

## CONSTITUCION DEL ENTE MORAL

POR

VICTORINO RODRIGUEZ, O. P.

### 1. El problema.

La pregunta del joven rico a Jesús: «Maestro, ¿qué de bueno he de hacer yo para alcanzar la vida eterna?» (Mt. 19, 16), entraña la cuestión fundamental de la ciencia y de la vida morales. La vida eterna es lo que define absolutamente el bien o el mal comportamiento. Pero si hablamos de un modo de bien y de un modo de comportamiento es fácil caer en la cuenta que el comportamiento humano es objeto de discernimiento: no todos los bienes son dignos de vida eterna ni todos los comportamientos conducen a ella. La respuesta de Jesús al joven ofrece ese discernimiento: «Si quieres entrar en la vida eterna guarda los mandamientos» (Mt. 19, 17), cuyo contenido conocía y practicaba el joven.

En una primera mirada introspectiva se ve claro que el bien es lo que define globalmente a la voluntad o apetito: *Bonum est quod omnia appetunt* (el bien es lo que apetecen todas las cosas). Lo bueno o lo perfecto se identifica con lo *apetecible*. El mal, de por sí, ni es apetecible ni es ser; cuando motiva la volición, como en el caso del suicida, es porque se finge el no ser como algo preferible a ser o vivir. Cuando en Moral se distinguen las dos grandes vertientes del bien y del mal, productos del misterioso «árbol de la ciencia del bien y del mal», de que habla el Génesis (2, 9; 3, 3), se parte del supuesto de la responsabilidad de hacer el bien y evitar el mal, de cumplir el primer principio de la razón práctica, llamado *sindéresis*. Pero este principio moral no se iden-

tifica con el principio metafísico congénito de la ordenación trascendental de la voluntad al bien y consiguiente rechazo del mal. El bien moral es concreción del bien metafísico o trascendental, en el que tienen cabida bienes heterogéneos, incluso opuestos al bien ético, como fue el fruto apetecible que gustó Eva y le produjo la mayor indigestión moral. ¿En qué consiste el bien moral, distinto de lo simplemente apetecible? ¿Cuál es la esencia de lo moral?

## 2. Bien honesto, bien útil y bien deleitable.

Son las tres grandes modalidades análogas del bien en general, no siempre incompatibles. Hay bienes útiles bien empleados; hay placeres consiguientes a acciones honestas. También hay bienes honestos que se disfrutan indebidamente, como vanagloriarse de la propia honradez o utilizarla para medrar. «Esta división no se hace por cosas opuestas, sino por razones opuestas». Se llaman propiamente cosas deleitables aquellas que no tienen otra razón de apetibilidad que no sea la delectación, aunque a veces sean perjudiciales e inhonestas. Se llaman útiles las cosas que no son deseables en sí, sino que se desean sólo como medios para otra cosa, como tomar una medicina amarga. En cambio, se llaman honestas aquellas cosas que tienen en sí que sean deseables» (S. Tomás, *Suma Teológica*, I, 5, 6 ad 2). No se trata, pues, de tres especies de un todo unívoco, sino de tres modalidades de un todo análogo, la primera de las cuales es el bien honesto, al que sigue el bien deleitable y, en último término, el bien útil. Lo precisa así Santo Tomás: «El bien no se divide en estas tres partes como algo unívoco predicado igualmente de ellas, sino como algo análogo que se predica con prioridad y posterioridad, pues se dice primariamente del bien honesto, secundariamente del bien deleitable, y en tercer lugar del bien útil» (Ibídem, ad 3).

a) El bien *honesto* es el bien apetecible de suyo u honorable, al que tiende la voluntad como a último término, razón de

ser de la apetibilidad de los demás bienes, que son fines intermedios. Es el bien moral propiamente dicho o bien *humano* en cuanto tal, objeto del amor, búsqueda y quietud, a que tiende libre y deliberadamente la persona humana, como plenitud de su ser perfectible. Es su último fin o vida eterna feliz o camino para ella. En otros términos, vivir honesta u honradamente es vivir conforme a la recta razón en orden al último fin de la vida humana, tanto individual como socialmente. «El bien y el mal moral se dan según la conveniencia o discordancia con la razón» (Santo Tomás, *Suma Teológica*, I-II, 34, 1).

