

300613

UNIVERSIDAD LA SALLE

ESCUELA DE FILOSOFIA

1  
2ej



**“ANALISIS COMPARATIVO ENTRE LA FILOSOFIA MORAL DE  
SANTO TOMAS DE AQUINO Y EMMANUEL KANT”**

**TESIS PROFESIONAL**

QUE PARA OBTENER EL TITULO DE:  
LICENCIADO EN FILOSOFIA  
P R E S E N T A  
ANA O. BUERBA VILLANUEVA

**TESIS CON  
FALLA DE ORIGEN**

**MEXICO, D.F., 1992**



## **UNAM – Dirección General de Bibliotecas Tesis Digitales Restricciones de uso**

### **DERECHOS RESERVADOS © PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL**

Todo el material contenido en esta tesis está protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

# I N D I C E

	Pag.
INTRODUCCION .....	01
PRIMERA PARTE - SANTO TOMAS DE AQUINO Y LA ETICA	
Consideraciones Preliminares.....	04
CAPITULO I. - PRINCIPIOS EXTRINSECOS DE LOS ACTOS HUMANOS	
1. El Fin Ultimo.....	06
a) La Existencia del Fin Ultimo.....	06
b) Naturaleza del Fin Ultimo.....	07
c) Persecución del Fin Ultimo.....	09
2. Las Leyes de la Moral.....	12
a) La Ley en General.....	13
b) La Ley Eterna.....	14
c) La Ley Natural.....	15
d) La Ley Positiva.....	16
CAPITULO II. - PRINCIPIOS INTRINSECOS DE LOS ACTOS HUMANOS	
1. De lo Voluntario de los Actos Humanos.....	20
2. Moralidad Material de los Actos Humanos.....	24
3. Moralidad Formal de los Actos Humanos.....	28
4. Consecuencias Intrínsecas de los Actos Humanos	32
CAPITULO III. - LA PERSONA Y SUS COMPONENTES ETICOS	
1. La Voluntad.....	38
2. La Persona .....	39
3. La Libertad.....	43
Citas bibliográficas, Primera Parte.....	45
SEGUNDA PARTE.- EMMANUEL KANT Y LA ETICA	
Consideraciones Preliminares.....	47
CAPITULO IV. - LOS FUNDAMENTOS DE LA ETICA KANTIANA	
1. La Voluntad .....	53

# I N D I C E

	Pag.
2. La Buena Voluntad.....	54
3. El deber.....	57
4. El deber y la Ley.....	59
5. El Imperativo Categórico.....	66
6. La Autonomía de la Voluntad.....	69
7. Los Fines.....	71
8. La Libertad y el Imperativo Categórico.....	72
CAPITULO V. - LOS POSTULADOS DE LA RAZON PRACTICA	
1. La Libertad.....	77
2. El Bien Perfecto.....	79
3. La Inmortalidad.....	81
4. Dios.....	83
5. Fundamentación General de los Postulados.....	84
Citas bibliográficas, Segunda Parte.....	89
TERCERA PARTE. - APROXIMACIONES Y DIFERENCIAS ENTRE LA ETICA DE SANTO TOMAS DE AQUINO Y LA DE EMMANUEL KANT.	
1. Razón, fe y Dios.....	91
2. Voluntad.....	92
3. Ley y Libertad.....	92
4. Moralidad y Felicidad.....	93
5. Los Postulados.....	96
Citas bibliográficas, Tercera Parte .	
Conclusiones.....	100

## INTRODUCCION

La razón bien clara de haber ahondado sobre un tema ético, es paralela a mi preocupación constante en la investigación de temas que vayan de la mano con mi trabajo en la docencia así como en la vida diaria.

Me refiero específicamente a que así como a diario se nos presenta la ocasión en la que tenemos que llevar a la praxis todo ese cúmulo de conocimientos del pensamiento filosófico que hemos estudiado, asimismo en el aula los alumnos siempre esperan de nosotros un descenso de nuestras reflexiones encauzadas a una explicación u opinión muy personal y sobre todo muy 'humana' enmarcada en un modo de vivir moderno pero a su vez esencialmente reflexivo, sin olvidar que todas estas reflexiones estén siempre dirigidas hacia la búsqueda de una verdad.

Así pues, pienso que vana sería una filosofía que después de haber dado los medios de procurar lo verdadero, no diera preceptos a la voluntad en la búsqueda del bien.

Se presenta entonces para mí, la moral como iluminadora de la conciencia ante la presencia de una multitud de verdades. Como la que dirige y fortifica la voluntad; ora proporcionándole reglas necesarias a causa de la libertad; ora mostrándole los motivos por los que tiene que cumplir con su deber.

Es por eso que en el preciso momento que esto sucede, es cuando nos adentramos en lo más íntimo de la esencia del hombre, que en mi opinión, es la meta más importante de todo el quehacer humano.

Ahora bien, el por qué de haber elegido a estos dos filósofos a los que hago referencia, es por las siguientes razones:

. Santo Tomás de Aquino en su "Summa Teológica" nos presenta un análisis especulativo sumamente profundo acerca de Dios y del hombre y de ahí se extiende hacia una moral definitiva para el estudio de muchos pensadores posteriores.

Santo Tomás esclarece definitivamente el fin último subjetivo del objetivo. Cuestión que anteriormente, por falta de distinción se le confundía con dicha personal, felicidad o placer.

Santo Tomás distingue el amor del bien por el bien mismo y no por tener como consecuencia la felicidad.

Santo Tomás les otorga características de valor moral a los actos del hombre con el sustento de la recta razón quien encauzará siempre hacia el fin último y correcto.

. Refiriéndome al segundo autor, que es Emmanuel Kant, me parece que su importancia radica en lo siguiente:

Es muy considerable el hecho del intento de hacer depender la ética en función de la razón.

Kant se distingue al fundar la moral en función de un principio interno como es la buena voluntad.

También, Kant desliga el valor moral respecto de los bienes empíricos recurriendo a la razón y a la voluntad como norma de moralidad.

Son otras más las cuestiones que para mí son relevantes y dignas de una detallada investigación en relación con estos dos autores. Es por ello que al conocer planteamientos éticos tan estructurados y como sabemos, adoptados como modelos de los estudios éticos más importantes, mi interés fue el de analizarlos para al final destacar los puntos de coincidencia y divergencia entre estos dos grandes filósofos moralistas.

El método empleado en este estudio es eminentemente teórico y de análisis e interpretación de textos sobre los escritos éticos de estos dos autores.

El desarrollo se llevó a cabo primeramente conociendo las obras de carácter moral tanto de Santo Tomás de Aquino como de Emmanuel Kant, para de ahí sustraer lo que a mi juicio interesaba para la creación de un análisis comparativo.

Así pues, la base de mi estudio en cuanto a Santo Tomás se refiere, fue la "Summa Teológica" y en relación a Kant, fueron "Crítica de la Razón Práctica" y "Fundamentación de la Metafísica de las Costumbres".

Por lo anteriormente explicado, el contenido de este trabajo está dividido en tres partes: La primera, donde se exponen los fundamentos de la moral tomista; la segunda, donde se explica la teoría ética de Kant; y la tercera, en donde se estipulan los puntos que a mi juicio resultan coincidentes o difieren entre la filosofía moral de un autor con el otro.

Refiriéndome a este tercer apartado, también es necesario admitir que fue en donde más difícil se me presentó el avance, dado que aunque los autores tratan sobre los mismos temas y a veces sobre los mismos conceptos, la esencia, la relación y la explicación de éstos, entraña características realmente muy particulares que son necesarias de un análisis minucioso y detallado como para poder decidir si coinciden, si se enlazan o si definitivamente son distintos.

Espero, realmente que este intento de realizar un análisis comparativo entre estos dos grandes filósofos, culmine en un trabajo en donde la reflexión sea la principal herramienta y su utilidad posterior, el mejor premio.

## PRIMERA PARTE

### SANTO TOMAS DE AQUINO Y LA ETICA

#### Consideraciones Preliminares.-

Refiriéndonos al hombre, Santo Tomás se asemeja a la filosofía aristotélica. Como Aristóteles, Santo Tomás piensa que el alma humana está compuesta de diversos grados como lo son el vegetativo, nutritivo, motriz e intelectual. Como diferencia, encontramos que Santo Tomás considera que el alma humana es inmortal y que esta inmortalidad no es algo puramente impersonal, sino al contrario, una inmortalidad de cada una de las almas humanas.

En cuanto a la vida moral del hombre, el santo afirmaba que el habitus es un accidente, pero el accidente que más se aproxima a la sustancia. El hábito es el elemento dinámico del alma, lo que nos conduce de estado en estado, lo que nos lleva de una forma de ser a otra. Son muchos los estados que en el curso de nuestra vida vienen a añadirse a nuestra personalidad. Todos estos estados acaban por formar una manera de ser. Podríamos decir que tenemos, desde que nacemos, un carácter, pero que poco a poco vamos formándonos una personalidad. Esta puede estar formada por una serie de experiencias o costumbres que nos disponen a una buena acción, es decir, a una acción que concuerda con la razón. Cuando nos acercamos a los hábitos del bien, somos virtuosos; cuando nos alejamos de ellos, somos viciosos. Naturalmente, algunas de estas costumbres son provisionales. Así, entre las virtudes intelectuales, la ciencia. Otras en cambio son virtudes permanentes que constantemente nos inclinan hacia el bien; como por ejemplo, lo es la sabiduría.

El bien es, en parte asequible por los hombres aislados. Pero un hombre nunca vive totalmente aislado. La virtud se realiza, en última instancia, dentro del cuerpo de la sociedad.



El bien particular no es un bien pleno si no se realiza de acuerdo con el bien común de todos los hombres. Esto no es porque el hombre sea un ser social tan solo por la definición, sino que lo es por creación divina y lo es porque tiene que realizar un bien particular dentro del bien común.

Partiremos pues de esta base tomista en donde el hombre se encuentra constantemente dirigido hacia la persecución de un fin específico estrechamente relacionado con un bien particular que se enmarca finalmente dentro del bien común de los hombres.

Analizaremos cuáles son las condiciones, las disposiciones y las leyes para la conformación de estos actos y cual es el campo de acción que la libertad nos ofrece según Santo Tomás, para poder realizarlos.

## CAPITULO I

### PRINCIPIOS EXTRINSECOS DE LOS ACTOS HUMANOS

Ética o Moral General de Santo Tomás de Aquino.-

La Moral General<sup>(1)</sup> estudia los actos humanos en general. Y como el objeto de la filosofía es esclarecer los principios extrínsecos o intrínsecos del objeto estudiado, se dividirá esta parte de la Moral en dos apartados: El primero trata de los Principios Extrínsecos y el segundo, de los Principios Intrínsecos de los actos humanos.

#### PRINCIPIOS EXTRINSECOS DE LOS ACTOS HUMANOS.

Estos principios son dos: El "fin último" o "causa final", que viene a ser el primero en el orden de la intención; y "la ley" o "causa ejemplar", según la cual el hombre dirige sus actos hacia su fin natural. La primera parte de la moral general comprende por lo tanto dos capítulos que se intitulan: 1. "El Fin Ultimo", y 2. "Las Leyes".

#### 1. "EL FIN ULTIMO" (2)

Este apartado comprenderá: a) La Existencia; b) La Naturaleza y c) La Persecución del Fin Ultimo, que como Santo Tomás afirma, el creador le ha fijado al hombre.

##### a) La Existencia del Fin Ultimo.-

Según Santo Tomás, la naturaleza obra por un fin, de una manera ciega, si ella es inconsciente. Intencionalmente, si está dotada de conocimiento.<sup>(3)</sup> Se tratará ahora de saber si el hombre, obrando libremente y no empujado por un instinto, puede y debe, también él, perseguir un fin y un fin último. Según afirma Tomás de Aquino: "El hombre en todos sus actos libres persigue un fin y un fin último al menos con una intención virtual".

Analizaremos la afirmación: "persigue un fin".

Una potencia no puede obrar sin un objeto propio que sea el término o el fin de ella. Es así que el objeto propio de la voluntad libre es el bien real o aparente. Luego la voluntad libre obra, también ella, siempre por un bien, considerado como fin.

Analizaremos ahora: "Persigue un fin último".

Se llama fin último el que es querido por sí mismo, siendo queridos por él otros fines. Pero la voluntad no puede querer un fin relativo sin querer previamente un fin absoluto. Hay pues siempre, en la intención del agente, algún fin último. Si no, se desearía 'A' a causa de 'B'; 'B' a causa de 'C'; 'C' a causa de 'D'... y así hasta el infinito. Si así fuese, jamás se querría algo, porque en los actos voluntarios el objeto querido por sí mismo, es causa de que se quieran los fines intermedios y los medios que han de procurarlo.(4)

"Persigue" este fin al menos 'virtualmente'<sup>(5)</sup> la intención es la manera de querer el fin. De tres maneras puede el hombre querer ese fin: "actualmente", si esa volición, una vez formada y no revocada, influye todavía sobre la volición presente; o bien "interpretativamente". Se llama 'intención interpretativa' lo que habría tenido el agente si en ello hubiese pensado, pero que de hecho no la tuvo y por ende no pudo tener ninguna influencia sobre su acción.

Ahora bien, los tomistas piensan que el hombre, en todos sus actos libres, persigue un fin último, no solo interpretativamente sino al menos virtualmente y lo demuestra por un fin honesto: obrando conforme a la recta razón, y a la voluntad de Dios, por ende obra por Dios, al menos implícitamente.

#### b) Naturaleza del Fin Ultimo.-

Para Santo Tomás, el fin último del hombre es su Bienaventuranza Natural. El fin del hombre es aquello a lo que está invenciblemente atraído.

Tal atracción, en efecto, viene de Dios, autor de la naturaleza: es ella el signo del fin que El quiere asignarnos.

Ahora bien, el hombre es infaliblemente atraído hacia la Bienaventuranza tanto subjetiva como objetiva.

Analizaremos: - Si se trata de una bienaventuranza objetiva, 'el sentido común' nos muestra que el hombre concibe naturalmente una felicidad perfecta; que una vez concebida, la desea invenciblemente y que aún cuando quisiese renunciar a ella, no podría. Los hombres, es verdad, están en desacuerdo sobre el objeto de esta bienaventuranza, pero no sobre la bienaventuranza misma. - Si se trata de la bienaventuranza subjetiva, no es menos cierto que el hombre desearía necesariamente gozar de un bien soberano, por lo menos de uno, capaz de llenar sus aspiraciones naturales.

Así pues, el fin último del hombre no se distingue de ninguna manera de su bienaventuranza ya sea objetiva o subjetiva.

La bienaventuranza objetiva debe ser un bien absoluto y no relativo; de otra manera no sería el fin último del hombre; debe ser un bien "suficiente"; si no, no podría hacer feliz al hombre, un bien exclusivo de todo mal: porque el mal no puede conciliarse con la bienaventuranza; un bien seguro y estable porque la incertidumbre del porvenir impide la bienaventuranza; un bien accesible a todos, puesto que el mismo fin debe ser posible para todos.

El objeto de la voluntad humana es el bien universal y sin límite, así como el objeto de la inteligencia es lo verdadero universal, de suerte que nada puede satisfacer la inagotable capacidad de la voluntad humana si no es el bien infinito y sin límites. Es así que éste último no se halla plenamente en ningún ser creado, sino sólo en Dios. Luego, sólo Dios puede satisfacer la voluntad humana, tal como lo proclama el Rey Profeta: "Es Dios quien saciará de bienes tu corazón".(6)

En la Teodicea se prueba que el fin último de todos los seres creados debe ser el procurar la "Gloria de Dios". Es así que la gloria de Dios consiste en ser conocido y honrado por sus criaturas. Luego el hombre hallará su fin último y su bienaventuranza en el conocimiento perfecto, el amor y la alabanza de Dios, según la expresión de San Agustín: "Tu nos has hecho para tí, ¡oh! Dios mío, y nuestro corazón estará inquieto hasta que descanse en tí". (7)

Por lo tanto, Dios es el objeto de nuestra bienaventuranza.

La bienaventuranza subjetiva o formal, consiste esencialmente en la contemplación intelectual de Dios, acompañada de un amor igual en la voluntad. Es a la vez la última perfección del hombre y la posesión del soberano bien, esto es, de Dios. Ahora bien, la última perfección del hombre no puede ser sino una operación que corone sus más nobles facultades, a saber, la inteligencia y la voluntad. Dios no puede ser poseído físicamente por el hombre, sino intencionalmente por sus facultades espirituales. Por ende la bienaventuranza debe consistir en la contemplación de la inteligencia y en el amor de la voluntad.

Es una contemplación acompañada de un "amor igual": el amor es, en efecto, proporcionado al conocimiento. Los teólogos que consideran al hombre tal como es de hecho, colocado en el orden sobrenatural, establecen que el fin del hombre es la visión intuitiva de Dios. Pero los filósofos que lo consideran hipotéticamente, tal como hubiese estado en un orden puramente natural, demuestran que un conocimiento abstractivo y relativamente muy perfecto, aunque diferente de la visión intuitiva, es el fin del hombre<sup>(8)</sup> con, sin duda, un deseo condicional de dicha visión beatífica.<sup>(9)</sup>

#### c) Persecución del Fin Ultimo.-

La pregunta fundamental en este punto será si el bien es obligatorio y por lo tanto si se puede alcanzar, cómo y cuándo se puede alcanzar.

- Es posible. Todo hombre tiene un deseo natural de la bienaventuranza. Ciertamente todos nosotros deseamos ser felices.<sup>(11)</sup> Ahora bien, repugna que un deseo natural no pueda alcanzar su fin. Luego, la obtención de nuestro fin es posible.

- Se nos asegura condicionalmente. La inclinación que Dios ha puesto en el corazón del hombre equivale a una promesa; así es que la bienaventuranza se nos asegura de parte de Dios. Sin embargo, no está asegurada de nuestra parte, porque Dios puede prometer algo de manera absoluta o condicionalmente; ahora bien, a causa de la libertad del hombre, Dios no ha querido concederle necesariamente la bienaventuranza, sino que debió prometerle el obtenerla por el buen uso de su libertad.

- Es efectiva. Al menos en algunos porque, como observa Suárez: "lo que no alcanza ningún individuo de una especie, por numerosa que se le ponga, es imposible, no físicamente o metafísicamente, al menos moralmente y desde el punto de vista humano". Por lo tanto, puesto que la bienaventuranza natural es posible, debe realizarse al menos en algunos individuos de la especie humana.

El Santo arguye que: "La bienaventuranza puede comenzar en esta vida; sin embargo, jamás es perfecta en la vida presente; lo será solamente en la vida futura".

. Comienza en esta vida.<sup>(12)</sup> En efecto, a) La bienaventuranza perfecta consiste en la posesión de Dios por el conocimiento y amor, pero esta posesión de Dios puede comenzar realmente sobre esta tierra para el hombre que, en cuanto puede y debe, conoce y ama a Dios. b) La vida presente del hombre es un adelantamiento hacia su fin último. Consecuentemente debe ser, por la esperanza, como una anticipación de la bienaventuranza, por lo cual nadie es tan desdichado en esta tierra como el que, despreciando el conocimiento de Dios, no tiende hacia su fin.

Esta vida jamás es perfecta. a) No pueden ser descartados todos los males, siempre habrá ignorancias en la inteligencia, afectos desordenados en la voluntad, sin contar muchos sufrimientos corporales. b) Además, el deseo del bien no se podrá satisfacer enteramente aquí abajo. En efecto, el hombre desea ante todo la permanencia del bien que posee. Ahora bien, los bienes de la vida presente son pasajeros, inestables y terminan con la vida misma. Luego, es imposible gozar en esta vida de una bienaventuranza completa.

. Lo será sólo en la vida futura. Esta consecuencia es forzosa, porque podemos alcanzar con seguridad la bienaventuranza; pero, puesto que por una parte esto no puede ser en la vida presente, y por otra parte, habrá para el alma otra vida inmortal, en esta otra vida será donde gozemos de la perfecta bienaventuranza.

## 2. "LAS LEYES Y LA MORAL"

"La vida presente es un viaje y una prueba, cuyo fin es la bienaventuranza, merecida por la observancia de la ley moral".

- Es una viaje y una prueba. Es un viaje porque de otra manera esta sería un estado definitivo y la imperfección de la vida actual muestra demasiado que no es ella el estado último del hombre. Es una prueba, porque si no, habría que considerar las miserias de esta vida como el castigo de faltas cometidas en una vida anterior: teoría falsa y refutada en psicología.(13)

- El objeto de la vida presente es merecer la bienaventuranza por la observación de la ley moral. Esta observancia de la ley, en efecto se requiere y basta. a) Se requiere, ya sea porque el hombre no puede, por actos contrarios al orden, obtener el fin que resulta de ese orden; o bien porque Dios es demasiado justo para conceder su bienaventuranza a los que violen sus preceptos y no la merecen.

b) Basta, ya sea porque el hombre, cuya vida haya sido conforme al orden, habrá hecho todo lo que está en su poder para llegar al fin de ese orden; o bien porque, por tal vida agradable a Dios, ese hombre se habrá hecho digno de la recompensa futura. Tal es el orden moral y es necesario observarlo.

Las leyes de los actos humanos. <sup>(14)</sup>En este estudio de las leyes que son el principio y la regla de la obligación moral, Santo Tomás se ocupa de explicarlas en cuatro partes que se encadenan y explican mutuamente: a) La Ley en General; b) La Ley Eterna; c) La Ley Natural y d) La Ley Positiva.

#### a) La Ley en general.-

En seguimiento de Santo Tomás, se especificarán tres aspectos de la ley en general: su naturaleza, sus especies y sus efectos.

La palabra "LEY" viene de 'ligare': ligar, porque la ley es un vínculo que obliga a obrar. <sup>(15)</sup>

En efecto, es una regla o una causa ejemplar a la cual deben conformarse todas las cosas, en todos los órdenes de la actividad; por lo cual, según Platón, hay leyes de la naturaleza, del arte y de las costumbres.

