

*Carlos ARANGUREN VÁZQUEZ*

---

VICIO, DELITO Y PSICOPATOLOGÍA: LOS LÍMITES  
DE LA RESPONSABILIDAD MORAL

*Treball Fi de Grau  
dirigit per  
Fransesc XICOLA LLORENS*

**Universitat Abat Oliba CEU**  
**FACULTAT DE CIÈNCIES SOCIALS**  
*Grau en Psicologia*

---

2014



*A mi familia, a White, a Jordi  
y a Borja.*



*Son cuatro las potencias del alma que pueden ser sujeto de la virtud, a saber: la razón, en quien radica la prudencia; la voluntad, que sustenta a la justicia; el apetito irascible, que sostiene la fortaleza; y el apetito concupiscible, en que está la templanza; tenemos que en cuanto que la razón pierde su trayectoria hacia la verdad, aparece la herida de la ignorancia; en cuanto que la voluntad es destituida de su dirección al bien, la herida de la malicia; en cuanto que el apetito irascible reniega de emprender una obra ardua, la herida de la flaqueza; y en cuanto a la concupiscencia se ve privada de su ordenación al bien deleitable, conforme a la ley divina, la herida de la concupiscencia.*

SANTO TOMÁS DE AQUINO

*Y Dios creó al hombre a su imagen; lo creó a imagen de Dios, los creó varón y mujer. Y los bendijo, diciéndoles: «Sean fecundos, multiplíquense, llenen la tierra y sométanla; dominen a los peces del mar, a las aves del cielo y a todos los vivientes que se mueven sobre la tierra». Y continuó diciendo: «Yo les doy todas las plantas que producen semilla sobre la tierra, y a todos los árboles que dan frutos con semilla: ellos le servirán de alimento. Y a todas las fieras de la tierra, a todos los pájaros del cielo y a todos los vivientes que se arrastan por el suelo, le doy como alimento el pasto verde». Y así sucedió. Dios miró todo lo que había hecho, y vio que era muy bueno. Así hubo una tarde y una mañana: este fue el sexto día.*

(GN, 1, 26-31)



## **Resumen**

A continuación, se pretende valorar en que medida un hombre es responsable en la enfermedad mental, sabiendo que es una respuesta de difícil solución y en cierto modo incontestable, intentamos partir de la normalidad. Para ello, se analiza el término, la esencia, los tipos y las limitaciones de la libertad, así como su uso. Se le dará también espacio a la exposición de la conciencia moral, pues es objeto de estudio en la responsabilidad moral. En este caso, queremos acercarnos a los fundamentos antropológicos y éticos del hombre con la pretensión de entender, en la medida de lo posible, el significado de la responsabilidad moral y la voluntariedad de la acción humana.

## ***Resum***

A continuació, pretenem valorar en quina mesura l'home és responsable a la malaltia mental, sabent que és una pregunta de difícil solució i, en certa manera, incontestable. La normalitat serà el nostre punt de partida. Amb aquest objectiu, analitzarem el terme, l'essència, els tipus i les limitacions de la llibertat així com la seva utilització. Donarem espai també a l'exposició de la consciència moral ja que és objecte d'estudi en afers de responsabilitat moral. En aquest cas, volem apropar-nos als fonaments antropològics i ètics de l'home amb la voluntat d'entendre, tot el que sigui possible, el significat de la responsabilitat moral i la voluntarietat de l'acció humana.

## ***Abstract***

This paper analyses how far a man is responsible for mental illness, knowing that it is a difficult question to solve and, in many ways, unanswerable. We will start from the normalcy concept. In this context, the term, the essence and also types and limitations of freedom and its use are analysed. We have also explained a little view of the moral consciousness, as it should be always treated when talking about moral responsibility. In this case, we want to approach the human's anthropological and ethical bases with the aim of understanding, as far as possible, the meaning of moral responsibility and the voluntary nature of human action.



## Contenido

Introducción .....	11
<b>I. LA IMPERFECCIÓN DE LA LIBERTAD HUMANA Y EL PROBLEMA DE LA COGNOSCIBILIDAD DEL BIEN MORAL.....</b>	<b>13</b>
1. La raíz de la libertad: la voluntad.....	13
1.1. Concepto de libertad y libertad humana .....	13
1.2. La razón: entendimiento y voluntad. ....	26
2. Responsabilidad moral. El hombre es un sujeto <i>inmediatamente</i> moral. ..	36
2.1. El bien y la ley moral: la recta razón como regla moral .....	38
2.2. La prudencia. Vicios, virtudes y hábitos morales en relación a la elección y la voluntariedad.....	47
2.3. Deliberación y elección .....	49
2.4. Acto voluntario, involuntario y mixto .....	52
3. Conciencia moral .....	59
3.1. Intención, elección y circunstancia.....	61
3.2. La ignorancia .....	63
3.3. El fenómeno comunitario.....	64
<b>II. PSIOPATLOGÍA, DELITO Y LEY .....</b>	<b>66</b>
1. La limitación de la libertad en la enfermedad psicopatológica.....	66
1.1. Razón práctica: voluntad y afectividad. El problema de la afectividad rota	66
1.2. Educar la libertad. La necesidad de una autoridad moral .....	70
1.3. El juicio afectivo. Prudencia y obediencia.....	72
2. Responsabilidad moral. El hombre es un sujeto <i>inmediatamente</i> moral .....	76
2.1. El problema del acto mixto y el involuntario en la enfermedad mental .....	76
2.2. Imputabilidad de las enfermedades psicopatológicas .....	82
3. Conciencia moral del enfermo .....	86
3.1. Sobre la posibilidad del juzgar la intención y la voluntariedad. Culpa y Redención.....	87
Conclusión .....	89
Bibliografía .....	93



## Introducción

Este trabajo se realiza pretendiendo ver, en la medida de lo posible, hasta qué punto el hombre es moralmente responsable, sobretodo en el campo de la psicopatología. Para ello, intentaremos entender la normalidad psicológica y la moralidad humana, partiendo de un análisis antropológico y ético. Este interés nace de ver como la psicología ha invadido el campo de la ética. Esto genera en nosotros una preocupación porque vemos necesaria la distinción entre el mal y la psicopatología. Para nosotros, es necesaria la ética en la psicología, del mismo modo que la psicología para la ética. Por esta razón, vemos que es un error que los campos científicos se entremezclen sin diferenciarlos, ya que podemos caer en un determinismo psicológico, donde la libertad es un factor más de los componentes humanos o bien podemos caer en un moralismo ético donde se desvincule la ética del yo personal. Para indagar sobre este tema y no cometer reducciones se nos hace necesario partir del origen de la responsabilidad moral, es decir: la libertad humana.

Por ello, en nuestro trabajo trataremos de investigar en qué medida influye las facultades racionales [la razón y la voluntad] en la moralidad del individuo. Debido a que la concepción es muy extensa y engloba diversas dimensiones del ser humano, nos ceñimos a la visión antropológica de las potencias humanas, la moralidad humana y el bien moral, ya que el bien y la verdad no es algo que uno pueda vivir con neutralidad. Incluso en la defensa relativista de la negación del bien moral, existe una pretensión de afirmar que la verdad es que no hay diferencia ontológica entre el bien y el mal.

Por esta razón, hemos comenzado el primer capítulo por la naturaleza de la libertad, para poder valorar la influencia de psicopatología en la responsabilidad moral. Por ello, intentaremos empezar definiendo la libertad, ver qué diferencia hay entre libertad y libertad humana, la relación que tiene la libertad con la razón y la voluntad y la conexión que hay entre la verdad, el bien moral y la libertad humana. Para responder a todas estas cuestiones tendremos que ver si hay bienes inscritos en la naturaleza o si no existe una naturaleza humana. En este último caso, inútil sería juzgar la moralidad; cada uno consideraría un bien distinto y, por tanto, la enfermedad no sería objeto de juicio, al igual que la moralidad, la voluntariedad y la verdad. Si no hay una ley inscrita en el mundo, una ley moral, la moral, o bien no puede existir, o bien es un conjunto de acuerdos modulados socialmente aceptados por el hombre. Por todo ello, en este primer apartado intentaremos ver si hay una ley

natural que dé respuesta al fin último del hombre: la felicidad; y si esta ley tiene alguna relación con el bien y lo voluntario. Para entender con más profundidad la voluntariedad humana, veremos la relación que existe entre las virtudes y los vicios morales con la elección y la acción humana. Para finalizar este apartado, nos detendremos a ver la relación que hay entre la libertad humana y la conciencia moral. Además, veremos cómo afecta la ignorancia del bien moral en el hombre y las posibilidades que tiene el hombre de encontrar un método educativo para su libertad y conciencia.

En el segundo capítulo nos centramos en ver si se puede educar o no el uso de la libertad. También veremos la relación educativa entre las facultades racionales y las virtudes que el enfermo tiene a su alcance. Además, descubriremos que el uso de la libertad requiere de ciertos requisitos: la autoridad moral, la virtud y la amistad... También en este apartado nos preguntaremos hasta qué punto son imputables o no las acciones morales de un enfermo, movidas por la violencia, el miedo o la concupiscencia. Para ello, intentaremos responder a la naturaleza del mal y del delito, así como a la posibilidad de juzgar la imputabilidad y la conciencia moral.

