endocrinas, procesos metabólicos, etc. Las más de las veces estos procesos permanecen en el ámbito de lo pre-psíquico, pero desde esa zona oscura para la conciencia soportan, y a veces condicionan, los estratos superiores de la personalidad.

El segundo nivel es ya psíquico. Lersch lo denomina fondo endotímico, del griego *èndon* = dentro, y *thymós* = sensación, sentimiento. Este nivel está formado por un conjunto de vivencias pulsionales, que podemos llamar instintos y tendencias, que son

¹ Cfr. PH. LERSCH. *La estructura de la personalidad*, Scientia, Barcelona 1966⁴. En este capítulo seguimos a grandes líneas, y con bastante libertad, la teoría de la personalidad propuesta por este autor.

² *Ibid.*, p, 84.

constitutivas de nuestro ser. No solo no nos las hemos dado a nosotros mismos, sino que además se ponen en marcha en una esfera profunda no controlada por el yo consciente. De ese fondo proceden procesos y estados anímicos, que llamamos emociones, sentimientos o estados de ánimo. Los filósofos los llaman “pasiones”, porque son procesos que el yo padece, ante los que yo es inicialmente pasivo: es decir, no son cosas que hacemos, sino cosas que nos suceden. Así, por ejemplo, se enrojece sin querer ante una situación, nos viene un movimiento de ira, o nos invade una sensación de tristeza o de repugnancia, etc.

Finalmente, la supraestructura personal la forman los procesos y acciones que el yo pone en marcha activa y deliberadamente, después de haber valorado su conveniencia. Son los actos de la inteligencia y de la voluntad, o al menos gobernados activamente por la voluntad. Algunos ejemplos podrían ser ponerse a estudiar, decidir salir a dar un paseo, hacer el esfuerzo de recordar una situación del pasado, etc.

Empleando una metáfora espacial se puede hablar de estratos de nuestra personalidad, porque unos están “debajo” o “encima” de otros, según como se mire el conjunto. Pero no están simplemente superpuestos, sino interconectados, formando una estructura casi circular. Lo que está debajo sostiene lo que está encima, pero a la vez se beneficia del buen funcionamiento de lo que está más arriba. Una digestión pesada, por ejemplo, puede dificultar el proceso intelectual en nuestro trabajo, pero también sucede que un disgusto cause una mala digestión. Entra aquí el gran capítulo de los fenómenos psicosomáticos.

Vamos a tratar brevemente toda esta temática porque muchas de nuestras decisiones y acciones libres tienen su motivación en un impulso procedente del fondo endotímico, que es secundado, elaborado (transformado) o rechazado por el yo consciente. Dicho de otro modo, nuestras decisiones libres no son una opción pura, sin conexión con la esfera corporal y con la del sentimiento. Al contrario, hay un continuo movimiento que va desde lo involuntario hacia lo voluntario, desde la no-libertad hacia la libertad, por lo que no sería posible comprendernos a nosotros mismos y a los demás si no tuviéramos en cuenta estos procesos. Si una persona se lamenta porque tiene frecuentes accesos de ira, de poco sirve que le digamos “no es bueno que te enfades”, o “no está bien enfadarse”. Eso ya lo sabe ella. Lo que podemos hacer en su favor es ayudarla a entender por qué se enfada con tanta frecuencia, haciéndole consciente de procesos procedentes del fondo endotímico que tendría que aprender a modificar. Y modificarlos no es tarea fácil ni inmediata, porque con nuestras acciones podemos contener o reprimir la ira, de forma que no dé lugar a palabras o acciones inapropiadas, pero no podemos impedir que surja en nuestra conciencia. La modificación de las pulsiones del fondo endotímico solo se logra mediante los hábitos morales; concretamente, esa corrección de las pulsiones es lo que hemos llamado la dimensión afectiva de las virtudes morales³.

³ Ver más arriba capítulo 2, apartado 4.

Otro motivo por el que conviene tratar esta cuestión es que la inteligencia humana no pasa a ser práctica (la razón práctica de que hablan los filósofos) sino en cuanto interactúa con la voluntad y los deseos, iluminándolos y guiándolos hacia sus objetivos. De ahí que el conocimiento de la estructura básica del desear humano sea de capital importancia para comprender la vida moral.

Una tercera razón de conveniencia para tratar este tema es que la vida buena, también la del cristiano, solo se puede realizar si ponemos en juego la totalidad de nuestra persona. No se puede realizar solo con el sentimiento, ni solo con la voluntad, ni solo con la inteligencia. Se requiere la integración hacia una misma dirección de todos nuestros recursos psíquicos, y tal integración requiere conocimiento y educación de las diferentes fuerzas que hay en nuestro ser.

3. TENDENCIAS Y SENTIMIENTOS

Las tendencias son las pulsiones o fuerzas del fondo endotímico; por ejemplo, el instinto de conservación, el impulso sexual, el deseo de trabajar y de saber, etc. Son un reflejo psicológico de la ley vital de la comunicación entre la persona y el mundo. En las tendencias nuestras necesidades se manifiestan como un déficit acompañado de inquietud (hambre, sed, deseo de estimación, etc.), apuntando a una satisfacción, percibida anticipadamente de un modo todavía oscuro y confuso. Cada tendencia apunta hacia una meta (alimento, conocimiento, posesión de un objeto, etc.). Esa meta representa un valor, un bien en el sentido amplio del término, porque responde a una necesidad. Las tendencias tienen siempre el carácter de algo dado. No proceden de una iniciativa del individuo, como no procede de una libre opción la necesidad de alimentarse o de vivir en sociedad. Las tendencias son además un principio de selección de los objetos significativos, de forma que nuestro mundo está configurado de alguna manera por nuestros intereses. Lo que no nos interesa, lo que no responde a lo que buscamos, nos pasa inadvertido. Esto explica, por ejemplo, que personas que para algunos temas demuestran una memoria prodigiosa, para otros no consiguen retener casi nada.

