

**APUNTES DE CLASE DE ÉTICA. TEMA 5.
[Material para los alumnos. No citable]**

La acción humana

El objeto material de la Ética son las acciones humanas. Tal como lo hemos visto en las primeras clases, la Ética estudia este objeto material desde la perspectiva de su corrección moral. Por ello se dice que la el objeto formal de la Ética es la corrección moral de las acciones humanas. Pero ¿qué es una acción? ¿Cómo se conforma? Una parte de esto lo hemos visto a través de la explicación de la racionalidad práctica y los procesos de este tipo de racionalidad. Ahora vamos a hablar de unas cuantas operaciones que forman parte de los procesos que decantan en acciones.

Actos u operaciones propias del ser humano

Las acciones humanas producen todo el amplio espectro de “cosas que llevamos a cabo” en nuestra vida. Las dos facultades que emplean un papel fundamental en estos procesos y actividades son el intelecto y la voluntad. Esto no quiere decir que los afectos, los sentimientos o la imaginación no puedan tener un papel en la acción. Lo tienen, y de hecho son muy importantes para determinar la acción humana. Sin embargo, sentimientos, pasiones, u otras facultades colaboran en la ejecución de las acciones a través de las dos facultades mencionadas. Por este motivo, el conocimiento intelectual y el querer (o volición) de los fines son dos tipos de actos u operaciones que están constantemente en funcionamiento en nuestra vida consciente. No pertenecen a nuestra consciencia inmediata porque no las activamos o desactivamos voluntariamente (si cabe una terminología como ésta para referirnos a ellas), aunque sí podemos influir indirectamente en ellas.

A los actos que son llevados a cabo directamente por la voluntad los llamamos acciones voluntarias elícitas. El acto de querer es un claro ejemplo de actos de la voluntad de este tipo. Tienen una enorme importancia porque son actos propios del espíritu humano, realizados de modo inmediato por la voluntad capaz de adherirse no sólo a cosas concretas, sino de conformarse con valores de gran trascendencia moral. Con ellos, la persona puede amar la justicia, odiar a una persona, aceptar una norma, rechazar el amor. Son actos, además, que aún cuando se dan en el tiempo, no han requerido de un proceso temporal para constituirse. Podríamos decir que son inmediatos, o inmanentes porque subyacen en la profundidad de la constitución de la persona. Por otro lado, los actos que son llevados a cabo por otra facultad son llamados actos voluntarios imperados, requieren de un proceso temporal, y suelen decantar en acciones concretas como imaginar algo, planear un trabajo, proyectar una construcción, conducir el coche, etc.

Leonardo Polo indica que “el conocimiento intelectual (...) es un modo de poseer, un modo de tener suficientemente distinto de la [tenencia corpórea] pues [ésta] es la adscripción de cosas externas; mientras que la manera de poseer de las acciones u operaciones intelectuales es justamente inmanente, una obtención de ideas. Conocer es el acto de obtener: así lo ve Aristóteles. Es un tener mucho más intenso que el tener corpóreo que simplemente es una adscripción. Y por encima de estos dos modos de tener, está un tercer modo que perfecciona los principios operativos

espirituales del hombre, la inteligencia y la voluntad. Y ese tercer modo de tener es el que Aristóteles llama hábito. La tenencia habitual es justamente la tenencia según virtudes (o según vicios)”[1].

Desarrollemos un poco esta idea. El conocimiento intelectual es una operación que se encarga de captar y poseer los aspectos de la realidad que nos circunda. Conocer es, como dice Polo, un acto de obtener. Pero no se trata de cualquier tipo de acto, u operación. El conocimiento es diferente a la tenencia física de cosas externas. En el conocimiento se da una característica especial por ser una operación del alma humana que trasciende el tiempo. Lo mismo se puede decir para el acto de querer, o la operación de amar. Profundizando en las características mencionadas de la *operación*, se puede comprender que la simultaneidad entre el acto y el fin permite expresar que el conocimiento y el querer son, juntos, el principio de cualquier actividad humana. La identidad del acto con el fin que se da en las operaciones de conocer y querer, conlleva la simultaneidad a-temporal no sólo del acto y del fin, sino también de ambas operaciones. Es decir que querer y conocer se identifican tanto que casi constituyen en centro propio de la persona, esto es, su corazón. La simultaneidad del acto y el fin, y de las dos operaciones, se suele expresar con la partícula *ya* entre el presente y el perfecto de los verbos que expresan actividades perfectas. Por ejemplo: se ve y ya se ha visto, se conoce y ya se ha conocido algo, se ama y ya se ha amado a alguien. El fin se alcanza en el acto mismo; el presente es ya perfecto. Así, el movimiento perfecto alcanza el fin ya en su ejercicio. Esto implica que la operación inmanente excluye una configuración procesual y, en definitiva, excluye el tiempo[2]. Conocemos y queremos todo el tiempo, y esa actividad no se interrumpe ni cuando estamos inconscientes. Cuando dormimos y nos levantamos a la mañana siguiente seguimos conociendo y queriendo lo mismo que en el día anterior. Nuestros conocimientos profundos y nuestros amores más radicales no cambian de la noche a la mañana.