# I. LA IMPERFECCIÓN DE LA LIBERTAD HUMANA Y EL PROBLEMA DE LA COGNOSCIBILIDAD DEL BIEN MORAL

## 1. La raíz de la libertad: la voluntad

### 1.1. Concepto de libertad y libertad humana

El concepto de la libertad se ha ido difuminando a lo largo del tiempo. En el transcurso de la historia de la filosofía hemos visto diferentes definiciones de su esencia, incluso hemos llegado a ver defensores de su no-existencia<sup>1</sup>, también hemos llegado a escuchar que es un concepto inventado por el hombre como llegó a afirmar Nietzsche o algunos nominalistas. Las hemos visto de todos los colores, pero, ¿podemos conocer la esencia de la libertad?, ¿qué es la libertad?, ¿qué es la libertad humana? Sin perder de vista que “la libertad es una realidad compleja, profunda y, en cierto sentido, misteriosa”<sup>2</sup>, intentaremos proceder en la medida de lo posible al significado de dicho concepto.

#### 1.1.1. Diferentes conceptualizaciones de la libertad. Una aproximación a su origen

Sobre la afirmación o la negación de la existencia de la libertad vemos varias posturas. Hay negaciones totales y parciales de la libertad y afirmaciones totales y parciales de la misma. Intentamos proceder a ver cada una de ellas y las diferentes concepciones, posibilidades y consecuencias de estas diversas posturas en cuanto a la esencia y accidentes de la libertad moral.

En primer lugar, vemos autores que niegan totalmente o parcialmente su existencia. Kant decía que “no conocemos la libertad, sólo podemos pensarla, y en la culminación de ese trabajo lo que llegamos a concebir es que es inconcebible”<sup>3,4</sup>. El filósofo alemán niega el conocimiento de esta esencia. “En Kant la escisión entre razón y voluntad queda perfectamente consolidada. El fin como móvil de la voluntad,

---

<sup>1</sup> M. VIDAL. *La propuesta moral de Juan Pablo II*, (Madrid 1994): “Las llamadas «ciencias humanas», al destacar «justamente los condicionamientos de orden psicológico y social que pesan sobre el ejercicio de la libertad humana», a veces, «han llegado a poner en duda o incluso negar la realidad misma de la libertad humana»”, p. 65.

<sup>2</sup> RODRÍGUEZ, A. *Ética general*. Navarra: Ediciones Universidad de Navarra (EUNSA), 2010, p. 202.

<sup>3</sup> A. LOBATO. *El hombre en cuerpo y alma I. El pensamiento de Santo Tomás de Aquino para el hombre de hoy*: “Para Kant es el hombre el que legisla y no el legislado por el ser. Pero además esta libertad especulativa, según la cual se constituye el orden del cosmos, no tiene nada que ver con la libertad moral”, p. 590.

<sup>4</sup> A. CORTINA, *10 palabras claves en ética*. Navarra: evd, 2011, p. 203.

en cuanto bien apetecible por ésta, es sustituido por el imperativo categórico: «obra de tal manera que la norma de tus actos tenga validez universal»<sup>5</sup>. Por lo tanto, Kant le da la prioridad al obrar antes que al ser, contrariamente a la filosofía aristotélica, para la que «el obrar “sigue” al ser». Así pues Lobato (1994) dice:

La libertad moral, no es ninguna propiedad de la voluntad concebida como una potencia pasiva que sigue el dictado del entendimiento y la razón. Para la modernidad, por el contrario, la voluntad tiene sus propias categorías, es decir, sus propios sistemas de referencia autónomos de todo dictado exterior a ella misma, sea Dios, la naturaleza, un tutor, un pastor, o la razón especulativa. (p. 591)

Por lo tanto, se negaría con esta definición kantiana, la posibilidad de una razón objetiva, y por ello, la posibilidad de la ciencia y la posibilidad del conocimiento de la libertad. Consecuentemente, se negaría la posibilidad de conocer el bien. Así pues, según Kant, *no parecería posible una relación entre bien, verdad y libertad*.

En la misma línea, Heidegger afirma que intentar explicar la libertad “es como explicar la fuente por unas gotas que han salido de ella”<sup>6</sup>. Es parecido a lo que dice Kant, pero con una diferencia, Heidegger reconoce verdad ciertas características, ciertas gotas, pero la esencia le resulta al igual que a Kant: inconcebible. Es por esta razón, que “la intención del pensamiento de Heidegger, en nuestro siglo precisamente, consiste en reducir al hombre, de substancia, principio y causa de su propio obrar, en producto de ese obrar sin esencia fundante previa. En un «sum» sin «cogito»”<sup>7</sup>. La razón humana en Heidegger queda reducida, de tal manera que resulta imposible nuevamente conocer el bien moral y la esencia de la libertad.

También en esta línea determinista, está Séneca, el filósofo español, que concibe la libertad del hombre como una aceptación natural del destino impuesto por Dios. Por eso Séneca (2010) dice:

Aceptemos con buen ánimo todo lo que se ha de padecer por la constitución del universo; estamos sujetos a la obligación de soportar las condiciones de la vida moral y no perturbarnos por lo que no está en nuestro poder evitar. Hemos nacido en un reino: obedecer a Dios es libertad. (p. 79)

---

<sup>5</sup> LOBATO, A. *El hombre en cuerpo y alma I. El pensamiento de Santo Tomás de Aquino para el hombre de hoy*. Valencia: EDICEP C.B., 1994, p. 590.

<sup>6</sup> CORTINA, A. *10 conceptos claves en ética*. Navarra: edv, 2011, p. 204.

<sup>7</sup> LOBATO, A. *El hombre en cuerpo y alma I. El pensamiento de Santo Tomás de Aquino para el hombre de hoy*. Valencia: EDICEP C.B., 1994, p. 590.

Este principio estoico de aceptar el «*Deo parere libertas est*» es parecido a la expresión de la Ética spinoziana cuando se dice que el hombre no es libre sino que está determinado por la naturaleza. Consecuentemente, lo que puede hacer el hombre es conocer esta no-libertad mediante su razón y así dejar de sentir opresión o coacción y dejarse en manos de la naturaleza o Dios, que en el caso de Spinoza, las concibe como una misma cosa. La postura de éstos dos últimos autores, no deja de ser un determinismo teológico-natural donde nuestra libertad está en reconocer o no que nuestro destino no depende de nuestra libertad, cosa que no deja de ser un determinismo que acaba negando toda posibilidad de elección y decisión.

En segundo lugar, tenemos autores que afirman totalmente o parcialmente su existencia. A. Cortina citando a John Stuart Mill dice que: “la única libertad que merece ese nombre es la de perseguir nuestro propio bien a nuestra propia manera (*our own good in our own way*) mientras no intentemos privar a los demás del suyo”<sup>8</sup>. Esta definición de libertad está muy extendida en el mundo occidente de hoy, por lo tanto “lo más que se puede decir al hombre es que somos libres, pero no cómo ser bueno, cómo vivir una vida buena, ya que la de cada quien es incomunicable a los demás”<sup>9</sup>. Por lo tanto, la libertad puede quedar resumida y reducida a hacer todo aquello que te apetezca mientras no moleste a nadie. Esto puede llevar a confundirnos y mezclar conceptos; consecuentemente podemos llegar a afirmar que libre es aquel que hace lo que le apetece en cada momento, por eso Luigi Giussani, sacerdote, teólogo y profesor, nos advierte de esta percepción errónea diciendo que en el mundo actual “la palabra libertad coincide con hacer lo que a uno le apetece”<sup>10</sup>. Y esto es (...) porque todo el mundo es superficial al usar la expresión «libertad igual a hacer lo que te apetece». Pues ¿qué quiere decir hacer lo que a uno le apetece?”<sup>11</sup> También en esta línea, el Catecismo de la Iglesia Católica afirma que “el ejercicio de la libertad no implica el derecho a decir y hacer cualquier cosa”.<sup>12</sup>

Santo Tomás de Aquino decía que “en el hombre hay libre albedrío. De no ser así, inútiles serían los consejos, las exhortaciones, los preceptos, las prohibiciones, los

---

<sup>8</sup> A. CORTINA, *10 palabras claves en ética*. Navarra: evd, 2011, p. 207.

<sup>9</sup> YEPES, R. y ARANGUREN, J. *Fundamentos de Antropología. Un ideal de la excelencia humana*. Navarra: EUNSA, 2006, p. 125.

<sup>10</sup> SANTA SEDE, *Catecismo de la Iglesia Católica*. (Barcelona 1992): “El ejercicio de la libertad no implica el derecho a decir y hacer cualquier cosa. Es falso concebir al hombre «sujeto de esa libertad como un individuo autosuficiente que busca la satisfacción de su interés propio en el goce de los bienes terrenales» (CDF, instr. “*Libertatis conscientia*” 13).”, p. 398.

<sup>11</sup> GIUSSANI, L. *¿Se puede vivir así? Un acercamiento extraño a la existencia cristiana*. Madrid: Ediciones Encuentro, 2007, p. 65.

<sup>12</sup> SANTA SEDE. *Catecismo de la Iglesia Católica*. Barcelona: Asociación de Editores del Catecismo, 1992, p. 398.

premios y los castigos”<sup>13</sup>. Contrario a esto, vemos que en el mundo de hoy, que cada vez hay una tendencia más amplia a negar esta libertad, al final, a negar que seamos responsables de nuestros actos. ¿Qué interés hay en afirmar esto?, ¿por qué en pleno esplendor de la tiranía de las democracias y en pleno fervor de la promulgación del derecho a opinar y el derecho a decidir, a la vez, existe esta tendencia a negar esta libertad y responsabilidad? También vemos que esto de alguna manera cala en nosotros mismos, nos volvemos más escépticos, y llegamos incluso a dudar libremente de nuestra libertad ¿por qué nos pasa esto? Giussani decía: “nos resultan difíciles de entender palabras que definen al hombre (...) ¿Por qué? Porque estamos alineados por la mentalidad común”<sup>14</sup>. Por esta razón, se nos hace necesario volver al origen de las cosas, volver a redefinir lo ya definido, volver a experimentar de nuevo el significado de *estas palabras que definen al hombre*.