Con Santo Tomás se define ordinariamente así la ley moral: "Un orden racional promulgado, en vista del bien común, por quien está encargado de regir a la comunidad". <sup>(16)</sup>

Las propiedades esenciales de la ley son cuatro: La posibilidad; La justicia; La utilidad y; La estabilidad.

La ley debe ser posible, porque a lo imposible nadie está obligado. Es necesario también que sea justa, porque es un orden racional. De otra manera no sería moral, sino puramente legal, y por esto debe emanar de la autoridad, sin lo cual violaría la justicia legal. También debe imponer a los súbditos cargos iguales, pues de otra manera violaría la justicia distributiva.



Sólamente con estas condiciones es verdadero el principio del derecho: "Cuánto place al César tiene fuerza de ley"; pero es absolutamente falso el principio del poeta, que sustituye a la razón el principio de la arbitrariedad: "Hoc volo, sic, jubeo, sit, pro, ratione voluntas". ("Esto quiero, así lo ordeno, sea la voluntad en lugar de la razón.")(17)

Además, la ley debe ser útil y esto resulta del objeto de la ley, que es tender al bien común. En fin, es por sí misma estable. En efecto, depende del legislador y obliga mientras no sea revocada por él. Santo Tomás distingue varias especies de ley, igualmente señala un fin remoto. El fin remoto de la ley es hacer buenos a los hombres. En efecto, ella dirige a sus súbditos hacia el bien común y su fin último<sup>(18)</sup> por lo cual, para ellos el bien es obedecer la ley, y esta obediencia es la virtud que los hace buenos. Y un fin próximo que es la obligación o el deber.

Se llama así a una necesidad, no física sino moral, de hacer u omitir tal o cual acto, provocada por el superior en su subordinado. Es una necesidad, y aún absoluta: generalmente se entiende por obligación lo que liga la voluntad. No es física; si no, se destruirá la libertad, ya sea que proviniese de una determinación interna de la naturaleza, ya sea de una violencia externa. Es moral porque es conocida por la razón y propuesta la voluntad libre. Es provocada por la autoridad de un superior, ya que éste es el origen de la obligación: procede de la autoridad, esto es, del derecho de mandar a la voluntad y de imponerle el deber de la obediencia.(19)

Así el derecho es más extenso que la autoridad, porque toda autoridad es un derecho, pero la recíproca no es verdadera. El deber es pues, la obligación entendida en el sentido pasivo.

#### b) La Ley Eterna.- (20)

Santo Tomás define así a la ley eterna: "El orden de la divina sabiduría, en cuanto dirige todos los actos y todos los movimientos."(21)

Es un acto de razón que ordena, porque está unido a la voluntad; ordena todas las cosas, según las leyes necesarias si las cosas carecen de razón y según leyes morales si aquellas son racionales y libres.

La ley eterna no es necesaria simplemente sino hipotéticamente, en el sentido de que, estando decidida la creación, es necesario que Dios conciba y mande un orden entre las criaturas.(22)

Es esta disposición divina lo que hace su fuerza obligatoria y legítima a la siguiente tesis: "Hay una ley divina eterna".(23)

Prueba: El concepto de ley implica cuatro elementos: Proporcionada al bien común; Racional; Regidora de la comunidad, y; Promulgada. Ahora bien, estos cuatro elementos están en el pensamiento divino, desde toda la eternidad, a saber: un orden racional que dirige todas las cosas hacia el bien común, querido por Dios, como principio supremo y promulgado a las criaturas en la hipótesis de su creación.

De ello resulta por lo tanto, que el universo ha sido gobernado desde toda la eternidad por la razón divina: "Y esto es lo que se llama Ley". Si fuese de otra manera, Dios no sería sabio, puesto que no conocería El ningún orden; no sería santo, si no quisiera el orden conocido; ni sería un dueño previsor si no impusiera a las criaturas la persecución de ese orden.

#### c) La Ley Natural.-(24)

Para comprender mejor la relación entre las diferentes clases de leyes, Santo Tomás analiza la ley natural.

Se plantearán tres cuestiones: ¿Qué es la ley natural? La existencia de la ley natural y; La naturaleza de la ley natural.

Noción de la ley natural.- Con este nombre se entiende la ley que se nos manifiesta por la razón natural, porque se desprende de la esencia o naturaleza de las cosas, porque procede de la naturaleza o de Dios, autor de la naturaleza y porque conduce al hombre a su fin natural.

Por lo tanto, se puede definir así la ley natural: "La ley eterna en cuanto participada por la criatura racional"<sup>(25)</sup> y como la ley eterna es la razón misma de Dios, en cuanto ella dirige todos los actos y todos los movimientos, la ley natural será por lo tanto: "La impresión en nosotros de la luz divina, por la cual distinguimos lo que es bien y lo que es mal."<sup>(26)</sup>

Si se nos pregunta en qué consiste esa luz participada, responderemos: -"Es la que nos permite distinguir el bien y el mal"-; o bien: -"Es la naturaleza racional misma, a la cual, aún en virtud de su esencia, ciertos actos le convienen y otros le son contrarios"-; o también: -"Es la enseñanza de la razón, que muestra precisamente lo que conviene a la naturaleza racional y lo que no le conviene"-; o en fin: -"Es la luz natural, participada de la ley eterna"-.<sup>(27)</sup>

Estas cuatro definiciones no se contradicen: 'la ley moral no es un orden venido de afuera, ni del cielo: es la voz de la razón reconocida como una voz divina.'<sup>(28)</sup>

La ley eterna tiene su fundamento en la esencia de las cosas y la ley natural es la expresión de la ley eterna. De lo cual resulta que no puede ser cambiada intrínsecamente como sucede con las leyes positivas, al desaparecer el fin de la ley. Y así, la mentira jamás dejará de ser un mal. Tampoco puede cambiar extrínsecamente por una alcaldada. (Dios y con mayor razón el legislador humano), no puede hacer lo que por esencia es un mal, venga a ser un bien. Jamás puede ser permitido, si se toman en cuenta estas palabras en sentido riguroso ni abrogar la ley natural, esto es, destruirla, ni derogarla, esto es una parte de ella, ni dispensar de alguna de sus obligaciones.

#### d) La Ley Positiva.-<sup>(29)</sup>

A continuación analizaremos la Ley Positiva, ya que Santo Tomás la explica inmensa en la voluntad libre. Se estudiarán:

1) Su naturaleza; 2) Su existencia y 3) Sus condiciones.

1) Naturaleza y división de la ley positiva.- Se define así:

"Un orden racional que procede de la voluntad libre de un legislador y se sobreañade a la ley natural."

En efecto, la ley positiva no está grabada naturalmente en nuestros corazones, sino que se nos comunica de viva voz o por escrito, esto es, por algún signo exterior.

Hay dos especies de leyes positivas: La ley divina y la ley humana; pero puede haber tantas leyes humanas como cuantas sociedades constituidas bajo una autoridad legítima hayan, especialmente la sociedad eclesiástica y la sociedad civil.

2) Existencia de la ley positiva.- De si hay entre los hombres verdaderas leyes positivas; para esto es menester y basta que por una parte haya 'una comunidad', y por la otra parte 'un legislador humano que pueda y que deba imponer las leyes'. Ahora bien, hay comunidades que pueden estar sometidas a una ley positiva, por ejemplo: la sociedad doméstica y la sociedad civil que proceden de Dios, autor de la naturaleza; la sociedad eclesiástica que procede de Cristo, autor del orden sobrenatural.

Por lo tanto, hay también 'legisladores'<sup>(30)</sup> que pueden imponer la ley, porque toda sociedad, cualquiera que sea, necesita un poder que la dirija; y como es de la economía de la providencia el gobernar las causas inferiores por las causas superiores, debe ir a otorgar a los soberanos el poder legislativo. Además el soberano puede establecer la ley, puesto que debe hacerlo.

En efecto, los derechos tienen su origen en el deber. Ahora bien, debe él establecer la ley por dos razones: primeramente, para asegurar la observancia de la ley natural. En efecto, ésta última no está suficientemente determinada con relación a las personas, a los lugares, a los tiempos, a las circunstancias particulares; sus consecuencias remotas no son suficientemente conocidas, y por otra parte, la sanción temporal es a menudo necesaria para asegurar su ejecución.

En segundo lugar, es necesario para el reposo y la tranquilidad de la vida temporal, como lo dice San Isidoro: "Las leyes se hacen para refrenar por el temor la audacia humana, para que el inocente viva con seguridad en medio de los perversos y para que los deseos de dañar de éstos últimos, se repriman por el temor del castigo".(31)

3) Condiciones de la ley positiva.- Son cinco las condiciones esenciales de la ley positiva humana. Jamás puede ser injusta la ley divina, pero no ocurre lo mismo con la ley humana.

A menos de sostener la omnipotencia del Dios-Estado, debemos reconocer que hay condiciones sin las cuales una ley sería una iniquidad, una violencia y un abuso de poder. Ahora bien, las leyes son injustas, 'si son contrarias al bien de Dios'; lo son también, 'si son contrarias al bien del hombre', lo cual puede suceder de cuatro maneras: por su fin, su autor, su materia y su forma. De aquí cinco menciones:

. Es menester que la ley humana 'no se oponga a la ley natural o divina', porque lo inferior no puede prevalecer contra lo superior, así es que son injustas las leyes que aparten a los ciudadanos de la religión o de la virtud.

. Que sea 'hecha para el bien de la comunidad'. Por lo cual, son injustas las leyes que, con desprecios del bien común, tienden al bien exclusivo de un individuo o de un grupo. Con mayor razón si son instrumentos de opresión contra una parte de la nación.

. Que 'no exceda el poder del legislador'. Porque si la ley la hace alguien que no tenga autoridad en la materia de que se trata, es injusta. Por ejemplo: si el poder civil olvida este axioma: La autoridad no es juez ni el fuero interno, ni para ocuparse de regir las cosas de la iglesia.

. Que 'sea posible', no sólo físicamente sino moralmente. Así que la ley humana no puede prescribir todos los actos de virtud, sino sólo los que son necesarios para el bien común.

Asimismo, no debe prohibir sino los vicios más graves, "sin cuya prohibición no podría subsistir la sociedad humana.(32)

. En fin, no debe imponer cargas a sus sujetos sino "proporcionalmente" a sus fuerzas o a sus recursos; de otra manera, se violaría la justicia distributiva.(33)

## CAPITULO II

### PRINCIPIOS INTRINSECOS DE LOS ACTOS HUMANOS

Después de haber estudiado los principios extrínsecos de los actos humanos, su causa final, y su causa ejemplar, debemos tratar de los principios intrínsecos y hablar de las causas eficiente, material y formal de estos mismos actos; de aquí cuatro apartados: 1. "Del Voluntario Libre; 2. "De la Moralidad Material"; 3. "De la Moralidad Formal"; y 4. "De las Consecuencias Intrínsecas o de los Fines Próximos"

#### 1. "DE LO VOLUNTARIO EN LOS ACTOS HUMANOS"

Como la causa eficiente de los actos humanos es una persona dotada de libertad, bastará con agregar aquí sobre la naturaleza del acto voluntario libre, su génesis y sus impedimentos.

##### a) Noción del acto voluntario y libre o acto humano.-

. Un acto voluntario es el que procede de un principio de actividad intrínseca, con un conocimiento previo del fin.<sup>(34)</sup> Este principio es la voluntad o apetito racional; dicho conocimiento proviene de la inteligencia que solo rige la voluntad, dicho fin es cierta cosa, considerada como objeto de la acción.

En consecuencia, dos cosas se requieren para que un acto sea voluntario: -La espontaneidad de parte del que obra, y -El conocimiento del fin. Si falta la primera, el acto ya no es voluntario sino forzado, porque viene de un principio externo contrario a la voluntad; por ejemplo: ir a la cárcel. Si es la segunda condición la que falta, tampoco será voluntario el acto sino físico, procedente de un principio interior pero sin conocimiento, como las palpitaciones del corazón.

. El acto voluntario es de dos especies: -Necesario y -Libre.

Aunque en el lenguaje corriente se suele confundir el acto voluntario y el libre, sin embargo el uno no es el otro, porque si todas las acciones de la voluntad son voluntarias no todas son libres, o sea, escogidas entre varias. Tal es por ejemplo, el deseo de la bienaventuranza que no podemos querer.

. Por acto humano se entiende precisamente un acto voluntario, más estrictamente, un acto libre. Es un acto que se realiza "bajo la influencia de una voluntad deliberada". Estos son, propiamente hablando, los actos humanos, ya sean realizados por la voluntad libre misma o por otra facultad, pero bajo el mando de la voluntad libre. Por el contrario, se llaman actos del hombre los que se realizan sin deliberación por la voluntad o extraños a la voluntad.(35)

Así es que no puede haber intermedio entre el acto libre y el acto necesario. Pero los actos libres pueden ser más o menos reflexionados, más o menos libres. Por lo cual hay diversos grados de responsabilidad.

b) El proceso psicológico del acto humano.-

Doce movimientos del intelecto o de la voluntad concurren a la integridad de un acto humano.<sup>(36)</sup> A causa de su importancia y para facilitar la inteligencia de lo que sigue, se agruparán en el cuadro siguiente:(37)



Como se ve en el cuadro, la voluntad sigue al intelecto, y por ende, a cada acto especulativo o práctico del intelecto corresponde un acto de la voluntad en el orden indicado por los números 1 y 2, 3 y 4, etc.; hasta que a continuación del último juicio práctico (7) aparece el acto libre (8), que pone en marcha el mecanismo de los actos imperados, y estos actos pueden ser ejecutados por diversas facultades, como también por la voluntad misma, como se dice en el número 11.(38)

c) Cuáles son los impedimentos a la libertad.-(39)

. Puesto que el voluntario libre tiene dos elementos esenciales, la conformidad con la inclinación de un principio interior o personal, y la deliberación reflexiva sobre la elección de los medios para alcanzar el fin todo lo que suprime, disminuye o acrecienta uno de esos dos elementos, suprime, disminuye o aumenta, por eso mismo la libertad de la acción. En los primeros casos se les llama impedimentos.

. Estos impedimentos son remotos o próximos; los impedimentos próximos son cuatro.<sup>(40)</sup> Dos son los contrarios a la claridad del conocimiento; la ignorancia y la concupiscencia. Otros dos, a la inclinación de la voluntad: la violencia y el temor. Se les puede agregar el hábito y la educación, que pueden influir a la vez a los dos factores del acto libre.

- La ignorancia o falta de la ciencia requerida es vencible o invencible, según que pueda ser corregida o que no pueda serlo, con un poco de buena voluntad. La voluntad es tanto más libre cuanto más perfecto es el conocimiento; si la ignorancia es moralmente invencible, suprime la libertad; la ignorancia vencible la disminuye solamente, a menos que no haya sido expresamente querida. En efecto, en este caso ella aumenta la malicia, muy lejos de disminuirla.<sup>(41)</sup>

- La concupiscencia es un movimiento desordenado de las pasiones en busca de un bien sensible. Puede ser antecedente o consecuente al sentimiento de la voluntad.

Si lo previene, aunque aumentando el deseo, disminuye y aún suprime la libertad, en la medida en que ella disminuye o suprime el uso de la razón. Si sigue al consentimiento de la voluntad que la provoca, muy lejos de disminuir la falta, la agrava, al contrario, porque muestra mayor malicia.

- La violencia es una fuerza exterior que hace realizar un acto a pesar de la resistencia de la voluntad. A decir verdad, el acto propio de la voluntad no puede ser violentado. No pueden serlo sino los actos imperados y entonces dejan de ser libres. Sin embargo, el cumplimiento forzado de un acto imperado puede influir indirectamente sobre la libertad disminuyendo la resistencia de la voluntad que está en peligro de delibitarse y aún de consentir en este acto.

Hay otros impedimentos como el temor que es la emoción que causa la vista de un peligro amenazante; o el hábito, que hace uniforme y más fácil la repetición de los actos que continúan ciertamente aumentado la inclinación natural de la voluntad, pero destruyen la indiferencia de la razón y por lo tanto destruyen más o menos la libertad.<sup>(42)</sup>

Como impedimentos remotos de la libertad se encuentran el 'temperamento', que lleva a tendencias nativas o hereditarias o modificadas por los hábitos. De ordinario no suprimen el libre albedrío, sino que sólo lo disminuyen.<sup>(43)</sup> También existen ciertos estados patológicos: la abulia, que es una enfermedad de la voluntad por la cual unos son vacilantes e incapaces de toda decisión y otros son impulsivos e incapaces de contenerse. La neurastenia y la histeria, donde la primera es un agotamiento del sistema nervioso que deprime al enfermo física y mentalmente, y la segunda, que es un estado en el cual la anestesia de una parte del organismo y la hiperestecia de la otra producen tal sugestibilidad bajo la acción espontánea o habitual de un sugeridor, que la libertad disminuye extremadamente y aún es aniquilada.

También se considera como impedimento remoto el hipnotismo que es un estado de sueño artificial en que se ejerce al máximo la sugestión de una voluntad extraña.

## 2. "MORALIDAD MATERIAL DE LOS ACTOS HUMANOS"

Especificaremos ahora la moralidad material de los actos humanos tanto en su plano objetivo como subjetivo y que residen tanto en los objetos de orden moral como en los actos subjetivos, respectivamente y es menester destacar su relación con los actos humanos intrínsecos.

### a) Moralidad en general y sus diversas especies.-

. La moralidad en general es "la propiedad de los actos humanos por la que unos son justos, honestos, buenos; y otros, al contrario, perversos, deshonestos, injustos". Ahora bien, el bien y el mal en los actos son análogos al bien y al mal en las cosas.<sup>(44)</sup> Y como el bien y el mal suponen en las cosas cierta plenitud o al contrario, cierta carencia, cuya naturaleza se determinará más adelante.

. Hay dos especies de moralidad: -Material u objetiva y -Formal o subjetiva. La primera reside en los objetos de orden moral que la voluntad puede buscar, y por eso mismo en los actos que tienen por fin esos objetos, porque tomados con todas sus circunstancias, esos objetos se conforman uno, a la ley moral. La segunda no reside mas que en los actos subjetivos, en cuanto éstos proceden de la voluntad libre. La primera determina las condiciones objetivas del bien y del mal moral; la otra, las condiciones subjetivas o condiciones de conciencia, de intención del acto moral.

### b) Existencia de la moralidad objetiva.-<sup>(45)</sup>

. Existencia del bien y del mal moral. Muchos objetos no son por sí mismos ni buenos ni malos, ni honestos ni deshonestos -y que no vienen a serlo sino porque ellos son ordenados o prohibidos-.

Sin embargo, analizaremos también esta tesis: "Hay cosas que por su naturaleza misma son moralmente buenas o malas.

Porque tanto en el orden práctico como en el orden especulativo, hay proposiciones evidentes por sí mismas, tales como: es menester hacer el bien y evitar el mal, adorar a Dios, honrar a los padres, etc..

. Las cosas que producen en la conciencia moral efectos esencialmente opuestos difieren esencialmente entre sí. Es así que nosotros nos llenamos de gozo cuando hacemos algo bueno, y nos acaban los remordimientos cuando hacemos una cosa mala; asimismo y naturalmente amamos a los buenos y no podemos ver a los malos. Luego, el bien y el mal, la piedad y la impiedad difieren intrínsecamente entre sí.

No hay pueblo cuyo idioma no contenga las palabras "bueno", "malo", "justo", "injusto", cuyas leyes no prescriban ciertos actos como buenos y que no prohiban otros como malos, cuyas instrucciones no favorezcan la moralidad y no reprueben la inmoralidad. "Pero que algo les parezca verdadero a todos es un criterio de verdad", sobre todo cuando se trata de una verdad contraria a las pasiones. Luego, hay unas cosas buenas y otras malas, por su naturaleza misma.

Así es que el bien y el mal "difieren específicamente", en cuanto a explicar cómo 'cada acto recibe la especificación de su objeto'<sup>(46)</sup> según se le considere bajo tal o cual aspecto y si es o no conforme a la razón, se analizará más adelante.

#### c) Naturaleza y fundamento del bien y del mal moral.-(47)

. Verdadero fundamento del bien y del mal moral. Es labor de la Ontología hacer un análisis sobre la esencia de la verdad y de los posibles, y también acerca de la esencia del bien moral. Por lo tanto, aquí no se hará más que una aplicación de ello sobre el fundamento de la esencia de las cosas.

"La razón próxima del bien y del mal moral está en la conveniencia y la no conveniencia de los objetos morales con la razón humana universal y objetiva. La razón última está formalmente en la razón divina con su voluntad, radicalmente en la esencia de Dios".

El bien moral es el que conviene a la vida racional, considerada como tal, porque estando dotado el hombre de una triple vida, el bien moral no es el que le conviene a su cuerpo o a su sensibilidad, sino al que conviene a su vida superior y específica.

Siendo la moralidad una relación trascendental del acto humano con la regla suprema de las costumbres, la verdadera regla de la moral se fundamentará sobre este principio: "Seguid la razón en todos vuestros actos".

d) De si todo bien es obligatorio.-

Entre los bienes que se le proponen al hombre, unos son obligatorios y otros no lo son, sino solamente indiferentes o mejores. Los bienes obligatorios son tales porque son físicamente necesarios, como la nutrición, o moralmente necesarios al fin perseguido.

"Siendo necesarios para el fin algunos bienes, pero no todos, son moralmente obligatorios".

. No todos los bienes son moralmente obligatorios.- Sólomente ciertos bienes aparecen como necesarios para el hombre, con una necesidad ciertamente - No relativa, sino absoluta-. Por ejemplo, abstenerse de la blasfemia, del homicidio, de la mentira, por lo cual la obligación permanece y se impone absolutamente a la conciencia a pesar de la omisión de los actos mandados, o a pesar de su práctica difícil; - con necesidad moral -, esto es, no metafísica, porque su opuesto no es una contradicción, ni física, porque no es independiente de la voluntad, como la nutrición, sino moral, porque así la juzga la razón.

Como indispensable para el fin, sin arrastrar necesariamente a la voluntad en virtud de la imperfección de su objeto; pero moralmente es más o menos obligatoria.