En este concepto de lo honesto, definido por el fin, entra también el concepto de *valor*, tan manejado en la ética de Max Scheler, porque realmente, como subraya Monseñor Derisi, gran conocedor del pensamiento de Scheler, advierte: «Scheler ha establecido una separación tajante entre valor y bien... Pero si examinamos mejor estas nociones, notaremos en seguida que valor y bien son realmente idénticos. El valor es ante todo algo apreciable y amable. Lo noble, lo bello, lo justo, lo sagrado son valores que merecen la estima y el amor... En definitiva, el valor es el bien concebido abstractamente, su bondad esencial, que, cuando es moral, exige existir como bien real: deber ser ideal o abstracto, y deber ser normativo, para una persona concreta» (Max Scheler: *Ética material de los valores*, Madrid, E.M.E.S.A., 1979, págs. 166, 171).

b) El bien *deleitabile* (adjetivo derivado del verbo latino «*delicere*» = *de-lacere*, atraer) es la satisfacción, placer o gozo que experimenta la persona, sea a nivel de apetito sensitivo, sea a nivel de voluntad, en la posesión de un bien deseado y poseído. El bien *deleitabile* designa directa y primariamente el acto de deleite mismo, placer o gozo: una afección específica, motivada por la posesión consciente del objeto deseado, que se llama también *deleitabile* porque causa objetivamente deleite. Lo experimenta el hombre en dos esferas: la del apetito sensitivo concupiscible, y éste recibe con más propiedad el nombre de deleite o voluptuosidad.

dad; y el apetito intelectual o voluntad, que se llama más propiamente gozo.

El bien placentero deviene deleite mediante las sensaciones periféricas del tacto en sus diversas especies, del gusto, del olfato, y de la percepción del sentido interno llamado cogitativa, en el que se origina inmediatamente el proceso emotivo correspondiente. Porque el término común placer o deleite, lo mismo que su contrario dolor, comprende dos vivencias distintas, aunque conexas: la sensación táctil de placer-dolor, y la respuesta afectiva o emocional de complacencia-afección dolorosa. El placer-dolor emocional está motivado por el placer-dolor sensación táctil, sin que se correspondan exactamente en intensidad. Una misma sensación de placer-dolor provoca distinta emoción placer-dolor en distintas personas según las diversas estimaciones personales de la cogitativa.

El gozo (del verbo latino «gaudere», cuyo correspondiente griego es «jairéin», que denota esplendor) es quietud consciente en el bien querido y poseído por la voluntad según la estimación del entendimiento práctico.

El bien deleitable no es un bien humanamente terminal, como el bien honesto, y no siempre es conforme a la recta razón, como advierte Santo Tomás (I-II, 34, 2); pero otras veces es integrable al bien honesto y coonestado, como ocurre con las concupiscencias o deseos que lo preceden. Santo Tomás aduce como ejemplo de delectaciones no racionales ni conformes a la naturaleza el placer que experimentan los leprosos en la consumición de sustancias venenosas (I-II, 34, 2).

c) El bien *útil* es el bien relativo: para conseguir el bien absoluto o querido por sí, o para obtener operaciones deleitosas. Santo Tomás lo relaciona con el bien deleitable y con el bien honesto en estos precisos términos: «En el movimiento del apetito, lo que es apetecible y término parcial del movimiento del apetito, como medio para tender a otro, se llama útil. Lo que se apetece como último, terminando totalmente el movimiento del apetito, como cosa a la que tiende esencialmente el apetito, se llama honesto, pues honesto es lo que es desado por sí. Pero lo que termina el movimiento del apetito como descanso en la cosa

deseada es la delectación» (*Suma Teológica*, I, 5, 6). «La delectación es el descanso de la facultad apetitiva en el bien amado consiguiente a alguna operación» (I-II, 34, 1).