Muchos filósofos han dicho a lo largo de la historia que «la libertad es el libre juicio de la razón». Concepto que recoge el Catecismo de la Iglesia Católica de esta manera: “la libertad es el poder, radicado en la razón y en la voluntad, de obrar o de no obrar, de hacer esto o aquello, de ejecutar así por sí mismo acciones deliberadas”<sup>15</sup>. Como dice el Aquinate: “el hombre obra con juicio, puesto que por su facultad cognoscitiva, juzga sobre lo que debe evitar o buscar”<sup>16</sup>, por eso afirma Santo Tomás que “es necesario que el hombre tenga libre albedrío, por lo mismo que es racional”<sup>17</sup>. Empezamos a ver, pues, que la libertad tiene una gran relación con la razón, ya que si radica en ella, el problema quizá no está sólo fijado en la libertad sino también en la razón del hombre y la razonabilidad de sus intenciones, de sus acciones y de sus elecciones. Esto que estamos viendo, nos lleva a intuir que la libertad no es un apetito sensitivo sino un apetito racional; si existe esta relación entre razón y libertad intentaremos dar espacio a mirar de una manera atenta este hecho. Pero que ¿significa exactamente libertad?

Otros muchos filósofos han afirmado que la libertad es una propiedad de la voluntad como señala J.A. García: la “voluntad es *una facultad operativa de orden espiritual*

---

<sup>13</sup> AQUINO, S.T. *Suma de teología I. Parte I*. C.83, a.1. Madrid: Biblioteca de autores cristianos, 1997, p. 754.

<sup>14</sup> GIUSSANI, L. *¿Se puede vivir así? Un acercamiento extraño a la existencia cristiana*. Madrid: Ediciones Encuentro, 2007, p. 65.

<sup>15</sup> SANTA SEDE. *Catecismo de la Iglesia Católica*. Barcelona: Asociación de Editores del Catecismo, 1992, p. 396.

<sup>16</sup> AQUINO, S.T. *Suma de teología II. Parte I-II*. C.83, a.1. Madrid: Biblioteca de autores cristianos, 1997, p. 754.

<sup>17</sup> SANTA SEDE, *Catecismo de la Iglesia Católica*. (Barcelona 1992): “El hombre es racional, y por ello (...); fue creado libre y dueño de sus actos (San Ireneo de Lyon, *Adversus haereses*, 4, 4, 3)”, p. 376.

que se sigue del acto de entender”<sup>18</sup>. Entonces, ¿de dónde procede la voluntad?, ¿qué relación hay entre voluntad y libertad? Francisco Canals citando a Santo Tomás de Aquino dice: “la voluntad es libre. Luego lo que procede por modo de voluntad, procede por modo de libertad”<sup>19</sup>. Así pues, Santo Tomás (1997) en el segundo artículo de la cuestión 17 de la I-II de la suma teológica dice que:

La raíz de la libertad es la voluntad como sujeto, pero, como causa es la razón porque la voluntad puede dirigirse libremente a cosas diversas precisamente porque la razón puede tener concepciones diversas del bien. (...) Por eso los filósofos definen el libre albedrío como el juicio libre de la razón, indicando que la razón es la causa de la libertad. (p.169)

Por lo tanto, hay una relación entre libertad y voluntad. También sabemos que la libertad es una potencia ya que “el libre albedrío es indiferente para elegir bien o mal. Consecuentemente, es imposible que sea un hábito. Por tanto, hay que concluir que es una potencia”<sup>20</sup>. Además sabemos que es una potencia apetitiva ya que el “bien en cuanto tal es un objeto del apetito, se sigue que la elección es sobre todo un acto de la potencia apetitiva. Consecuentemente, el libre albedrío es una potencia apetitiva”<sup>21</sup>. Santo Tomás dice que “entender y razonar son actos de una misma potencia, al igual que el reposo y el movimiento. Por eso, una misma potencia es también la que elige y la que quiere. Consecuentemente, la voluntad y el libre albedrío no son dos potencias, sino una”<sup>22</sup>. Además Santo Tomás (1997) en el primer artículo de la novena cuestión de la I-II de la suma teológica dice:

La voluntad mueve las otras potencias del alma a sus actos, pues las usamos cuando queremos, porque los fines y las perfecciones de todas las otras potencias están incluidas en el objeto de la voluntad como bienes particulares, y siempre el arte o la potencia a la que pertenece un fin universal mueve a obrar al arte o a la potencia a la que pertenece un fin particular. (pp.124-125)

Hemos visto que la raíz de la libertad es la voluntad, y por tanto, es una potencia de la facultad de la voluntad. De ahí se deriva que el objeto de la libertad son los bienes particulares en la medida que tienden al bien en general. Cabe añadir que Santo

---

<sup>18</sup> GARCÍA, J.A. *Antropología filosófica. Una introducción a la filosofía del hombre*. Navarra: EUNSA, 2010, p. 100.

<sup>19</sup> CANALS, F. *Tomás de Aquino. Un pensamiento siempre actual y renovador*. Barcelona: SCIRE, 2004, p. 306.

<sup>20</sup> AQUINO, S.T. *Suma de teología II. Parte I-II*. C.83, a.2. Madrid: Biblioteca de autores cristianos, 1997, p. 756.

<sup>21</sup> AQUINO, S.T. *Suma de teología II. Parte I-II*. C.83, a.3. Madrid: Biblioteca de autores cristianos, 1997, p. 757.

<sup>22</sup> AQUINO, S.T. *Suma de teología II. Parte I-II*. C.83, a.4. Madrid: Biblioteca de autores cristianos, 1997, p. 757

Tomás (1997) en el primer artículo de la décima cuestión de la I-II de la suma teológica dice que:

El hombre naturalmente quiere no sólo el objeto de la voluntad, sino también lo que lo conviene a las otras potencias: como el conocimiento de lo verdadero, que corresponde al entendimiento; o al ser, el vivir y otras cosas semejantes, que se refieren a la consistencia natural. Todas estas cosas están comprendidas en el objeto de la voluntad como bienes particulares. (pp.132-133)

Podríamos concluir que:

- i. El sujeto de la libertad es el hombre ya que su naturaleza es racional.
- ii. La libertad no es un hábito sino una potencia.
- iii. La voluntad y la libertad son la misma potencia, por eso, la libertad es una propiedad de la voluntad entendida la voluntad como sujeto.
- iv. La libertad al igual que la voluntad son potencias racionales y apetitivas.
- v. El objeto de la libertad al igual que la voluntad es el bien, en el caso de la libertad, el bien particular.
- vi. El acto de la libertad es la elección.

Así pues, podríamos definir de la siguiente manera la palabra libertad: *propiedad del apetito racional, que es la voluntad, que dispone a elegir el bien particular.*

#### 1.1.2. *Potencia y hábito de la libertad: libre albedrío (libero arbitrio) y libertad moral (libertas)*

Hasta ahora hemos dicho que la libertad es una potencia. Ahora bien, sin profundizar mucho en el tema, sólo queremos señalar que San Agustín, diferencia entre libre albedrío y libertad moral. La libertad sería la potencia del apetito racional que hemos nombrado y éste “es soporte de todo orden moral, el principio esencial de un mundo de valores superiores, y, por consiguiente, un grande bien. Pero a la vez supone la facultad de elegir el mal, es decir, la facultad de caer, que es una imperfección de la voluntad”<sup>23</sup>. Entonces, la libertad moral sería el hábito que uno genera de dicha facultad, por eso en los comentarios del las *Obras de San Agustín* (1997) vemos que:

La *libertas* significa para San Agustín aquel aspecto virginal y poderoso de la voluntad humana, salida de las manos del Creador con un saludable equilibrio de fuerzas, exenta de

---

<sup>23</sup> SAN AGUSTÍN. *Obras de San Agustín. La ciudad de Dios (1º)*. Madrid: Biblioteca de autores cristianos, 1997, p. 75.

todo peso íntimo hacia lo inferior. Entonces gozaba del privilegio del *posse non peccare*, la facultad de no pecar. (p.76)

Además, en el mismo libro se añade que “la libertad, gravada con este *pondus* terrestre, debilitada para el bien con la servidumbre del pecado, es el *liberum arbitrium*”<sup>24</sup>. Así pues, empezamos a ver que hay “algo corrompido”, de la manera que sea, hay algo que posee una imperfección, pero por otro lado, también vemos que hay una libertad moral que el hombre puede decidir educar o no. Por esta razón, queremos profundizar más en esta diferencia que de algún modo nos señaló San Agustín y que más tarde retomaremos.