La distinción y clasificación de las tendencias humanas es un problema difícil, y probablemente no se logre elaborar una clasificación que satisfaga a todos. No es tarea simple expresar la riqueza de la vida en un esquema. Por otra parte, no soy experto en esta materia, ni tengo algún interés en hacer una u otra propuesta. Sí me parece conveniente conocer el papel desempeñado por las tendencias, pues ayuda a entender qué es la afectividad y cuáles son los problemas que las virtudes morales han de resolver.

Lersch distingue, y la distinción me parece razonable, tres grupos de tendencias. En el primer grupo están las *tendencias de la vitalidad*, que son las que están en el estrato más profundo de la vida: el impulso a la actividad, la tendencia al goce, la tendencia

sexual y el impulso vivencial. El segundo grupo es el de las *tendencias del yo individual*: instinto de conservación, la tendencia a la posesión de lo necesario para la expansión de la vida individual, el deseo de poder, la necesidad de estimación por parte de los demás, el afán vindicativo, el deseo de autoestimación. Son impulsos que miran de un modo u otro a la consolidación del yo individual. El tercer grupo son las *tendencias transitivas*, que representan las diferentes direcciones de la autotranscendencia de la persona. Son la tendencia social, la tendencia a estar-con-otro y las del ser-para-otro (aspiración a vivir en comunidades con vínculos más estrechos, como puede ser la familia), la tendencia al trabajo y a la creatividad, el deseo de saber, la tendencia amorosa, las tendencias normativas y las tendencias trascendentes.

Puede parecer una clasificación abstracta, pero en realidad es de lo más concreto. ¿Quién no ha experimentado, por ejemplo, ganas de vivir experiencias intensas? ¿Quién no se da cuenta de que desea ser estimado? ¿O que no se conforma con que un mal que ha sufrido quede sin un justo castigo? ¿Quién no desea estar con otros, e incluso cuidar a otros, dar la vida por esa persona o por aquel ideal? Todos estos movimientos interiores son irreductibles a uno solo, expresan la multiplicidad de bienes cuya ausencia o cuya presencia tienen una resonancia interior que llamamos sentimiento. La clasificación que hemos propuesto afirma que nuestra vida psíquica profunda tiene varios temas independientes, y en eso se separa de los que piensan que todas las vivencias interiores tienen su raíz en un único impulso, sea la libido (Freud), o el deseo de poder, o de ser independiente, etc.

Consideradas en general, sin atender a las particulares formas de expresión en tal o cual persona, estas tendencias son naturales, y miran a objetivos necesarios para el equilibrado desarrollo de la personalidad. Su satisfacción o su no satisfacción tiene una repercusión subjetiva, que son lo que llamamos comúnmente *sentimientos*, que siempre son positivos o negativos (alegría – tristeza, simpatía – antipatía, sentimiento de seguridad - inseguridad, etc.), nunca neutros. Los sentimientos son vivencias estimulantes. Con palabras de Lersch, «al poner de relieve estas vivencias estimulantes, el fondo endotímico experimenta un nuevo esclarecimiento y ampliación precisamente en la esfera que solemos denominar de los *sentimientos*. Este término tiene una acepción más vasta que el de la vivencia del “sentirse estimulado”. El conjunto de vivencias al que aplicamos la denominación de sentimientos se divide en dos grandes grupos según su movilidad o estabilidad. De una parte tenemos los *movimientos* del sentimiento o emociones [...] y de otra los *estados* sentimentales o sentimientos permanentes. Los unos son formas del sentirse estimulado, los otros del estado del humor»⁴. Los sentimientos son transeúntes, los estados de ánimo son en cambio permanentes. Así, por ejemplo, puesto que tenemos la natural tendencia a recibir una razonable estima por parte de las personas que nos rodean, si alguien nos trata mal, surge de modo automático un *sentimiento* de

⁴ PH. LERSCH, *La estructura de la personalidad*, cit., pp. 184-185.

enfado, que dura un cierto tiempo, y luego desaparece. Los *estados de ánimo* son estados del humor permanentes, y así vemos, por ejemplo, personas que siempre son optimistas y joviales, otras en cambio melancólicas y más bien pesimistas; unas emprendedoras, otras pasivas⁵. Todo este complejo mundo de la afectividad está ligado de un modo u otro con el plano de las tendencias. Conociendo este plano, se puede entender qué tendencia o tendencias están implicadas en cada sentimiento, y valorar la verdad o falsedad de la percepción estimativa (“me han tratado mal”, “me han tratado bien”) que desencadena la reacción emotiva.

4. CONFIGURACIÓN PERSONAL Y SOCIO-CULTURAL DE LA AFECTIVIDAD

La psicología puede mostrar de modo bastante preciso cuáles son las metas hacia las que miran las tendencias y, en ese sentido, puede indicar cuáles son los modos razonables de satisfacerlas. Hay que tener en cuenta, sin embargo, que en las personas reales no se encuentran las tendencias *en estado puro*, sino con modificaciones debidas a múltiples factores: la educación recibida, el contexto socio-cultural, el temple moral de cada uno, y sobre todo los hábitos morales (virtudes y vicios) que cada uno ha adquirido

Las modificaciones individuales de las tendencias tienen en muchos casos un carácter positivo o negativo, porque contribuyen u obstaculizan la realización o consecución del bien de la persona y del bien del cristiano. Es negativo, por ejemplo, habituarse a comer y a beber mucho más (o mucho menos) de lo necesario para la buena salud: anorexia, bulimia, obesidad, alcoholismo, glotonería, y otras expresiones excesivas de la natural tendencia a la alimentación pueden representar un grave problema. Es positivo, en cambio, tener una visión realista del propio valor y de las propias capacidades, de forma que la propia autoestima no sea ni más alta ni más baja de lo que en cada caso es razonable. La autoestima realista evita el orgullo, la continua conflictividad en el ámbito de la familia y del trabajo profesional, la inseguridad, la búsqueda ansiosa de reconocimiento y de aprobación por parte de los demás, y otros muchos problemas que dificultan las relaciones y la colaboración social.