. Varios bienes son moralmente obligatorios.- Porque son necesarios a la naturaleza y al fin del hombre, y tal es el fundamento próximo de la obligación. Toda naturaleza está ordenada hacia un fin, necesariamente, si no está dotada de razón, libremente, se es inteligente. Pero la razón del hombre que persigue su fin conoce que ciertos bienes son más o menos necesarios para ese fin, por lo cual se imponen más o menos a la voluntad: tal es la ley natural de la razón práctica del hombre. Así es que la obligación está primeramente fundada en la naturaleza misma del hombre.

Pero por el contrario, esta naturaleza humana depende de su autor que la ha creado y ordenado a un fin; el conocimiento y el amor de Dios. Ahora bien, esta disposición divina o razón práctica de Dios es la ley eterna, fundamento supremo y último de la obligación.

#### e) Fuentes de la Moralidad.-

. Fuentes de la moralidad objetiva; los actos indiferentes.- Las fuentes de la moralidad se llaman así porque de ellas se deduce la moralidad buena o mala de los actos humanos.<sup>(48)</sup> Estas fuentes son tres: el objeto, las circunstancias y el fin. Primeramente el objeto, perseguido por el acto, porque la naturaleza de un acto depende de su objeto formal, de suerte que: "el primer valor del acto moral le viene de su objeto".<sup>(49)</sup> En seguida, las circunstancias; es cierto que la perfección metafísica no procede solamente de la substancia del acto sino también de los accidentes que se agregan a la substancia. Estas diversas circunstancias que son como los accidentes del acto. Estas las señala el verso clásico: "Quis, quid, ubi, quibus auxiliis, cur, quomodo, quando." (Quién, qué, dónde, con qué auxilios, por qué, cómo, cuándo).<sup>(50)</sup>

También el fin es fuente de moralidad, porque el fin es aquello por lo que obramos, y nade obra sino por un bien, por lo cual la operación recibe la moralidad de su fin, como el efecto recibe el ser de su causa.

Hay actos indiferentes, o sea, que no reciben ninguna moralidad de esas tres fuentes, ni del objeto ni del fin ni de las circunstancias. Así: caminar, comer, no son en sí mismos ni buenos ni malos actos, sino indiferentes.

Sin embargo, si se considera el acto moral en concreto, teniendo en cuenta todas sus circunstancias y sobre todo su fin, entonces resulta que no hay un solo acto indiferente.

Esta doctrina resulta de principios ya expuestos; porque todo acto humano pertenece a una serie en que el agente busca, al menos virtualmente, algún fin último. Ahora bien, este fin último, que ejerce su influencia sobre el fin inmediato y deliberado de la presente acción, se conforma o no con la naturaleza racional y con la regla de las costumbres. En caso afirmativo, la acción es buena; si no, la acción es mala<sup>(51)</sup>. Así es que no hay acto concreto indiferente.

### 3. "MORALIDAD FORMAL DE LOS ACTOS HUMANOS"

#### a) La moralidad.-

La moralidad tiene por materia, si se puede hablar así, el acto voluntario y por forma, el juicio práctico de la conciencia. Es precisamente la relación de conveniencia o de contrariedad del acto humano con este juicio práctico lo que constituye formalmente la moralidad.

#### b) La Ciencia Moral.-

Se plantearán estas cuestiones: -Si la ciencia moral es necesaria o -si es innata.

- Si la ciencia moral es necesaria para obrar moralmente.-

Es claro que se necesita cierto conocimiento de la ley moral para obrar moralmente, pues de otra manera nuestros actos perderían su carácter y dejarían de ser actos morales.

Ahora bien, hay dos especies de conocimiento: -Un conocimiento vulgar y -un conocimiento científico. El primero es más general; por él se sabe confusamente, pero con certeza, lo que es bueno y lo que es malo. El segundo, que es de los sabios, se da cuenta de las cosas y sabe por qué los actos son buenos o malos.

. El conocimiento vulgar evidentemente es necesario porque obra moralmente sólo quien sabe que hace una acción buena o mala. Es así que el que no sabe ni confusamente si su acción es conforme o contraria a la ley moral, no puede saber si esa misma acción es buena o mala. Luego, no puede obrar moralmente.

. El conocimiento científico o por las causas, no es de ninguna manera necesario para la moralidad de nuestros actos. Los ignorantes no lo tienen. Ni siquiera numerosos sabios que se equivocan sobre el verdadero fundamento de la moralidad. No por eso dejan de obrar de una manera moral, cuando tienen la intención de hacer el bien o el mal. Luego, se puede obrar moralmente sin un conocimiento científico

- La ciencia moral es innata en todos los hombres.-

Cierto es que todos los hombres que gozan del uso de la razón admiten una distinción entre el bien y el mal, y fácilmente comprenden los primeros principios de la moral. No hay dificultad sino acerca de sus consecuencias o conclusiones, que son el objeto de la ciencia moral. Ahora bien, por lo que se refiere a las consecuencias próximas, todo hombre dotado de razón puede conocer al menos las principales; y de hecho las conoce. Puede conocerlas porque la ley natural, al contrario de la ley positiva, no es declarada libremente por Dios, sino que es necesariamente impuesta al hombre con la naturaleza racional.



Ahora bien, ¿Cómo podría no sacar alguna consecuencia de los primeros principios quien los posea? De hecho los conoce, como lo prueban el consentimiento de los autores, y el testimonio de la historia. Se ha dicho que al menos las 'principales'; en efecto, muy difícil es decidir si tal o cual conclusión en particular puede ser invenciblemente ignorada por alguien.

Una conclusión próxima en sí misma puede ser remota 'relativamente' a un espíritu débil o ignorante. En efecto, la división en primeros principios, en conclusiones próximas y en consecuencias remotas, no es de tal manera absoluta que no depende en mucho de las cualidades de espíritu de cada quien.

. Por lo que se refiere a las 'conclusiones remotas', la razón humana, dada su debilidad, puede ignorarlas y aun invenciblemente. En efecto, "la razón puede ser extraviada por la pasión, los malos hábitos o su corto alcance"<sup>(52)</sup>Lo cual por otra parte, no es de admirar, porque los propios sabios, si se trata de ciencias prácticas o especulativas, aunque de muy buena fe no siempre se ponen de acuerdo acerca de todas las consecuencias de sus principios; con mayor razón los ignorantes pueden extraviarse en tan extensos razonamientos.

. La conciencia moral.-

De lo que precede se puede fácilmente deducir la definición de la "conciencia moral": 'Es el juicio por el cual la razón práctica aplica la ley natural a cada acto humano en particular'.

La conciencia es a la vez un "testigo", un mensajero de Dios y un "juez", y por lo tanto, se dice que ella da testimonio, que liga, que estimula. Primeramente da testimonio del bien y del mal que se ha hecho; en segundo lugar, indica lo que se debe hacer o no hacer, y así empuja al bien y aparta del mal; en fin, alaba o vitupera, según se haga el bien o el mal, y por el remordimiento nos excita a la penitencia.

Así es que la conciencia tiene tres atributos: El testimonio, el juicio y la sanción. (53)

. Se puede dividir la conciencia desde dos puntos de vista:  
- Desde el punto de vista del objeto, es verdadera o falsa. Verdadera cuando basa su conclusión en principios verdaderos y hace un razonamiento justo; falsa cuando se extravía, sea vencible o invencible su error.

- Desde el punto de vista del sujeto, la conciencia es cierta o dudosa. Cierta cuando juzga con prudencia y sin temor de equivocarse que algo es bueno o malo; dudosa, cuando basa su juicio en motivos inciertos, probables o improbables y en fútiles.

. Cuál es el principio director de la conciencia.-

Es claro que la conciencia verdadera y cierta al mismo tiempo es absolutamente recta y que ella será el principio director. Si ella es simplemente cierta, analizaremos esta tesis: "Para que una acción sea honesta es necesario y baste que el agente tenga una conciencia cierta de que le es permitido obrar como lo hace".

"Esto basta" porque el que tras de haberse conformado a las reglas de la prudencia, tiene una conciencia cierta de que su acción es lícita, quiere hacer una buena acción. Ahora bien, todo lo que se puede exigir del hombre es que no obre sino después de haber juzgado prudentemente que su acción es lícita. Por lo demás, la voluntad no es mala sino cuando quiere el mal; pero el que tiene una conciencia segura de la licitud de su acto, por eso mismo excluye el mal de su intención, aún cuando su acción fuese a su pesar, materialmente mala.

"Esto es necesario". El que tiene la conciencia incierta se propone una acción de moralidad dudosa, lo cual es contrario a las reglas de la prudencia; y obrando así no excluye el mal de su intención, aun cuando el mal no existiese materialmente en el acto; luego, la voluntad está viciada por una intención mala.

#### 4. "CONSECUENCIAS INTRINSECAS DE LOS ACTOS HUMANOS"

Se hablarán de los más importantes, de los que en el orden de la ejecución preceden al fin y que son: a) La imputabilidad; b) El Mérito; c) La Virtud y el Vicio.

##### a) La Imputabilidad.- Naturaleza, Causa y Objeto.-

La imputabilidad es una propiedad de los actos humanos, en virtud de la cual pueden ser atribuidos a alguien como su autor responsable. Se basa sobre la relación de casualidad que existe entre el agente y su acto. Por eso, el fundamento de la imputabilidad es la libertad en la acción. En efecto, se imputa su acto el que es autor y dueño de su operación, esto es, libre de obrar y de no obrar.

La libertad y la imputabilidad están pues en razón directa la una de la otra, de suerte que lo que destruye o disminuye la libertad igualmente destruye o disminuye la imputabilidad.

El hombre puede ser responsable no solamente de sus acciones u omisiones sino también, en ciertos casos, de los efectos que de ellas resultan y aun de las acciones de otros. En cuanto a los efectos que se prevé deben resultar seguramente de tal acción o de tal omisión, son queridos, puesto que se quiere su causa; así es que son imputables al que podía poner o no la causa. Y por consiguiente, si esos efectos son malos o perniciosos, constituyen una falta cuantas veces tenía el agente la obligación de abstenerse del acto o de la omisión de donde ellos se desprenden.

En fin, las acciones de otros son justamente imputadas al que, sabiéndolo y queriéndolo, ha participado en su decisión o en su ejecución. En el primer caso hay cooperación moral; en el segundo, cooperación física.(54)

En resumen: son imputables todos los actos libres, "en sí mismo o en sus causas".

## b) El Mérito y el Demérito

. Naturaleza del mérito y del demérito y de la sanción moral. El mérito es el derecho a la recompensa; el demérito es la obligación de sufrir un castigo. Estas nociones implican una relación con otro ser, y esto es lo que las distingue de otras consecuencias de los actos humanos. En efecto, considerada en sí, toda acción es buena o mala, digna de alabanza o de vituperio. En cuanto se conforma o no con el fin querido, implica rectitud o desviación; considerada en relación con su autor, ennoblece o rebaja, le procura gozo o remordimiento; pero solamente en cuanto es útil o perjudicial a otro, merece una recompensa o castigo<sup>(55)</sup> Se dice que a "otro" porque el 'remunerador' debe ser una persona moral distinta del agente y capaz de ser agraciada o herida por la acción meritoria o demeritoria: porque, por una parte, nadie puede merecer o desmerecer respecto de sí mismo, y por otra parte, nadie está obligado en estricta justicia a recompensar a otro, si no ha recibido de él algún beneficio.

Ahora bien, la sanción moral encierra las recompensas y los castigos que son y deben ser impuestos por el autor del orden moral a cuantos observen o violen este orden. Deben ser impuestos, porque tenemos conciencia no solamente de que nuestros actos libres nos son imputados, sino también de que deben ser conforme a la naturaleza humana y al orden moral independiente de nosotros, y de que por esto son susceptibles de recompensa o de castigo, habiendo sido hechos con la condición de una justa sanción.

. De si el hombre puede obrar en atención al mérito y a la recompensa.

Sin duda hay una esperanza o un temor servil que la moral reprueba. Consiste en excluir de la intención la bondad de su acto, para no querer más que su provecho. Esto es en efecto, trastornar el orden de las cosas que no pone la recompensa sino en segundo término respecto de la bondad moral.

Pero el que busque la bondad moral con su recompensa, permanece dentro del orden, puesto que el designio del Legislador es precisamente estimular a la virtud, siempre difícil para nuestra naturaleza, por el móvil de la esperanza o del temor. Así que tal acto es bueno.

Pero, ¿No sería todavía mejor si se hiciera por amor del deber y sin pensar en la recompensa o en el castigo? Seguramente que sería más perfecto. Pero también allí habría que evitar dos excesos: - Olvidar la condición actual de la humanidad al grado de ceer que tal omisión del acto de esperanza pueda ser un estado normal y habitual para el hombre.<sup>(56)</sup> - Con mayor razón, querer excluir formalmente de la intención la recompensa eterna, cosa que jamás es permitida, porque el fin último del hombre, la bienaventuranza, es obligatoria y no facultativa.

. Principales caracteres de la sanción moral.-(57)

- La sanción moral no es puramente penal y exterior, está estrechamente ligada al orden mismo, porque el orden moral es la disposición conveniente de los medios respecto al fin que es Dios o la bienaventuranza. Pero, de suyo, tal ordenación entraña y exige la obtención del fin. El que emplea los medios, obtiene la bienaventuranza y el que los rechaza, persigue necesariamente su desdicha.

- Es absolutamente cierta, porque el autor del orden es previsor y asegura infaliblemente la ejecución del orden que El ha establecido, ya sea dando la recompensa, o bien infligiendo castigos a los malos, que al menos servirán a su gloria reconociendo su justicia.

- Está en las manos del hombre, porque los medios que conducen necesariamente al fin son actos libres que de ninguna manera pueden ser impedidos por el concurso de causas exteriores y fortuitas. Por lo cual las recompensas otorgadas a la virtud, ya sea naturales, como el gozo de la conciencia, o bien sociales, como el buen nombre, no dependiendo de nuestra voluntad, no pueden ser el fin o la sanción suficiente del orden.

- No es temporal. En efecto, la felicidad efímera de esta vida no siempre acompaña a la virtud y a la observancia de la ley; puesto que Dios es la bienaventuranza del hombre, se requiere una sanción eterna en razón de nuestra alma inmortal.

- Es obligatoria, en el sentido de que la sanción, aunque no sea sino por la intención y al menos absolutamente, no puede ser separada de la ley, puesto que es su consecuencia normal.

### c) La Virtud y el Vicio (58)

. Definición de la virtud y el vicio, especies y número.- La virtud (vis, vir: fuerza, hombre fuerte), "es una cualidad del alma que lleva a obrar bien y a no obrar ningún mal".<sup>(59)</sup> Es una 'cualidad', o más bien un 'habito'; tal es el género del alma, tal es el sujeto o el asiento de la virtud: "que lleva a obrar bien", y así es como la virtud se distingue de los malos hábitos o vicios, "y a no obrar mal", y así es como se distingue de los hábitos o disposiciones que impulsan al bien o al mal como las pasiones.

Por antítesis se puede definir el vicio así: "Una perversa disposición del alma que impulsa a obrar mal y jamás a obrar bien". Así como la virtud, el vicio tiene pues en el alma un doble efecto: hace malo al afectado por él y hace malas sus obras.

Las virtudes, como los hábitos, se dividen, según Aristóteles, en virtudes intelectuales y virtudes morales.

- Las virtudes intelectuales son cuatro: -La sabiduría, que se eleva a las causas supremas de las cosas, -La inteligencia, que comprende sus principios; La ciencia, que por medio de la razón deduce las consecuencias de esos principios, y -La prudencia, que por la reflexión proporciona los medios para su fin. Pero como la prudencia supone, en la voluntad, el amor del bien y su conformidad con el fin, se cuenta también entre las virtudes morales.

Las virtudes morales son, según Sócrates, cuatro principales o cardinales: -La prudencia; -La justicia; -La fortaleza y -La templanza.(60)

Se prueba así: Hay tantas virtudes cuantas facultades principales concurren a la honestidad, especies del bien que corresponden a esas facultades. Ahora bien, hay cuatro 'facultades' de este género: -La razón; -La voluntad, -El apetito irascible y -El apetito concupiscible. Hay también cuatro 'bienes' correspondientes: -El bien racional en general; y en particular, -El bien justo, -El bien arduo y -El bien concupiscible. Luego, hay cuatro virtudes cardinales: -La prudencia; -La justicia; -La fortaleza, y -La templanza. Pero hay dos vicios que corresponden a cada virtud moral.

. Esta división tiene en su favor la autoridad de Santo Tomás y de Aristóteles. Según ellos, "la virtud es un hábito que se mantiene a igual distancia de los extremos".

De aquí este adagio: "in medio etet virtus"; y este otro, de Horacio: "Virtus est medium vitiorum et utrinque reductum".(61)

Esto se prueba así: 'Todo aquello que tiene una regla y una medida, peca cuando está en desacuerdo con esta regla y esta medida, es así que ese desacuerdo puede producirse ya sea por exceso, o por defecto.' Luego, hay dos especies de vicios que pueden afectar los actos no regidos y medidos por la razón.

De aquí los numerosos vicios, entre los cuales están los siete pecados capitales, cuyos caracteres describe Santo Tomás en la Secunda Secundae de su Suma Teológica.

. Origen y fin de la virtud y del vicio.-

- Virtud necesaria.- Los hábitos que facilitan la acción de las facultades morales toman su origen de la naturaleza, pero son reforzados por la repetición de los actos. La naturaleza primeramente impulsa la acción, tiene sus principios, sus tendencias, su temperamento, sus disposiciones para la virtud o para el vicio.

Pero, y esto es un hecho de experiencia, los hábitos morales, como los hábitos científicos o artísticos, son adquiridos también por la repetición de los actos. (62)

- La virtud es "necesaria" al hombre para alcanzar su fin. Para que el hombre viva bien, es necesario que haga habitualmente fácilmente y aún con gusto, actos buenos, y que evite el hacer actos malos, cosa que no se puede realizar, sobre todo a causa de las pasiones,<sup>(63)</sup> sin la ayuda de la virtud.

- Útiles físicamente, las pasiones son moralmente indiferentes para el bien o para el mal<sup>(64)</sup> pero ejercen una gran influencia sobre la decisión o sobre la ejecución de actos voluntarios; por lo tanto, la virtud debe dirigir las pasiones hacia el bien, con el temor de que no vengan a ser auxiliares del vicio. "Así es que no acusemos a nuestras pasiones, sino solamente a nuestra voluntad."<sup>(65)</sup> "La victoria sobre sus pasiones es siempre posible, y constituye la más gloriosa y la más útil de las victorias."<sup>(66)</sup>

Necesarias y muy deseables son pues las virtudes, por cuanto, siendo fruto de buenas obras, en seguida son su principio.



## CAPITULO III

### LA PERSONA Y SUS COMPONENTES ETICOS

#### 1. "LA VOLUNTAD"

Todo ser espiritual tiene como propiedad inalienable la existencia de la voluntad. La voluntad se trata como una doble consideración: -Absoluta, frente a sus objetos necesarios o contingentes y -Relativa, frente a la inteligencia y en comparación al apetito sensitivo.

La libertad supone la necesidad, como el movimiento la inmutabilidad. Los actos necesarios de la voluntad son los más perfectos y no los actos libres. La libertad no es, pues, el supremo valor, ni la medida del hombre, que son más perfectos los actos acerca del fin que los relativos a los medios.

La necesidad es aquí la causa de la 'libertad' de que la voluntad solo pueda ser saciada por un objeto capaz de saturar su capacidad infinita de deseo, que ningún otro objeto finito y deficiente puede actualizarla por entero y que, por consiguiente, frente a todos ellos permanece en un estado de indiferencia dominadora. La eminencia de la inteligencia sobre la voluntad en un orden de consideraciones absoluto es otra tesis clave del intelectualismo tomista, cumbre escena entre dos vertientes extremas, la del intelectualismo exagerado y la del voluntarismo.

El realismo de la voluntad, que la inclina hacia las cosas precisamente en cuanto existentes, hace que su dignidad dependa de los objetos queridos.

La influencia de la voluntad es, pues, universal sobre todo el psiquismo humano; pero lo es a través de la inteligencia, a cuyo imperio carga de eficacia y dentro de cuya especificación aplica las demás facultades de sus actos. Hay una implicación mutua entre sus objetos, y eso es lo que hace posible su mutua interacción.

La inteligencia actúa en la especificación de sus propios actos y de los de la voluntad. La voluntad, en cambio, dueña de sus actos y nunca eficazmente movida por ninguna otra potencia, puede sobredeterminar el juicio de la inteligencia en materias puramente contingentes, ante las cuales la evidencia no es capaz de determinar el juicio intelectual.

## 2. "LA PERSONA"

Trasladado este concepto genérico a la metafísica, expresa el modo de ser perfecto, propio de la substancia completa, individual y racional, reservándose para los seres irracionales el equivalente de supuesto de manera que lo mismo que significa la persona en las substancias racionales e intelectuales, expresa el supuesto en las irracionales.

Según esto, quedan excluidos del concepto de supuesto o persona: a) los accidentes; b) todas las substancias incompletas; c) las completas universales, y d) las singulares completas, comunicables o comunicadas a otra persona, como la naturaleza humana de Jesucristo.

Es propio de la persona ser una substancia individual completa en sí misma, independiente e incomunicable. Sólo aquí puede decirse que el modo de ser de una persona es perfecto.

El supuesto o persona, dice, por consiguiente negación de una cuádruple comunicabilidad, que expresa de manera negativa la perfección del ser de la substancia: a) la propia del accidente respecto del sujeto en el cual existe; b) la del universal predicable de los singulares; c) la que tienen las partes substanciales incompletas de un ser respecto a las demás para constituir una substancia completa; y d) finalmente, la de una substancia completa e individual en orden a otro supuesto o persona para existir en ella.

Es decir, el supuesto o persona representa un individuo substancialmente independiente de otro en el existir y absolutamente incomunicable y por lo mismo perfectamente subsistente en sí mismo.

. Boecio definió a la persona como: "la substancia individual de la naturaleza racional". Aquí, la palabra individual se tomó no sólo por el individuo de la naturaleza sino también y principalmente por el individuo de substancia, o sea por la incomunicabilidad que dice la persona.