### 1.1.3. Diferencia entre la libertad perfecta y la libertad creada: una naturaleza caída

Luigi Giussani (2007) definía de la siguiente manera el concepto de libertad:

Libertad igual a satisfacción, *satisfacere* (satisfacer), deseo satisfecho. En lugar de satisfacción se puede usar una palabra más metafísica: perfección. La libertad es perfección. En latín *perficere* (cumplir) significa exactamente *satisfacere*: un deseo satisfecho es un deseo cumplido, perfecto<sup>25</sup>. (p.67)

Ahora, nos encontramos delante de un problema: nuestra experiencia nos confirma que muchas veces no sabemos diferenciar entre lo que queremos y lo que nos apetece sensiblemente. Hay veces que nuestra razón está nublada por nuestras pasiones y aún queriendo algo nos movemos en otra dirección. Muchas veces, esto sólo ocurre por tener un significado equívoco del verbo satisfacer<sup>26</sup>; es entonces cuando vemos que algo falla, que esta perfección que se establece como el fin de nuestro deseo, no acaba de llegar nunca, como si no fuese del todo cierto, porque constantemente nos vemos equivocándonos, o haciendo cosas que no queremos, dicho de otro modo, descubrimos pues, que nuestra libertad no es perfecta si no fuese así, no nos arrepentiríamos, si no fuese así no seríamos humanos. Por tanto, ¿qué características tiene la libertad en el ser humano? O dicho de otra manera, ¿qué es la libertad humana? L. Giussani se preguntaba por ello y respondía del siguiente modo: “¿por qué la libertad puede cometer este error? (...) ¿Por qué es así

---

<sup>24</sup> Op.cit. p. 76

<sup>25</sup> SANTA SEDE. *Catecismo de la Iglesia Católica*. (Barcelona 1992): “Sólo Dios sacia” (Santo Tomás de Aquino, symb.1), p. 437.

<sup>26</sup> Sobre el significado equívoco de felicidad Max Scheler dice “*Todo queda sometido a una alternativa que no admite mediación alguna: o formalismo o hedonismo*. Pero la alternativa es falsa: está enteramente viciada por la aceptación del error común y fundamental del sensualismo” (citado en Rodríguez, pp. 103-104)

la libertad? Porque no es perfecta”<sup>27</sup>. Así también lo dice el Catecismo: “la libertad del hombre, es finita y falible. (...) La historia de la humanidad, desde sus orígenes, atestigua desgracias y opresiones nacidas del corazón del hombre a consecuencia de un mal uso de la libertad”<sup>28</sup>.

Por eso la perfección de la libertad humana no existe, ya que como dice Giussani: “la libertad será perfecta, plena, cuando esté frente a su objeto, el que la satisface totalmente; entonces será plenamente libre, será totalmente libertad”<sup>29</sup>, es decir, uno sólo podría ser libre si se encontrase con el bien universal. Ahora bien, en este mundo, sólo podemos obtener bienes concretos, sería imposible, entonces, ser libre del todo, a menos que llegásemos a conocer una cosa o una persona que fuese *el bien en sí mismo* y lo aprehendiésemos para siempre.

Al descubrir esta libertad limitada, experimentamos una tristeza porque encontramos en nuestra naturaleza una *necesidad*. Esta necesidad nos genera una incompreensión y se nos hace explícita la pregunta en nuestra propia carne: ¿qué es esta libertad humana que experimento? L. Giussani nos decía que “la esencia del yo humano es la libertad, libertad que implica cerebro y corazón, inteligencia y fuerza de voluntad, energía de la voluntad. Sólo comprendiendo qué es la libertad podremos saber cómo usarla”<sup>30</sup>. Por lo tanto, se nos pone de manifiesto que requerimos de cierto conocimiento del significado de la libertad, de sus límites, de sus características... para poder llegar a intentar emitir un juicio sobre el uso de ella, y por tanto, para poder llegar a obtener, de algún modo, una mirada más cierta de la responsabilidad moral y sus límites. Esbozamos pues un adjetivo o una propiedad de la libertad humana; la libertad humana es imperfecta<sup>31</sup>. ¿Qué pasa con esto? Debido a esta imperfección, podemos caer en el error de intentar cerrar la pregunta sobre la existencia, el motor y la educación de la libertad, pero creemos más conveniente seguir profundizando en ello.

---

<sup>27</sup> GIUSSANI, L. *¿Se puede vivir así? Un acercamiento extraño a la existencia cristiana*. Madrid: Ediciones Encuentro, 2007, p. 71.

<sup>28</sup> SANTA SEDE. *Catecismo de la Iglesia Católica*. Barcelona: Asociación de Editores del Catecismo, 1992, p. 439.

<sup>29</sup> GIUSSANI, L. *¿Se puede vivir así? Un acercamiento extraño a la existencia cristiana*. Madrid: Ediciones Encuentro, 2007, p. 72.

<sup>30</sup> GIUSSANI, L. *¿Se puede vivir así? Un acercamiento extraño a la existencia cristiana*. Madrid: Ediciones Encuentro, 2007, p. 64)

<sup>31</sup> Cuando hablamos de imperfección, nos referimos a limitación. Por ello, utilizamos la palabra limitación e imperfección del mismo modo.

#### 1.1.4. La imperfección de la libertad humana

En el apartado anterior se nos ha puesto de manifiesto que la libertad significa perfecto, significa deseo satisfecho, y hemos visto que la libertad humana es distinta a esta perfección porque tiene un carácter limitado. Vemos en Don Giussani [hablando de nuestra experiencia] que “cuando un deseo nuestro no se ve satisfecho (cuando se te niega algo), se produce al menos un instante de opresión negativa, una sensación de esclavitud”<sup>32</sup>. Por esta razón, se nos hace necesario juzgar el significado, el origen y las consecuencias de esta limitación ya que “nosotros vivimos la libertad en estado imperfecto”<sup>33</sup> como acabamos de ver. Descubrimos pues, una imperfectibilidad ontológica como dice el propio Giussani: “la vida es el camino de la libertad que se está llevando a cabo, que se está realizando, pero es una libertad imperfecta”<sup>34</sup>.

En primer lugar, frente a la libertad humana y su imperfección podríamos caer en el error de confundir esta limitación como determinante en la elección humana. Es verdad que hay condicionantes, pero esto no significa que no sea posible ser libre. Afirmar que no somos libres, es afirmar que nuestra conciencia no es real, y esto sería negar la propia experiencia. Es por esta razón, que A. Pacios nos dice: “es verdad que algunos han exagerado, cayendo en el error de negar la libertad humana, tan claramente testificada por la conciencia”<sup>35</sup>. Así pues, como dice A. Rodríguez: “la conducta es libre, es decir, que *no está determinada por ninguna necesidad exterior o interior, constituyendo, por tanto, una verdadera expresión de la autodeterminación*”<sup>36</sup> de la persona humana”<sup>37</sup>.

Por otro lado, también podríamos caer en el error de no tener en cuenta esta imperfectibilidad como nos dice A. Pacios: “Puede afirmarse que muchos actos que se creían antes libres por el mero hecho de ser consciente la volición de ellos, no lo son en realidad, como no lo es el que quiere bajo el impulso de una obsesión, aunque se da cuenta de que quiere”<sup>38</sup>, y luego continúa diciendo A. Pacios (1979):

---

<sup>32</sup> Op.cit. p. 66

<sup>33</sup> Op.cit p. 69

<sup>34</sup> Ib.

<sup>35</sup> PACIOS, A. *Amor divino y libertad creada*. Barcelona: Ediciones Acervo, 1979, p. 29.

<sup>36</sup> Más tarde retomaremos este punto sobre el significado de la libertad, la voluntad y la autodeterminación.

<sup>37</sup> RODRÍGUEZ, A. *Ética general*. Navarra: Ediciones Universidad de Navarra (EUNSA), 2010, p. 201.

<sup>38</sup> PACIOS, A. *Amor divino y libertad creada*. Barcelona: Ediciones Acervo, 1979, p. 29.

Esta obsesión en un cierto grado –aunque generalmente insuficiente para anular la libertad- la padecemos todos (...) de ahí que generalmente obremos con una libertad harto imperfecta, y de ahí también la disminución de nuestra responsabilidad y la facultad psicológica de nuestro arrepentimiento. (p. 29)

Ahora bien, el hombre no hace lo que quiere de un modo inmediato y connatural. San Pablo en la *carta a los romanos* dice: “*No hago el bien que quiero, sino el mal que no quiero*” (Rom, 7,15), parecería entonces, que el hombre no tiene libre albedrío. Por otro lado, Santo Tomás explica esta frase de San Pablo diciendo que “el apetito sensitivo, aun cuando esté sometido a la razón, sin embargo, puede oponérsele deseando algo contrario a lo que dicta la razón. Por lo tanto, esto es, *no desear en contra de la razón*”<sup>39</sup>. Vemos pues, que nuestra libertad esté condicionada y sea imperfecta no significa que está determinada como bien resumen Yepes y Aranguren: “una cosa es *condicionar* y la otra es *suprimir*. Los intereses inclinan la voluntad en un determinado sentido, pero no anulan la libertad”<sup>40</sup>.

Por un lado, hemos visto que la perfección ontológica del acto libre no la puede poner el hombre, si en tal caso, existiera esa plenitud, podemos afirmar con certeza que ha de venir de Otro. De momento, por lo que hemos visto, no nos atrevemos a afirmar la existencia de esta plenitud, y por la profundidad que se merece este tema, no iremos más al fondo de este hecho, para intentar delimitar nuestro trabajo en un marco más limitado. Por otro lado, hemos visto que esta libertad humana aparte de ser imperfecta, no es determinada, pero si condicionada. Ahora bien, ¿hasta qué punto está condicionada?, ¿qué es aquello que condiciona nuestra libertad? ¿Qué responsabilidad tiene el hombre?, ¿Cuál es el peso de la libertad?, ¿puede el hombre llevar ese peso?, ¿cuál es el papel del hombre en su vida frente a las decisiones que toma? El carácter de estas preguntas se nos puede hacer abstracto a la vista, pero por otro lado, experimentamos la necesidad, el interés y el deseo de responderlas en la medida que podamos. Intentaremos pues, en apartados posteriores aproximarnos a ellas.