En términos algo más generales, cabe señalar que la deformación más o menos pronunciada de las tendencias que tienden a proteger y consolidar el yo individual (tendencias del yo individual), limitan y condicionan la expresión de las tendencias transitivas, esto es, las que expresan la autotranscendencia de la persona. Surgen así actitudes vitales egoístas o incluso egolátricas, para las que el trabajo es principalmente un medio de autoafirmación personal; los demás, un simple medio para realizar los propios propó-

⁵ El origen de los estados de ánimo permanentes no es fácil de determinar, pero desde luego es diferente del de los sentimientos. En buen aparte dependen de la constitución psico-biológica, del temperamento. Pero pueden originarse también por la consolidación o fijación de sentimientos repetidos que no se consiguen asimilar o neutralizar.

sitos; el conocimiento, un instrumento de poder. Personas incapaces de amar, aunque puedan premiar generosamente a quienes se les someten.

A veces, es la cultura dominante en el medio social la que puede propiciar una determinada configuración de la esfera tendencial. Al menos en el mundo occidental, se habla hoy día de un extendido “individualismo psicológico”⁶ y del narcisismo⁷, que tiene múltiples manifestaciones: valoración desmesurada de la propia importancia, alta conflictividad, excesiva concentración sobre el yo, actitud de control sobre el esposo o al esposa, creación de perfiles virtuales que poco tienen que ver con la realidad, dificultad para entablar sanas relaciones reales (no virtuales). Quizá la característica más problemática de la psicología individualista sea la distinción entre el “yo interior o sentido” y el “yo exterior”, por la que se determina la identidad personal exclusivamente por lo que cada uno siente, por el sentimiento procedente del fondo endotímico, prescindiendo por completo de los parámetros objetivos. En algunos aspectos esa distinción no se admite comúnmente: por ejemplo, en cualquier país se registra como fecha y lugar de nacimiento la fecha y el lugar exacto en que cada uno ha nacido. En otros aspectos, por ejemplo el llamado género, en algunos países se registra el que cada uno “interiormente siente”, lo que lleva a introducir en las relaciones sociales ciertos elementos que conducen a situaciones muy problemáticas⁸.

Naturalmente, existen otros factores culturales y sociales que ayudan a configurar rectamente la afectividad. Aquí me he detenido en aspectos que a mi juicio son negativos, para hacer comprensible la importancia para el individuo y para la sociedad de la educación de la afectividad.

5. LA EDUCACIÓN DE LA AFECTIVIDAD

Lo que se acaba de decir permite entender la importancia de los sentimientos en el desarrollo de nuestras relaciones con los demás y con el mundo. Los sentimientos muestran que los demás y el mundo no nos son indiferentes. Al contrario, causan en nosotros reacciones interiores que permiten evaluar su incidencia en nuestra vida y en nuestras tareas. La alegría que se siente al encontrar a un ser querido, el miedo de enfrentarse a una nueva situación, la vergüenza causada por un error, responden a la manera de sentir y de vivir el encuentro con el mundo y con los demás. Ya hemos dicho que los senti-

⁶ Empleo la expresión “individualismo psicológico” para distinguirlo de otra acepción del término “individualismo” en la lengua española, es decir, de la adopción de un principio anti-colectivista en las ciencias sociales.

⁷ Cfr. J. M. TWENGE – W. KEITH CAMPBELL, *La epidemia del narcisismo. Vivir en la era de la pretensión*, Ediciones Cristiandad, Madrid 2018.

⁸ Puede verse un atento estudio de la cuestión en J. ERRASTI – M. PÉREZ ALVAREZ, *Nadie nace en un cuerpo equivocado. Éxito y miseria de la identidad de género*, Ediciones Deusto, Barcelona 2022.

mientos nunca son neutros: tienen una tonalidad positiva o negativa. Gracias a ellos, no conozco solamente qué es esto o quién es esta persona, sino también si los considero buenos o no. Dicho de otro modo, los sentimientos nos muestran el mundo en la perspectiva de valor. De este modo, los sentimientos desempeñan un papel importante en la percepción del bien y del mal en sentido moral, al ofrecernos una primera valoración, que surge de nosotros mismos, aunque quizá no sepamos justificarla de modo discursivo: es el valor de las “primeras impresiones”.

Ahora bien, aunque los sentimientos son una primera guía, se trata de una guía moralmente ambigua. Su ambigüedad moral responde fundamentalmente a dos razones: 1) a que la resonancia que tienen los sentimientos en la persona depende del grado de educación de la afectividad: una determinada situación provoca una resonancia sentimental diferente en el orgulloso y en quien tiene una estima realista de sí mismo; 2) a que el sentimiento se refiere a una o a varias tendencias, sin ser capaz de expresar en su contenido de valor la función que tienen esas tendencias en el bien integral de la persona: una tendencia me lleva a disfrutar de una buena comida, pero otra me recuerda que es preferible comer ligero si quiero dedicar la tarde a ese trabajo que tanto me entusiasma. Los sentimientos no se integran por sí mismos, necesitan para ello la actividad propia de la razón y de la voluntad, que es capaz de entender qué importancia tienen y qué papel juegan en el bien global de la persona los bienes buscados por las tendencias, y por consiguiente pueden determinar la intensidad y el modo en el que se han de desear.