### 3. Los sistemas de moralidad.

En función de la prioridad de uno u otro de estos tres bienes —honesto, deleitable, útil— se han originado los diversos sistemas de moralidad objetiva, con distintos matices.

a) La moral católica es una moralidad de *felicidad* (en griego *eudaimonia*) que consiste, en último término, en la posesión intelectual-afectiva personal de Dios en sí mismo, meta de una vida honesta, realizada en libertad, conforme a la recta razón guiada por la Ley de Dios. Se trata, pues, de un eudemonismo racional y trascendente. En este eudemonismo, al bien honesto se conjuntan los bienes deleitables y útiles: se cohonestan los placeres consiguientes a operaciones perfectas honestas, lo mismo que los descos o concupiscencias que los preceden; y se dignifican los usos de todos los medios que ayudan al comportamiento orientado a la vida eterna. «Ya comáis, ya bebáis o ya hagáis alguna cosa, hacedlo todo para gloria de Dios» (I Cor. 10, 31). «Todo es vuestro; y vosotros de Cristo; y Cristo de Dios» (I Cor. 3, 23). La máxima evangélica «Si quieres llegar a la vida eterna, guarda los mandamientos» vale tanto para la moralidad teológica como para la moralidad filosófica o ética, salva la superior condición de la gracia con que opera la moralidad sobrenatural o teológica.

b) A distinto nivel de eudemonismo está el *hedonismo* o moral del placer sensual temporal. El supremo bien humano sería la mayor voluptuosidad (en griego *edoné*), y el mayor mal sería el mayor dolor. El principal teórico de este hedonismo en la antigüedad fue Aristipo Citeaico (435-354); modernamente, los Enciclopedistas del siglo XVIII. Prácticamente es una actitud presente en todos los tiempos. Actualmente lo que prevalece en amplios

ambientes como factor de felicidad es el sexo y la droga, puntualmente alimentado por la literatura erótica y el film pornográfico. El mismo San Juan Evangelista contemplaba al mundo dominado por la «concupiscencia de la carne, concupiscencia de los ojos y orgullo de la vida» (I Jn. 2, 16). Y Pfo IX debió reprobar la proposición 58 del Sílabo: «Toda la moral y honestidad ha de colocarse en acumular y aumentar, de cualquier modo, las riquezas, y en satisfacer las pasiones» (Dz. 1758).

c) En torno al bien útil se sistematiza el *utilitarismo*, tan característico del mundo inglés, pero que cuenta con una larga historia anterior y su reincidencia posterior en el *pragmatismo*. Como el bien útil es, por definición, un bien relativo o mediativo, el utilitarismo es inseparable del relativismo subjetivista, y se valora, más que en función del bien honesto y fin último, en función de la felicidad terrena y bienestar individual y social. En el cálculo utilitarista entran el dinero, el poder, el placer, la «buena vida», incluso el buen nombre, todo en racional armonía. Ni el dinero se procura sin medida que lleve al descrédito o a la penalización, ni el placer se busca con desenfreno o «a lo bestia». El mismo Epicuro, clásico representante del hedonismo griego, proponía una voluptuosidad moderada, como advierte Santo Tomás: «Los epicuros, que tenían la voluptuosidad por el mayor bien, cultivaban diligentemente las virtudes, pero por la voluptuosidad, es decir, porque los vicios contrarios no impidieran la voluptuosidad, pues la gula inmoderada de la comida engendra dolor; por el hurto uno puede terminar en la cárcel, y así los diversos vicios impiden de diversos modos la voluptuosidad» (*In I Ethic.* lec. 5. n. 57).

Este utilitarismo de proyección hedonista obtuvo mayor desarrollo en los utilitaristas ingleses de los siglos XVII-XIX: Hobbes, Bentham, Stuart Mill. En Stuart Mill la voluptuosidad es valorada más cualitativa que cuantitativamente: «Mejor es ser hombre insaciado que puerco saciado; mejor es Sócrates insaciado que un tonto saciado» (*Utilitarianism*, ch. 2).

En el utilitarismo la acumulación y organización de los distintos medios de bienestar no se limita a cada sujeto (= utilitarismo

individual o egoísta), sino que se mira también a la utilidad pública (= utilitarismo social), bien se tenga al bien social como derivación o consecuencia del bien individual, o bien se tenga a éste como participación del bien común o social. El extremo de este utilitarismo altruista es el estatismo o absorción del bien personal por el Estado. A este utilitarismo social se puede reducir la moral de *solidaridad*, tan recomendada en la doctrina social de la Iglesia, aunque abierta a la honestidad y fin trascendente.