Las características que hemos atribuido a las operaciones de conocer y querer se corresponden con los llamados *actos inmanentes*. Esto quiere decir que cuando se dan en el alma humana ya han alcanzado su finalidad. ¿Cuál es la finalidad última del acto de conocer? Es el mismo conocimiento. ¿Cuál es la finalidad de querer o amar? El amor en sí mismo. Por ejemplo, aunque saber matemáticas es un conocimiento útil para llevar a cabo otras cosas, el conocimiento de “algo” hace que el sujeto se enriquezca de tal modo que el mismo acto de conocer matemáticas (o cocina, o jardinería, etc.) es algo muy positivo para su saber. Perfecciona su capacidad de operar según su intelecto. Pero no todo conocimiento sirve para alcanzar esa perfección, y por ello entra en juego el querer. Sólo aquello que permita la buena integración de las operaciones del conocer y querer en la finalidad de la persona, es decir, en su bien como persona, hará que se produzca ese enriquecimiento del que hemos hablado. Conformará bien su corazón. Por tanto, el acto inmanente propio de la persona que actúa (y que realiza acciones morales) se da a través del conocer y el amar, juntos y no sólo en una de estas operaciones. Las acciones que no llevan a alcanzar la integración entre el conocer y el amar, aún cuando pudieran suponer una ganancia para la facultad del intelecto, no lo perfeccionan, porque aquel saber podría desviar la atención del intelecto desde su propio bien como persona hacia aquello que destruye su naturaleza y, por tanto, podría llevar a que realice algo parecido a una autolesión. Por ejemplo, si de

tanto trabajar o estudiar sin descanso nos pusiéramos enfermos y sin la capacidad de poder pensar adecuadamente, entonces se podría decir que tal tarea no nos ha servido ni para nuestro fin como personas, y tampoco le ha servido a nuestra facultad del intelecto, ya que no podrá realizar bien su operación de conocer por un largo periodo de tiempo hasta que consigamos recuperarnos.

Lo que acabamos de indicar se ajusta muy bien con la idea de que el mero conocimiento, sea éste teórico o práctico, no es suficiente para alcanzar la felicidad como fin de nuestras vidas. Nadie en su sano juicio se juega la vida por las matemáticas. Hay persona que casi lo harían por el trabajo, pero esto ocurre no sólo porque disfrutan del conocimiento que les produce su empleo o el medio donde lo desarrollan, sino porque esperan obtener de él algo más que no es el conocimiento mismo: dinero, éxito, fama, prestigio, reconocimiento propio o de los demás hacia uno mismo, etc. Sin embargo, en algo que estamos de acuerdo es que sí es posible dar la vida por la persona amada. Quien no, tal vez no ame tanto. Si, continuando con lo expresado, estimamos como algo más alto el valor del amor sobre el conocimiento meramente intelectual o práctico, esto se debe a que la profunda raíz de esta intuición está en el fondo de nuestra propia alma: si hay un acto que debe ser perfecto y que impulsa mi existencia hacia la plenitud que se experimenta en el amor, entonces este acto no puede ser sólo intelectual, sino que el acto de querer debe acompañar al acto de conocer siempre. Si amo a alguien, por supuesto que eso ha empezado por el conocimiento. Pero si hay un conocimiento que me desvíe del bien que significa estar con la persona amada, entonces estimo que todo aquello que interrumpa mi atención de ese amor no puede contar para perfeccionar mi vida. Al contrario, la puede estropear tanto –y lo sé–, que puedo desear sólo saber aquello que me lleve a no desviarme jamás de la persona amada. Lo indicado no quiere decir que hacer el esfuerzo por poner la atención en la persona amada sea un acto inmanente. Ese acto sería más bien un acto voluntario imperado, que requiere de otras facultades para llevar a cabo acciones relevantes para cuidar el amor por la persona amada. También podemos llamarlo un acto transeúnte, porque no se trata de algo inmediato. Lo que es un acto inmanente es el conocer y el querer que se dan en correspondencia mutua, y donde se produce un crecimiento de la persona. Por ello Polo, en el texto citado, dice que el nivel del intelecto y la voluntad es el de las virtudes o los vicios, es decir, el nivel en el que nos podemos habituar a querer lo que es propio para nuestro bien, o a querer lo que no permite esa buena integración entre conocimiento y amor. La operación conjunta de ambos lleva a actuar: invitar a la persona amada a salir, estar pendiente de ella si se encuentra enferma, superar cualquier obstáculo con tal de estar a su lado. Pero en el camino, entre el acto inmanente (perfecto), y las acciones concretas como las indicadas, se encuentran las operaciones transitivas. No hay solo actos perfectos y movimientos corpóreos que conforman las acciones. En la clasificación de actos inmanentes y transitivos, (que fue expuesta por Tomás de Aquino), “en sentido amplio, la acción transitiva es hacer algo a algo, mientras la inmanente es simplemente hacer algo. Pero esto no siempre se refleja en la expresión verbal”[3].