La recta configuración de la afectividad, que es tarea de los hábitos morales, es necesaria no solo para hacer lo que es bueno, sino también, y antes, para saber qué es lo bueno en una situación concreta; esto tiene su fundamento antropológico en el carácter anticipador de la interrogación contenida en las tendencias y en la valoración contenida en los sentimientos. Las virtudes se benefician de la capacidad de anticipación y de penetración de una afectividad bien ordenada. Las personas maduras no necesitan pensar mucho antes de actuar o antes de dar un consejo acertado a otros. La afectividad ordenada por la virtud le lleva a encontrar velozmente la mejor solución, y a desear ponerla por obra. Con palabras de Aristóteles, el hombre virtuoso «efectivamente juzga bien todas las cosas, y en todas ellas se le muestra la verdad. Para cada carácter hay bellezas y agrados peculiares y seguramente en lo que más se distingue el hombre bueno es en ver la verdad en todas las cosas, siendo, por decirlo así, el canon y la medida de ellas»⁹.

Ahora vamos a dar un paso más, para acercarnos al tema de la educación de la afectividad. La idea misma de educación de la afectividad presupone que tener ciertos sentimientos es un hecho positivo o negativo. Aunque desde el punto de vista estrictamente moral, el bien y el mal moral aparecen solo cuando interviene la voluntad libre, hay al menos dos razones por las que los sentimientos, en sí mismos considerados, se pueden considerar razonablemente como positivos o negativos.

⁹ ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco*, III, 4: 1113 a 28-32.

La primera es que los sentimientos presuponen una percepción o un juicio, sugieren una toma de posición e inclinan hacia una línea de conducta. Si un sentimiento presupone una percepción verdadera, sugiere una toma de posición adecuada e inclina hacia una línea de conducta buena, tener ese sentimiento es positivo, ayuda a realizar la vida buena. Si la percepción es falsa (como suele ser, por ejemplo, la percepción que origina el enfado del orgulloso, que siempre se siente tratado mal), la toma de posición no es adecuada (la antipatía causada por el orgullo) y la línea de conducta hacia la que inclina no es buena (el insulto que le viene a la boca al orgulloso), tener ese sentimiento es negativo, es un obstáculo para vivir bien.

La segunda razón es que aunque con la voluntad es posible contener el sentimiento negativo, no es fácil (quizá ni siquiera sea posible) vivir teniendo que contener o reprimir constantemente sentimientos negativos, que hacen que vivir bien sea caminar siempre por una pronunciada cuesta arriba. Aun con todos los límites de la flaqueza humana, acerca de cuya causa la teología ofrece ulteriores explicaciones, lo deseable, y lo normal, es no encontrar una constante y fuerte oposición de la esfera tendencial al tipo de vida que se desea vivir. Lo contrario sería insostenible, y aun las mejores energías morales terminarían por agotarse.

La educación de la afectividad, que suele ser una tarea lenta, requiere la capacidad de interpretar los fenómenos afectivos. La interpretación a veces es fácil, como es fácil conocer la causa por la que una persona a la que un dolor de muelas no ha permitido dormir, ve todo negro a la mañana siguiente. Otras veces surgen sentimientos de insatisfacción, tristeza o infelicidad cuya causa no se encuentra, aun después de haber reflexionado, porque aparentemente todo va bien (familia, trabajo, salud, etc.). En estos casos hay que profundizar en el conocimiento de uno mismo y revisar los ideales que dan sentido a la vida, a la vez que es útil un conocimiento detallado de la temática de las pulsiones del fondo endotímico¹⁰. Cuando se logra conocer qué es lo que esos sentimientos nos están diciendo, es posible proceder a su valoración y, si fuera el caso, a modificar las pulsiones que los causan.

En este capítulo hemos querido únicamente señalar la importancia de esta temática, y proporcionar los elementos básicos que permiten encuadrar bien los estudios más especializados¹¹.

¹⁰ Puede encontrarse una breve descripción en E. COLOM – A. RODRÍGUEZ LUÑO, *Elegidos en Cristo para ser santos. I: Moral fundamental*, Roma 2011², pp. 128-130, consultable en <https://www.eticaepolitica.net/corsodimorale/Fundamental05.pdf> Una descripción mucho más amplia en el libro de PH. LERSCH, *La estructura de la personalidad*, cit., pp. 99-183.

¹¹ Cfr. por ejemplo E. ROJAS, *El laberinto de la afectividad*, Espasa Calpe, Madrid 1987; A. MALO PÉ, *Antropología de la afectividad*, EUNSA, Pamplona 2004; A. LÓPEZ QUINTÁS, *El descubrimiento del amor auténtico. Claves para orientar la afectividad*, BAC, Madrid 2012.

5. LA TEORÍA DE LA ACCIÓN MORAL

1. INTRODUCCIÓN

Quien está decidido a llevar un cierto estilo de vida se preguntará con frecuencia si tal o cual acción es coherente con la vida que se quiere vivir. La respuesta a esta pregunta presupone la capacidad de entender qué es lo que identifica a una acción y permite distinguirla de otra, que quizá produce resultados muy parecidos. La muerte de una persona puede ser el efecto de la decisión de matar o también de la decisión de defenderse. Ambas acciones acaban produciendo el mismo efecto, pero son dos acciones completamente diferentes: la primera es incompatible con el estilo de vida cristiano; la segunda, no, con tal de que la reacción defensiva haya sido necesaria y proporcionada.