Hemos visto esta primera imperfectibilidad ontológica en la libertad humana, pero ahora descubrimos una segunda imperfectibilidad: *el influjo de los motivos*. Si el ser humano no tiene un motivo para actuar no puede actuar, incluso para no actuar,

---

<sup>39</sup> AQUINO, S.T. *Suma de teología II. Parte I-II*. C.83, a.2. Madrid: Biblioteca de autores cristianos, 1997, p. 753.

<sup>40</sup> YEPES, R. y ARANGUREN, J. *Fundamentos de Antropología. Un ideal de la excelencia humana*. Navarra: EUNSA, 2006, p. 124.

hace falta un motivo, con lo cual el hombre está en constante acción. Por ello, sabemos que el que tiene libertad quiere o no quiere, actúa o no actúa, pero en la *carta a los romanos* se dice “*el querer no es del que quiere, ni el correr es del que corre*”, entonces parecería que no hay libertad, frente a esto, Santo Tomás nos dice que esta frase no significa “que el hombre no quiera ni corra con libre albedrío, sino que el libre albedrío no es suficiente para hacerlo si no es movido y ayudado por Dios”<sup>41</sup>. Dicho de otro modo, no es el hombre el que se da a sí mismo la libertad, ni si quiera el que *hace* sus deseos es él, ni el que suscita preguntas en su corazón, pero sí que es él al que se lo han dado, él es también el que tiene que combatir y luchar con aquello que tiene delante. Por lo tanto, sí es el hombre, el que *decide* qué hacer con esa libertad que *se le ha dado*.

Por otro lado, “los motivos explican la posibilidad de una decisión libre; pero el que esa decisión libre pase a la existencia jamás podrán explicarlo los motivos ni nada externo al ejercicio mismo de la libertad”<sup>42</sup>. Hemos visto una imperfectibilidad en la decisión humana, pero no podemos caer en la pretensión de reducir el significado de la libertad para explicar más fácilmente qué es el hombre; ésta vez nos puede volver a suceder lo mismo que en la primera imperfectión [donde diferenciábamos “lo condicionado” con “lo determinado”] ya que podemos confundir “la razón de los motivos” con “un absoluto de la explicación de la libertad”, anulando así, su significado profundo<sup>43</sup>. Por esta razón, A. Pacios advierte que “precisamente en la misma medida que podemos explicarlo (...) [hablando del motivo de actuar], deja de ser libre”<sup>44</sup> y añade: “a la pregunta ¿por qué fulano pudo querer esto? Se responde con la asignación de los motivos; más si preguntamos ¿por qué quiso esto?, la respuesta sólo puede ser: porque le dio la realísima gana”<sup>45</sup>. Si no partimos de lo que dice este último autor, caeremos en la pretensión de explicar lo desconocido y lo misterioso; esta negación de lo misterioso puede ser causa, a nuestro juicio, del miedo a la libertad que surge del vértigo de reconocerse como sujeto moral. Esto que estamos viendo, también está íntimamente relacionado con la tercera imperfectibilidad que veremos seguidamente, ya que “cambiamos de decisión porque cambia nuestra percepción de los motivos, nuestras disposiciones

---

<sup>41</sup> AQUINO, S.T. *Suma de teología II. Parte I-II*. C.83, a.2. Madrid: Biblioteca de autores cristianos, 1997, p. 754.

<sup>42</sup> PACIOS, A. *Amor divino y libertad creada*. Barcelona: Ediciones Acervo, 1979, p. 315.

<sup>43</sup> Muchas corrientes psicológicas, han llegado a reducir la libertad humana a un conjunto de motivos, o dicho de otra manera, a un conjunto de variables. Otras han aceptado de una manera hipócrita la libertad humana, cuando lo que han hecho en realidad es reducirla y introducirla como una variables más en la naturaleza psicológica, dándole así pues un carácter determinista a la libertad humana, y por tanto, al hombre.

<sup>44</sup> *Ib.*

<sup>45</sup> *Ib.*

psicológicas, las mismas circunstancias ambientales...<sup>46</sup>. Vemos entonces que hay un problema de razón o de percibir las cosas de verdad<sup>47</sup> y en verdad. Es por ello que se nos hace necesario redescubrir el significado de *razón*<sup>48</sup>. También se nos va haciendo evidente, que afirmar esto tiene consecuencias en cuanto a las elecciones, al deseo, la responsabilidad... que iremos viendo a lo largo del trabajo.

En tercer lugar, vemos otra imperfección de la libertad humana: la *mutabilidad de las decisiones*, es decir, en volverse atrás de decisiones libremente tomadas, modificándolas, cambiándolas o negándolas por nuevos actos libres a ellas, incluso opuestas. Como por ejemplo, casarse y abandonar a la esposa o al marido por el amante o la amante, o como por ejemplo, abandonar unos estudios a la mitad, o como desvincularse de un amigo... Esto es lo que le ocurre al hombre, y es precisamente por ello, que es el único ser, que se arrepiente. ¿Por qué pasa esto?, ¿por qué sólo al ser humano y no a otros seres?, pues bien, precisamente por nuestra naturaleza, es decir, por nuestro *compuesto único e inseparable de cuerpo y alma* ya que “la mutabilidad viene (...) del cuerpo unido al alma, con todo el influjo sensible y animal, y por tanto, no libre, que comporta. (...) Ello convierte al hombre en un ser sumamente miserable, que ni de sí mismo puede fiarse”<sup>49</sup>. Por otra parte, es importante, no caer aquí en el dualismo cartesiano de marcar una dialéctica entre el conocimiento sensitivo y el racional y no caer en el clásico platonismo [hoy tan extendido de un modo sutil en el mundo de la psicología] entendiendo el cuerpo como una cárcel para el alma, sino el ser humano como un animal racional, como un ser substancialmente racional, pero que se nutre de lo sensitivo [a diferencia de los ángeles o de Dios] el animal, como decía el Estagirita, vive de las imágenes y la memoria; el hombre vive por la razón y el *logos*, porque es un animal racional, pero también vive de las imágenes y de la memoria, debido a que es un ser corpóreo, y definible como: animal racional. “Sería absurdo situarse uno mismo completamente fuera de uno mismo, respecto tanto de las posesiones como del propio cuerpo. La

---

<sup>46</sup> Ib.

<sup>47</sup> Op.cit. 318

<sup>48</sup> En la *Metafísica* de Aristóteles que se dice “*liberum est quod sui causa est*”, es decir, libre es el autónomo, por lo tanto, podríamos deducir que lo que es movido por otro no es libre, por lo tanto, en el supuesto que existiese un Dios, afirmaríamos, como afirma el protestantismo, que el hombre no posee libertad, sino que es Dios quien la mueve.

Contra esto, vemos en el *Summa* de S. T. AQUINO. *Suma de teología II. Parte I-II*. C.83, a.1. (Madrid 1997): “el libre albedrío es causa de su propio movimiento, ya que el hombre se mueve a sí mismo a obrar por su libre albedrío. Pero la libertad no precisa necesariamente que el sujeto libre sea la primera causa de sí mismo. Para que una cosa sea causa de otra, tampoco se precisa que sea su primera causa. Dios es la primera causa que mueve tanto las causas naturales como las voluntarias. Y así como al mover las causas naturales no impide que sus actos sean naturales, al mover las voluntarias, tampoco impide que sus acciones sean voluntarias. Por el contrario, hace que lo sean ya que en cada uno obra según su propio modo de ser.”, p. 755.

<sup>49</sup> PACIOS, A. *Amor divino y libertad creada*. Barcelona: Ediciones Acervo, 1979, p. 318.

persona humana debe volver a sí misma a través del conocimiento, en tanto que sujeto del mismo y yo abierto en la realidad”<sup>50</sup> porque “la vida de una persona, es inimaginable sin cognición”<sup>51</sup>, tanto sensible como racional. No hay otro modo de conocimiento racional en el hombre que no pase por el cuerpo, es imposible pensar sin cuerpo, es imposible amar sin cuerpo, pero a la vez nos encontramos delante de esta imperfección un problema, o dicho de otro modo, nos encontramos dentro de una limitación, que no es lo mismo que una privación: el cuerpo humano. Es por estas razones que (i) el conocimiento racional compuesto por el entendimiento y la voluntad [como luego veremos] pueden vacilar; también es por esta razón que (ii) nuestros motivos pueden ser irracionales, o nuestra voluntad la podemos llegar a percibir, de un modo ficticio, como dividida. Y también es por esta razón que debido al origen de nuestra constitución humana que (iii) muchos motivos racionales aparecen combinados con sensibles. Aquí empezamos a intuir con más claridad, que un acto puramente libre [si entendemos la libertad como una facultad propia del apetito racional] es difícil que se dé en un hombre; contra esto, L. Giussani decía que “la libertad es imperfecta, y precisamente porque es imperfecta puede elegir algo que no se adecuado, [pero también dice que] la capacidad de elección es lo propio de una libertad en camino, no de una libertad ya perfecta”<sup>52</sup>. ¿Pero qué significa una libertad en camino?, ¿puede educarse la libertad?, ¿uno puede hacer algo para ser más o menos libre? Pues bien, como se dice en la Sagrada Escritura: “No está en manos del hombre trazarse caminos, ni en sus manos dirigir sus pasos” (Jer, 10, 23); frase que el Aquinate explica de este modo: “cuando se dice que no está en manos del hombre trazarse caminos, hay que entenderlo de la ejecución de sus decisiones, que le pueden ser impedidas, lo quiera o no lo quiera. La elección nos pertenece, por supuesto, contando siempre, con la ayuda divina”<sup>53</sup>. La elección, entonces, nos pertenece, la elección es el acto de la libertad; debido a la complejidad de ello, dedicaremos pues, un espacio a este tema, en otro momento.