La intención, la deliberación, el consentimiento, la elección y el imperio.

La intención es un acto elícito de la voluntad, que consiste en un querer eficaz de un fin, que en su realidad factible es lejano de nosotros, y que para conseguirlo

requiere una serie de acciones. Indica la orientación inicial de comportamiento, y es el motor que culmina en la elección. Sin la intención o la intencionalidad de realizar algo no cabe la elección. Esto se debe a que sin un fin la racionalidad práctica no puede determinar ningún medio que sirva para alcanzarlo. Tomemos como ejemplo lo que pasa cuando estamos en un estado del alma llamado apatía. Cuando nos sentimos apáticos no nos apetece hacer absolutamente nada. Pensamos que nos da igual hacer una cosa que otra. Esto ocurre porque no hemos definido adecuadamente cuál es nuestra intención, qué deseamos alcanzar en un momento concreto. No podemos vislumbrar los fines hacia los que solemos tender. Al no percibir una meta o un fin, dará igual lo que nos puedan proponer para hacer en una tarde en la que claramente gozamos de mucho tiempo libre. Por ello, para este ejemplo concreto, la apatía es una especie de embotamiento del alma que no permite el deseo de los fines que nos podrían mover a empezar a definir medios para alcanzarlos. Como no tenemos claro qué hacer, nos da igual “salir de excursión”, “ver la televisión”, “comer un helado”, etc.

Con esto podemos entender porque se ha dicho que la intención es un querer eficaz. Ésta nos llevará a plantearnos un fin como lo primero en nuestra intención. Cuando lo hallamos alcanzado será lo último, porque es el eslabón final de la serie de actos que ejecutaremos para alcanzarlo. Esto es, lo primero que deseamos (el fin), es lo último que obtenemos después de poner todos los medios que nos hemos planteado para llegar a él. De este modo, hemos clarificado porqué la palabra *intención* significa tender a algo de modo eficaz. Concretamente, es un acto de la voluntad que presupone un acto de la razón por el que se ordenan ciertos medios al fin[4]. La intención es siempre del fin, pero no necesariamente del último fin[5], aunque nuestras acciones indudablemente cobran mayor sentido en la medida en que son susceptibles de ordenarse en intenciones cada vez más abarcales. De ahí que se pueda tender a varias cosas a la vez[6]; y es el mismo el acto por el que quiero el fin y los medios para el fin[7].

Hay algo que en este punto cabe recalcar. Aun siendo necesaria, la intención no es por sí sola suficiente para cumplir la acción. Una vez deseado el fin por medio de la intención, se hace presente la deliberación, la racionalidad práctica, que es, precisamente, el uso de la razón orientada a un cierto fin, sin la cual no hay elección[8]. En las cosas operables hay mucha incertidumbre, porque las acciones versan sobre realidades singulares y contingentes, que son inciertas. Por eso hace falta una indagación, deliberación[9] o consejo[10], que concluya en un juicio o sentencia acerca de lo que conviene elegir y hacer[11]. Del mismo modo que en la elección aparece algo de la razón, que es el orden o imperio, así también en el consejo, que es acto de la razón, aparece algo de la voluntad, que es aquello que el hombre quiere hacer[12].

El consejo o deliberación versa no sólo sobre lo que hacemos, sino sobre todo lo que afecta a las acciones: por eso también nos aconsejamos sobre el futuro[13]. No nos aconsejamos ni deliberamos sobre aquellas cosas que conocemos con certeza[14], lo cual puede ocurrir bien porque se trata de fines primeros, bien porque sabemos que se llega a determinados fines por determinadas vías, o cuando la diferencia entre las posibilidades no es relevante[15]. La deliberación versa sobre lo posible, sobre lo realizable, sobre lo dudoso, o acerca de lo que

tenemos una mera opinión. Por este no nos aconsejamos sobre aquello que no está en nuestro poder cambiar, como puede ser el caso de las leyes, aunque sí por su aplicación concreta, que puede ser de un modo u otro.