2. LA ACCIÓN VOLUNTARIA Y SU INTENCIONALIDAD CONSTITUTIVA

Para entender qué es una acción moral hay un primer elemento, en apariencia banal, pero de fundamental importancia, y que necesita aclaración, porque nuestro modo de hablar tiende a esconderlo. Ese elemento de fundamental importancia es que las acciones son morales en cuanto que son acciones voluntarias y en la exacta medida en que son voluntarias. El uso común del lenguaje tiende a no tenerlo en cuenta. Si preguntamos: “¿Qué está haciendo Juan?” Se nos responderá: “Juan compra un libro”. Si preguntamos de nuevo: “¿Cuál es el objeto de esa acción?”, se nos responderá: “El libro”. Si queremos describir con exactitud lo que ha hecho Juan, deberíamos decir: “Juan *quiere* comprar un libro”. Y a la pregunta por el objeto de la acción voluntaria tenemos que responder indicando el objeto del *querer*, y no el objeto de la compra. La respuesta a la pregunta sobre el objeto de la acción de Juan debe ser: “comprar un libro”, porque eso es lo que Juan quiere hacer. Si no tuviésemos esto en cuenta resultaría que el objeto de la acción “comprar un libro” sería el mismo que el de la acción “robar un libro”, es decir, el libro, y teniendo el mismo objeto “comprar” y “robar” serían dos acciones moralmente idénticas, lo que evidentemente es falso. Si concentramos la atención en la acción de la voluntad, entonces advertimos claramente que “querer comprar un libro” y “querer robar un libro” son dos acciones completamente diferentes, independientemente de la razón por la que se ha querido comprar o robar un libro. Lo que se hace con las manos, con los gestos, con las palabras o con el silencio tiene que ver con la moral solo en

cuanto se trata de realidades queridas por una persona. Por ello, conviene concentrar nuestra atención en el querer, es decir, en la acción voluntaria.

La acción voluntaria es la acción que procede de un principio interior (la voluntad) y es acompañada por el conocimiento explícito y formal de su fin, es decir, por el conocimiento explícito y formal de lo que se quiere hacer. La procedencia de un principio interior distingue las acciones voluntarias de las acciones impuestas por un principio exterior, por ejemplo la violencia. Conocimiento explícito y formal del fin quiere decir que la persona que obra voluntariamente sabe lo que hace, delibera sobre la conveniencia de actuar y proyecta el modo de ejecutar la acción. No puede haber acción voluntaria si no se sabe lo que se hace. Si en mi ausencia y sin yo saberlo una persona deja entre los papeles que hay encima de la mesa de mi despacho un billete de 50 euros, con objeto de saldar una deuda, y cuando yo vuelvo a mi despacho rompo esos papeles, que ya no me sirven, sin advertir que entre los papeles había un billete de banco, la acción moral que yo realizo es “romper unos papeles viejos y tirarlos a la papelera”. Mis manos rompen también un billete de banco, sin que nadie me haya forzado a ello, pero la acción voluntaria de romper un billete de banco no ha existido. Lo que se hace sin saberlo no se hace voluntariamente.

De lo dicho se desprende que elemento esencial de la acción moral es la voluntariedad, que es el dirigirse consciente, deliberado y valorado de la voluntad hacia un objeto, que genéricamente llamamos fin: querer comprar un libro, querer dar un paseo, decidir ponerse a estudiar. “Comprar un libro”, “dar un paseo”, o “ponerse a estudiar” es el fin al que la persona voluntariamente se dirige, no solo sabiendo lo que hace, sino también habiendo valorado la conveniencia de hacerlo y habiendo proyectado el modo de hacerlo. La voluntariedad es la intencionalidad propia y constitutiva de la acción voluntaria, que hace que una acción sea tal acción y no otra (“comprar”, “robar”, etc.), y por eso la consideramos como *intencionalidad de primer nivel*, para distinguirla de otras intencionalidades ulteriores (*intencionalidad de segundo nivel* o *intención*) que no son constitutivas del ser de la acción. Una acción que por su intencionalidad de primer nivel es un robo, continúa siendo un robo sea cuál sea la intencionalidad de segundo nivel: que se robe por odio, o porque se carece de dinero, o para poder hacer un regalo a otra persona, etc. No cambia la sustancia de la acción, que es en los tres casos un robo.

El objeto o fin de una acción voluntaria (del querer) no se puede expresar solo con un sustantivo. Se ha de expresar también con un verbo: comprar, robar, regalar, prestar, alquilar, etc., incluso cuando se trata de acciones que no se manifiestan externamente: amar, odiar, envidiar, etc. Esta necesidad se desprende también del hecho, ya mencionado al hablar de la libertad, que de que el ejercicio de la voluntad comporta una toma de posición personal. Mientras que otras facultades ante la presencia de su objeto solo puede hacer una cosa (oír un sonido, ver lo que se tiene delante, etc.), la voluntad puede adoptar diversas posiciones ante su objeto, sea una persona o una cosa: puede amar u

odiar el mismo objeto; puede aprobar, reprobar o quedar indiferente; puede desear o rechazar, etc. Por eso no es posible describir el objeto de una acción voluntaria sin mencionar la posición que la voluntad adopta ante tal objeto, toma de posición que solo podemos expresar mediante un verbo.