Esta mentalidad utilitarista-hedonista, de ámbito terreno, sin proyección trascendente, es la que se deja ver en la llamada «*Ética civil*», que empezó a pulular en la década de los ochenta en los medios «progresistas», completamente laica o arreligiosa. En ella no cuentan ni los principios de ley natural, ni la moral del Decálogo o de las Bienaventuranzas, ni el ejemplo de los Santos. Lo que cuenta es el bienestar consensuado o vivido. Se diluyen las fronteras entre lo honesto y lo útil, entre la ortodoxia y la ortopraxis, entre el fin y los medios. Está bien comprobado que una ética así, desligada de una responsabilidad trascendente, no tarda en quedar vacía de honestidad y de fuerza moral. Actualmente en España las clamorosas corrupciones (no sólo económicas) en el Gobierno Socialista son la prueba irrecusable de que la pregonada «honradez socialista» y de su «ética política» era una bonita retórica utilizada con fines electorales. Es, por lo demás, con mayor o menor incidencia, una de las grandes dolencias de las modernas democracias agnósticas o escépticas denunciadas por Juan Pablo II en la encíclica *Centesimus annus*, n. 64.

d) Otro sistema de moralidad, contrapuesto al eudemonismo, ajeno al ideal de felicidad objetiva, eterna o temporal, es el llamado *formalismo ético*, dimensionado subjetivamente en el ámbito de la razón práctica totalmente autónoma. Es la moral del puro deber, de la virtud por la virtud (que se identifica con la sabiduría), sin satisfacciones ni recompensas. Es la antigua *moral estoica*. El virtuoso es el sabio que vive impassible e imperturbablemente su vida racional, superando las pasiones y cualquier sa-

tisfacción. Las pasiones y operaciones quedan al margen de la vida virtuosa. Así se expresaba Séneca.

En esta línea se mueve también el racionalismo autónomo de la ética kantiana: la moral del deber por el deber dictado por la ley universal de la razón práctica autónoma. La moralidad de los fines, de los objetos, de las delectaciones, de las utilidades o comportamientos responsables no cuentan en absoluto. Es una moralidad de buena voluntad sin objetos. «La buena voluntad —dice Kant en el capítulo 1 de *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*— no es buena por lo que efectúe o realice, no es buena por su adecuación para alcanzar algún fin que nos hayamos propuesto; es buena sólo por el querer, es decir, es buena por sí misma, como valor absoluto». «La buena voluntad —sintetiza Urdániz— depende de la intención de someterse a la forma pura de su ley, no de los preceptos materiales u objetos buenos o malos» (*Historia de la Filosofía*, IV, pág. 87).

No resulta fácil comprobar que este formalismo ético kantiano haya sido o sea vivido auténticamente por persona alguna. Lo que sí es frecuente es que este racionalismo práctico autónomo, desvinculado de objetos y efectos buenos, derive a un subjetivismo voluntarista y a una «ética de situación» registradas en la encíclica *Veritatis splendor*.

e) Cabe reseñar también como concepción general del bien humano o sistema moral el *progresismo cultural*, cuyo principal propulsor fue Wundt (1832-1920). El fin último que define el bien humano no es la felicidad en ninguna de sus formas ni la utilidad, sino la abundancia de bienes humanos y el continuo progreso intelectual hacia la máxima cultura. Es una actitud muy compartida en nuestro tiempo en los medios intelectuales que gustan de llamarse «progresistas». Los bienes de cultura o cultura objetivada forman un todo con los demás bienes que van colmando las aspiraciones humanas. En realidad el ideal de progreso técnico, científico o artístico no son incompatibles con el eudemonismo social ni con el utilitarismo; con lo que no encaja es con el ideal de perfección integral, en la que ha de tener prioridad la

honestidad del comportamiento, la vida virtuosa y el sentido trascendente de la existencia humana.

#### 4. Constitutivo metafísico del ente moral.

a) Para hablar inteligiblemente de la entidad de lo *moral* hay que tener en cuenta la multiplicidad analógica del significado del término. El adjetivo «moral» (derivado del sustantivo latino «mos», que significa inclinación o costumbre), lo mismo que su equivalente griego «*éthos*», se aplica a cosas tan distintas, aunque conexas, como al comportamiento humano (bueno o malo), a los hábitos buenos o virtudes cardinales, a los vicios o hábitos malos, a la responsabilidad moral (distinta de la legal), a la sanción moral (distinta de la penal), a la capacidad o facultad moral, al sujeto colectivo o persona moral (distinta de la física), a la ciencia moral, a la necesidad moral, a la certeza moral, a objetos, espectáculos o efectos llamados morales o inmorales, victoria o derrota moral, y a muchas cosas más.