Ahora bien, lo posible puede variar según los casos, dependiendo de muchos factores: lo que es posible para ti no lo es para mí. Lo que es posible hoy no lo es mañana. Otras veces la condición que impone el deseo o intención limita más las opciones. En todo caso, mientras haya más de una única respuesta posible, será preciso deliberar, ponderando aspectos positivos y negativos que presentan cada una de esas posibilidades. En efecto: la intención del fin está presente en el proceso deliberativo, guiándolo, dándole forma. Pero en la deliberación el agente ha de poner en juego su conocimiento de las circunstancias, de los medios, de la vida misma, y además ha de cuidarse de muchos defectos que pueden amenazar la integridad de la deliberación. Ambos aspectos nos ayudan a comprender que la deliberación práctica deba ir apoyada por las virtudes. Finalmente, ha de ser resolutivo, es decir, ha de llegar a una conclusión operativa. La deliberación o consejo no puede ser infinita. Debe concluir en una sentencia o juicio acerca de cuáles son los medios más oportunos para realizar la intención. Medios que no son simplemente “cosas”, sino acciones como es, por ejemplo el uso de ciertas cosas, sentencia a la que damos nuestro consentimiento.

Esa sentencia o juicio, razón, es el alma del consentimiento[16] y de la elección[17]. Según Tomás de Aquino, el término “consentimiento” supone aplicar el sentido a algo[18]. Más allá del problema etimológico, la idea presentada por Tomás de Aquino es útil para subrayar que la aplicación del sentido a cualquier cosa implica cierta reflexión sobre los propios actos. Por este motivo, el consentimiento no se da en los animales[19]. Tomás de Aquino indica que “el consentimiento designa la aplicación del movimiento apetitivo a algo preexistente en la potestad del que se aplica. Pero en orden a actuar primero se ha de tomar la aprehensión del fin, luego el apetito del fin, luego el consejo de aquello que es para el fin, luego el apetito de lo que es para el fin. Ahora bien: el apetito del fin último es natural; por tanto, la aplicación del movimiento del apetito al fin aprehendido no tiene razón de consentimiento, sino de voluntad simple. En cambio, de aquello que viene después del último fin, en la medida en que es para el fin, cae bajo el consentimiento, y así puede haber consentimiento de aquello en la medida en que el movimiento del apetito se aplica a aquello que es juzgado por el consejo. Al movimiento al fin, sin embargo, no se aplica el consejo sino que más bien nos aconsejamos de él, puesto que el consejo presupone el apetito del fin. Pero del apetito de aquello que es para el fin presupone la determinación del consejo. Y, por ello la aplicación del movimiento apetitivo a la determinación del consejo propiamente es el consentimiento. De donde, como el consejo no es sino de aquello que es para el fin, el consentimiento, propiamente hablando no es sino de aquello que es para el fin”[20]. Lo que está indicando Tomás de Aquino es que el consentimiento se aplica a lo ya deliberado, y por tanto, es un movimiento de la voluntad que asiente ante lo aconsejado por tal proceso.

Finalmente, se produce la elección que es el acto elícito de la voluntad que tiene como objeto las acciones inmediatamente realizables en vistas del fin deseado. La elección añade sobre el consentimiento una relación respecto de aquello por lo que

algo es elegido, y por eso, después del consentimiento queda la elección. Puede en efecto ocurrir que el consejo averigüe que hay muchas cosas que conducen al fin, en algunas de las cuales se consiente, pero de las cuales preferimos una que elegimos. Por ejemplo, en el caso de subir a la cima de una montaña. Puede ser que nos encontremos que existen varios caminos, igualmente interesantes, y que cumplen con los requisitos de seguridad para subir a lo más alto de la montaña. La aceptación de todos estos caminos, después de un periodo de deliberación en el que hemos desechado unas cuantas alternativas, es un consentimiento de todos los caminos que han alcanzado el estatuto de “caminos buenos”. Ahora bien, lo que añade la “elección de un camino”, como un acto distinto de “consentir los caminos buenos” es otorgarle al camino la razón de “elegido”. Por este motivo, si sólo hay un camino que nos agrada, o que cumpla con los requisitos establecidos, entonces ocurre que el acto de elección no difiere en nada del consentimiento. Sería una diferencia de razón, como si dijéramos que el consentimiento se refiere a lo que place para actuar (o apetece hacer), mientras que la elección de lo que se prefiere unas a otras[21].