Con todo esto que hemos visto, parece difícil afirmar la libertad como una propiedad de la voluntad del hombre, parece complicado, entender que la libertad es el libre juicio de la razón. Por esta razón, decidimos profundizar en esto que llamamos “razón”. Hasta ahora hemos visto qué es la libertad y qué imperfecciones se dan en la hipótesis de la libertad humana. Ahora nos interesa verificar si esto es real o no, si

---

<sup>50</sup> P. JAROSZYŃSKI y M. ANDERSON, *Ética: el drama de la vida moral*. Navarra: Ediciones Universidad de Navarra (EUNSA), 2012, pp. 56-57.

<sup>51</sup> Ib.

<sup>52</sup> GIUSSANI, L. *¿Se puede vivir así? Un acercamiento extraño a la existencia cristiana*. Madrid: Ediciones Encuentro, 2007, p. 71.

<sup>53</sup> AQUINO, S.T. *Suma de teología II. Parte I-II*. C.83, a.2. Madrid: Biblioteca de autores cristianos, 1997, p. 753.

el hombre, es decir, nosotros, podemos ser libres o no, y por tanto, entender hasta qué punto el hombre es responsable [si es que lo es] de sus actos. Esto sólo es posible entendiendo el significado de la libertad humana en sus aspectos últimos y más concretos. Entonces ¿qué significa esto de “libre juicio de la razón”?, ¿a qué llamamos razón?

## 1.2. La razón: entendimiento y voluntad.

Aristóteles en el libro II de la *Ética Nicómaco* decía que “el obrar conforme a la recta razón es un principio común y debe quedar asentado”<sup>54</sup>, pero lo que a lo largo de la historia, esta frase que podía ser evidente e incluso intuitiva para muchos, con el paso de la filosofía moderna por el mundo, “la recta razón” quedó condenada a ser juzgada a la luz de la *enciclopedia* y el *Volkgeist* romántico. Empezaremos pues, antes de dar por supuesto, el concepto de recta razón, por intentar “asentar” el concepto de razón.

### 1.2.1. Razón como ratio y razón como intellectus. La razón: una sola facultad

Varios autores afirman que la razón juega un papel fundamental en la voluntad, y por tanto, en la libertad del hombre. Pero ahora, nos encontramos delante de un problema de concepto, como nos ha pasado con el concepto de libertad, hace falta volver a definir *estas palabras que definen al hombre*. Entonces, ¿a qué llamamos razón? ¿Qué diferencia hay entre razón como *intellectus* y razón como *ratio*?, ¿es lo mismo razón que entendimiento?, ¿cuál es el objeto de la razón? Si queremos entender que significa la libertad, y por tanto, entender todos aquellos conceptos que derivan de entenderla [como la responsabilidad moral o la conciencia moral] necesitamos hacernos todas estas preguntas y verificar la relación que existe entre libertad y razón.

Josef Pieper<sup>55</sup> (2000) decía que:

Para Kant todo conocimiento intelectual humano es exclusivamente discursivo, es decir, no intuitivo. Según la opinión de Kant, por tanto, el conocimiento humano se realiza fundamentalmente en los actos de investigar, conectar, comparar, distinguir, concluir, probar: formas y maneras del activo esfuerzo pensante. La intuición, por el contrario, es una actitud por la que el alma recibe y acepta. La intuición se da, según Kant, sólo en el dominio de los sentidos. (p. 14)

---

<sup>54</sup> ARISTÓTELES. *Ética a Nicómaco*. Madrid: Alianza Editorial, 2010, p. 77.

<sup>55</sup> Contrariamente a lo que dice Heidegger.

Es decir, que la intuición se da solamente en el conocimiento sensible y no en el racional, lo que es lo mismo que afirmar, que no se puede llegar a una verdad mediante la razón ya que ésta [según la teoría del conocimiento de Kant] es discursiva, y por tanto, depende del hombre en concreto y no de un bien general ni una ley natural sino de algo que construye el hombre<sup>56</sup>, como bien analiza J. Martínez diciendo: “con el racionalismo<sup>57</sup>, con ese modo de mirar el mundo propio de la modernidad que afirma que la consistencia de la realidad la da la razón del sujeto”<sup>58</sup>. Ahora podemos entender con mayor profundidad por qué Kant decía [como veíamos en el primer apartado] que “no conocemos la libertad, sólo podemos pensarla, y en la culminación de ese trabajo lo que llegamos a concebir es que es inconcebible”<sup>59</sup>. Pues bien, según Pieper, este significado que hemos visto en Kant de razón<sup>60</sup> es lo que la filosofía medieval ha llamado *ratio*. Es la razón de los Ilustrados, es aquella razón que ha guiado a la Revolución Francesa. L. Guissani (2004) nos advierte del peligro de este racionalismo diciendo:

Quiero recordar que el racionalismo como postura mental nace de ese concepto según el cual la razón es la medida de todas las cosas. Si la razón es la medida de las cosas, entonces la consistencia de las cosas es la que otorga la razón. Semejante actitud implica, pues, la proyección sobre lo real de las dimensiones previamente fijadas y reconocidas por la razón. Por definición apriorística, todo lo que pretende superar esas medidas *no existe*. (p. 24)

---

<sup>56</sup> Kant no resuelve de qué manera el hombre “debe construir esta ley”, porque no se puede definir una verdad sobre un hecho que no es racional, en cambio, por otra parte, y paradójicamente, parece que la justicia, la psicología jurídica, la filosofía actual, tienden a afirmar algo parecido.

<sup>57</sup> A. LOBATO, *El hombre en alma y cuerpo. El pensamiento de Santo Tomás de Aquino para el hombre de hoy*. (Valencia 1994): “El racionalismo y el idealismo contemporáneo, primero desplazaron la cogitativa, el papel de la imaginación, con lo que el objeto empírico singular e incluso el «el hombre de carne y hueso» de Unamuno queda fuera del alcance de la libertad, a merced de la necesidad de estructuras, sistemas y leyes. La moral, lo más «íntimo», puede ya convertirse en una «objetividad» en (Hegel) o en una «situación» en Heidegger. El protagonismo de la persona ha quedado difuminado.”, p. 596.

<sup>58</sup> MARTÍNEZ, J. *Los antifaces de Dory. Un retrato en “collage” del sujeto posmoderno*. Barcelona: Ediciones Scire, S.L., 2008, p. 28.

<sup>59</sup> A. CORTINA, *10 palabras claves en ética*. Navarra: evd, 2011, p. 204.

<sup>60</sup> A. RODRÍGUEZ, *Ética general*. (Navarra 2010): “En este sentido, Kant, para quien la naturaleza significa formalmente la legalidad de los fenómenos espacio-temporales, dirá que el entendimiento humano produce y domina la naturaleza formaliter spectata. La naturaleza, como cosmos ordenado y lleno de sentido, no precede al trabajo del científico, sino que es el conjunto de leyes con las que el científico ha estructurado y llenado de sentido el mundo sensible. La ciencia es el principium, la naturaleza es el principiatum. Se sigue de aquí que la imposibilidad de reconocer la dimensión natural del espíritu humano y de los fenómenos morales (...) ya que esto supondría desconocer una de las características esenciales del espíritu, a saber, la capacidad de conderir sentido a la naturaleza o, lo que es igual, desconocer su índole trascendental.”, pp. 73-74.

En contraposición a la visión anterior, Pieper dice que:

La filosofía medieval distingue entre la razón como *ratio* y la razón como *intellectus*. Se entiende como *ratio* la fuerza del pensamiento discursivo, del buscar e investigar, del abstraer, precisar, concluir; mientras que *intellectus* se refiere a la razón como facultad de la simple visión, del *simplex intuitus*. (p. 16)

Y luego prosigue diciendo: “los antiguos entendieron la facultad cognositiva intelectual del hombre como una unidad de *ratio* e *intellectus*, y el conocer como una cooperación entre ambos”<sup>61</sup>. Por ello que nosotras entendamos la razón como un concepto análogo. Por esta razón, entendemos que el apetito racional del conocimiento racional es la voluntad, por eso muchas veces podemos hablar de *razón* refiriéndonos a la razón como *intellectus* y a la *voluntad*. Otras veces, como hemos dicho, podemos entender razón como sinónimo de *intellectus* y por tanto, razón como *entendimiento*. Pero lo que no podemos confundir es razón como simplemente *ratio*, porque la reducción de la facultad racional de dicha reducción supondría la negación antropológica de nuestra constitución más íntima: la razón; ya que como decía Aristóteles: el hombre vive de la razón. Y como dice el mismo autor: “todos los hombres desean por naturaleza saber”<sup>62</sup>.

### 1.2.2. *Unde ubicumque est intellectus, est liberum arbitrium*

Dicho esto, entendiendo con un poco más de profundidad los conceptos de razón, entendimiento y voluntad, podemos empezar a entender mejor la relación que existe entre dichos conceptos; observando esta relación entre *intellectus* y libertad vemos que Lorca dice:

«Hay seres -nos dice ahora Santo Tomás- que no obran con albedrío alguno (...) como sucede con los animales (...). Pero este juicio (...) no es libre sino dado por la naturaleza. Sólo el ser que tiene entendimiento puede obrar en virtud de un juicio libre, en cuanto conoce la razón universal del bien por la cual puede juzgar que esto o aquello es un bueno. Por consiguiente, donde quiera que haya entendimiento hay libre albedrío (*Unde ubicumque est intellectus, est liberum arbitrium*)» (Summa theológica, Prima secundae, q.17,V) (p. 67)

Por eso, aquella frase tan conocida de Santo Tomás dice “*nihil volitum nisi praecognitum*”, «nada es querido si no es previamente conocido», aún así, cabe

<sup>61</sup> PIEPER, J. *Escritos sobre el concepto de filosofía*. Tomo 3. Madrid: Ediciones encuentro, 2000, p. 16.