Al preguntarnos ahora por el constitutivo metafísico del ente moral, nos referimos a lo moral en sentido de bien honesto; no al bien deleitable ni al bien útil en cuanto tales, es decir, no implicados en el bien honesto. No nos hacemos problema, claro está, del uso que puedan hacer del término los sistemas materialistas o panteístas despersonalizadores.

En su significación más propia, intrínseca y específica la moralidad (= sustantivo abstracto derivado del adjetivo moral), en su vertiente positiva (contrapuesta a la inmoralidad), se refiere a la *cualidad del acto humano en cuanto libre y responsablemente ordenado al último fin*. En sentido también propio e intrínseco, aunque secundario y derivado, se refiere a los *hábitos* morales, a los que dicen relación intrínseca o trascendental, como a principio y a término, los actos morales. También son propiamente morales las *propiedades* de la moralidad: la rectitud, laudable imputabilidad, mérito.

Los demás entes llamados «morales» no son tales intrínsecamente, sino por alguna vinculación extrínseca o afinidad, como la sociedad o «persona moral», facultad moral, causalidad moral, necesidad moral, certeza moral, espectáculo moral, ciencia moral, etcétera.

b) *Especificidad de lo ético o moral.* Se llama propiamente ético o moral al acto libre y responsable correcto en orden al último fin o perfección definitiva del hombre, como acabo de recordar. Lo que hace al hombre simplemente *bueno*, sin reducciones (más que buen artista, buen científico, buen deportista), implica toda la complejidad de honestidad u honradez de sentimientos, palabras y acciones. En un lenguaje llano sabemos bien lo que significa «hombre bueno», «mujer buena», haciendo, en este caso referencia más bien al remanente subjetivo de este bien obrar, que es el hábito virtuoso, al que los griegos llamaban *éthos*, en contraposición, según parece, al *éthos* o acto que lo engendra, como anoté en la Suma Teológica (BAC) I-II, 58, 1. Algunos autores prefieren llamar al *éthos* carácter moral o personalidad. Pero entonces, en rigor, los términos «carácter» y «personalidad» habría que despojarlos de su connotación entitativa pre-moral, ya que el carácter y la persona no son entidades propiamente morales, sino psicológico-metafísicas, moralmente bivalentes, premorales, sujetos de moralidad.

Algunos teólogos (Escoto, Vázquez, Suárez, Pesch) no reconocen en la moralidad una entidad realmente distinta del mismo ser libre del acto humano, al que añadiría una relación extrínseca o relación de razón a la voluntad libremente operante y a la razón cognoscente. Para Santo Tomás, en cambio, la bondad moral es una cualidad perfectiva real e intrínseca al acto libre y responsable, así como la maldad moral es un defecto que le priva de plenitud. Pues, aunque el objeto, el fin y las circunstancias que lo califican específicamente sean extrínsecos al acto, el orden a ellos le es intrínseco. En términos de Santo Tomás, «aunque el fin sea causa extrínseca, sin embargo, la debida proporción al fin y la relación al mismo es *inherente* a la acción» (*Suma Teológica*, I-II,

18, 4 ad 2). De ahí que se hable con toda propiedad de actos «intrínsecamente» buenos o malos, como hace la encíclica *Veritatis splendor* (n. 80).

c) La bondad o perfección moral es *plenitud de ser* del acto humano, libre y responsable. Así lo entendía Santo Tomás: «Hay que decir que toda acción, cuanto tiene de ser tanto tiene de bondad, y en cuanto le falta algo de plenitud de ser debida a la acción humana, le falta bondad y se hace mala» (I-II, 18, 1).

De ahí es fácil inferir cuál sea el *constitutivo metafísico* de la bondad moral. Si el acto se constituye por la relación esencial o trascendental al objeto formal o bien elegible, la bondad moral intrínseca al mismo se constituirá por la *relación trascendental de ese mismo acto libre, no al objeto en cuanto apetecible y elegible, sino en cuanto medio o conmensurado por el orden de la razón de cara al último fin de la vida humana, es decir, conforme a la norma de moralidad*. La bondad moral es propiedad del acto libre, pero no sólo en cuanto libre, sino en cuanto ordenado al último fin. Por eso un mismo acto en especie psicológica átoma puede proceder impregnado de distintas especies de bondad moral o de maldad. La moralidad es más que libertad; el ideal de perfección humana es más que libertad; la misma convivencia en solidaridad puede ser buena o mala, según en qué y para qué. Estos últimos tiempos de solidaridad democrática al uso están transcurriendo en convivencias de corrupción. Por eso no es del todo válido el apotegma griego: «Sobre todo libertad» («peti pantos ten eleutherian»). Más bien: sobre todo, el buen uso de la libertad.