La elección es siempre de ciertos actos[22] por un fin. El acto por el que quiero el fin abarca también los medios por el fin. Esto no significa que la elección de los medios fluya naturalmente de la intención del fin, pues a veces querer los medios supone enfrentarse a más dificultades de las previstas, en el curso de las cuales se debilita el acto original, o se muestra que la intención original no era lo suficientemente fuerte como para superar los obstáculos que surgen al realizarla. En todo caso, la intención del fin guía las elecciones concretas y está presente en ellas, dándoles una forma. No es lo mismo elegir “agitar los brazos” que elegir “agitar los brazos para avisar a los ladrones del banco que viene la policía”. Son dos elecciones, y acciones, diferentes. Lo que se elige no es simplemente “agitar los brazos”, sino hacerlo buscando un fin que imprime al acto una determinada forma, y que da lugar a dos acciones descritas diferentemente. En el primer caso, agitar los brazos puede ser una forma de hacer ejercicio, en el segundo una forma de ser cómplice de un crimen.

Lo anterior no quiere decir que el objeto de la elección carezca de sentido o relevancia. A veces se habla por eso de “fin próximo” y “fin remoto” de una acción. Por ejemplo, siguiendo un caso de Aristóteles, quien roba para cometer adulterio es más adúltero que ladrón, aunque, sin duda, es ladrón. La voluntad de este sujeto quiere dos objetos, uno de los cuales (el adulterio) es razón del segundo (el robo), el cual, sin embargo, no se puede identificar sin más con el primero: tiene también cierta especificidad. Así, decirle al juez que en la escena del crimen a uno simplemente le apetece mover los brazos no parece que llegue a convertirse en una coartada convincente que defina lo que en realidad estuvo haciendo.

Para que la acción sea efectiva no basta la elección. La elección es sólo el punto de partida de la acción propiamente dicha. Una vez definida la acción, es preciso ponerla en práctica. Para ello hay que dar la orden a las facultades motoras, de modo que se pongan en marcha y realicen lo dispuesto. A ello sirven el imperio (acto de la razón práctica) y el uso activo de la voluntad (otro acto de la voluntad, respecto de los medios).

El imperio es un acto de la razón, que presupone un acto de la voluntad[23]. Es decir, presupone la elección. Sin el imperio las decisiones que uno toma no llegarían a informar la conducta. El imperio de la acción, llevado a cabo por la razón, precede al acto de la voluntad que llamamos uso[24], en todo aquello que se refiere a la ejecución de la acción[25]. El imperio es la forma racional del acto imperado. Pero, que hablemos de imperio y de acto imperado no debe llevar a entender a ambos como actos diferentes. Constituyen un único acto. Aunque tengan muchas partes son una unidad[26]. Tomás lo afirma categóricamente: “el imperio y el acto imperado son un solo acto humano”[27].

El dominio sobre nuestros actos es coextensivo con lo que es susceptible de imperio. Así, podemos imperar un acto de la voluntad (querer o no querer, querer esto o lo otro), un acto de la razón (aplicar el entendimiento a algo), se puede dominar políticamente el apetito sensible (moderándolo o dirigiéndolo a otro objeto). Se pueden imperar también los movimientos de los miembros. Por el contrario, no podemos imperar los movimientos vegetativos, es decir, los procesos biológicos asociados a la nutrición o la generación. Poner por obra el imperio o la orden de la razón supone aplicar la voluntad a la operación. Se pone en práctica un uso activo de la voluntad, y, mediante ella, de las distintas potencias, hábitos, órganos. Por eso, también el uso pasivo de las facultades ejecutivas es un acto voluntario. Cuando leemos, usamos los ojos. Y en este uso de los ojos, que en este caso es “leer”, nos encontramos implicados como sujetos voluntarios. En efecto, en este contexto, el uso sigue a la elección[28], como algo intermedio entre la elección y la ejecución propiamente dicha[29]:

“El uso de algo importa la aplicación de una cosa a una operación, de donde también la operación a la cual aplicamos una cosa se llama uso de esa cosa... A la operación aplicamos los principios interiores de la acción, como las potencias del alma o los miembros del cuerpo... y también las cosas exteriores... Pero es manifiesto que las cosas exteriores no las aplicamos a la acción sino por los principios intrínsecos que son las potencias del alma, o los hábitos de las potencias, o los órganos, que son miembros del cuerpo. ... Es manifiesto que la voluntad es lo que mueve a las potencias del alma a sus actos. De donde es manifiesto que usar es principalmente un acto de la voluntad, en cuanto primer motor. De la razón, en cuanto directora, pero de otras potencias en cuanto ejecutoras, que se comparan a la voluntad como instrumentos al agente principal. La acción, sin embargo, no se atribuye al instrumento sino al agente principal. Y por eso, el uso es acto de la voluntad”[30].