En términos más generales, puede decirse también que la persona es la substancia individual perfectamente subsistente y absolutamente incomunicable a otro supuesto o persona.

. Persona: Subsistencia, Hipóstasis, Naturaleza.-

De tres maneras puede ser considerado el supuesto o persona: -en cuanto subsistente en sí mismo; -en cuanto sustenta los accidentes -o como constituida por principios esenciales que la colocan en determinado orden de seres. Son distintos aspectos de una misma y única realidad, de la cual se distinguen tan solo con distinción de razón, pero en cada uno recibe nombres distintos: -en el primero se llama 'subsistencia'; -en el segundo, 'hipóstasis'; y -en el tercero, 'naturaleza' o 'esencia'.

. El Constitutivo formal de la persona creada.-

Es bueno saber de donde le viene al supuesto o persona la perfección del modo de ser que la constituye, si del lado de la esencia, naturaleza o substancia o más bien del lado de la existencia.

La perfección constitutiva de la persona proviene del lado de la naturaleza substancial, no del de la existencia. Por eso Santo Tomás repite que: "el supuesto o persona, dice, máxima plenitud en la substancia", que es aquello que es completísimo en el género de substancia, la substancia completa en sí misma subsistente, con independencia de otro sujeto. La persona se contiene en el género de substancia no como una especie de sí misma, sino determinando su modo propio de existir en sí misma y con total independencia de otro sujeto.

Es decir, que la persona dice totalidad, plenitud, independencia e incomunicabilidad en el existir.

Absolutamente hablando, sólo existen las sustancias individuales; más el subsistir no les viene tampoco de su misma individualidad, sino de la naturaleza substancial, a la que primaria y originalmente pertenece la subsistencia.

Porque la subsistencia puede tomarse de dos maneras: -o bien por referencia a lo que subsiste, -o bien por lo que una cosa es subsistente.

En el primer sentido es manifiesto que la subsistencia sólo puede convenir a una naturaleza substancial como es la del supuesto o persona.

En el segundo sentido, "como el subsistir dice un determinado modo de ser y toda determinación del ser proviene de la forma, es claro que una cosa se denomina subsistente por la primera forma".

. La existencia no da ni añade a la subsistencia nada que la haga en sí misma subsistente, puesto que se distingue realmente de ella.

Lo único que hace es actuarla, ya que es acto de la substancia o del supuesto: ¿Qué es lo que constituye a la persona?

- El constitutivo formal de la persona no puede ser algo negativo porque la persona representa el modo perfecto de ser o tener la existencia, y la perfección no puede fundarse en la negación, sino en afirmación de ser, en algo positivo.

- El constitutivo de la persona es algo positivo perteneciente al orden de la substancia, y no al orden de la existencia. La existencia pertenece siempre a la esencia.

- El constitutivo formal de la persona es realmente distinto de la substancia individual. La persona dice más que substancia individual o individuo de la naturaleza. Si el constitutivo de la persona se identificara realmente con la

substancia individual, sería inexplicable el misterio de la encarnación.

El constitutivo de supuesto o persona, es algo positivo substancial, que añade a la substancia algo real, que ésta en cuanto tal no tiene, realmente separable de la misma y resultante de los principios esenciales de la substancia.

- El constitutivo formal de la persona hace a la naturaleza individual, sujeto totalmente incommunicable de la existencia.

"A ninguna naturaleza, esencia o forma, puede unirse algo extraño, sino al que tiene la naturaleza, forma o esencia". Por lo mismo que en toda naturaleza creada hay accidentes, es necesario admitir en ella la distinción real del supuesto o persona y naturaleza individual que tiene. La razón es, porque la persona es el sujeto que en sí tiene de manera indivisible, independiente e incommunicable, además de la naturaleza individual, la existencia y todos los accidentes. Y así el hombre puede tener otras cosas distintas que no son de la esencia de la humanidad, como la blancura, la cual no existe en la humanidad sino en el sujeto-hombre.

- La existencia es término extrínseco al constitutivo formal de la persona, del cual se distingue realmente. La existencia pertenece a la constitución integral de la persona.

La distinción real que se da entre persona y naturaleza individual no es la misma que se da entre persona y existencia. La primera es distinción real inadecuada, ya que la persona incluye la naturaleza individual en cuanto complemento último de la misma. La segunda es distinción real a la manera como se distinguen el acto y la potencia, la existencia y la esencia, como principios metafísicos constitutivos del ser creado.

### 3. "LA LIBERTAD"

#### . Del libre albedrío - "libertad".- (67)

Libertad Exención en Necesidad	De todo agente extrínseco que se imponga...	Según la Naturaleza	Contra la inclinación de la naturaleza, libertad de coacción.	Por las leyes cósmicas: Libertad Cosmológica.
				Por Dios: Libertad Teológica
	De todo principio intrínseco necesi <u>ta</u> nte...	Del propio objeto motivo: Libre Albedrío.	De la instintividad o apetito inferior: Libertad Psicológica.	En cuanto al ejercicio: Libertad Contradicción.
				Respecto del bien mejor; Libertad. En cuanto a la especificación... Respecto al bien o mal moral: Libertad de Contrariedad.

. Un cierto grado de libertad de coacción es esencial a toda naturaleza, por cuanto la naturaleza es el principio intrínseco de los propios movimientos. En este sentido, ni las cosas inanimadas en sus actividades espontáneas, ni las plantas, ni los animales en sus actividades inmanentes, ni la voluntad en sus propios actos ilícitos, pueden sufrir violencia.

. El libre arbitrio, supone y trasciende la libertad de coerción; es un privilegio del espíritu y tiene su raíz en la inteligencia. El poder de reflexión propio del espíritu, en cuanto implica la posibilidad de conocer el propio juicio regulador de su actividad, hacen dueño del principio de esa actividad, que no es otra cosa que la libertad. Pero la libertad humana tiene sus límites. La apetición del último fin no es libre en el hombre con libertad de especificación; a ella se inclina por necesidad natural, inscrita en la estructura intrínseca de la voluntad.

Se trata de una necesidad natural, determinada por la causa formal, y que es, al mismo tiempo, la razón de ser de su libertad frente a lo que no constituye actualmente el objeto beatificante.

Ni está libre la voluntad de la necesidad hipotética que impone la causa final. Esta necesidad se convierte en necesidad natural respecto de aquellos bienes necesarios e inmediatamente conexos con el fin último: la verdad, el bien, la vida, etc..

La experiencia en la libertad humana es tan universal como la de las múltiples limitaciones, extravíos y miserias que la condicionan y humillan.

## CITAS BIBLIOGRAFICAS

## PRIMERA PARTE

- (1) DE AQUINO, Santo Tomás. "Summa Teológica". B.A.C., Madrid, 1954. T:I, II.
- (2) DE AQUINO, Santo Tomás. Ibidem. T:I, II. q.1-5
- (3) BARBEDETTE, D. "Cosmología y Ontología". Ed. Herder, 1960. p. 210.
- (4) DE AQUINO, Santo Tomás. Ibidem. T:I, II. q.1-4
- (5) Idem. T:I, II. q.1-5
- (6) Idem. T:I, II. q.2-8 / Salmo 103.5
- (7) SAN AGUSTIN. "Confesiones". B.A.C., Madrid, 1956
- (8) DE AQUINO, Santo Tomás. Ibidem. T:I, II. q.5/  
Idem. "Suma Contra Gentiles". T:III. p.22
- (9) BARBEDETTE, D. "Santo Tomás y Los Tomistas". Ed. Herder, Barcelona, 1955.
- (10) DE AQUINO, Santo Tomás. Ibidem. T:I, II. q. 3-5.
- (11) GILLET, O. "Los Actos Humanos". Ed. Alianza, 1957. pp. 448, 449.
- (12) DE AQUINO, Santo Tomás. Ibidem. T:I, II. q.3-6; 4-6 y 7. q.5-8
- (13) BARBEDETTE, D. "Psicología". Ed. Herder, Barcelona, 1952.
- (14) DE AQUINO, Santo Tomás. Ibidem. T:I, II. q.90-97
- (15) GILSON, E. "L'Espirít de la Philosophie Medievale". Vrin, Paris, 1932. Vol. I, p.22.
- (16) GOSSELIN, R. "La Doctrina Política de Santo Tomás de Aquino" 1928, pp. 3-91
- (17) DE AQUINO, Santo Tomás. Ibidem. T:I, II. q.90-92
- (18) Idem. T:I, II. q.1-2
- (19) BARBEDETTE, D. "La Filosofía Moral". op.cit.
- (20) DE AQUINO, Santo Tomás. Ibidem. T:I, II. q.92 a 1.
- (21) GILSON, E., op.cit. p.31
- (22) DE AQUINO, Santo Tomás. Ibidem. T:I, II. q.93
- (23) DE AQUINO, Santo Tomás, Ibidem. T:I, II. q.93 a 1
- (24) BARBEDETTE, D. "Teodicea". Ed. Herder. Barcelona, 1952. p.224
- (25) DE AQUINO, Santo Tomás. Ibidem. T:I, II. q.91 a 1.
- (26) Idem. T:I, II. q.95-100
- (27) SINEUX, R. "Compendio de la Summa Teologica". Ed.Tradición, 1976. T:II. q.1 a 7.
- (28) DE AQUINO, Santo Tomás. Ibidem T:I, II. q.99.
- (29) Idem. q.100
- (30) SINEUX, R. op.cit. q.16-33
- (31) DE AQUINO, Santo Tomás. Ibidem. T:I, II. q.90-100.
- (32) SINEUX, R. Ibidem. q.16-33
- (33) DE AQUINO, Santo Tomás. Ibidem T:I, II, III.
- (34) SINEUX, R. Ibidem. q.16-33
- (35) DE AQUINO, Santo Tomás. Ibidem T:I, II
- (36) Idem. T:I, II. q.6 a 2, 4, 5 y 11.
- (37) Idem. q.6 a 24, 5 y 12.
- (38) BARBEDETTE, D. "Psicología", op.cit. p.87
- (39) Idem. p.89
- (40) Idem. p.91



## Citas Bibliográficas

## Primera Parte

(con't)

- (39) GILSON, E., op.cit. p.20-44  
 (40) DE AQUINO, Santo Tomás. Ibidem. T:I, II. q.6 a 5.  
 (41) Idem. T:I, II. q.76 a 4.  
 (42) Idem. T:I, II. q.45-59  
 (43) RIBOT, D. "L'Heredité Ouschologique, 1873". Fouille, tempérement et caractere. 1985.  
 (44) DE AQUINO, Santo Tomás. Ibidem. T:I, II. q.18 a 5.  
 (45) FARGES, L. op.cit. p.204  
 DE AQUINO, Santo Tomás. "Suma Contra Gentiles", op.cit. T:III. q.129  
 SERTILLANGES. "La Phil. Morale de St. Tomas de Aquino". Paris, 1956. pp. 37-48  
 (46) DE AQUINO, Santo Tomás. "Summa Teologica". T:I, II. q.18 a 5.  
 (47) SINEUX, R. Ibidem. pp. 33-35  
 (48) DE AQUINO, Santo Tomás. Ibidem. T:I, II. q.18-19, 99 a 8 y 6.  
 (49) Idem. q.18 a 2.  
 (50) Idem. q.18 a 5.  
 (51) Idem. q.180 a 8 y 9, q.19 a 10.  
 (52) Idem. q.14 a 4  
 (53) Idem. q.79 a 13  
 (54) GOSSELIN, R. op.cit. pp. 18-82  
 (55) SERTILLANGES.op.cit. P.323  
 (56) BARBEDETTE. "Psicología". op.cit. p.118  
 (57) SERTILLANGES. op,cit. p. 591.  
 (58) DE AQUINO, Santo Tomás. Ibidem. q.55-67  
 (59) SERTILLANGES. op.cit. pp.160-219.  
 (60) DE AQUINO, Santo Tomás. Ibidem. q.61 a 2  
 (61) Idem. q.64  
 (62) Idem. q.63 a 1  
 ARISTOTELES. "Ética a Nicomaco". Ed. Porrúa. México, 1976.  
 (63) SINEUX, R. Ibidem. T:I.  
 (64) DE AQUINO, Santo Tomás. Ibidem. q.24 a 1; q.15 a 2  
 (65) SAN AGUSTIN. "Exposición sobre el Salmo 148, n.4)  
 (66) CASTELEIN. "Príncipes de Phil. Morale". 1890.avant-propos.  
 (67) DE AQUINO, Santo Tomás. Ibidem. T:III. p.355

## SEGUNDA PARTE

### EMMANUEL KANT Y LA ETICA

#### Consideraciones Preliminares.-

Para Kant, los problemas éticos forman parte esencial e integrante de su teoría, desde el primer momento en que la concibe como un todo propio e independiente. Y es precisamente esta relación entre lo teórico y lo práctico la que establece el verdadero y más profundo concepto de la 'razón misma', tal como Kant lo entiende.

Cuando en su memoria, premiada en el año de 1763, analiza Kant y erige sobre una nueva base el método general de la metafísica, incluye también en este análisis de un modo saliente y en consonancia con el modo como había sido formulado el tema del concurso por la Academia de Ciencias de Berlín,<sup>(1)</sup> los conceptos fundamentales de la moral. Investiga incluso la 'claridad' y trata de comprender la vigencia general de aquellos cuyo valor y empeño no están en tela de juicio.

En relación a la pregunta de que si debe hacerse esto o aquello y dejarse de hacer lo otro; tal es la fórmula bajo la que se proclama toda obligatoriedad. Ahora bien, todo deber expresa una necesidad de obrar y admite dos acepciones: En efecto, o bien debe hacer algo (como medio) si quiere conseguir algo (como un fin). Lo primero podría llamarse la necesidad de los medios; lo segundo, la necesidad de los fines.

La primera clase de necesidad no indica en absoluto ninguna obligatoriedad, sino solamente el precepto como disolución en un problema cuyos medios son aquellos de que se debe uno valer siempre que se desee alcanzar un determinado fin. Ahora bien, como el empleo de los medios no envuelve otra necesidad que aquella que corresponde al fin, tenemos que todos los actos prescritos por la moral a condición de que se persigan ciertos y determinados fines, son puramente fortuitos.

No pueden ser llamados obligatorios mientras no se supediten a un fin necesario de por sí. Si se debe, por ejemplo, obrar de modo que se contribuya a la mayor perfección posible del conjunto o en consonancia con la voluntad de Dios; a cualesquiera de estas dos normas que se subordine toda la sabiduría práctica del universo, es evidente que esta norma, para que constituya una regla y un fundamento de obligatoriedad ha de prescribir el acto como directamente necesario y no como necesario a condición de que se persiga un determinado fin. Aquí se puede uno dar cuenta de que semejante regla suprema e inmediata de toda obligatoriedad tiene que ser sencillamente indemostrable.

En efecto, no hay ninguna cosa o ningún concepto, sea cual fuere, cuya consideración nos permita reconocer e inferir qué es lo que deba hacerse si aquello que se presupone no es un fin y el acto un medio. Y no debe ser esto, ya que entonces no se trataría de una fórmula de obligatoriedad, sino de una fórmula de habilidad problemática.<sup>(2)</sup>

Cuando Kant escribió lo anterior, no se podía contemplar que en estas líneas quedaban ya superados en el plano de los principios todos los sistemas de moral creados por el siglo XVIII.

En las palabras transcritas que encierra ya, en rigor, la idea central de la futura ética Kantiana, se percibe ya con toda claridad y nitidez la distinción estricta entre el "Imperativo Categórico" de la ley moral y el "Imperativo Hipotético" de los fines puramente mediatos.

Por lo que se refiere al contenido de la ley moral incondicionado, no hay duda de que, como Kant subraya en las líneas anteriores, no cabe fundamentarlo ni derivarlo con más precisión, pues semejante derivación, al supeditar la vigencia del precepto a cualquier otra cosa, ya sea a la existencia de una cosa o a la necesidad presupuesta de un concepto, situaría de nuevo la ley moral en aquel plano de lo condicionado al que acaba de sobreponerse.

Por donde ya el carácter formal de la primera certeza ética fundamental lleva implícito directamente el aspecto de su "indemostrabilidad". La existencia de valores morales absolutos, de algo bueno "de por sí" y no en función de otra cosa, no puede derivarse ni comprenderse partiendo de los meros conceptos. Esta afirmación constituye, dentro de la estructura de la ética pura, una simple premisa, ni más ni menos que en la estructura de la lógica y de la matemática es necesario partir, al lado de los principios puramente formales de la identidad y la contradicción de algunas proposiciones materialmente ciertas, pero indemostrables. Como punto de apoyo de este peculiar método de comprensión y de certeza, Kant se remonta aquí, en el conjunto de los problemas éticos a la capacidad psicológica del "sentimiento".

"En nuestros días se comienza a entrever, en efecto, que la capacidad de representarse lo verdadero es el conocimiento y la de representarse lo bueno, el sentimiento, sin que se deban confundir el uno con el otro. Del mismo modo que existen conceptos indescomponibles de lo verdadero, es decir, de aquello que se encuentra en los objetos del conocimiento cuando se les enfoca de por sí, existe también un sentimiento indescomponible del bien..." Es misión del entendimiento descomponer y aclarar el concepto complejo y confuso del bien, poniendo de manifiesto cómo brota de las sanciones más simples de lo bueno. Por si esto resulta simple, el juicio que formulamos al decir: 'tal cosa es buena', es totalmente indemostrable y constituye un resultado directo de la conciencia del sentimiento de placer con la idea del objeto. Y como dentro de nosotros pueden encontrarse con toda seguridad muchas sensaciones simples del bien, existen también muchas ideas indescomponibles de esta clase.(3)

## CAPITULO IV

### LOS FUNDAMENTOS DE LA ETICA KANTIANA

Fundamentación de la Metafísica de las Costumbres.-

Esta obra vio la luz en 1785; resultó ser como la "Crítica de la Razón Pura", el producto de más de doce años de estudios y meditaciones.

Pero esta lentitud de gestación no perjudicó en lo más mínimo a la vivacidad, la elasticidad y el brío de la exposición. En ninguna de sus obras críticas maestras se halla tan directamente presente como en ésta el rigor de la deducción, combinado con una libertad tan grande de pensamiento, en ninguna se encuentra tanto vigor y tanta grandeza moral, hermanados a un sentido tan grande del detalle psicológico, tanta agudeza de la determinación de los conceptos unida a la noble objetividad de un lenguaje popular, rico en imágenes y ejemplos.

En ésta, además, la obra en que por primera vez pudo desplegarse y manifestarse el "ethos" subjetivo de Kant, lo que constituye la médula más profunda de su ser. Claro que este "ethos" no es el producto de una 'evolución', sino que brilla ya claramente en los escritos Kantianos de los años de juventud; en la "Historia General de la Naturaleza y Teoría del Cielo" y en "Los Sueños de un Visionario", pero es en la obra que estoy analizando donde llega a comprenderse plenamente y donde en consciente contraposición a la filosofía de la época de la Ilustración, encuentra su expresión filosófica adecuada.

Si se intenta señalar el contenido más general de la crítica ética, para lo cual y con el objeto de no desarticular cosas que forman una unidad intrínseca, se tendrá uno que referir a la "crítica de la razón práctica". Aquí en los tópicos que tan importante papel desempeñan en la caracterización de las doctrinas kantianas.

Se habla constantemente del carácter "formalista" de la ética de Kant y se insiste en que el principio de que parte no brinda más que una fórmula general y, por lo tanto, vacía de la conducta moral, insuficiente para la determinación de los casos concretos y las soluciones específicas. El propio Kant replica a objeciones de este tipo, recogiendo el reproche y justificando en cierto sentido aquello de lo que se le acusaba.

La verdadera razón del "formalismo" de Kant debe buscarse en una capa aún más profunda de sus pensamientos, pues radica en aquel concepto general "trascendental" de la forma que sirvan también de base y de premisa a la ciencia matemática, la crítica de la razón pura que ha puesto de manifiesto que la objetividad del conocimiento no puede tener su fundamento en los datos materiales de los sentidos, en el 'que' de las sensaciones concretas. La sensación sólo es, en realidad, la expresión del estado de los sujetos concretos, que varía de momento a momento; constituye lo que varía de un caso a otro y de un sujeto a otro, sin que sea posible determinarlos en ninguna regla inequívoca.

Para que de estos estados interminablemente diferentes puedan salir "juicios" que tengan un contenido de verdad con validez general para que podamos convertir en 'experiencias' lo que empieza siendo fenómenos totalmente indeterminados, se requiere que existan determinados tipos fundamentales de engarce o unión que, siendo invariables, establezcan la unidad objetiva de conocimiento y hagan con eso posible y fundamenten su "objeto". Eran estas síntesis fundamentales las que la teoría crítica había descubierto y destacado como las "formas" de la intuición pura, las "formas" del conocimiento intelectual puro.

La introducción del problema ético guarda, para Kant, la más íntima analogía con este concepto central.

Lo mismo que antes para la 'idea' pura, de lo que se trata ahora en el terreno práctico, el terreno de los apetitos y los actos, es de encontrar el factor que le imprime carácter de vigencia objetiva. Sólo descubriendo este factor pasaremos con él de la esfera del capricho a la esfera de la 'voluntad'. Voluntad y conocimiento aparecen hermanados aquí: mas para ello es necesario que se descubra una regla duradera y permanente que sirva de base a su unidad e identidad.

"Existiría también aquí una sujeción a las leyes que no tengan su raíz en el contenido real y en la diferencia real de lo que se quiere, sino en la peculiar dirección fundamental de la voluntad misma y que, por virtud de este origen, pueda fundamentar la objetividad ética en el sentido trascendental de la palabra, es decir, la necesidad y la validez general de los valores morales." (4)

Kant considera infundados como principios éticos el "agrado" y el "desagrado", cualquiera que sea la forma o el matiz bajo el que se presenten. En efecto, el placer ocupa el mismo plano de la validez que la percepción sensorial en el sentido en que registra la simple "pasividad" de la "impresión", lo que cada cual busca no es tanto el placer, como 'su propio placer', o por lo menos lo que a él reporta tal, con lo que la totalidad de estas aspiraciones se traduce en una masa caótica, en una maraña de las tendencias más dispares, que se entrecruzan y se desplazan las unas a las otras y cada una de las cuales se enfrentan cualitativamente con las demás, aún cuando aparentemente versen todas sobre el mismo objeto.