La voluntariedad es como el alma de la acción, que generalmente tiene también un cuerpo, unos gestos exteriores visibles. No toda alma puede vivir en cualquier cuerpo, ni un cuerpo puede ser vivificado por cualquier alma. Un puñetazo que rompe dos dientes o una cuchillada no pueden ser una manifestación de afecto. Pero hay muchos casos en que la visión del “cuerpo” de la acción no basta para saber de qué acción se trata. Si una persona que va en moto alza la mano derecha puede indicar que tuerce a la derecha, o puede protestar ante un automóvil que ha pasado casi rozándolo. Si a la pregunta: “¿qué hace esa persona?”, no se debería responder: “alza el brazo derecho”, porque esa respuesta no aclara cuál es la acción voluntaria realizada. Por eso aclaraba la encíclica *Veritatis splendor* que «para poder aprehender el objeto de un acto, que lo especifica moralmente, hay que situarse en la perspectiva de la persona que actúa. [...] no se puede tomar como objeto de un determinado acto moral, un proceso o un evento de orden físico solamente, que se valora en cuanto origina un determinado estado de cosas en el mundo externo. El objeto es el fin próximo de una elección deliberada que determina el acto del querer de la persona que actúa»¹.

3. OBJETO DE LA VOLUNTAD Y EFECTOS COLATERALES

El objeto de la acción del que hemos hablado hasta ahora es lo que propiamente se llama objeto directo, y que es lo que la persona quiere: “comprar un libro”, “regalar un reloj”, etc. Se puede querer porque se trata de algo que interesa por su importancia (querer obtener el título de ingeniero) o por ser agradable (tomar un buen helado). También se puede querer directamente algo que en sí mismo no interesa, pero que es el medio para obtener algo que interesa; por ejemplo, tomar una medicina desagradable para paliar un fuerte dolor.

Sucede con frecuencia que la acción que se realiza, además de lo que nos interesa, tiene efectos colaterales, consecuencias que no nos interesan, pero que conocemos y aceptamos, aunque propiamente no se puede decir que las deseemos o las queramos. Puede servir de ejemplo el tratamiento con quimioterapia contra un tumor. Nos interesa su acción de eliminar o reducir las células tumorales. Los efectos colaterales, que no nos interesan, pero que conocemos y aceptamos, pueden ser: la pérdida del cabello de la cabeza, extrema debilidad, la inmunodepresión, etc.

¹ San Juan Pablo II, *Encíclica “Veritatis splendor”*, 6-VIII-1993, n. 78.

La presencia de efectos colaterales importantes de carácter negativo plantea con frecuencia difíciles problemas morales. ¿Puede tomar una mujer embarazada una medicina que puede tener el efecto colateral de dañar o incluso causar la muerte del hijo que lleva en sus entrañas? Responderé a este tipo de preguntas un poco más adelante. Baste decir por ahora que mientras nunca es moralmente admisible querer directamente una acción que lesiona en aspectos fundamentales una virtud, en determinadas circunstancias es en cambio admisible tolerar indirectamente efectos negativos.

4. LOS DOS NIVELES DE INTENCIONALIDAD DE LA VOLUNTAD

Hemos hablado con cierto detenimiento de la voluntariedad o intencionalidad de primer nivel, y hemos aludido a la existencia de una intencionalidad de segundo nivel. Ahora hemos de profundizar en esta cuestión.

Hay al menos dos niveles de intencionalidad porque la voluntad tiene actos diferentes, aunque relacionados entre sí, cada uno de los cuales tiene su propia intencionalidad, porque todos los actos de la voluntad son intencionales, es decir, consiste en dirigirse o abrirse hacia un objeto. Más concretamente el doble nivel de intencionalidad responde a la superposición de la intencionalidad del acto de *elección* y de la del acto de *intención*.

El acto voluntario que se conoce con el nombre de elección consiste en la decisión de hacer algo que se puede hacer inmediatamente (salir a la calle, escribir una carta, etc.). La intención es el querer eficaz, no una simple veleidad, de un fin que no puede ser alcanzado inmediatamente, sino a través de otras acciones; por ejemplo, un joven que ha terminado el bachillerato y decide ser ingeniero. Para realizar esa intención son necesarios muchas acciones intermedias: elegir una facultad de ingeniería, matricularse, comprar libros, cursar varios años de estudios, etc. La intención inspirará por lo tanto muchos actos de elección, y en cada uno de ellos se decidirán acciones ordenadas al objeto de la elección, es decir, a llegar a ser ingeniero.

Desde un punto de vista analítico, existe siempre la distinción entre elección e intención, aunque en la realidad se trata de una cadena unitaria de actos voluntarios, que puede ser descrita desde el lado de la elección (se decide matricularse en esta facultad de ingeniería para llegar a ser ingeniero) o desde el lado de la intención (porque se quiere ser ingeniero, se decide matricularse en esa facultad). Por esta razón lo normal es que intención y elección sean coherentes desde el punto de vista de la eficacia y desde el punto de vista ético, aunque puede suceder a veces que tal coherencia no exista, lo que plantea un problema moral: ¿qué sucede cuando se hace algo malo con una intención buena o, también, cuando se hace algo bueno con una intención mala?

5. LA VALORACIÓN MORAL DE LA ACCIÓN

De todo lo que se ha dicho en este libro se desprende que la moralidad de las acciones ha de estimarse según su coherencia con el estilo de vida determinado por las virtudes morales. La cuestión que se plantea es: cuando se ha de valorar esa coherencia, ¿a qué elementos de la acción se ha de mirar? En términos generales la cualidad moral de la acción depende de su objeto o, más propiamente, de la relación de su objeto con las virtudes. La elección de un bien es una elección buena, así como la intención de un bien es una buena intención. En un comportamiento complejo, en el que toma una decisión en un contexto concreto inspirada por una intención, hay que considerar todos los elementos: decisión, intención y contexto. Pero, ¿qué es lo determinante?