Proporcionalmente, el hábito bueno o virtud se constituye por la relación trascendental al acto bueno propio, y, mediatamente, al propio objeto.

Por vía de contrariedad, lo mismo se ha de decir sobre el constitutivo metafísico del acto moralmente malo o culpa y sobre el hábito o disposición moralmente mala que es el vicio.

## 5. Actos buenos y hábitos virtuosos.

«La moralidad del acto humano depende sobre todo y fundamentalmente del objeto elegido por la voluntad deliberada». Así lo afirma Juan Pablo II en la encíclica *Veritatis splendor*, n. 68, ratificando la tesis de Santo Tomás. La autodenominada «Nueva Moral» no iba por esos caminos. En su encíclica el Papa se esfuerza, con gran valor y lucidez teológica, en enderezar sus pasos. Lo que se presenta como superación y progreso parece más bien desfondamiento y retroceso. Cabría repetir la observación de San Agustín: «qui praeter viam currit inaniter currit» (quien corre fuera del camino corre inútilmente) —In I Jn 4, 20—.

Nos encontramos con una inversión de valores, con gran confusión de ideas y equivocidad de lenguaje. Se da prioridad de valor a la actitud o disposición habitual sobre el acto definido por su objeto. Y la valoración del acto se califica por su libertad más que por su verdad o conformidad con la normativa natural o divina. Se la valora más como «decisión» personal que como «juicio recto» de conciencia. No se valora la libertad por la verdad, sino la verdad por la libertad; no se valora el hábito por el acto que lo engendra y al que propende, sino al acto por la opción habitual previa más o menos persistente; no se mira prioritariamente al objeto formal del comportamiento moral, sino a la intencionalidad del sujeto y a sus consecuencias de orden físico. De ahí se infiere fácilmente la justificación de los medios por los fines y la moralidad utilitarista, es decir, que se diluye la honestidad en la utilidad. A la ética no se le asignan otras fuentes que la voluntad a merced de una conciencia «creativa» autónoma, más bien «civil» o laica que religiosa.

En el texto que acabo de citar, Juan Pablo II se remite al «penetrante análisis, aún válido, de Santo Tomás I-II, 18, 6». Algunos de los nuevos moralistas, que tuvieron fácil entrada en el «Nuevo Diccionario de Teología Moral», y antes en la obra colectiva «Dimensión antropológica de la Teología», pretenden invertir estos planteamientos tomistas: posponer el objeto al su-

jeto, el acto a la actitud, la verdad a la libertad, la dimensión teológica a la dimensión antropológica. Estas inversiones me traen a la memoria el famoso *Correctorium fratris Thomae* (= Correctivo a Fr. Tomás) de Guillermo La Mare (1278), al que contestó contundentemente Ricardo Knapwell con su incesivo *Correctorium Corruptoris* (= Correctivo al Corruptor). La *Veritatis splendor* es un nuevo *Correctorium Corruptorum*. Es claro que las corrupciones que están tan al día en la vida socio-económica tienen otros campos de invasión.

Es bien cierto que no todos los actos humanos son igualmente buenos o igualmente malos (no vale lo mismo el amor a Dios que el amor al prójimo ni son igualmente desordenados los respectivos odios), como tampoco son igualmente valiosas las virtudes o actitudes habituales buenas, ni igualmente perversos los vicios o hábitos de pecado. Se dan faltas leves, faltas graves y gravísimas, como hay opciones buenas más o menos fundamentales y radicadas, que engendran actitudes o hábitos virtuosos más o menos persistentes y definitivos de la propia personalidad moral. «Justamente se pone de relieve que la libertad no es sólo la elección por esta o aquella acción particular, sino que es también, dentro de esa elección, decisión sobre sí y disposición de la propia vida a favor o en contra del Bien, a favor o en contra de la verdad; en última instancia, a favor o en contra de Dios. Justamente se subraya la importancia eminente de algunas decisiones que dan forma a toda la vida moral de un hombre determinado, configurándose como el cauce en el cual también podrán situarse y desarrollarse otras decisiones cotidianas particulares» (Encíclica cit., n. 65).