Por consiguiente, para armonizar los diferentes actos individuales de la voluntad, el cambio no consiste en infundirles a todos el mismo contenido real, la misma mira material del deseo o la apetencia, sino en que cada uno de ellos se someta a la dirección de un "fundamento determinante universal", el mismo para todos.

Sólo en esta unidad de "fundamento" puede encontrarse la base para una objetividad ética, para un valor moral verdaderamente independiente e incondicionado, lo mismo que la unidad y la necesidad inquebrantable de los principios lógicos fundamentales del conocimiento era la que nos permitía dar un objeto a nuestras ideas.

No es, pues, una determinada cualidad del placer, sino que es su carácter esencial lo que lo hace inservible para fundamento de la ética.

Queda caracterizado así, con entera nitidez, el carácter común a todos los tipos y cualidades del placer; consiste en que la conciencia se manifiesta en todas ellas como un órgano puramente pasivo frente a las excitaciones materiales como algo 'afectado' y determinado por ellas. Pero semejante 'afección' no basta para fundamentar el concepto de verdad.

Necesitamos recurrir al mismo complemento que ya hubo de revelárenos con todo su alcance en la estructura teórica de la crítica de la razón...

Después de haber explicado a grandes rasgos la estructura general de la ética kantiana, se procederá a explicar cada uno de los conceptos importantes que engarzan toda la base de la fundamentación moral.

#### 1. "LA VOLUNTAD"

En la naturaleza cada cosa actúa según leyes. Sólomente un ser racional tiene la facultad de obrar por la representación de las leyes, es decir, por principios; posee una voluntad.

La voluntad es razón práctica porque para derivar las acciones de las leyes, se exige razón.

Para que voluntad y conocimiento aparezcan entrelazados, es necesario el descubrimiento de una regla duradera y permanente que sirva de base a su unidad e identidad.



Esta regla de conocimiento no puede sacarse del objeto mismo sino que se establece por medio de la analítica del entendimiento.

Kant considera infundados como principios éticos el agrado y el desagrado. El placer ocupa el mismo plano de validez que la percepción sensorial en cuanto a pasividad de la impresión. Es cierto que el deseo de gozar es algo innato al individuo, pero generalmente lo que cada cual busca no es el placer, sino su propio placer, lo cual no manifiesta coincidencia y unidad con las voluntades individuales.

Para armonizar los diferentes actos individuales de la voluntad, el camino consistiría en que cada uno de los actos realizados por el hombre se sometiera a la dirección de un fundamento determinante universal.

Todos los principios prácticos materiales, todos aquellos que centran el valor de la voluntad en lo que ésta busca, son de la misma clase y se hallan regidos por el principio general del amor propio o de la propia dicha. Sin embargo, ocurre que la voluntad se alinea a patrones concretos y universales y se convierte así en buena voluntad.

## 2. "LA BUENA VOLUNTAD"

La buena voluntad es la voluntad de someterse a la ley, y a la unanimidad que se refiere tanto a la relación entre los individuos como a la consecuencia interior de los múltiples actos de la voluntad y de conducta propios del mismo sujeto, con tal que por encima de cualquier obstáculo de los distintos motivos y estímulos particulares, presenten unidad, a la que se le da el nombre de 'carácter'. Así, es la forma la que determina por igual el valor de la verdad y el valor del bien, ya que por una parte hace posible la coordinación de las percepciones empíricas para formar el sistema del conocimiento necesario y apriorístico y, por otro lado, convierte la cohesión de los fines empíricos sueltos en la unidad de una meta trasdental.

Es la buena voluntad indispensable y además una condición que nos hace dignos de ser felices; y ser feliz "equivale a ratificar y acomodar a un fin universal el influjo de esa felicidad, y con él, el principio de toda acción."<sup>(5)</sup>

La buena voluntad no es propiamente buena por el hecho de realizar actos buenos, ni tampoco por la coherencia que exista con un objetivo determinado próximo a alcanzarse; la buena voluntad es en sí misma: "El destino verdadero de la razón, tiene que ser el de producir una voluntad buena, no en tal o cual respecto, como medio, sino buena en sí misma"<sup>(6)</sup>, afirma Kant.

Asimismo, la buena voluntad debe ser el bien supremo y la condición de cualquier otro bien, aunque de hecho, no sea todo el bien.

La voluntad pura solo puede determinarse por lo que decide, no por el criterio de la viabilidad ni por la previsión de las consecuencias empíricas de los actos, pues lo que precisamente la caracteriza es que recibe su valor, no de lo que logra o consigue, no de su aptitud para la consecución de cualesquiera fines propuestos, sino pura y simplemente de la forma de la voluntad misma, de la intención y de la máxima a que responde.

La utilidad o la esterilidad no añaden ni quitan nada a este valor.<sup>(7)</sup> Ahora bien, del mismo modo que la voluntad no se somete en sus decisiones al miramiento del éxito, no podemos nosotros, como hombres que pensamos y obran prácticamente, cerrarnos al problema de si la realidad empírica dada de las cosas es, en términos generales, capaz de ir alcanzando progresivamente la meta de la voluntad pura. Si el ser y el deber son esferas completamente distintas, no por ello entraña la menor contradicción lógica la idea de que puedan excluirse para siempre la una de la otra, de que el postulado del deber, acerca de cuya validez incondicional no puede permitirse el menor regateo, o tropiece en el terreno de la existencia con barreras que se oponen a su realización.

Por consiguiente, ya no es posible demostrar, sino simplemente postular la convergencia final de las dos series, la afirmación de que el orden de la naturaleza tiene que conducir y conducirá en su marcha empírica, en última instancia, a un estado del universo ajustado al orden de los fines. Y es el contenido de este postulado el que según Kant constituye el sentido 'práctico' del concepto de Dios. Aquí Dios no es concebido como el creador, como la explicación de los 'orígenes del mundo', sino como garantía de su meta y de su fin.

El supremo bien del universo, la coincidencia final entre la 'dicha' del hombre y aquello que hace a éste digno de ella, sólo es posible a condición de que se admita una causa suprema en la naturaleza detrás de la cual haya una casualidad adecuada a la intención moral.

Así, pues, el postulado de la posibilidad del supremo bien derivado (del mejor de los universos), es, al mismo tiempo, el postulado de la realidad de un supremo bien originario, a saber, de existencia de Dios<sup>(8)</sup>. "Sin embargo, esta hipótesis no es necesaria, ni mucho menos para la moral, aunque sí lo es por medio de ella"<sup>(9)</sup>. Debemos admitir una causa moral del universo para poder proponernos, con arreglo a la luz moral, un fin último; y en la medida en que éste sea necesario (es decir, en el mismo grado y por la misma razón), habrá que suponer también como necesaria aquélla.<sup>(10)</sup>

Por tanto, tampoco aquí se trata, ni mucho menos, de concebir a Dios en el sentido de la metafísica, como la sustancia infinita, con sus atributos y cualidades, sino de determinarlos con arreglo a ella, a nosotros mismos y a nuestra voluntad. El concepto de Dios es la forma concreta bajo la cual concebimos nuestra misión moral inteligible y su progresiva realización empírica.

Para acertar en el análisis del concepto de buena voluntad, en sí misma, se hará referencia al concepto del 'Deber', ya que en sí contiene el sustrato de una voluntad buena.

### 3. "EL DEBER"

Kant distingue entre acciones realizadas de acuerdo con el deber y acciones hechas por o mor del deber. El ejemplo utilizado por él mismo servirá para dejar en claro la naturaleza de esta distinción.

Supongamos un comerciante siempre atento a no exigir a sus clientes un pago excesivo. Su comportamiento es sin duda, acorde con el deber, pero de eso no sigue que obre de tal modo por mor del deber, o sea, por le hecho de que es su deber obrar así. También puede abstenerse de extorsionar a sus clientes por meros motivos de prudencia, por ejemplo, pensando que la honradez es la conducta más comercial. Por lo tanto, la clase de acciones realizadas de acuerdo con el deber es mucho más extensa que la clase de las acciones realizadas por mor del deber. (11)

Es así que no tiene valor moral esa acción, y también sería difícil llamarla inmoral. Tal vez sea errónea la concepción, pero Kant piensa, en todo caso, que es la concepción implícitamente sostenida por todo el que posee concepciones morales, y la que un sujeto así reconocerá como verdadera si reflexiona sobre el problema. De todos modos, Kant tiende a complicar algo las cosas al dar la impresión de que, en su opinión, el valor moral de una acción realizada por mor del deber aumenta en proporción inversa a la inclinación a realizar la acción. Dicho de otro modo: Kant justifica en parte la interpretación de que, según su doctrina, cuanto menor sea la inclinación a cumplir con el deber, mayor es el valor moral de la acción si realmente se realiza en el sentido del deber. Y este punto de vista conduce a la extraña conclusión de que cuanto más odiemos cumplir con nuestro deber, tanto mejor moralmente, siempre que lo cumplamos. O por decirlo de otro modo: cuanto más tengamos que dominarnos para cumplir con nuestro deber, tanto más morales somos.

Y si eso se admite, parece imponerse a la conclusión de que cuanto más bajas sean las inclinaciones de un hombre, tanto más alto será su valor moral si supera aquellas inclinaciones.

Pero este punto de vista es contrario a la convicción común de que la personalidad íntegra en la que coinciden la inclinación y el deber, ha conseguido un nivel de desarrollo moral superior al del hombre en el cual la inclinación y el deseo están en guerra permanente con el sentimiento del deber.

Kant desea precisar la diferencia entre obrar por mor del deber y obrar por satisfacer los deseos, y las inclinaciones naturales de uno no han de entenderse mal, en el sentido de que el filósofo fuera incapaz de aplicar el ideal del hombre completamente virtuoso que consigue superar y transformar todos los deseos antes en conflicto con el deber. Ni tampoco hay que interpretarlo en el sentido de que, en opinión de Kant, el hombre verdaderamente virtuoso sea el que carece completamente de inclinaciones. (12)

En lo que a las acciones se refiere, el valor del carácter moral estriba en que el hombre haga el bien no por inclinación, sino "por deber". Asimismo existe una ley a saber: "La de procurar cada cual su propia felicidad, no por inclinación, sino por deber, y sólo entonces tendrá la conducta de un verdadero valor moral". (13)

Una acción realizada por deber, no tiene su valor moral en el propósito o fin que por medio de ella se quiera alcanzar, sino que la máxima por la cual ha sido resuelta, depende del principio del querer que prescinde de todos los objetos de la facultad del desear. Así queda por expuesto que los fines y motores de la voluntad, no proporcionan a las acciones ningún valor absoluto y moral.

Ya ha quedado cimentado anteriormente que una acción realizada por deber tiene que excluir la influencia de las inclinaciones;

Resulta que no hay otra cosa que pueda determinar la voluntad, sino es, objetivamente, la ley, y, subjetivamente, el respeto puro de esa ley práctica, y, la máxima de obedecer siempre la ley.

#### 4. "EL DEBER Y LA LEY"

El fin de la Crítica de la Razón Práctica es demostrar que "se da una razón pura práctica",<sup>(14)</sup> es decir, que la razón en cuanto pura razón, sin ningún influjo de motivos sensibles, se basta por sí sola para determinar la voluntad.<sup>(15)</sup> Sólo cuando la voluntad está determinada por la pura razón obedece a principios absolutamente válidos para todo tiempo, en toda condición, sea cual fuere.

Para probar esta tesis, comienza Kant por definir qué es un principio práctico: "Es una regla universal, capaz de contener debajo de sí otras reglas menos universales".

Sólo pueden existir leyes prácticas si la razón es capaz por sí misma de determinar la voluntad. En efecto, si la voluntad estuviera siempre determinada por inclinaciones y sólo por ellas, por impulsos sensibles, sólo se darían máximas y no leyes, puesto que la sensibilidad es algo subjetivo, variable de individuo a individuo.

Por su carácter de universalidad, la ley moral es afín a las leyes de la naturaleza estudiadas en la Analítica de la Crítica de la razón pura; pero difiere substancialmente de ellas por este otro carácter: La ley moral es un imperativo, es decir, un mandato que puede también no ser seguido, una norma que puede también no ser actuada, mientras que las leyes de la naturaleza se verifican necesariamente. La razón de esta diferencia es que la naturaleza está constituida tal como es por las leyes que el entendimiento impone a la materia sensible; sin esas leyes no se daría absolutamente una naturaleza, y por tanto, si se da una naturaleza, se dan también esas leyes.

Mientras que el hombre existe, aunque no observe la ley moral, existe con sus impulsos, con sus inclinaciones, porque el hombre no es todo razón. (16)

No basta decir que la ley moral tiene carácter imperativo, puesto que hay dos clases de imperativos: hipotéticos y categóricos. Los primeros mandan una acción en vista de un cierto fin a conseguir (en la hipótesis de que uno quiera conseguir un fin determinado), como por ejemplo, trabajar y ahorrar de joven para no padecer miseria en la vejez. Tales imperativos tiene todos ellos esta forma: "hay esto si quieres obtener esto otro". Los imperativos categóricos, por el contrario, mandan una acción por sí misma, sin mirar a condiciones, a efectos por conseguir, como si por ejemplo le dijéramos a alguien que no debe hacer nunca promesas falsas, sin preocuparse de los efectos útiles o nocivos que de ello puedan derivarse.

La ley moral no puede ser un imperativo hipotético, porque si uno renuncia al fin por conseguir, no está ya obligado a seguir el imperativo hipotético; si uno, volviendo al ejemplo citado, se resigna a padecer miseria en la vejez, no está obligado a trabajar y ahorrar de joven. Por esto, un imperativo hipotético no tiene los caracteres necesarios para imponerse absolutamente a todos los seres racionales. Ha de ser, por tanto, la ley moral un imperativo categórico. (17)

Kant se propone ahora determinar la esencia y las condiciones de un imperativo categórico: la esencia del imperativo categórico consiste en su carácter de ley puramente formal; su condición es la libertad.

Para entender lo anterior, es decir, la ley moral como ley formal, es conveniente referirnos a un teorema:

"Todos los principios prácticos que presuponen un objeto (materia) como motivo determinante del apetito, son empíricos y no pueden suministrar leyes prácticas" -dice el teorema. Primero de la crítica de la razón práctica.

En efecto, ¿por qué motivo podemos tender a un objeto independientemente de la ley moral? Sólo porque el objeto nos "place". Pero no se puede establecer a priori si una cosa place o no place, y por esto todo principio práctico que se funde sobre el placer sólo podrá ser a posteriori; estará basado en la comprobación de hecho del efecto (agradable o desagradable) producido por el objeto en el sujeto, y, por consiguiente, será de este tipo, de ordinario, el hacer tal cosa proporciona placer; por consiguiente, hay que hacerla si se quiere procurar placer. No es, ciertamente, este el tipo de un imperativo categórico, tanto más cuanto que el placer varía de individuo a individuo, y no siempre lo que da placer a uno da placer a otro. Así pues, los principios materiales no pueden ser principios universalmente válidos. Y si se objetara: 'pero hay un objeto que están todos de acuerdo en desear, la felicidad', Kant respondería: ¿qué es la felicidad? Cada uno la pone en un objeto diverso, según sus propios gustos, sus tendencias. Y aunque supongamos que todos los hombres estén de acuerdo en la determinación de lo que es la felicidad, este acuerdo sería un puro hecho, incapaz, por ende, de fundar una rigurosa universalidad.

En el teorema segundo, se pone de relieve otro defecto de los principios que presuponen una materia, un fin: están todos fundados sobre el egoísmo y no pueden expresar una estricta exigencia moral.

Cuando se dice que la ley moral no puede ser una ley material, no se quiere negar que la actividad moral deba tener un objeto determinado; también la actividad moral, como toda otra actividad, debe estar determinada, y tener, por tanto, un determinado objeto,<sup>(18)</sup> un trabajo que cumplir, la propia salud que conservar, etc.. Pero sí quiere decir que la materia no puede ser presupuesto de ley, sino viceversa. Por ejemplo, si un hombre conservara su salud con la sobriedad de la vida, esa sobriedad no sería ya virtud, sino un simple cálculo utilitario, si erigiera en norma el ser sobrio para conservar la salud.



Esto es, si la ley de la sobriedad tomara su valor de ley, para él, del fin que le permitiese conseguir (de la materia, en este caso la salud), en vez de tomarlo de sí misma. Para ser moral es necesario que ese hombre conserve su salud, porque es un deber conservarla, no por la salud en sí misma.

Para evitar el empirismo y el utilitarismo, no hay camino ninguno fuera del formalismo: la ley moral debe imponerse por su forma de ley, no por la materia. Kant entiende por materia lo que la ley prescribe, el objeto, el fin por realizar.<sup>(19)</sup>

Pero la forma de ley, o sea el carácter por el cual la ley es ley, es la universalidad; por tanto, el principio de la moral es el siguiente: "Obra de modo que la máxima de tu voluntad pueda valer en todo momento como principio de una legislación universal".<sup>(20)</sup> Tal principio ofrece un criterio seguro, aún a las personas más sencillas, para juzgar de la bondad de una acción. "Me he erigido en máxima, por ejemplo: aumentar por todos los medios seguros mis bienes, ahora tengo en mis manos un depósito y su dueño ha muerto sin dejar ningún escrito respecto de él. Naturalmente, es este el caso de mi máxima. Pero sólo me interesa saber si esa máxima puede también valer como ley práctica universal. La aplico, pues, al caso presente, y pregunto si ella puede recibir la forma de una ley, y por consiguiente, si yo, mediante mi máxima, podría al mismo tiempo dar una ley semejante: que todo hombre puede negar tener un depósito, de cuya entrega nadie puede aducir prueba alguna. Veo en seguida que un principio tal, como ley, se destruiría a sí misma, porque haría ciertamente que en adelante no hubiera más depósitos."<sup>(21)</sup>

Una distinción específica entre apetito inferior (egoístico) y apetito superior (voluntad moral) sólo se puede hacer a base de los conceptos de materia y de forma. El apetito inferior es la tendencia a una materia (a un objeto, a un fin determinando). El apetito superior es la voluntad únicamente determinada por la forma o la ley, o sea por la razón.

Es 'la razón en cuanto determina por sí misma a la voluntad'. Es pues, inepta la distinción que hace Wolff, según la cual el apetito inferior es el que depende de un conocimiento intelectual. Poco importa, observa Kant, el modo con que se conoce un objeto, para modificar la naturaleza de la tendencia del sujeto hacia él; lo único que importa es si se quiere ese objeto porque place o porque la ley dice lo que debe quererse, sin mirar en modo alguno al hecho de que el objeto plazca o no plazca. Si la voluntad está determinada por la razón, la acción es moral. Inútil es buscar la moralidad en un sentimiento refinado: entre el placer y el bien moral se da un saldo cualitativo y no se encuentra la moralidad refinando el placer, así como no se encuentra el espíritu utilizando más y más la materia?<sup>(22)</sup> Decir que la voluntad solo está determinada por la forma de la ley vale tanto como decir que la voluntad no está determinada por ningún objeto, que es, por consiguiente, libre. Por otra parte, una voluntad libre sólo puede obedecer a una ley formal, porque siendo sensible toda materia, si la voluntad estuviera determinada por una materia, estaría sujeta a los impulsos sensibles y, por ende, no sería libre.<sup>(23)</sup>

Valor absoluto de la ley moral y libertad se implican mutuamente, no son sino dos aspectos de una idéntica realidad, pero, ¿qué es lo que conocemos primero? ¿el valor absoluto de la ley o la libertad? Kant responde: la ley moral. De la libertad no tenemos intuición, ni podríamos nunca captar la libertad en el mundo de la experiencia, porque en el mundo de la experiencia todo está sujeto al determinismo. De lo que tenemos intuición es del valor absoluto de la ley moral como de una ley que nos manda obrar de un modo determinado, sean cuales fueren los impulsos sensibles que puedan oponerse a la ley. También lo atestigua la experiencia común; un impulso sensible vence a otro, el miedo de la horca arranca un vicio, pero ningún impulso sensible dispensa de la observancia de la ley.

Tenemos, pues, conciencia de ser libres, porque tenemos conciencia de deber seguir la ley moral. "La conciencia de esta ley fundamental se la puede llamar un hecho de conciencia (Faktum der Vernunft), porque no se la puede deducir con razonamientos de precedentes datos de la razón, por ejemplo, de la conciencia de la libertad, porque se nos impone por sí misma..." (24)

La conciencia de la ley moral es, por tanto, algo originario, indeducible. Hay, ciertamente, en la Crítica de la Razón Práctica, un capítulo intitulado "Dedución de los Principios de la Razón Pura Práctica", pero contiene todo lo opuesto de una 'deducción', pues ratifica que la ley moral se da como un hecho de la razón y "no puede ser demostrada mediante ninguna deducción". (25)

Por el contrario, de la ley moral se puede deducir la libertad y la existencia de un mundo inteligible.

Y en primer lugar, si la voluntad es libre, esto quiere decir que ella sigue su propia ley, y no la ley que le viene impuesta por algo exterior; quiere decir que es "autónoma". La autonomía no es sino la libertad en su aspecto positivo, porque libertad no significa ausencia de ley, sino obediencia de toda ley que venga de fuera, de una materia, de un objeto. Por consiguiente, una ley material lleva siempre consigo la heteronomía de la voluntad, o sea, la dependencia de la voluntad de una ley extraña a su naturaleza.

Kant se preocupa particularmente de combatir esa especie de heteronomía que hace depender la voluntad del deseo de ser feliz. Si se admite que la felicidad es el objeto determinante de la voluntad, se llega a consecuencias absolutamente inmorales. Habría, en efecto, que justificar cualquier acción que traiga utilidad, por ejemplo, un falso testimonio que reporte ventajas. Además, tendrían lugar estos inconvenientes:

a) Si tomamos como regla de nuestras acciones la felicidad, no podremos nunca tener una ley verdaderamente universal, porque puede haber diversas opiniones sobre la felicidad:

Unos la ponen en el placer, otros en los honores, otros en el poder, etc..