Las pasiones

Tomás de Aquino define las pasiones como “actos del apetito sensible, que conllevan transmutación corporal”. Por eso las cuenta entre los actos que son comunes al hombre y a otros animales. Ahora bien, en la medida en que las pasiones no tienen su principio en la razón y la voluntad, sino en el conocimiento y las afecciones sensibles, parecen que pueden reducirse simplemente a las operaciones naturales o biológicas que el ser humano comparte con los animales.

Aristóteles en la *Ética a Nicómaco* (I, 13) afirma que el alma sensible, a diferencia del alma vegetativa, es irracional pero, en el hombre, participa de razón. Gracias a

ello, las pasiones, y todo el mundo de los valores que ellas descubren, pueden integrarse en una concepción completa del bien humano. Más aún: en la medida en que el hombre es un ser compuesto de alma y cuerpo, el bien propiamente humano es el bien del compuesto, y esto comporta la adecuada integración de las pasiones en la conducta –lo cual es en última instancia posible porque, como decimos, las pasiones tienen un objeto que la razón puede reconocer e integrar adecuadamente en su conducta.

En el planteamiento clásico las pasiones, en cuanto actos del apetito sensible, pueden ser imperadas por la razón. Es decir, desde un punto de vista ético, a veces es necesario que la razón intervenga “persuadiendo” al apetito presentándole razones particulares, que exciten o lo calmen. Para ello, naturalmente, la razón tiene que actualizar conocimientos que de ordinario tiene en hábito. Por otra parte, a la hora de su ejecución, las pasiones dependen de la voluntad, porque en principio un apetito superior, como la voluntad, domina a un apetito inferior, hasta el punto de que si la voluntad es fuerte, su acto redundará en el de los apetitos sensibles. Las pasiones, por sí solas, no mueven a actuar sino en la medida en que suscitan en la persona que es afectada por ellos la estimación de algo como bueno o malo: el agradable olor del café, mientras bajo a la universidad, no me movería a entrar en la cafetería y tomar una taza a menos que mi organismo, sensible al aroma del café, no favoreciese la formación de un juicio particular estimativo de que el café *me* conviene. Es este juicio estimativo lo que se ofrece a la consideración de mi razón, y puede, eventualmente, mover mi voluntad, la cual, sin embargo, tiene en principio suficiente libertad como para considerar otros factores relevantes en esas circunstancias.

Afirmar que las pasiones pueden ser dominadas por la razón y la voluntad no se opone a reconocer que, en la medida en que las pasiones dependen de la disposición corporal, hay en ellas algo que se sustrae al dominio de la razón. Hay aspectos de las pasiones que no dependen simplemente del conocimiento (y por tanto de la voluntad) sino de la disposición corporal. Según esto, todo lo que afecta a la disposición corporal puede suscitar pasiones e, indirectamente, mover a la voluntad[31]. Nadie tiene dominio sobre su propia constitución corporal, que le hace más o menos susceptible a las pasiones. Sin embargo, el imperio de la razón sí tiene un dominio incompleto sobre los actos del apetito sensible, en la medida en que, una vez presentes en el alma, podría impedirlos si quisiera. Sin embargo, fuera de esos movimientos súbitos, la razón tiene dominio indirecto sobre las pasiones, como se ha apuntado antes: en la medida en que las pasiones dependen de la aprehensión de la imaginación, y la imaginación sí puede ser dominada. En el planteamiento clásico, por tanto, no se ignora la influencia de elementos físicos en las pasiones, pero prevalece la visión de las pasiones como actos del apetito sensible, que, portadores de un juicio particular, pueden mover la voluntad a la acción.

La referencia a uno mismo

La elección es el paso esencial y determinante de la acción. Es ahí donde el hombre se elige a sí mismo siendo de una determinada manera. Es el acto propio y principal de la virtud. ¿Por qué? Porque buscamos que los medios sean eficaces para alcanzar el fin, y porque la acción que elijamos –y posteriormente

ejecutemos– incidirá en nuestra naturaleza. Es claro por lo visto que esto se llevará a cabo después de el acto del imperio de la voluntad, cuando realicemos el acto imperado. Pero ya en la elección de los medios para un fin podemos indagar en nosotros mismos quienes somos. La bondad o maldad de los medios que pongamos como referentes para alcanzar un fin dirán mucho sobre cómo somos. Las virtudes se encargan de perfeccionar el proceso de ajuste entre los fines y los medios. Y si somos virtuosos ese ajuste se dirigirá hacia nuestro bien como personas.