La doctrina católica sintetiza así su posición: «El acto es moralmente bueno cuando supone, al mismo tiempo, la bondad del objeto, del fin y de las circunstancias. El objeto elegido puede por sí solo viciar una acción, aunque la intención sea buena. No es lícito hacer el mal para conseguir un bien. Un fin malo puede corromper la acción, aunque su objeto sea en sí mismo bueno; asimismo, un fin bueno no hace buena una acción que de suyo sea en sí misma mala, porque el fin no justifica los medios. Las circunstancias pueden atenuar o incrementar la responsabilidad de quien actúa, pero no puede modificar la cualidad moral de los actos mismos, porque no convierten nunca en buena una acción mala en sí misma»².

Cuando se debe valorar una acción concreta, el elemento determinante es la cualidad moral del objeto de esa acción, es decir, la moralidad que tiene el objeto de la acción por su relación con las virtudes. Retomando un ejemplo propuesto anteriormente, si “Juan roba un libro”, lo determinante es que el objeto de la elección, “robar un libro”, contradice una exigencia fundamental de la virtud de la justicia, que impide apropiarse de los bienes ajenos si el propietario es razonablemente contrario. Ningún elemento procedente de la interioridad del agente (intención, motivos) puede cambiar esa contradicción ni justificarla. Aunque hipotéticamente la intención fuese justa, no es admisible querer promover la justicia mediante actos injustos.

En cierto sentido esto no lo niega nadie. Ninguna persona razonable dice que una intención buena pueda justificar una acción mala. Lo que sí dicen algunos, es que, en determinadas circunstancias, la acción inspirada y exigida por una buena intención no es mala en sí misma, y por ello no hace falta que “se convierta en buena”. ¿Cómo se justifica ese modo de razonar?

Los que así razonan suele describir la acción humana de un modo puramente físico, privándola de lo que hemos llamado antes intencionalidad de primer nivel. Resulta un cuerpo sin alma, un movimiento sin voluntariedad, que no es posible valorar moral-

² *Catecismo de la Iglesia Católica. Compendio*, 28-VI-2005, n. 368. Esta doctrina es propuesta con mayor amplitud y profundidad en la encíclica *Veritatis splendor*, nn. 71-83.

mente. Si se ha de proceder a una valoración moral, hace falta una intencionalidad. Y si se ha suprimido la de primer nivel, hay que acudir a la intencionalidad de segundo nivel o a la valoración de las consecuencias que se siguen de la acción. Si por ejemplo entendemos que matar es hacer algo de lo cual se sigue la muerte de una persona, es claro que no es posible atribuir un valor moral positivo o negativo al matar así descrito. En efecto, en esa descripción del matar caben acciones de muy diferente valor moral: el homicidio intencional, la legítima defensa, el cirujano al que sin negligencia por su parte se le muere un enfermo en el quirófano, el cirujano que realiza un aborto, el soldado que dispara en una guerra defensiva, el policía que se ve envuelto en un tiroteo con unos terroristas, etc. Con este planteamiento no sería posible formular una norma como el quinto mandamiento (“no matarás”). Solo quedaría la posibilidad de valorar las acciones caso por caso, es decir, examinando en cada caso la acción realizada, cómo se ha realizado, por qué razón se realizó, en qué circunstancias, etc. Nunca se podrían formular normas morales negativas de validez universal (no matar, no robar, no cometer adulterio, etc.).

A mi juicio el error de este planteamiento se sitúa en el nivel básico de la teoría de la acción: un movimiento físico más una intencionalidad de segundo nivel o más unas consecuencias no es una acción voluntaria, porque sin intencionalidad de primer nivel, que es constitutiva, no hay acción voluntaria. Queda solo un cuerpo sin alma. Algo muerto que se trata de resucitar añadiéndole elementos procedentes de la interioridad del sujeto o del desarrollo de las consecuencias. Queda fuera de este planteamiento lo que en cambio es determinante de la valoración moral: la relación de la intencionalidad de primer nivel con los principios prácticos de la recta razón que son las virtudes.

Si volvemos al ejemplo anterior, en la descripción física del “matar” quedan englobadas en realidad una multiplicidad de acciones completamente diferentes. La legítima defensa, por ejemplo, no es un “homicidio intencional justificado en el contexto de una agresión”. El homicidio intencional nunca se puede justificar; la legítima defensa en cambio es una acción diferente, que es en sí misma justa. El homicidio intencional es una acción determinada por el juicio práctico de que es un bien quitar la vida a una persona. La intencionalidad de primer nivel constitutiva de esa acción “homicidio intencional” es la tendencia de la voluntad, consciente y deliberada, al “bien” representado por quitar la vida a una persona concreta. En la legítima defensa la intencionalidad de primer nivel es exclusivamente defender la propia vida. El juicio práctico que ve como un bien quitar la vida a una persona concreta tampoco existe cuando a un cirujano se le muere el enfermo mientras le está operando en el quirófano, ni cuando un policía trata de contrastar una acción terrorista, ni cuando un soldado participa en una batalla para defender su país. Si se considera el homicidio intencional tal como lo hemos descrito, se puede afirmar sin problema alguno la validez universal de la norma “no matarás”.

Un caso que podría originar confusión, y que por eso es particularmente ilustrativo, puede ser el del aborto. Si una mujer decide abortar porque tener un hijo más crearía

una grave dificultad económica o psicológica de gestión de la propia vida y de la de la propia familia, ¿no se podría considerar que la intencionalidad de primer nivel, la que es constitutiva de la acción, es asegurar la serena gestión de la propia vida personal o familiar, por lo que la acción se podría asimilar a la legítima defensa? La respuesta es negativa. “Asegurar la serena gestión de la propia vida” es la intencionalidad de segundo nivel, que se añade a la de primer nivel, que es quitar la vida al hijo, aunque esto se quiera directamente no porque interese en sí, sino como medio para otra cosa. En la legítima defensa no se quiere quitar la vida al agresor, ni como fin ni como medio, porque lo único que se quiere es salvar la propia vida haciendo lo mínimo necesario para que el agresor se aleje. Si se aleja o se lo consigue contener de otro modo, el agresor no perderá su vida. Si, por ejemplo, se quitase la vida del agresor que se aleja, ya no sería ni defensa ni legítima.