A lo más, se podría establecer que, generalmente los hombres que obran de ésta o aquélla manera se encuentran contentos, pero esta no sería una rigurosa universalidad; sería sólo un "por lo común". b) La prudencia podrá aconsejar ciertos medios para obtener la felicidad, no mandarlos; pero la ley moral no aconseja, sino manda. c) El principio de la felicidad no nos suministra nunca reglas seguras y que puedan ser fácilmente conocidas por todos. Precisamente lo contrario de lo que sucede con el imperativo categórico tal como Kant lo formula. d) Si la ley moral tuviera su justificación en la felicidad por conseguir, se podría llamar imprudente, pero no despreciable al que la viola. Una cosa es perder y otra cosa es hacer trampas en el juego; La primera acción es una imprudencia; la segunda, una inmoralidad. Pero, ¿cómo se podría justificar esta diferencia, si el criterio de la moralidad es solo la felicidad? "Porque para tener que decirse a sí mismo: soy un indigno, a pesar de haber llenado mi bolsa, se debe, en verdad, tener otra regla de juicio distinta de la que lleva a aprobarse a sí mismo y a decir: "soy un hombre hábil porque he enriquecido mi casa". e) Si la ley moral estuviera fundada sobre la felicidad, no se podría justificar el castigo de la culpa; ¿Por qué, en efecto, se habría de añadir mal al mal, añadir el mal de la pena al de la felicidad perdida? Pero también la doctrina del sentimiento moral, que al mismo Kant había satisfecho en la época en que escribía las Observaciones sobre el Sentimiento de lo Bello y de lo Sublime, no le parece ahora ya capaz de fundar una ley moral con valor absoluto. Efectivamente, nota Kant, el sentimiento moral supone ya formada la conciencia moral; el hombre capaz de sentir la belleza de la virtud y la felicidad del vicio es ya un hombre virtuoso, un hombre que tiene el hábito de la virtud. Y, ¿cómo ha adquirido este hábito? ¿Cuál ha sido el motivo que le ha determinado la primera vez a obrar virtuosamente? No puede haber sido sino la razón como legisladora.

## 5. "EL IMPERATIVO CATEGORICO"

Hemos visto que según Kant hay "solo un" imperativo categórico a saber: "Obra sólo según la máxima por la cual puedas al mismo tiempo querer que esa máxima se convierta en ley universal". Pero también hemos visto que Kant da otra formulación al imperativo categórico, a saber: "Obra como si la máxima de tu acción hubiera de convertirse por tu voluntad en ley universal de la naturaleza". Y aún da más formulaciones, cinco en total, según parece, pero Kant mismo nos dice que son tres. Así afirma, por ejemplo: "Los tres modos antes citados de presentar el principio de la moralidad son en el fondo, otras tantas fórmulas de una misma ley, cada una de las cuales implica las otras dos".<sup>(26)</sup> Por lo tanto, al dar varias formulaciones del imperativo categórico, Kant no se está contradiciendo con su anterior afirmación de que hay "solo un" imperativo así. Según nos dice, las diferentes formulaciones pretenden acercar a la intuición una idea de la razón por medio de una cierta analogía, y acercarla así también al sentimiento. La última formulación de las ahora transcritas utiliza una analogía entre la ley moral y la ley natural. Y en otros lugares Kant utiliza la fórmula siguiente: "Pregúntate si podrías conseguir la acción que te propones hacer como objeto posible de tu voluntad si ocurriera según una ley natural en un sistema de la naturaleza del que tú mismo fueras parte"<sup>(27)</sup> Esta fórmula<sup>(28)</sup> puede ser la misma que el imperativo categórico en su forma originaria, en el sentido de que ésta es su principio, por así decirlo, pero es obvio que la idea de sistema natural es añadido al imperativo categórico tal como se expresa al principio.

Suponiendo que las dos formulaciones ya mencionadas del imperativo categórico se puedan considerar como una sola, llegamos luego a la que Kant llama segunda formulación o modo de presentar el principio de la moralidad.

Hemos expuesto, nos dice Kant, el contenido del imperativo categórico. "Pero no hemos llegado a demostrar que haya un tal imperativo, que haya una ley práctica de la razón que dé órdenes absolutas por sí misma y sin otros impulsos, ni que el obedecer a esa ley sea deber".<sup>(29)</sup> Así surge la cuestión de si una ley práctica necesaria (una ley que imponga obligación) para todos los seres racionales el juzgar siempre sus acciones mediante máximas que ellos pueden querer como leyes universales. Si así es efectivamente, entonces tiene que haber una conexión sintética a priori entre el concepto de la voluntad de un ser racional como tal y el imperativo categórico.

El tratamiento de este tema por Kant no es fácil de seguir y da la impresión de ser muy poco preciso. Kant dice que lo que sirve a la razón como fundamento objetivo de la autodeterminación de ésta es la finalidad. Y si hay un fin, una finalidad, fijado por la razón sola (y no por el deseo subjetivo), ese fin será válido para todos los seres racionales y servirá, por lo tanto, de fundamento para un imperativo categórico que vincule las voluntades de todos los seres racionales. Esta finalidad no puede ser un fin relativo fijado por el deseo, pues tales fines dan origen a imperativos hipotéticos.<sup>(30)</sup> Por lo tanto, tiene que ser un fin en sí mismo, con valor absoluto y no meramente relativo.

"Suponiendo que hubiera algo cuya existencia tuviera valor absoluto en sí misma, algo que, como fin en sí mismo, pudiera ser fundamento de leyes determinadas, entonces el fundamento de un posible imperativo categórico, o sea, de una ley práctica, se encontraría en ello y sólo en ello"<sup>(31)</sup> Si hay un principio práctico supremo que sea un imperativo categórico para la voluntad humana, "tiene que ser tal que, derivado de la concepción de lo que necesariamente es un fin para todos, porque es un fin en sí mismo, constituya un principio objetivo de la voluntad y pueda de este modo servir como ley práctica universal". (32)

¿Hay algún fin así? Kant postula que el hombre, y todo ser racional, es un fin en sí mismo. Por lo tanto, el concepto de ser racional como fin en sí mismo puede servir como fundamento del principio práctico supremo, o ley práctica suprema. "El fundamento de este principio es que la naturaleza racional existe como fin en sí... Por lo tanto, el imperativo práctico es: Obra de tal modo que trates a la humanidad, en tu persona o en la de los demás, siempre y al mismo tiempo como un fin y nunca, meramente como un medio."<sup>(33)</sup> Las palabras "al mismo tiempo" y "meramente" son de importancia por lo siguiente: es imposible no hacer uso de otros seres humanos como medios. Al ir al peluquero, por ejemplo, se va a utilizarle como medio para un fin que no es él mismo. Por eso la ley kantiana dice que incluso en esos casos he de evitar tratar al ser racional 'meramente' como medio, o sea, como si no tuviera más valor que el medio para mi finalidad subjetiva. Kant aplica esta formulación del imperativo categórico a los mismos casos que usó para ilustrar la aplicación del imperativo en su primera formulación.

El suicida que se destruye a sí mismo para sustraerse a circunstancias dolorosas se utiliza a sí mismo, que es una persona, como mero medio de un fin relativo, como es el mantenimiento de condiciones soportables hasta el fin de la vida. El hombre que hace la promesa para obtener un beneficio cuando no tiene intención de cumplirla o sabe muy bien que no podrá cumplirla, utiliza al hombre al que hace la promesa como mero medio al servicio un fin relativo.

Podemos observar de paso que Kant utiliza este principio también en 'La Paz Perpetua'. Un monarca que utiliza soldados en guerras de agresión emprendidas por su propio engrandecimiento o por el de su país utiliza seres racionales como meros medios para la obtención de un fin deseado. Por eso piensa Kant que los ejércitos permanentes habrían de ser abolidos con el tiempo, porque el enrolar a hombres para que maten o sean muertos implica un uso de ellos como meros

instrumentos en manos del estado, y no se puede reconciliar fácilmente con los derechos de la humanidad, fundados en el valor absoluto de los seres racionales como tales.

## 6. "LA AUTONOMIA DE LA VOLUNTAD"

La idea de respetar toda voluntad racional como fin en sí misma y de no tratarla como mero medio para la consecución del objeto de los propios deseos nos conduce a la "idea de la voluntad de todo ser racional en cuanto hacedor de ley universal".<sup>(34)</sup> En opinión de Kant la voluntad del hombre considerado como ser racional tiene que respetarse como fuente del derecho al que reconoce como universalmente vinculante. Este es el principio de la autonomía de la voluntad, contrapuesto al de la heteronomía.

He aquí, con mayor o menor precisión, uno de los planteamientos kantianos de la autonomía de la voluntad. Todos los imperativos condicionados por el deseo o la inclinación, por el "interés", como dice Kant, son imperativos hipotéticos. Por lo tanto, un imperativo categórico tiene que ser incondicionado. Y la voluntad moral, que obedece al imperativo categórico, no tiene que estar determinada por el interés, o sea, no tiene que ser heterónoma, no tiene que estar a merced, por así decirlo, de deseos e inclinaciones que formen parte de una serie causalmente determinada. Tiene, pues, que ser autónoma. Y decir que una voluntad moral es autónoma es lo mismo que decir que ella se da a sí misma la ley a la cual obedece.

Ahora bien, la idea de imperativo categórico contiene implícitamente la idea de autonomía de la voluntad. Pero esta autonomía se puede expresar explícitamente en la formulación del imperativo. En este caso tenemos el principio "no obrar nunca sino según una máxima que pueda ser sin contradicción una ley universal y, por lo tanto, obrar siempre de tal modo que la voluntad pueda considerarse a sí misma al mismo tiempo como hacedora de la ley universal mediante su máxima" (35)



En la Crítica de la Razón Práctica el principio se expresa del modo siguiente: "Obra de tal modo que la máxima de tu voluntad pueda ser siempre al mismo tiempo válida como principio productor de ley universal".(36)

Kant se refiere a la autonomía de la voluntad llamándola "principio supremo de la moralidad"<sup>(37)</sup> y único principio de todas las leyes morales y de los deberes correspondientes".(38) En cambio, la heteronomía de la voluntad es "la fuente de todos los principios espúreos de la moralidad"<sup>(39)</sup> lejos de poder suministrar la base de la obligación, la heteronomía de la voluntad "se contrapone al principio de la obligación y a la moralidad de la voluntad".(40)

Si aceptamos la heteronomía de la voluntad aceptamos también el supuesto de que la voluntad está sometida a leyes morales que no son resultado de su propia legislación de voluntad racional. Y aunque ya hemos aludido a algunas de las teorías éticas que, según Kant, aceptan ese supuesto, será útil para aclarar el pensamiento de Kant el referirnos de nuevo brevemente a ellas. En la Crítica de la Razón Práctica,<sup>(41)</sup> Kant cita a Montaigne porque éste funda los principios de la moralidad en la educación, a Mandeville porque los funda en la constitución política, a Epicuro porque los funda en la sensación física (en el placer) y a Hutcheson porque los funda en el sentimiento moral. Todas esas teorías son lo que Kant llama subjetivas o empíricas; las dos primeras apelan a factores empíricos externos, las dos últimas a factores empíricos internos. Hay, por otra parte, teorías objetivas o racionalistas, o sea, teorías que fundan la ley moral en ideas de la razón, Kant se refiere a dos tipos de estas teorías. El primer tipo, atribuido a los estoicos y Wolff, funda la ley y la obligación morales en la idea de perfección interna, mientras que el segundo, atribuido a Crusius, las funda en la voluntad de Dios. Kant rechaza todas esas teorías. Kant no afirma que carezcan de significación moral ni que ninguna de ellas tenga nada que aportar a la ética.

Pero sostiene que ninguna de ellas es capaz de dar los principios supremos de la moralidad y la obligación. Por ejemplo, a la tesis de que la norma de la moralidad es la voluntad de Dios se puede aún responder con la pregunta de por qué hemos de obedecer a Dios. No dice Kant que no haya que obedecer la voluntad divina manifiesta, sino que, antes de eso, hay que empezar por reconocer como deber la obediencia a Dios. Por lo tanto, antes de obedecer a Dios tenemos que legislar como seres racionales. La autonomía de la voluntad moral es, consiguientemente, el principio supremo de la moralidad.

Está claro que el concepto de la autonomía de la voluntad moralmente legisladora no tiene sentido a menos que hagamos una distinción en el hombre, entre el hombre considerado puramente como ser racional, como voluntad moral, y el hombre como criatura sometida también a deseos e inclinaciones que pueden entrar en conflicto con los dictados de la razón. Y esto es lo que Kant presupone, naturalmente. La voluntad o razón práctica considerada como tal es la legisladora, y el hombre, considerado como sometido a una diversidad de deseos, impulsos e inclinaciones, debe obedecer.

No hay duda de que Kant estaba en alguna medida influido por Rousseau en su teoría de la autonomía de la voluntad. Como hemos visto, Rousseau distinguía entre la "voluntad general", siempre justa y fuente real de las leyes morales, y la voluntad meramente privada, ya tomada particularmente, y tomada junto con otras voluntades privadas en la "voluntad de todos". Y Kant utiliza esas ideas en el contexto de su filosofía. No es imprudente suponer que la posición central dada por Kant en su ética al concepto de buena voluntad refleja, en alguna medida al menos, la influencia del estudio de Rousseau.

## 7. "LOS FINES"

La concepción de los seres racionales como fines en sí mismos, unida a la idea de la voluntad racional o razón práctica como

legisladora moral, nos lleva al concepto del reino de los fines (ein Reich del Zwecke). "Entiendo por 'reino' la unión sistemática de seres racionales mediante leyes comunes."<sup>(42)</sup> Y como tales leyes tienen en cuenta las relaciones que se establecen entre aquellos seres como medio y fines, según la expresión de Kant, es razonable llamar al conjunto reino de los fines. Un ser racional puede pertenecer a ese reino de dos modos. Le pertenece como miembro, si aun dando él mismo leyes, está también sometido a ellas. Y le pertenece como soberano o cabeza suprema (Oberhaupt) si al legislar no está sometido a la voluntad de nadie. Tal vez se deba interpretar este paso de Kant en el sentido de que todo ser racional es a la vez miembro y soberano, pues ningún ser racional está sometido a la voluntad de otro en tanto que legisla. Pero también es posible, y tal vez más probable, que 'Oberhaupt' haya de entenderse como referente a Dios. Pues Kant dice luego que un ser racional no puede ocupar el lugar de jefe supremo más que si es "un ser del todo independiente, sin necesidades ni limitación del poder adecuado a su voluntad".<sup>(43)</sup>

Este reino de los fines ha de entenderse según una analogía con el reino de la naturaleza; las leyes auto-impuestas del primero son análogas a las leyes causales del último. Y, como observa Kant, es "sólo un ideal"<sup>(44)</sup> Pero al mismo tiempo es una posibilidad. "Sería efectivamente realizado por máximas conformes con la ley prescrita por el imperativo categórico para todos los seres racionales, si esas máximas fueran seguidas universalmente."<sup>(45)</sup> Y los seres racionales deberían obrar como si mediante sus máximas fueran miembros legisladores de un reino de los fines. (Aquí tenemos, pues, otra variante del imperativo categórico.) Podemos decir que el ideal del desarrollo histórico es la instauración real del reino de los fines.

#### 8. "LA LIBERTAD Y EL IMPERATIVO CATEGORICO"

El imperativo categórico dice que todos los seres racionales (todos los seres racionales sometibles a algún imperio) deben obrar de cierto modo.

Deben obrar sólo según aquellas máximas que ellos puedan al mismo tiempo querer, sin contradicción, como leyes universales. El imperativo formula, pues una obligación. Pero en opinión de Kant es una proposición sintética 'a priori'. Por una parte, la obligación no se puede obtener por mero análisis del concepto de voluntad racional. Y el imperativo categórico no es, por lo tanto, una proposición analítica. Por otra parte, el predicado tiene que estar necesariamente relacionado con el sujeto, pues, a diferencia de los hipotéticos, el imperativo categórico es incondicionado y vincula u obliga necesariamente a la voluntad a obrar de un modo determinado. Es, en efecto, una proposición 'práctica' sintética a priori. Esto significa que no amplía nuestro conocimiento teórico de los objetos, como lo hacen las proposiciones sintéticas a priori que consideramos al discutir la primera Crítica. Se orienta a la acción, a la realización de acciones buenas en sí mismas, no a nuestro conocimiento de la realidad empírica. Mas a pesar de ello es una proposición a la vez a priori - independientemente de todos los deseos e inclinaciones- y sintética. Por eso se plantea la cuestión de cómo es posible esta proposición práctica sintética a priori.

Aquí tenemos una cuestión parecida a la propuesta en la primera Crítica en los Prolegómenos a toda metafísica futura. Pero con una diferencia. Como vimos, no hace falta preguntar si son posibles las proposiciones sintéticas a priori de la matemática y de la física una vez admitido que esas ciencias contienen proposiciones de esa clase. Pues el desarrollo mismo de dichas ciencias muestra la posibilidad de tales proposiciones. La única pregunta pertinente es 'cómo' son posibles. Pero en el caso de la proposición práctica o moral sintética a priori hemos de empezar, según Kant, por dejar en claro su posibilidad.

Me parece que el planteamiento kantiano del problema puede confundir bastante.

No siempre es fácil ver con precisión qué problema está formulando Kant, pues lo formula de modos distintos y tales que la equivalencia de sus significaciones no es evidente sin más. Admitamos, sin embargo, que el problema consiste en buscar una justificación de la posibilidad de una proposición práctica sintética 'a priori'. En su terminología, eso significa preguntarse por el "tercer término" que une el predicado con el sujeto o, acaso más precisamente, que posibilita una conexión necesaria entre el predicado y el sujeto. Pues si el predicado no se puede obtener del sujeto por mero análisis, entonces tiene que haber un tercer término que los una.

Este "tercer término" no puede ser ninguna cosa del mundo sensible. No podemos establecer la posibilidad de un imperativo categórico por referencia de ningún elemento de la serie causal de los fenómenos. La necesidad física no daría heteronomía, mientras que estamos precisamente buscando lo que posibilita el principio de la autonomía. Kant lo halla en la idea de libertad. Kant busca la condición necesaria de la posibilidad de la obligación y de la acción por mor del deber, de acuerdo con un imperativo categórico; y halla esa condición necesaria en la idea de libertad.

Podemos decir breve y simplemente que Kant halla "en la libertad" la condición de la posibilidad de un imperativo categórico.

Pero en su opinión no se puede demostrar la existencia de la libertad. Por lo tanto, será probablemente más exacto decir que la condición de la posibilidad de un imperativo categórico ha de encontrarse "en la idea de la libertad". Con esto no se quiere decir que la idea de la libertad sea una mera ficción en sentido corriente. En primer lugar, la Crítica de la Razón Pura ha mostrado que la libertad es una posibilidad negativa, en el sentido de que la idea de la libertad no contiene ninguna contradicción lógica. Y, en segundo lugar, no podemos obrar moralmente, por mor del deber, más que bajo la idea de libertad.

La obligación, el "deber", implica libertad, la libertad de obedecer o desobedecer a la ley. Ni podemos considerarnos como hacedores de leyes universales, como moralmente autónomos, más que bajo la idea de libertad.<sup>(46)</sup> La razón práctica o la voluntad de un ser racional "ha de considerarse a sí misma libre, o sea, la voluntad de un ser así no puede ser voluntad propia más que bajo la idea de la libertad". La idea de libertad es, pues, prácticamente necesaria; es una condición necesaria de la moralidad. Por otra parte, la Crítica de la Razón Pura probó que la libertad no es lógicamente contradictoria, al mostrar que la de pertenecer a la esfera de la realidad nouménica y que la existencia de una tal esfera no es lógicamente contradictoria. Y puesto que nuestro conocimiento teórico no penetra en esa esfera, la libertad no es susceptible de demostración teórica. Pero el supuesto de la libertad es una necesidad práctica para el agente moral, no una mera ficción arbitraria.

La necesidad práctica de la idea de libertad implica, pues, que nos consideremos pertenecientes no sólo al mundo del sentido, al mundo regido por la causalidad determinada, sino también al mundo inteligible o nouménico. El hombre se puede considerar a sí mismo desde dos puntos de vista. Como perteneciente al mundo de los sentidos se encuentra sometido a las leyes naturales (heteronomía). Como perteneciente al mundo inteligible se encuentra bajo leyes que se fundan exclusivamente en la razón. "Y así los imperativos categóricos son posibles porque la idea de libertad me convierte en miembro de un mundo inteligible, a consecuencia de lo cual, y suponiendo que yo no fuera más que eso, todas mis acciones serían siempre conformes con la autonomía de la voluntad; pero puesto que al mismo tiempo me intuyo como miembro del mundo sensible, la realidad es que mis acciones deben ser así. Y el 'deben' categórico implica una proposición sintética 'a priori'..." (47)

El asunto se puede resumir del modo siguiente, utilizando palabras de Kant. "Por lo tanto, la cuestión de cómo es posible un imperativo categórico puede recibir respuesta en la medida en que se pueda esgrimir el único presupuesto que lo hace posible, a saber, la idea de libertad; y también se puede discernir la necesidad de ese presupuesto, que es suficiente para el uso práctico de la razón, o sea, para la convicción de la validez de este imperativo y, por lo tanto, de la ley moral. Pero ninguna razón humana puede discernir cómo es posible este presupuesto mismo. Mas suponiendo que la voluntad de una inteligencia es libre, entonces su autonomía, la condición formal esencial de su determinación, es una consecuencia necesaria."<sup>(48)</sup> Al decir que ninguna razón humana puede discernir la posibilidad de la libertad Kant se refiere, desde luego, a la posibilidad positiva. No tenemos penetración intuitiva en la esfera de la realidad nouménica. No podemos demostrar la libertad ni, por lo tanto, podemos demostrar la posibilidad de un imperativo categórico. Y la idea de esta condición es una necesidad práctica para el agente moral. Y en opinión de Kant esto es del todo suficiente para la moralidad, aunque la imposibilidad de demostrar la libertad indica, sin duda, las limitaciones del conocimiento teórico humano.