Si deseamos alcanzar el fin de llegar a la cima de una montaña, no nos sirve cualquier camino como medio. Primero debe ser un camino que vaya hasta lo más alto de la montaña. Además, ha de ser un camino seguro, que nos permita llegar (no nos vale quedarnos a mitad del camino). Finalmente, debe ser un camino que asegure que podremos volver a tiempo. Toda esta serie de consideraciones llevan a observar que necesitamos un cierto grado de precisión en los medios para que estos se ajusten al fin. Ese peculiar arreglo es el que consigue la virtud, que es un hábito que perfecciona ese tipo de ajustes. La persona que no está acostumbrada a subir a la montaña tomará cualquier camino. Para el caso de la moral tampoco sirve cualquier camino para llegar al fin. Si el fin es bueno, también lo debe ser el medio, no sirve que el medio sea una acción moralmente mala para alcanzar un fin bueno. No habría un ajuste entre el fin y los medio, y la acción sería moralmente mala aunque el fin fuese algo muy bueno.

Las consecuencias de las acciones

Un problema particular se plantea cuando nos proponemos realizar un acto, en sí mismo bueno o indiferente, del que prevemos tendrá consecuencias buenas y malas. ¿Debemos desistir de nuestro propósito? Tomás de Aquino indica que “cuando uno piensa que de su obra pueden seguirse muchos males y no por eso desiste, su voluntad se muestra mucho más desordenada”, y algo parecido ocurre cuando, sin premeditación, uno realiza algo que previsiblemente tiene ciertos efectos[32].

Por consiguiente, si uno prevé que de su acto pueden seguirse efectos malos, tiene que tener buenas razones para, a pesar de eso, ponerse manos a la obra. La pregunta se refiere a cómo evaluar esas razones. Para afrontar esta cuestión, conviene reparar en que, según se desprende del texto de Tomás que se presenta más adelante, lo que vuelve moralmente relevantes los eventuales efectos malos de una determinada acción no es la *materialidad* de tales efectos, sino el *acto voluntario* por el que el agente positivamente los busca o los tolera, o la negligencia con la que descuidó atender a ellos.

En todo caso, para dilucidar qué se puede y qué no se puede hacer cuando de un acto bueno se siguen efectos buenos y malos, los moralistas del siglo XVI desarrollaron lo que se conoce como “principio del doble efecto”, elaborado a partir del modo en que Tomás resuelve la muerte de un injusto agresor:

“Debe decirse que nada prohíbe que un acto tenga dos efectos, de los cuales sólo uno se encuentra dentro de la intención, mientras que el otro está fuera de la intención. Pero los actos morales reciben su especie de aquello que se intenta, no de aquello que queda fuera de la intención, que es por accidente. Así pues del acto

de alguien que se defiende a sí mismo pueden seguirse dos efectos, uno de los cuales es la conservación de la propia vida; el otro, en cambio, la muerte del agresor. Así pues un acto de este tipo por el que se intenta conservar la propia vida no tiene razón de ilícito, porque es natural a cada uno el que se conserve en el ser en la medida en que pueda. Con todo algún acto puede proceder de la buena intención y volverse malo si no es proporcionado al fin. Y por ello si alguien al defender la propia vida usa mayor violencia de la que conviene, será ilícito. Si, en cambio, repele la violencia moderadamente, su defensa será lícita (...). Y no es necesario para la salvación del hombre que evite un acto de moderada tutela para evitar la muerte del otro, porque el hombre debe más proveer por su vida que por la ajena. Pero puesto que *matar al hombre no está permitido sino a la autoridad y a causa del bien común*, (...) por eso es ilícito que el hombre intente matar al hombre para defenderse a sí mismo a menos que tenga autoridad pública, el cual, al intentar matar a un hombre para defenderse, refiere esto al bien público, como ocurre en el caso del soldado que pelea contra el enemigo, o en el caso de la policía que pelea contra los ladrones. Aunque *también estos pecarían si lo hicieran movidos por un deseo privado*"[33].

En el texto conviene destacar tres cosas:

- a) La diferencia se da entre aquello que es intentado por la persona y aquello que queda fuera de su intención. Así, el que intenta defenderse busca salvar la propia vida. Éste es un bien legítimo de tal manera que la muerte del otro cae fuera de su intención. Es un efecto no deseado.
- b) Existe la posibilidad de que el acto elegido sirva como medio para realizar la acción que es ilícita: si una persona dijera que busca defenderse y, sin embargo, emplea una violencia desproporcionada;
- c) El caso que analizamos (en el que una persona, defendiéndose de un ataque repentino, mata al agresor) es diverso del caso en el que alguien intenta matar a otro para defenderse a uno mismo, lo cual sólo sería lícito a la autoridad pública y sólo en la medida en que refiriesen el acto al bien común. Una cosa es matar a otro *mientras* uno se defiende a sí mismo (por tanto, en el curso de una acción defensiva), y otra salir a matarle para evitar que le ataquen a uno. Esto último sería únicamente competencia de la autoridad pública, que refiere el acto al bien común.