<sup>62</sup> ARISTÓTELES. *Metafísica*. Madrid: Alianza, 2010, p. 35.

destacar que como dice Santo Tomás “es la voluntad lo primero que mueve en las fuerzas del alma el ejercicio de un acto”<sup>63</sup>, pero advierte que “la razón reflexiona sobre el querer y la voluntad quiere”<sup>64</sup>. Por lo tanto, aunque uno no conozca, puede querer conocer. Esto es importante, ya que suponiendo que un hombre no pudiese distinguir entre el bien y el mal, lo que sí podría hacer en cualquier momento, es querer conocerlo, debido a su propia naturaleza que le inclina hacia ello. Libertad del hombre será, por enfermo o sano que sea, tender hacia el bien, es decir, buscar la verdad<sup>65</sup>.

Por lo tanto, se nos hace necesario ver que el modo para juzgar la libertad de alguien y por tanto, para juzgar su responsabilidad moral, requeriremos partir de este principio: *Unde ubicumque est intellectus, est liberum arbitrium*, y por tanto, para poder ver si es posible juzgar si alguien es responsable o no, si lo ha decidido libremente o no, pasa por juzgar lo que entiende o no y lo que quiere o no. Consecuentemente, se nos hace necesario preguntarnos por la naturaleza de dichas facultades.

Hemos visto que la facultad racional del hombre, está compuesta por el conocimiento racional, el entendimiento; y por el apetito racional, la voluntad. En los siguientes apartados intentaremos aproximarnos, un poco más, a la naturaleza de dichas facultades.

### 1.2.3. Verdad, libertad y bien humano

Pues bien, sabemos que el objeto del entendimiento es la verdad del ser, o dicho de otra manera, la esencia de las cosas. Pero es imposible *conocer* algo, si a uno no le *apetece*<sup>66</sup>, es por esta razón, que vemos en el artículo I de la cuestión 9 de la Suma teológica de Santo Tomás de Aquino: “lo que dice el Filósofo en el III De anima: lo apetecible entendido es lo que mueve y no es movido, mientras que la voluntad es lo

---

<sup>63</sup> AQUINO, S.T. *Suma de teología II. Parte I-II*. C.17, a.1. Madrid: Biblioteca de autores cristianos, 1997, p. 168.

<sup>64</sup> Ib.

<sup>65</sup> JUAN PABLO II. *La confesión explicada por el Papa*. (Madrid 1995): Aún así, cabe destacar que podría considerarse, la apatía de la búsqueda de la verdad como una tendencia común, ya que como dice Juan Pablo II: “la indiferencia respecto a la verdad “¿De dónde nace esta gravísima enfermedad espiritual? Su origen último es el orgullo en el que reside la raíz de cualquier mal. El orgullo lleva al hombre a atribuirse el poder de decidir, cual árbitro supremo, lo que es verdadero y lo que es falso (Aloc. 24-VIII-83)”, p. 5.

<sup>66</sup> Hay que entender apetencia como tendencia hacia un fin, como definen Jaroszyński y Anderson JAROSZYŃSKY y ANDERSON. *Ética: el drama de la vida moral*. (Navarra 2012): “Cualquier inclinación, bien hacia un objeto apropiado o bien en la dirección contraria de un objeto inapropiado.”, p. 168.

que mueve movido”<sup>67</sup>. Por lo tanto, es imposible *apetecer* algo si uno no lo puede *conocer*. Por esta razón J.F. Lorca dice “la voluntad tiende siempre al bien que la razón le presenta como apetecible, esto es, al bien concebido por la razón superior”<sup>68</sup> y es también el motivo que San Agustín recuerda el pasaje del evangelio donde se dice: “la verdad os hará libres”, entendiendo verdad como la esencia de las cosas, y esta es presentada a la voluntad por el mismo entendimiento<sup>69</sup>.

Ahora bien, se puede caer en el error de ensalzar hasta el punto más alto la libertad sin tener en cuenta su posición ontológica, de hecho, “en las sociedades democráticas [como la nuestra], la exaltación de la libertad y la originalidad pone en peligro la verdad. En su deseo de ser libres y originales, los intelectuales a menudo olvidan su responsabilidad hacia la verdad”<sup>70</sup>; por lo tanto vemos necesario resaltar la relación que existe entre la verdad, la libertad y el bien humano ya que “la búsqueda de la verdad sobre el bien es exigida por la voluntad misma, porque ésta sólo se sacia en el bien verdadero”<sup>71</sup>. Además de indagar sobre la verdad, el bien y la libertad, también nos interesaría nombrar algunas condiciones necesarias para entender dicha relación:

- i. *La armonía entre libertad y verdad*; “ya que nuestras inclinaciones están conectadas de un modo integral”<sup>72</sup>, por eso M. Vidal (1994) citando a Juan Pablo II dice que en la relación entre libertad y verdad:

Hay un «vínculo indisoluble» (n.87), una «relación inseparable» (n.99). Únicamente en la «armonía entre libertad y verdad» (n.102) se encuentra la posibilidad de un correcto planteamiento de la moral, la cual «se basa en la verdad y a través de ella se abre la auténtica libertad» (n.101). En cambio, de la «separación entre libertad y verdad» (n.88) surgen las peligrosas «antinomias entre ley moral y conciencia, entre naturaleza y libertad» (n.32). (pp. 67-68)

---

<sup>67</sup> AQUINO, S.T. *Suma de teología II. Parte I-II*. C.9, a.1. Madrid: Biblioteca de autores cristianos, 1997, p. 124.

<sup>68</sup> LORCA, J.F. *Justicia-Libertad. Fundamentos filosóficos del derecho*. Madrid: Ediciones Pirámide, 1979, p. 67.

<sup>69</sup> S.T. AQUINO, *Suma de teología I*. C.16, a.1. (Madrid 1997): “Verdad es la adecuación entre objeto y entendimiento” (citando a Avicena), p. 225.

<sup>70</sup> P. JAROSZYŃSKI y M. ANDERSON, *Ética: el drama de la vida moral*. Navarra: Ediciones Universidad de Navarra (EUNSA), 2012, p. 148.

<sup>71</sup> GARCÍA, J.A. *Antropología filosófica. Una introducción a la filosofía del hombre*. Navarra: EUNSA, 2010, p. 174.

<sup>72</sup> P. JAROSZYŃSKI y M. ANDERSON, *Ética: el drama de la vida moral*. Navarra: Ediciones Universidad de Navarra (EUNSA), 2012, p. 148.

Es por esta razón que destacamos el segundo aspecto:

- ii. *La libertad está al servicio de la verdad.* “El ser humano es libre para buscar la verdad (...) no puede desentenderse la verdad en nombre de la libertad. (...) Aunque no todos seamos capaces de dominar toda la verdad en todos los ámbitos (...) la verdad está al servicio del ser humano”<sup>73</sup>. Como dice M. Vidal citando a Juan Pablo II: “«la libertad depende del fundamento de la verdad» (n.34); «el reconocimiento honesto y abierto de la verdad es condición para la auténtica libertad» (n.87); «no hay libertad fuera o contra la verdad» (n.96); «es ilusoria la libertad fuera de la verdad» (n.1)”<sup>74</sup>.
- iii. *La experiencia como verdad.* “Es verdadero lo que parte de la experiencia”<sup>75</sup>. Ahora bien, L. Giussani (2008) dice que esto requiere una condición:

Requiere estar atentos, ser sinceros (...) Es necesario no tener prejuicios, es decir, estar ante las cosas y sentir el reclamo de su originalidad, de su pureza (...) Sencillo es quien llama al pan, pan y al vino, vino. ¿Qué es lo contrario? La mentira. La mentira está en contra de la libertad; lo contrario de la libertad es la mentira”(p. 70)

Por tanto, “para orientar nuestra acción debemos conocer primero el bien y después ser libres de elegirlo”<sup>76</sup>, por esa razón, es necesario:

- iv. *La búsqueda del bien humano*<sup>77</sup>. “Pensar, razonar, plantearse preguntas son modos de búsqueda racional, la búsqueda racional es siempre búsqueda de la verdad; en este caso, búsqueda del *verdadero* bien humano”<sup>78</sup> Y también por eso, A. Lobato dice que “uno «encaja», tiene «éxito moral», cuando mantiene la verdad objetiva y el bien objetivo, aunque sea «contra todo el mundo». Eso es encajar con el mundo real. La desgracia, el infortunio, es siempre un mal-entendido”<sup>79</sup>.

---

<sup>73</sup> Ib.

<sup>74</sup> VIDAL, M. *La propuesta moral de Juan Pablo II*. Madrid: PPC, 1994, p. 68.

<sup>75</sup> GIUSSANI, L. *¿Se puede vivir así? Un acercamiento extraño a la existencia cristiana*. Madrid: Ediciones Encuentro, 2007, p. 68.

<sup>76</sup> P. JAROSZYŃSKI y M. ANDERSON, *Ética: el drama de la vida moral*. Navarra: Ediciones Universidad de Navarra (EUNSA), 2012, p. 32.

<sup>77</sup> J.A. GARCÍA, *Antropología filosófica. Una introducción a la filosofía del hombre*. (Navarra 2010): “El hombre es un ser abierto a la verdad; pero además el hombre está abierto hacia el bien hacia el que tiende de modo natural.”, pg. 97.