En su análisis psicológico-moral Santo Tomás llega a precisar que una mente bien conformada habitualmente puede calificar de bueno y meritorio un acto no bueno de suyo: «Ocurre a veces que el hombre no ordena explícitamente (actu) algún acto a Dios, aunque aquel acto no contenga de suyo desorden alguno, en razón del cual, tal acto no sea referible a Dios; y, sin embargo, como la mente del hombre está habitualmente referida a Dios como a su fin, aquel acto no solamente no es pecado, sino que incluso es meritorio» (*De malo*, 9, 2).

Al responder el hábito o disposición habitual a la operación y ser por la operación, es ésta la que lo especifica y confiere valor esencial. El hábito en tanto es bueno o malo en cuanto lo son los actos o elecciones concretas que los engendran y a los que se ordenan. «Cada virtud participa la razón de bien de la producción del propio acto» (II-II, 117, 6 ad 2). Cuando se dice que la virtud es *dispositio perfecti ad optimum* (disposición de lo perfecto para lo óptimo), se señala esa prioridad de valor del acto sobre el valor de la actitud o disposición, pues *operatio autem est ultima rei perfectio* (la operación constituye la perfección última de las cosas, *In II de Coelo*, lect. 1).

Naturalmente, una opción fundamental es más valiosa y tiene mayor persistencia en la persona que una opción o elección menos profunda y consistente; y, proporcionalmente, lo mismo hay que decir de los hábitos o disposiciones correspondientes: los hábitos de fe, esperanza y caridad bien enraizados, son más valiosos que las disposiciones y actitudes morales de ámbito más reducido y motivaciones menos profundas; pero ello no quiere decir que su realidad habitual o actitudinal sea superior en valor a los actos de creer, esperar y amar: «propter quod unumquodque tale et illud magis» (aquello por lo que una cosa es tal, él lo es más, que decían los escolásticos). Digo todo esto respondiendo a la desmedida reducción de la moralidad a la «opción fundamental», actitud o disposición habitual del comportamiento humano, en menoscabo del valor de las elecciones singulares responsables.

## 6. La moralidad, realización personal.

La bondad moral, como respuesta a la vocación de perfección humana integral, definida por la consecución libre y consciente del último fin en la vida eterna, implica una *totalidad* riquísima de contenidos: intelectuales, volitivos, sensoriales y emocionales, anímicos y corporales, individuales y sociales, de naturaleza y de gracia. El hombre honesto puede decir con Terencio: *Homo sum et humani nil a me alienum puto* (Soy hombre y nada humano me

es ajeno, *Heautontimoroumenos*). Pues bien, es esto nota característica de la persona humana. La persona es un todo, *integrum quoddam*, dice Santo Tomás (*Compendium*, c. 211); «la razón de partes contraría a la persona» (*D.D. De anima*, a. 2). Todo lo que el hombre es, hace, tiene o padece es integrable a la persona y a su moralidad u honestidad, en la que han de conjuntarse, según queda dicho, en perfecta armonía, los bienes placenteros y útiles. La persona, ser subsistente, racional y libre, se realiza en su autonomía consciente y libre que es precisamente el ámbito de la moralidad. En este sentido la ética católica es eminentemente personalista, sin que la teonomía o vinculación a la ley eterna le reste humanidad. Como decía Séneca, *parere Deo libertas est* (la libertad está en obedecer a Dios, *De la vida bienaventurada*, 15).

Al afirmar el carácter personalista de la moralidad, ni pretendo identificarla con la «personalidad» ni acepto semejante identificación. Es verdad que el comportamiento honesto y todo el complejo de virtudes que le preceden y siguen forman una *personalidad moral* más o menos acentuada e irradiada socialmente, pero es realmente distinta de la personalidad psicológica, integrada por la propia idiosincrasia, carácter, propensiones, ambiente social, etcétera. La personalidad moral sobreviene a la personalidad psicológica, como la moralidad sobreviene a la libertad; y una y otra sobrevienen a la persona misma, o sustancia individual de naturaleza racional.