## CAPITULO V

### LOS POSTULADOS DE LA RAZON PRACTICA

Lo dicho acerca de la necesidad práctica de la idea de libertad nos lleva naturalmente a la teoría kantiana de los postulados de la razón práctica. Pues la libertad es uno de ellos. Los otros dos son la inmortalidad y Dios. De este modo se reintroducen como postulados de la razón en su uso práctico o moral las ideas que Kant había considerado temas principales de la metafísica, pero de las que había estimado que trascienden las limitaciones de la razón en su uso teórico. Y antes de considerar la teoría kantiana de los postulados en general puede ser útil estudiar brevemente cada uno de estos postulados en particular.

#### 1. "LA LIBERTAD"

No queda mucho imprescindible que decir acerca de la libertad. Como hemos visto, la razón humana no puede dar una demostración teórica de que el ser racional sea libre. Pero tampoco se puede mostrar que la libertad sea imposible. Y la ley moral no obliga a suponer la libertad, autorizándonos así a admitirla. La ley moral nos obliga a ello en la medida en que el concepto de libertad y el del principio supremo de la moralidad "están tan inseparablemente unidos que es posible definir la libertad práctica como independencia de la voluntad respecto de todo lo que no sea la ley moral exclusivamente" (49). A causa de esta conexión inseparable se dice que la ley moral postula la libertad.

Hemos de notar la dificultad de la posición en la que se sitúa Kant. Puesto que no hay facultad de intuición intelectual, no podemos observar acciones que pertenezcan a la esfera nouménica; todas las acciones que podemos observar, sean externas o internas, han de ser objetos de los sentidos externos e internos. Esto quiere decir que todas ellas son acciones dadas en el tiempo y sometidas a las leyes de la causalidad.



Por lo tanto, no podemos establecer una distinción entre dos tipos de acciones experimentadas, diciendo que éstas son libres y aquéllas determinadas. Si admitimos, pues, que el hombre, como ser racional, es libre, nos vemos también obligados a sostener que unas mismas acciones pueden ser determinadas y libres.

Desde luego que Kant percibe claramente la dificultad. Si deseamos salvar la libertad, observa, "no nos queda más camino que atribuir la existencia de una cosa en cuanto determinable en el tiempo, y por lo tanto también su causalidad según la ley de la 'necesidad natural', a la 'mera apariencia', y atribuir al mismo tiempo 'libertad' precisamente a ese mismo ser en cuanto cosa-en-sí".<sup>(50)</sup> Y entonces se pregunta: "¿Cómo es posible llamar completamente libre a un hombre en el mismo momento y respecto de la misma acción en la cual está sometido a una inevitable necesidad natural?"<sup>(51)</sup> Da una respuesta a base de las condiciones temporales. En la medida en que la existencia de un hombre está sometida a las condiciones del tiempo, sus acciones forman parte del sistema mecánico de la naturaleza y están determinadas por causas antecedentes. "Pero ese mismo sujeto, que por otro lado es consciente de sí mismo como cosa-en-sí, considera su existencia también en cuanto no sujeta a las condiciones del tiempo y se contempla como exclusivamente determinable por leyes que él se da por medio de la razón."<sup>(52)</sup>

Ser determinable sólo por leyes auto-impuestas es ser libre.

En la opinión de Kant el testimonio de la conciencia apoya esta tesis. Cuando contemplo como pasados actos míos que fueron contrarios a la ley moral tiendo a atribuirlos a factores causales que me disculpen. Pero queda en pie el sentimiento de culpa; y la razón de eso es que cuando se trata de la ley moral, de la ley de mi existencia suprasensible y supratemporal, la razón no reconoce diferencias de tiempo. Reconoce simplemente que la razón es mía, sin referencia al tiempo de su realización.

A pesar de todo es difícil la tesis de que el hombre es nouménicamente libre y empíricamente determinado respecto de las mismas acciones. Pero con toda su dureza es una tesis que Kant, dadas sus premisas, no puede obviar.

## 2. "EL BIEN PERFECTO

Antes de enfrentarnos directamente con el segundo postulado de la razón práctica, la inmortalidad, hace falta decir algo acerca de la concepción kantiana 'summum bonum', del bien sumo. Pues sin conocer algo lo que Kant piensa de este tema es imposible seguir su doctrina de los postulados segundo y tercero (el tercero es Dios).

La razón busca una totalidad incondicionada también en su función práctica. Y eso significa que busca la totalidad incondicionada del objeto de la razón práctica o voluntad, objeto al cual se da el nombre de 'summum bonum'. Pero este término es ambiguo. Puede significar el bien supremo o más alto en el sentido del bien que no es condicionado. Y puede significar el bien perfecto en el sentido de un todo que no es a su vez parte de otro todo mayor.

La virtud es el bien supremo e incondicionado. Pero de eso no se sigue que sea el bien perfecto en el sentido del objeto total de los deseos de un ser racional. Y en concreto la felicidad tiene que incluirse en el concepto de bien perfecto. Así pues, si por 'summum bonum' entendemos el bien perfecto, éste ha de incluir virtud y felicidad.

Es muy importante entender la opinión de Kant acerca de la relación entre esos dos elementos del bien perfecto. La conexión entre ellos no es lógica. Si fuera lógica o analítica, como dice Kant, el esfuerzo por ser virtuoso, por hacer que la voluntad propia concuerde perfectamente con la ley moral, sería lo mismo que la búsqueda racional de la felicidad.

Y Kant no puede contradecirse con su convicción, constantemente repetida, de que la felicidad no es ni puede ser el fundamento de la ley moral. Por lo tanto, la conexión entre los dos elementos del bien perfecto es sintética, en el sentido de que la virtud produce felicidad como la causa produce el efecto. El 'summum bonum' "significa el bien íntegro, el bien perfecto en el cual, empero, la virtud, como condición, es siempre el bien supremo, porque no tiene a su vez condición alguna; mientras que la felicidad, aunque sin duda agradable para el que la posee, no es absolutamente buena por sí misma, ni en todo respecto, sino que siempre presupone como condición el comportamiento moralmente bueno." (53)

Así, pues, no se puede descubrir por análisis la verdad de la proposición de que la virtud y la felicidad constituyen los dos elementos del bien perfecto. El hombre que busca la felicidad no puede descubrir mediante el análisis de esa idea que es un hombre virtuoso. Ni el hombre virtuoso, pese a lo que han dicho los estoicos, puede descubrir que es feliz por el mero análisis de la idea de ser virtuoso. Las dos ideas son distintas. Pero al mismo tiempo la proposición, aunque sintética, es a priori. La conexión entre la virtud y la felicidad es prácticamente necesaria, en el sentido de que reconocemos que la virtud debe producir felicidad. No podemos decir, desde luego, que el deseo de felicidad sea motivo de la búsqueda de la virtud. Pues decir eso sería contradictorio con la idea de obrar por mor del deber, y sustituiría la autonomía de la voluntad por su heteronomía. Pero hemos de reconocer la virtud como causa eficiente de la felicidad. Pues la ley moral nos ordena, según Kant, promover el 'summum bonum' en el cual la virtud y la felicidad se relacionan como la condición a lo condicionado, la causa al efecto.

Mas ¿cómo es posible sostener que la virtud produce necesariamente felicidad? La evidencia empírica no parece apoyar una afirmación así.

Aunque a veces ocurra que la virtud y la felicidad se manifiestan juntas, el hecho es del todo contingente. Así parece que se nos imponga una antinomia. Por un lado, la razón práctica exige una conexión necesaria entre la virtud y la felicidad. Por otro lado, la evidencia empírica muestra que no hay tal conexión necesaria.

La solución kantiana de esa dificultad consiste en mostrar que la afirmación de que la virtud produce necesariamente felicidad es falsa sólo condicionalmente. O sea, que es falsa sólo con la condición de que consideremos que la única existencia que puede tener un ser racional es la existencia en este mundo, y aquella afirmación, por lo tanto, en el sentido de que la virtud ejerce en este mundo una causalidad productiva de felicidad. El enunciado de que la búsqueda de felicidad produce virtud sería absolutamente falso: pero el enunciado de que la virtud produce felicidad es falso no absolutamente, sino sólo condicionalmente. Puede, pues, ser verdadero si está justificado el pensar que uno existe no sólo como objeto físico en este mundo sensible, sino también como nómeno en un mundo inteligible y suprasensible. Y la ley moral, inseparablemente unida con la idea de libertad, exige que se crea eso. Hemos, pues, de admitir que la realización del *summum bonum* es posible, y que el primer elemento, la virtud, que es el bien supremo o más alto, produce el segundo elemento, la felicidad, si no inmediatamente, sí al menos mediatamente (a través de la mediación de Dios).

### 3. "LA INMORTALIDAD"

La concepción de la existencia en otro mundo ha quedado ya aludida en lo que se acaba de decir. Pero Kant se plantea explícitamente el problema del postulado de la inmortalidad por medio de una consideración del primer elemento del bien perfecto, la virtud.

La ley moral nos manda promover el *summum bonum*, el cual es objeto necesario de la voluntad racional.

Esto no quiere decir que la ley moral nos ordene buscar la virtud porque ésta causa la felicidad. Ocurre simplemente que la razón práctica nos ordena buscar la virtud, la cual causa la felicidad. Ahora bien: la virtud a la que se nos ordena aspirar es según Kant la concordancia perfecta de la voluntad y el sentimiento con la ley moral. Pero esta concordancia completa con la ley moral es la santidad, "una perfección de la cual no es capaz ningún ser racional del mundo sensible en ningún momento de su existencia"<sup>(54)</sup> Por lo tanto, si la virtud perfecta es ordenada por la razón en su uso práctico y, al mismo tiempo, no es alcanzable por ningún ser humano en ningún momento, entonces el elemento primario del bien perfecto se tiene que realizar en la forma de un progreso indefinido, infinito, hacia el ideal. "Pero este progreso infinito no es posible más que sobre la base del supuesto de una duración infinita de la existencia y de la personalidad del mismo ser racional, y esto se llama inmortalidad del alma."<sup>(55)</sup> Puesto que la consecución del primer elemento summum bonum cuya obtención es mandamiento de la ley moral sólo es posible suponiendo que el alma es inmortal, la inmortalidad del alma se presenta como postulado de la razón pura práctica. No es demostrable por la razón en su uso teórico, el cual sólo puede mostrar que la inmortalidad no es lógicamente imposible. Mas puesto que la idea de inmortalidad está inseparablemente conectada con la ley moral, hay que postular la inmortalidad. Negar esto es, a la larga, negar la ley moral misma.

Se han suscitado objeciones muy varias contra la doctrina kantiana del segundo postulado. Se ha dicho, por ejemplo, que es una doctrina autocontradictoria. Pues, por una parte, la consecución de la virtud tiene que ser posible, ya que es ordenada por la razón práctica; por lo tanto, si no se puede alcanzar en esta vida, tiene que haber otra vida en la que se pueda lograr. Pero, por otra parte, la virtud no es alcanzable nunca, ni en esta vida ni en ninguna otra. No hay más que un proceso infinito hacia un ideal inalcanzable.

Parece, pues, que la ley moral ordene lo imposible. También se ha objetado que no podemos considerar la consecución de la santidad como un mandamiento de la ley moral. Pero, cualquiera que sea la fuerza de estas objeciones, el hecho es que Kant ha dado mucha importancia a esa idea de la ley moral que ordena la santidad como meta ideal. En su opinión, la negación de esa orden implica una degradación de la ley moral, un rebajamiento de los criterios con el fin de adecuarlos a la debilidad de la naturaleza humana.

#### 4. "DIOS"

La misma ley moral que nos mueve a postular la inmortalidad como condición de la obediencia al mandamiento que nos impone buscar la santidad nos mueve también a postular la existencia de Dios como condición de la conexión sintética necesaria entre virtud y felicidad.

Kant describe la felicidad como "el estado de un ser racional en el mundo, tal que en la totalidad de su existencia 'todo procede según su deseo y su voluntad'".<sup>(56)</sup> La felicidad depende, pues, de la armonía entre la naturaleza física y el deseo y la voluntad del hombre. Pero el ser racional que está en el mundo no es autor del mundo, ni puede gobernar la naturaleza de tal modo que se establezca de hecho una conexión necesaria entre la virtud y la felicidad, con la última proporcionada a la primera. Por lo tanto, si hay una conexión sintética a priori entre la virtud y la felicidad, en el sentido de que la felicidad haya de seguir a la virtud y ser proporcionada a ella como a su condición, hemos de postular "la existencia de una causa del todo de la naturaleza, que sea distinta de la naturaleza y contenga el fundamento de esa conexión, a saber, de la armonía exacta de la felicidad con la moralidad".<sup>(57)</sup> Dicho ser tiene que ser concebido como capaz de proporcionar la felicidad a la moralidad según la concepción del derecho.

La felicidad debe proporcionarse a la moralidad según la concepción del derecho. La felicidad debe proporcionarse a la moralidad según el grado en el cual los seres racionales finitos hagan de la ley moral el principio determinante de su volición. Pero un ser capaz de actuar según la concepción del derecho o la ley es un ser inteligente o racional, y su causalidad será su voluntad. Por lo tanto, el ser postulado como causa de la naturaleza ha de concebirse como activo por la inteligencia y la voluntad. Dicho de otro modo: ha de ser concebido como Dios. Además, hemos de concebir a Dios como onnisciente, puesto que Le vemos como conocedor de todos nuestros estados internos; y como omnipotente, puesto que se Le concibe como capaz de llevar a existencia un mundo en el cual la felicidad esté exactamente proporcionada a la virtud; y así sucesivamente por lo que hace a los demás atributos.

Kant nos recuerda que no está afirmando en este contexto lo que negó en la primera Crítica, a saber, que la razón especulativa pueda demostrar la existencia y los atributos de Dios. La admisión de la existencia de Dios es, desde luego, una admisión por la razón; pero esta admisión es un acto de fe. Podemos decir que es una fe práctica, puesto que va vinculada con el deber. Tenemos el deber de promover el *summum bonum*. Por lo tanto, podemos postular su posibilidad. Pero no podemos concebir realmente la posibilidad de que se realice el bien perfecto sino suponiendo que existe Dios. Por lo tanto, aunque la ley moral no nos impone directamente la fe en Dios, se encuentra en la base de esta fe.

##### 5. "FUNDAMENTACION GENERAL DE LOS POSTULADOS"

Como observa Kant, los tres postulados tienen en común el hecho de que "proceden todos ellos del principio de la moralidad, el cual no es un postulado, sino una ley"<sup>(58)</sup> Mas se presenta el problema de si se puede decir que esos postulados amplíen nuestro conocimiento. Kant contesta: "Ciertamente, pero sólo desde un punto de vista práctico".<sup>(59)</sup>

El enunciado habitual de su concepción es que los postulados aumentan nuestro conocimiento no desde el punto de vista teórico, sino exclusivamente desde el punto de vista práctico. Con todo, no está en modo alguno claro qué quiere decir eso. Si Kant quiere decir sólo que es prácticamente útil, en el sentido de moralmente beneficioso, el obrar como si fuéramos libres, como si tuviéramos alma inmortal y como si hubiera Dios, su concepción no ofrecería grandes dificultades, independientemente de que nos convenciera o no, desde el punto de vista intelectual. Pero en realidad Kant parece haber pensado algo mucho más complejo que eso.

Pues nos dice, en efecto, que ni el alma libre e inmortal ni Dios están dados como objetos de la intuición y que "no hay, por tanto, ampliación del conocimiento de objetos suprasensibles dados".<sup>(60)</sup> Lo cual no parece ser más que una tautología. Pues si Dios y el alma no son objetos dados, está claro que no podemos conocerlos como objetos dados. Mas luego Kant nos dice también que, aunque Dios y el alma libre e inmortal no son dados como objetos de ninguna intuición intelectual, sin embargo, el conocimiento que la razón teórica tiene de lo suprasensible queda aumentado en el sentido de que se ve obligada a admitir "que hay tales objetos".<sup>(61)</sup> Además, dada la seguridad que la razón práctica tiene de la existencia de Dios y del alma, la razón teórica puede pensar esas realidades suprasensibles por medio de las categorías; y éstas, así aplicadas, "no son vacías, sino que tienen significación".<sup>(62)</sup> Sin duda insiste Kant en que las categorías no se pueden utilizar para concebir de modo determinado lo suprasensible "más que en la medida en que lo suprasensible se define por predicados necesariamente conexos con la finalidad práctica pura dada a priori y con la posibilidad de ésta"<sup>(63)</sup> Pero queda el hecho de que por medio de la ayuda suministrada por la razón práctica, ideas que para la razón especulativa eran sólo reguladoras toman una forma determinada como modos de pensar las realidades suprasensibles, aunque esas realidades no sean dadas como



objetos de la intuición, sino afirmadas a causa de su relación con la ley moral.

Por eso me parece posible sostener que Kant está sustituyendo por un tipo nuevo de metafísica la metafísica que rechazó en la Crítica de la Razón Pura. En el caso de las ideas del yo trascendental y de Dios, la razón especulativa puede darles cuerpo, por así decirlo, gracias a la razón práctica. Y esto es posible porque la razón práctica tiene una posición de predominio cuando cooperan las dos.<sup>(64)</sup> "Si la razón práctica no pudiera suponer y pensar como dado más que lo que la razón especulativa le puede ofrecer por sí misma, entonces sería ésta la que predominaría. Pero si admitimos que la razón práctica tiene principios a priori propios suyos que implican necesariamente ciertas tesis teóricas, aunque al mismo tiempo están sustraídos a toda visión posible de la razón especulativa (a la cual, empero, no han de contradecir), entonces se plantea el problema de cuál es el interés superior (no cuál tiene que ceder, pues no tienen por qué entrar necesariamente en conflicto)..."<sup>(65)</sup>

Todo esto significa que la cuestión consiste en saber si ha de prevalecer el interés de la razón especulativa, rechazando resueltamente todo lo que proceda de fuente distinta de sí misma, o del interés de la razón práctica, de tal modo que la razón especulativa recoja las proposiciones que le ofrece la razón práctica e intente "combinarlas con sus propios conceptos".<sup>(66)</sup>

En opinión de Kant ha de prevalecer el interés de la razón práctica. Ciertamente que eso no se puede mantener si la razón práctica se considera en dependencia de inclinaciones y deseos sensibles. Pues en este caso la razón especulativa tendría que recoger toda clase de fantasías arbitrarias. (Kant menciona la idea mahometana del Paraíso.) Dicho de otro modo, Kant no se propone animar al simple pensamiento desiderativo. Pero si la razón práctica se entiende como la misma razón pura en su capacidad práctica, o sea, en cuanto juzga según

principios a priori, y si se comprueba que hay ciertas tesis o posiciones teóricas inseparablemente vinculadas con el ejercicio de la razón pura en su uso práctico, entonces la razón pura en su uso teórico ha de aceptar esas posiciones y ha de intentar pensarlas coherentemente. Si no aceptamos esa primacía de la razón práctica, tendremos que admitir un conflicto dentro de la razón misma, pues la razón pura práctica y la razón pura especulativa son fundamentalmente una sola y la misma razón.

También el hecho de que admita diferencias de grado en el conocimiento práctico me parece indicar claramente que Kant está construyendo una nueva metafísica basada en la conciencia moral. La idea de libertad está tan unida con los conceptos de ley y deber morales que no podemos admitir la obligación y negar la libertad. "Debo" implica "puedo" (es decir, puedo obedecer o desobedecer). Pero no podemos decir que la concepción del *summum bonum* o bien perfecto implique la existencia de Dios igual que la obligación implica libertad. La razón no puede decidir con certeza absoluta si la proporcionalización de la felicidad a la virtud implica la existencia de Dios. Esto es: la razón no puede negar absolutamente la posibilidad de que la acción de las leyes naturales, sin la suposición de un Creador sabio y bueno, produzca una situación en la que se realice esa proporcionalidad. Hay, pues, un espacio para la decisión, para la fe práctica, que descansa en un acto de la voluntad. No podemos demostrar la libertad, la cual es por tanto y en cierto sentido un objeto de fe. Pero queda el hecho de que no podemos aceptar la existencia de la ley moral y negar la libertad, mientras que es, en cambio, posible aceptar la existencia de la ley moral y quedar en duda respecto de la existencia de Dios, aunque la fe en ésta sea más concorde con las exigencias de la razón.

Por todo eso sería erróneo decir que Kant rechaza lisa y llanamente la metafísica. Es verdad que rechaza la metafísica

dogmática en cuanto construcción a priori basada en principios teóricos a priori, o en cuanto prolongación o extensión de la explicación científica de los fenómenos. Pero aunque no llame 'metafísica' a la teoría general de los postulados, ésta lo es en realidad: es una metafísica basada en la conciencia moral de la ley y la obligación. No nos procura ninguna intuición de la realidad suprasensible, y sus argumentos están condicionados por la validez de la conciencia moral y el análisis kantiano de la experiencia moral. Pero hay, de todos modos, posiciones razonadas por lo que hace a la realidad suprasensible. Y por eso es perfectamente lícito hablar de una "metafísica" kantiana.