En todo caso, a partir de ahí, los moralistas del XVI han concretado el principio de doble efecto del siguiente modo: Cuando de un acto se siguen efectos buenos y malos, se puede actuar si y sólo si: a) El acto realizado ha de ser en sí mismo bueno, o al menos indiferente; b) el acto bueno no debe conseguirse a través del malo, c) la persona ha de buscar directamente el efecto bueno (intención recta); d) debe haber una proporcionalidad entre el bien que se intenta y el mal que se tolera.

De aquí se derivan igualmente los criterios relativos a la posible licitud de la cooperación a una mala acción. Es evidente que nunca puede ser lícito cooperar formalmente a una acción mala –es decir, *querer* positivamente el mal-. Según esto, el problema se plantea sólo en el caso de una cooperación *material* a una acción mala. Este problema, cabe decir, es relativamente frecuente por el solo hecho de que la vida social y laboral supone cooperar con otros en muchas cosas. De modo que no es extraño que uno pueda razonablemente preguntarse si sus propias

acciones están contribuyendo al bien o al mal. En atención a esto, se han concretado varias pautas para examinar si en algunos casos la cooperación (material) a la mala acción puede ser lícita. Las pautas son las siguientes: a) que la acción con la que uno coopera sea buena o indiferente; b) que la intención con la que uno actúa sea buena; c) que la propia acción no contribuya esencialmente a la acción mala; o, dicho de otro modo, que en su esencia, la acción mala no dependa de la propia acción.

[1] Polo, Leonardo, 1993, *Ética: hacia una versión moderna de los temas clásicos*, México, Universidad Panamericana - Publicaciones Cruz O, pp. 112-113.

[2] Cfr. Bastons, Miquel, 2003, "Movimiento, operación, acción y producción. Explicitación poliana de la teoría aristotélica de la acción", *Studia Poliana*, 6, p. 126.

[3] Brock, Stephen, L., 2000, *Acción y conducta. Tomás de Aquino y la teoría de la acción*, David Chiner (tr.), Barcelona, Herder, p. 28.

[4] S.Th. Ia, q. 12, a.1, ad 3.

[5] S.Th. Ia, q. 12, a.2.

[6] S.Th. Ia-IIae, q. 12 a. 3 co.

[7] S.Th. Ia-IIae, q. 12 a. 4 ad 2.

[8] S.Th. Ia-IIae, q. 13 a. 1 ad 1

[9] S.Th. Ia-IIae, 14, a. 2

[10] S.Th. Ia-IIae, 14, a. 3.

[11] S.Th. Ia-IIae, q. 14 a. 1 co.

[12] S.Th. Ia-IIae, q. 14, a. 1, ad 1.

[13] S.Th. Ia-IIae, q. 14 a. 3 ad 3.

[14] S.Th. Ia-IIae, q. 14 a. 6 co.

[15] S.Th. Ia-IIae, q. 14, a. 4

[16] S.Th. Ia-IIae, q. 15 a. 2 s. c

[17] S.Th. Ia-IIae, q. 13, a. 3.

[18] S.Th. Ia-IIae, q.15, a. 1.

[19] S.Th. Ia-IIae, q. 15, a. 2., ad 1.

[20] S.Th. Ia-IIae, q. 15, a. 3.

[21] cf. S.Th. Ia-IIae, q. 15 a. 3 ad 3

[22] S.Th. Ia-IIae, q. 13 a. 4 co.

[23] S.Th. Ia-IIae, q. 17, a. 2

[24] S.Th. Ia-IIae, q 17, a. 4 s.c.

[25] S.Th. Ia-IIae, q. 17, a. 4.

[26] S.Th. Ia-IIae, q. 17, a. 4.

[27] S.Th. Ia-IIae, q. 17, a. 4.

[28] S.Th. Ia-IIae, q. 16, a. 4, sed contra.

[29] S.Th. Ia-IIae, q. 16, a. 4, ad 1.

[30] S.Th. Ia-IIae, q. 16, a.1, co

[31] S.Th. Ia-IIae, q. 9 a.5 ad 3.

[32] S.Th. Ia-IIae, q.20, a.5.

[33] S.Th. Ia-IIae, q. 64, a. 7.

En la elaboración de estos apuntes he utilizado varios pasajes de las notas ofrecidas por la profesora Ana Marta González a sus alumnos, para el seguimiento de sus clases, en la Universidad de Navarra. A tales lecciones asistí como alumno en el periodo académico 2009-2010.