Abordamos por último el problema de la responsabilidad moral acerca de los efectos colaterales y de las consecuencias de la acción. Podemos enunciar sintéticamente los siguientes criterios de valoración³:

1) Somos responsables de las consecuencias negativas previsibles de nuestras malas acciones, aunque no se hayan previsto. Se habrían podido evitar con una conducta correcta. Si se tira al suelo una persona para robarla, y a consecuencia de la caída la persona muere, el ladrón es responsable de su muerte, aunque solo quería robar y no matar.

2) Las consecuencias buenas de las malas acciones no pueden ser adscritas como mérito. No se puede considerar moralmente buena la acción de un ladrón que, queriendo robar en un lugar, evita que un terrorista deje en aquel lugar un artefacto explosivo que podría causar muchas víctimas.

3) No somos responsables de las consecuencias negativas *no previsibles* de nuestras buenas obras. Esas consecuencias son simplemente no intencionales, siempre que realmente no se pudieran prever. El juez que condena a prisión un delincuente no es responsable de su muerte si este, una vez en prisión, se suicida.

4) No somos responsables de las consecuencias negativas *previstas* de la omisión de una acción inmoral. Quien rechaza un soborno no es responsable de los actos ilícitos que realizará el corruptor para conseguir lo que quiere, incluso si son más inmorales.

5) No se es culpable de las consecuencias negativas *previstas* de las buenas acciones, siempre que se cumplan las condiciones indicadas para la acción del doble efecto, que son las siguientes:

a) *El acto realizado ha de ser en sí mismo bueno, o al menos indiferente*: la moralidad de la acción en sí misma tiene prioridad sobre la moralidad de los efectos; por

³ Seguimos los aspectos esenciales del análisis más amplio realizado por M. RHONHEIMER, *La perspectiva de la moral*, Rialp, Madrid 2000, pp. 385-389.

eso, antes de estudiar la bondad o malicia de los efectos, se debe considerar la del propio acto, de lo contrario podría ser lícito todo aquello de lo cual *hic et nunc* derivaran efectos positivos.

b) *El efecto bueno no se debe conseguir a través del malo*: no debemos hacer «el mal para que venga el bien»⁴. Si el bien procede del mal, este no es “indirectamente voluntario”, sino querido directamente como medio.

c) *La persona ha de buscar directamente el efecto bueno* (es decir, tener una intención recta), y aceptar de mala gana o tolerar a regañadientes el efecto malo. En este sentido pondrá todo el esfuerzo posible para evitar, o al menos limitar, este último.

d) *Que haya proporcionalidad entre el bien que se intenta y el mal que se tolera*: no está moralmente justificado arriesgar la propia vida para ganar unos pocos dólares, o poner en peligro el embarazo tomando una medicina con el fin de evitar algunas molestias. La citada proporcionalidad exige que el efecto bueno sea tanto más importante cuanto: i) más grave sea el mal tolerado; ii) mayor proximidad exista entre el acto realizado y la producción del mal: es diverso invertir los propios ahorros en una editorial que tiene muchas publicaciones inmorales o invertirlos en un banco que controla parte de la editorial; iii) mayor sea la certeza del efecto malo: como vender alcohol a un alcohólico; iv) mayor sea la obligación de impedir el mal: por ejemplo, cuando se trata de una autoridad civil o eclesiástica.

6. LA IMPUTABILIDAD MORAL

Lo que se acaba de decir se refiere a la valoración moral de la acción por su materia, es decir, la que le corresponde por la relación existente entre lo que se quiere y las virtudes morales. Ahora hay que añadir la consideración de la imputabilidad subjetiva de la acción, que solo será plena si la acción es perfectamente voluntaria. Sería posible que a una acción gravemente inmoral por su materia no corresponda una culpa moral grave del sujeto que la ha realizado, porque, por ejemplo, a causa de una fuerte somnolencia, la persona no se haya dado cuenta de lo que hacía.

Se trata de aplicar lo que ya hemos visto acerca del acto voluntario. Este requiere el conocimiento formal del fin, que en este contexto se suele llamar *advertencia*, y la plena adhesión de la voluntad, la intencionalidad de primer nivel, que desde este punto de vista se suele llamar *consentimiento*. Si el acto es imperfectamente voluntario desde el punto de vista psicológico, porque falta la plena advertencia y/o el consentimiento perfecto, el acto no es plenamente imputable, e incluso no sería imputable en absoluto si hay ausencia total de advertencia y/o de consentimiento. La advertencia no es plena cuando existe un obstáculo que impide darse cuenta de lo que se hace (somnolencia,

⁴ Rm 3, 8.

ebriedad, grande agitación por ejemplo a causa de un terremoto), y el consentimiento no es perfecto cuando la advertencia no es plena o cuando, aun habiendo advertencia plena, la voluntad no se adhiere definitivamente a la acción, sino que titubea. Un ejemplo podría ser la persona que frente a un pensamiento de odio hacia quien la ha tratado mal en parte se detiene en el pensamiento, pero en parte lo rechaza, y hay una especie de lucha sin que nunca la voluntad descansa y se satisfaga en el pensamiento de odio. Se presume el consentimiento perfecto cuando una persona realiza una acción externa con plena advertencia.