## CITAS BIBLIOGRAFICAS

## SEGUNDA PARTE

- (1) CASSIRER, E. "Kant, Vida y Doctrina". F.C.E. No. 201 pp. 274-309
- (2) Idem. pp. 48-50
- (3) BANFI, A. "La Filosofia Critica di Kant". Milan, 1955 p.102
- (4) CASSIRER, E. Ibidem. pp.54
- (5) KANT, E. "Crítica de la Razón Práctica". Ed. Losada, Buenos Aires, 1961. pp. 32-35
- (6) Idem. pp. 32-36
- (7) Idem. pp. 33-37
- (8) Idem. p. 35
- (9) Idem. pp. 36-37
- (10) Idem. p. 37
- (11) Idem. "Fundamentación de la metafísica de las Costumbres". Ed. Austral No. 648, Madrid, 1980. pp. 30-38
- (12) Idem. pp. 33-37
- (13) Idem. pp. 34-35
- (14) Idem. p. 35
- (15) Idem. pp.32-36
- (16) Idem. p.80
- (17) Idem. pp. 90-98
- (18) Idem. pp.125-130  
Idem. "Crítica de la Razón Práctica". op.cit. pp. 40-49
- (19) Idem. "Fundamentación de la metafísica de las Costumbres". op.cit. pp. 41-50/ Crítica, pp. 41-49
- (20) Idem. "Crítica de la Razón Práctica"op.cit. pp. 41-49
- (21) Idem. pp. 34-37
- (22) Idem. pp. 40-49
- (23) Idem. pp. 40-49
- (24) Idem. p. 43
- (25) Idem. p. 45  
Idem. "Fundamentación de la metafísica de las Costumbres". op.cit. pp.51-59
- (26) Idem. pp. 60-69
- (27) Idem. "Crítica de la Razón Práctica". op.cit. p. 122
- (28) Idem. "Fundamentación de la Metafísica de las Costumbres". op.cit. 60-70
- (29) Idem. pp. 61-70
- (30) Copleston, F. "Historia de la Filosofia", Tomo 6, Ed. Ariel. México, 1983. P.308
- (31) KANT, E. "Fundamentación de la metafísica de las Costumbres". op.cit. pp. 62-73
- (32) Idem. p. 72
- (33) Idem. p. 429
- (34) Idem. p. 431
- (35) Idem. p.434
- (36) Idem. "Crítica de la Razón Práctica". op.cit. p.54
- (37) Idem. "Fundamentación de la metafísica de las Costumbres".
- (38) Idem. "Crítica de la Razón Práctica", op.cit. p. 58

## CITAS BIBLIOGRAFICAS

### SEGUNDA PARTE

(Con't)

- (39) KANT, E. "Fundamentación de la metafísica de las Costumbres"  
op.cit. p. 441
- (40) Idem. "Crítica de la Razón Práctica. op.cit.p.58
- (41) Idem. pp. 69
- (42) Idem. "Fundamentación de la metafísica de las Costumbres".  
op.cit. p.433
- (43) Idem. p. 434
- (44) Idem. p.433
- (45) Idem. p. 438
- (46) Idem. p. 448
- (47) Idem. p. 454
- (48) Idem. p. 461
- (49) Idem. "Crítica de la Razón Práctica". op.cit. 167-168
- (50) Idem. p. 199
- (51) Idem. p. 220
- (52) Ibid.
- (53) Idem. "Crítica de la Razón Práctica". op.cit. p.224
- (54) Idem. p. 225
- (55) Idem. p. 238
- (56) Idem. p. 240
- (57) Idem. p. 243
- (58) Idem. p. 244
- (59) Idem. p. 246
- (60) Idem. p. 255
- (61) Idem. p. 256
- (62) Idem. pp. 216-217
- (63) Ibid.
- (64) Idem. "Crítica de la Razón Práctica". op.cit. p.233
- (65) Idem. p. 235
- (66) Rel. 3
- (67) Rel. 6

### TERCERA PARTE

#### APROXIMACIONES Y DIFERENCIAS ENTRE LA ETICA DE SANTO TOMAS DE AQUINO Y LA DE EMMANUEL KANT

##### 1. "RAZON, FE Y DIOS"

###### SANTO TOMAS:

No existe una dicotomía entre razón y fe, entre los datos sobrenaturales y los datos naturales.

Existe un deslinde entre dos campos distintos, pero compatibles y se muestra cuál es la región que concierne al conocimiento racional y cuál es la región que corresponde al conocimiento por el camino de la fe.

La filosofía tomista es la tentativa por esclarecer no sólo los límites de la fe, no sólo la esfera de la razón, sino los contactos posibles y compatibles entre lo racional y lo suprarrazional.

Santo Tomás tiene como norma de moralidad a la "recta razón" quien encamina los actos humanos hacia la persecución de un fin mediante el camino correcto.

###### KANT:

El sentido de la crítica de la razón práctica es precisamente la respuesta a dos preguntas fundamentales que son: ¿Qué debo hacer? ¿Qué debo esperar?; así pues, Kant parte de los hechos de la vida moral para ver cuáles son los fundamentos metafísicos de la conducta. La razón, que en primer lugar se había estado aplicando al conocimiento, se aplica ahora a la acción, a la conciencia moral y a los principios de la conciencia moral.

En la Crítica de la razón Pura, Kant estudia el modo de ser de nuestro conocimiento. En la crítica de la razón práctica, el conocimiento no coincide con el modo del deber ser. Aquí Dios es el ser que es siempre lo que debe ser y el deber ser que siempre es.

Esta primacía de la razón práctica, obedece a un motivo que se ha encontrado a lo largo del pensamiento cristiano, en el conflicto entre la fe y la razón. Kant separa la fe de la razón.

## 2. "VOLUNTAD"

SANTO TOMAS:

Dentro del tomismo un acto voluntario es primeramente un acto libre emanado de un conocimiento previo del fin por el cual será realizada una acción. Así, pues, los actos morales deberán prever tres fuentes de moralidad que son: objeto, fin y circunstancias.

La voluntad de Santo Tomás no se trata de una voluntad de las mayorías, sino que es afirmada por la razón que es común a todos los hombres.

KANT:

Kant basa las acciones morales en la pura noción del deber y la voluntad, no permite concesiones. De ahí que una persona no pueda ser juzgada por sus actos sino por sus intenciones. Sólomente la voluntad puede ser realmente buena. Y la voluntad depende de nuestras intenciones; de ahí que Kant pueda afirmar que nada es bueno sino una buena intención. Juzgar los actos morales por sus resultados nos conduciría a una serie de ambigüedades.

Los actos para Kant son heterónomos, pertenecen al reino de lo que es y la moral depende de un imperativo categórico, de un puro deber ser de la voluntad.

## 3. "LEY.Y LIBERTAD"

SANTO TOMAS:

Para Santo Tomás la ley designa la ley natural inmanente al ser de las cosas, y expresión en ellas de la sabiduría creadora. La razón es la regla o medida inmediata de los actos humanos, la cual está medida o reglamentada por la ley natural y los fines esenciales del ser humano.

Así, el objeto moral es bueno en sí, desde que está conforme con la razón. Aquí vuelve a aparecer la recta razón como norma de moralidad a la que deben ajustarse todos los actos para que tengan carácter de "morales".

Además de la recta razón y de la ley, normas última y próxima de moralidad respectivamente, se sustenta la conciencia como norma subjetiva de moralidad.

Cada persona debe regirse por su propia conciencia, es decir, de acuerdo con el juicio práctico de valor que él se ha formulado. De esta manera sus actos serán representativos de valor moral con libertad y responsabilidad. Actuando de esta manera no significa que el hombre no pueda juzgar los actos de acuerdo con normas objetivas de moralidad; así el hombre conjunto con su conciencia es el que rige sus actos pero aún así, él no es el valor supremo puesto que está regido por normas objetivas.

#### KANT:

Kant argumenta que los juicios morales son imperativos, nos dicen lo que debemos hacer. Se presentan como formas de la voluntad expresadas mediante juicios imperativos; pues bien, es idea de Kant que las filosofías clásicas suelen hacer depender estos imperativos morales de juicios de existencia que en sí mismos nada tienen de morales o inmorales. La moralidad de Kant se basa únicamente en los principios morales de la voluntad y de el deber. Kant anuncia la autonomía de la voluntad en el imperativo categórico el cual se funda en la libertad de la voluntad y en la ley del deber moral puro.

#### 4. MORALIDAD Y FELICIDAD"

Si se elimina el formalismo de la moral, se elimina también de ella esa innatural escisión entre virtud y felicidad, que es característica de la moral kantiana. La felicidad, en efecto, (bienaventuranza), es entendida en la filosofía tomista



como "el fin último del hombre". Pues bien, ¿por qué razón suprime Kant de su moral toda consideración de fines? Porque arbitrariamente concibe el fin sólo como fin empírico, objeto de tendencia sensible en la moral tomista. Por el contrario, la bienaventuranza es concebida como la "perfección del hombre". La más alta perfección del hombre, y puesto que la diferencia específica del hombre es la 'razón' (y la razón no es sino la manifestación de la 'espiritualidad' del hombre), la bienaventuranza es entendida como un hecho intelectual.

Mientras que para Kant el término felicidad significa siempre goce sensible, placer, se comprende por tanto, por qué Kant juzga indigno del hombre obrar por la felicidad, y por qué, al contrario, Santo Tomás juzga digno del hombre (y necesario para su naturaleza), el obrar por la bienaventuranza.

Si se concibe la bienaventuranza como perfección del hombre, no se puede de ninguna manera prescindir de ella para construir una ética. Tender a la bienaventuranza quiere decir, tender a la propia perfección, actuarse plenamente a sí mismo, ser plenamente uno mismo, plenamente hombre. ¿Y a qué otra cosa puede tender la actividad moral sino a hacernos ser plenamente nosotros mismos, plenamente hombres?

Además, se puede notar que ningún filósofo puede hacer caso omiso del concepto de bienaventuranza - entendido en este sentido- para construir una ética. En la misma moral de Kant, ¿por qué tiene la ley moral un valor incondicionado, sino porque prescribe al hombre la plena actuación de su racionalidad?

Este concepto de perfección, este ser plenamente uno mismo, adquiere después en la moral tomista un significado particularmente elevado, dado el concepto preciso que Santo Tomás tiene de la finalidad. La finalidad no es simplemente la necesidad que cada naturaleza tiene de obrar de un modo dado; es orientación dada a cada naturaleza por la inteligencia creadora del universo.

Conseguir el propio fin, ser plenamente uno mismo, significa, por consiguiente, obrar de conformidad con la propia naturaleza de hombre, y así haciendo actual la suprema 'razón' de nuestro ser, realizar la idea divina, según la cual nuestra naturaleza ha sido modelada. Nada hay, pues, de hedonístico en la voluntad de la bienaventuranza, que es la base de la moralidad.

De aquí resulta la diferencia fundamental entre la moral tomista y la moral utilitaria. Esta última que está siempre fundada sobre una comprobación empírica, parte de este dato de hecho: el hombre tiende a la felicidad (felicidad entendida en el sentido de placer), y en consecuencia, para tener el máximo de felicidad, debe actuar así. Contra esta concepción ética tienen pleno valor las críticas kantianas. Si se considera la tendencia a la felicidad como un "puro hecho", no se tiene razón ninguna para decir que todo hombre debe tender a la felicidad, y si uno renunciara a la felicidad, podría muy bien, en esta posición dispensarse también de la observancia de la ley moral. Más aún: esta renuncia a la felicidad, concebida como bien puramente subjetivo, podría tener un carácter heroico, de rebelión contra la moral burguesa; podría parecer por lo mismo más elevada moralmente.

El tomismo no rechaza, en verdad, esa parte de verdad contenida en el utilitarismo y, en general, en el eudemonismo entendido vulgarmente, porque afirma que la obtención de la perfección debe llevar también consigo el goce. ¿Qué es, en efecto, el placer, el goce, sino la resonancia subjetiva, sentimental, de una perfección alcanzada? También el placer sensible es en el sentido de un estado de perfección, de plenitud de vida alcanzada por nuestro organismo; otro tanto se diga de los placeres superiores. Si hay desequilibrios en este campo -especialmente en el placer sensible-, si hay excesos, esto depende del hecho de que el hombre es un ser inteligente y libre, que puede desviar el orden de su propia actividad, que puede buscar ese infinito a que por naturaleza aspira en un

campo en que el bien (Y, por ende el placer que de él se sigue) es necesariamente limitado, y que, por consiguiente puede forzar sus actividades sensibles para obtener de ellas un placer mayor del que ellas por naturaleza pueden dar, y por este camino, desequilibrar y destruir su propio organismo; pero normalmente el placer es consecuencia necesaria de la obtención de un bien objetivo, de una perfección. Por tanto, la obtención de la más alta perfección humana traerá necesariamente consigo el goce más alto y más intenso. Así, pues, en la moral tomista el goce no es como una especie de compensación que Dios nos dará por los daños, las fatigas que hemos sufrido por la observancia de la ley moral, sino que es una necesaria consecuencia de la más alta perfección que habremos conseguido con la actividad moral.

#### 5. "LOS POSTULADOS"

Los postulados según Kant, son verdades que no se demuestran, sino que se han de aceptar con una fe racional. El concepto de fe racional, en el sentido kantiano, es un concepto ambiguo, como se ve particularmente por el artículo "Qué significa orientarse en el pensar", publicado en 1786 en la Berlinische Monatschrift, donde Kant toma posiciones en la polémica entre Mendelssohn y Jacobi. Mendelssohn sostenía que la existencia de Dios, la inmortalidad del alma y la libertad eran rigurosamente demostrables. F. H. Jacobi, por el contrario, afirmaba que la razón conduce al panteísmo y al determinismo: la existencia de Dios, la inmortalidad del alma y la libertad son objetos de fe. Según Kant, estas verdades son afirmadas por la razón, mas por una "necesidad subjetiva" de la razón misma, y son por esto objeto de fe racional. Pero ¿qué puede significar para la razón "sentir necesidad" de sobrepasar la experiencia? Para una facultad cognoscitiva, sentir una necesidad no puede querer decir sino ver la necesidad, o sea, la contradictoriedad de lo contrario. Mas si es esto, nos encontramos con la razón objetiva, esto es, con un verdadero y propio conocimiento racional, no con una fe racional.

Y si no es así, ¿qué puede ser la necesidad de la razón sino una intuición emocional a la manera de Jacobi, o una conclusión pragmatista, en virtud de la cual afirmo lo que me es de utilidad o de consuelo?

A propósito de la existencia de Dios en particular, hemos visto que Dios se presenta como el remunerador, el que sintetiza virtud y felicidad para dar al hombre el bien completo. Mas podemos preguntarnos: ¿qué derecho tiene Kant para decir que en el bien completo está incluida también la felicidad? Kant aduce este argumento: "Porque tener necesidad de la felicidad y ser digno de ella, y sin embargo, no ser de la misma partícipe, no es de ninguna manera compatible con el querer perfecto de un ser racional, que tuviera al mismo tiempo en sí la omnipotencia, con sólo que tratemos de representarnos un ser tal." Por consiguiente, la felicidad debe unirse a la virtud si se da un Dios racional y omnipotente. Ciertamente, en un mundo creado finalísticamente por Dios no debe haber lugar para una irracionalidad, para una estridencia como esa de una virtud sin felicidad. Pero en este momento de la crítica kantiana, ¿quién sabe todavía si existe Dios? Kant, por tanto, introduce aquí a Dios antes de haberlo demostrado, y se puede decir que su afirmación de Dios se apoya sobre un círculo vicioso.

Y por lo que toca al postulado de la inmortalidad del alma, se podría observar que, si la santidad exige un tiempo infinito para ser alcanzada, el hombre no la alcanzará jamás, ni siquiera en la otra vida, y por lo mismo no alcanzará jamás el fin de su actividad moral.

Mas no es posible dejar de reconocer los méritos de las concepciones kantianas: la vigorosa afirmación de la especificidad de los valores morales, de su irreductibilidad a culaquier otro valor, y especialmente a los económicos, y a la afirmación de la primacía de los valores morales, de su superioridad sobre todo otro valor, sea cual fuere. Estos son elementos estrictamente cristianos, que Kant debe probablemente a su educación religiosa.

Y un mérito especial de la moral kantiana: Haber fundado la moralidad sobre la roca firme de la razón, y no sobre la arena movediza del sentimiento.

## SANTO TOMAS

- . Amor del bien en cuanto al bien.
- . Egoísmo: felicidad perfecta aunque sea en la otra vida.  
Explicación: El hombre tiende al fin último objetivo, que es Dios. El hombre vive inclinado a ese valor absoluto y como consecuencia de su posesión, logra su felicidad.
- . Deber fundamenta el bien, ya que ese 'deber' emana de lo que ya es bueno en sí.
- . Felicidad: No es el centro de toda la atención, sino una consecuencia de la posesión del valor absoluto.
- . Bien distinto de la felicidad:  
Se debe amar el bien no la felicidad.
- . Se tiende a un bien desinteresado. Se procura el amor de benevolencia que tiende al bien.
- . Un bien moral lo es porque lo dicta la recta razón, no porque tienda a un fin. Esta lo encauza por el camino recto. Esto es lo formal.
- . Conciencia: Juicio práctico de valor que formula una persona; es la norma subjetiva de moralidad.
- . Fe y razón.
- . Para la persecución de un fin se debe tomar en cuenta objeto, fin y circunstancia.

## EMMANUEL KANT

- . Amor del deber por el deber mismo.
- . Egoísmo: interés, no solamente respeto al deber.
- . Deber por el deber mismo.
- . Felicidad: Es demasiado rigorista en el sentido de no perseguir un bien concreto o felicidad.
- . Bien distinto de la felicidad:  
Imperativos
- . Se tiende a un bien desinteresado, ya que esto sería una condición.
- . A partir de los hechos de la vida moral para ver cuales son los fundamentos metafísicos de la conducta.
- . Exalta demasiado la autonomía del hombre. La razón y la voluntad no constituyen lo absoluto y definitivo en el valor moral; sólo son partícipes del bien absoluto al cual tienden a priori.
- . Hace depender la ética en función de la razón. Es una ética estrictamente racionalista.
- . Funda la moral en función de un principio interno, que es la buena voluntad.

## CONCLUSIONES

1. De la ética tomista resulta un análisis que integra la relación del hombre con Dios, la cual nos conlleva a la idea de este hombre dentro del mundo práctico en donde decide y actúa.

2. A partir de esta estructura, lo esencial del hombre dentro de su participación en la vida, es su actitud libre que lo acerca más a la felicidad ofrecida por Dios.

3. Para Santo Tomás, Dios es un bien objetivo, absoluto, perfecto. Por ello, atrae a la voluntad del hombre, en consecuencia, el fin objetivo del hombre es Dios. Porque el hombre, poseyendo este bien, encuentra su felicidad plena.

No significa esto que el fin último del hombre sea la felicidad, dado que el hombre llega a poseerla después de haber perseguido un fin objetivo que es Dios.

Sin embargo, lo que da categoría de valor moral a estos actos, es la recta razón ya que ésta lo encauza al camino correcto. A su vez, la conciencia, que viene a ser el juicio práctico de valor que posee el hombre, representa su norma subjetiva de moralidad a la que deben sujetarse normas objetivas como la ley.

4. Kant realiza un gran intento en hacer depender la Etica en función de la razón. Asimismo, pretende fundar la moral en función de un principio interno que es la buena voluntad.

En este punto es donde, a mi juicio, mayor diferencia se presenta entre uno y otro autor a los que hago referencia; ya que Kant no da tanta importancia a la materia misma del acto quien en sí misma guarda bondad, sino que subraya la forma de manera concreta.

5. Kant separa el valor moral de los bienes empíricos y así se apoya en la razón y en la voluntad y los propone como norma de moralidad.

Esto trae como consecuencia el "levantamiento" de un hombre demasiado autónomo lo cual no representa lo absoluto y esencial en el valor moral. Además de que resulta casi imposible pensar que una persona con todas sus propiedades de "ser humano" pudiera actuar en la vida de esta manera.

6. Otro punto de divergencia digno de considerar se enmarca en la importancia que le dá Kant al imperativo categórico en donde hace residir la moralidad en esa mera forma, a diferencia con Santo Tomás, quien toma en cuenta la materialidad y naturaleza del acto.

7. También existe diferencia en el hecho de que Kant otorga demasiada importancia en el deber por el deber mismo. En el caso de Santo Tomás, el deber fundamenta el bien, ya que este deber surge a partir de lo que ya es bueno en sí, que en su caso es Dios.

Particularmente pienso, que es más espontáneamente humano el amor del bien o del amor al bien por sí mismo que el amor al deber por el deber mismo.

8. Y como última conclusión, encuentro que Kant desarrolla su ética y de ahí elabora cuestiones metafísicas como lo son los postulados. Y a diferencia, encuentro que Santo Tomás establece a Dios como fundamento de valor y de ahí desarrolla su ética en función de ese valor absoluto.

Finalmente pienso que el intento de elaborar un trabajo de relación y comparación entre dos pensamientos filosóficos, trae como consecuencia un acercamiento y profundización en las fuentes directas, una reflexión objetiva que conlleva al delineamiento de premisas y conclusiones y en último término, el poder redondear y matizar todo esto con planteamientos y concepción de tipo personal y particular, lo que a mi juicio representa lo valioso y perecedero.



## CITAS BIBLIOGRAFICAS

## TERCERA PARTE

1. AQUINO, SANTO TOMAS DE, "Summa Teológica". B.A.C. Madrid, 1954
2. ARANGUREN, J.L., "Ética", 2a. ed. Revista de Occidente. Madrid
3. ARISTOTELES, "Ética Nicomaquea". U.N.A.M., México, 1961
4. COPELSTON, F., "Historia de la Filosofía". Ariel, México, 1983
5. DE FINANCE, J., "Ensayo sobre el Obrar Humano". Gredos, Madrid, 1966
6. GARCIA MORENTE, M., "La Filosofía de Kant". Librería General de Victoriano Suárez. Madrid, 1961
7. JOLIVET, R., "Moral". Carlos Lohlé. Buenos Aires, 1964
8. KANT, E., "Crítica de la Razón Práctica". Ed. Losada, Buenos Aires, 1961
9. KANT, E., "Metafísica de las Costumbres". Colecc. Austral No. 648, Espasa Calpe, Madrid, 1980
10. LECLER, J., "Las Grandes Líneas de la Filosofía Moral". Gredos, Madrid, 1956
11. LEPP, I., "La Nueva Moral". Carlos Lohlé. Buenos Aires, 1964
12. MARITAIN, J. "Las Nociones Preliminares de la Filosofía Moral". Club de Lectores. Buenos Aires, 1966
13. MARITAIN, J. "Filosofía Moral". Morata. Madrid, 1962
14. MARTINEZ DEL CAMPO, R. "Ética". Editorial Jus. México, 1955
15. RUEDA, B., "Ser y Valor". C.U.M., México, 1961
16. SCHOLLGEN, W., "Problemas Morales de nuestro Tiempo". Herder, Barcelona, 1962
17. SIMON, R., "Moral". Herder. Barcelona, 1968
18. VERNEAUX, R., "Historia de la Filosofía Moderna". Herder, Barcelona, 1966