<sup>78</sup> RODRÍGUEZ, A. *Ética general*. Navarra: Ediciones Universidad de Navarra (EUNSA), 2010, p. 99.

<sup>79</sup> LOBATO, A. *El hombre en cuerpo y alma I. El pensamiento de Santo Tomás de Aquino para el hombre de hoy*. Valencia: EDICEP C.B., 1994, p. 595.

Así pues, vemos necesario tener en cuenta que como dice M. Vidal (1994) citando a Juan Pablo II:

El edificio de la moralidad se configura mediante el triángulo de la *Verdad-Bien-Libertad*. En este triángulo la verdad es la que origina el movimiento, ya que «el Bien supremo y el bien moral se encuentran en la verdad» (n.99); el bien afirmado por la verdad, al ser asumido por la persona, origina la auténtica libertad; ésta, para cerrar el dinamismo, se siente dependiente de la verdad. (p. 69)

Siguiendo el hilo de esto que hemos visto, nos damos cuenta que para entender la verdad y por tanto la libertad, requerimos de un tercer pilar, el bien. Por esto, A. Lobato (1994) dice que:

Cuando se repite la máxima «la libertad os hará libres» no se razona suficiente sobre la ontología en la que reposa. La libertad como «capacidad de encaje con la realidad» no es otra cosa que el «obrar en verdad». Por eso el que desconoce la verdad no puede nunca ser libre. Una antropología errónea no es una «desgracia» simplemente especulativa, sino que, acaba siempre en una tragedia práctico-existencial. (p. 594)

Estos conceptos de verdad y de bien serán la clave para poder empezar a entender la naturaleza de dicho triángulo, y así, poder empezar, a entender las consecuencias de ello. Para ello, necesitamos preguntarnos por el origen del bien, del bien moral y del bien supremo; antes de eso, veremos con un poco más de profundidad la naturaleza de la facultad que apetece el bien: la voluntad, es decir, la raíz de la libertad.

#### *1.2.4. El objeto de la voluntad es el bien en general*

Santo Tomás de Aquino en el artículo 1 de cuestión 9 de la I-II decía que “el objeto de la voluntad es el bien en común, que tiene razón de fin”<sup>80</sup>. La voluntad tiende al bien, como veíamos antes en Aristóteles, por lo tanto, la voluntad “cuando actúa, se mueve, pero se mueve hacia algo; no hay acto de voluntad que no se ordene a algo, que no se dirija a un bien objetivo”<sup>81</sup>, pero ese bien objetivo ¿qué es? Santo Tomás dice que “para que la voluntad tienda hacia algo, no hace falta que sea un bien verdadero y real, sino que sea aprehendido en razón de bien. Por eso dice el

---

<sup>80</sup> AQUINO, S.T. *Suma de teología II. Parte I-II*. C.9, a.1. Madrid: Biblioteca de autores cristianos, 1997, p. 124.

<sup>81</sup> PACIOS, A. *Amor divino y libertad creada*. Barcelona: Ediciones Acervo, 1979, p. 317.

Filósofo, en el II *Physic*, que el fin es un bien o un bien aparente<sup>82</sup>. He aquí un nuevo frente que recurriremos a ello más tarde; el fin es un bien o un bien aparente. En el ser humano ocurre esto con mucha frecuencia, y en el caso de determinadas enfermedades psicológicas preguntarnos por la cognoscibilidad del bien moral se nos hace más arduo de establecer un juicio al respecto. Entonces, ¿puede un hombre saber “lo que está bien”? ¿puede un hombre enfermo psicológicamente saber “lo que está bien”? De esto, va a depender la responsabilidad moral. Ya que si alguien percibe la diferencia de “lo bueno” y “lo malo”, y por tanto, tiene capacidad para establecer dicho juicio, entonces es responsable. También habrá que ver qué conciencia tiene de ello y varios factores, como por ejemplo la intención, la circunstancia en concreto de esa persona... Por eso, la pretensión de responder a esta pregunta no será juzgar en que medida se conoce el bien moral, sino intentar ver si existen unos preceptos universales o filosóficos inscritos en la naturaleza y en la naturaleza humana.

El objeto de la voluntad es el *bien*. Como dice Santo Tomás (1997):

El objeto de la voluntad es el bien en común, que tiene razón de fin<sup>83</sup> porque “el mal está fuera de la voluntad y todas las cosas desean el bien. (...) Por otra parte, todo apetito es sólo del bien. La razón de esto es que un apetito no es otra cosa que la inclinación hacia algo. (p. 118)

Ya que como dice Aristóteles: “el bien es aquello a lo que todas las cosas aspiran<sup>84</sup>. El hombre puede “querer querer” al igual que “entiende que entiende<sup>85</sup>” debido al carácter de inmanencia de dichas facultades humanas que nos permiten “volver sobre sí”, y por tanto reflexionar sobre sí mismas. Además, a diferencia de los animales que “quieren” y “conocen” el hombre puede “querer entender” al igual que “entiende que quiere”. Por otro lado, sabemos que “una voluntad es libre cuando tiene dominio de su acto, determinándose a él por sí misma; tanto más libre cuanto más se determina por sí misma, y menos es influida por causas exteriores o tendencias interiores<sup>86</sup>. Aún así, hay que tener en cuenta [como decíamos en el punto anterior] que la libertad humana “(...) no teniendo la plenitud del bien en sí

---

<sup>82</sup> AQUINO, S.T. *Suma de teología II. Parte I-II*. C.8, a.1. Madrid: Biblioteca de autores cristianos, 1997, p. 119.

<sup>83</sup> AQUINO, S.T. *Suma de teología II. Parte I-II*. C.9, a.1. Madrid: Biblioteca de autores cristianos, 1997, p. 124.

<sup>84</sup> ARISTÓTELES. *Ética a Nicómaco*. Madrid: Alianza Editorial, 2010, p. 47.

<sup>85</sup> P. JAROSZYŃSKI y M. ANDERSON, *Ética: el drama de la vida moral*. (Navarra 2012): “Cuando conozco algo intelectualmente, al mismo tiempo conozco que conozco.(...) Si los actos de la cognición intelectual así como las acciones del amor son inmateriales, entonces las facultades de las que proceden también deben serlo”, p. 63.

<sup>86</sup> PACIOS, A. *Amor divino y libertad creada*. Barcelona: Ediciones Acervo, 1979, p. 313.

misma, necesita que los bienes la soliciten desde fuera mediante el conocimiento de ellos”,<sup>87</sup> y como veíamos en el punto anterior esto no se da de un modo perfecto, o al menos, no se da constantemente perfecto.

Ahora bien, ¿por qué nos hemos detenido tanto en este punto? Pues nos hemos detenido en este punto porque como dice J.L. García, “un adecuado concepto de voluntad es necesario para entender por qué la razón humana, es también razón práctica”<sup>88</sup> que como luego veremos tiene una gran importancia a la hora de entender la esencia de la responsabilidad moral. Pero antes de investigar sobre ello, veremos con un poco más de profundidad dicho concepto de voluntad.

#### 1.2.5. *Voluntas ut natura y voluntas ut ratio*

Ahora nos interesa insistir en la relación que existe entre naturaleza y libertad porque así podremos entender mejor el enlace de razón y voluntad y dicha naturaleza racional con la libertad. A. Lobato (1994) dice que:

Cada naturaleza obra según su modo de ser, las de naturaleza necesaria, por necesidad, las de naturaleza libre por libertad. Así el hombre, por su naturaleza intelectual, desea necesariamente el último fin que es la bienaventuranza o felicidad. Este deseo es puramente natural y no depende del libre albedrío. (pp. 597-598)

Ahora bien, entre la naturaleza y libertad hay la distinción de dos planos: el plano entitativo y el plano operativo.

En el plano entitativo “*no se origina ningún dualismo antropológico. En el hombre no coexisten dos sujetos, uno natural y otro libre o personal. (...) La naturaleza no es de suyo un principio de operaciones uniformes (...) sino que es un principio uniforme de operaciones*”<sup>89</sup>.

En cambio, en el plano operativo, la distinción entre naturaleza y libertad, descubrimos que hay dos modos operativos<sup>90</sup>:

---

<sup>87</sup> Op.cit. p. 314.

<sup>88</sup> GARCÍA, J.A. *Antropología filosófica. Una introducción a la filosofía del hombre*. Navarra: EUNSA, 2010, p. 174.

<sup>89</sup> GARCÍA, J.A. *Antropología filosófica. Una introducción a la filosofía del hombre*. Navarra: EUNSA, 2010, p. 157.

<sup>90</sup> J.A. GARCÍA, *Antropología filosófica. Una introducción a la filosofía del hombre*. (Navarra 2010): “Esta distinción no implica una dualidad de facultades volitivas: la voluntad humana es una, así como el acto de la voluntad es también único.”, p. 101.

- i. Determinatio ad unum. *Voluntas ut natura*. Todo aquello que la voluntad quiere de modo necesario, como por ejemplo ser feliz.
- ii. Autodeterminación. *Voluntas ut ratio*. Todo aquello que la voluntad quiere por sí misma.

En cuanto a la *voluntas ut ratio*, es importante recordar que “la voluntad es dueña de su acto y está en ella el querer y el no querer. Esto no sería así si no tuviera el poder de moverse a sí misma a querer. Luego se mueve a sí misma”<sup>91</sup>. Ahora bien, “como el conocimiento humano es finito, no puede conocer el fin último y bien supremo (es decir, Dios), sino sólo bienes particulares (...) que con respecto al fin último tienen razón de medios”<sup>92</sup>. Esto es la voluntad según la razón o *voluntas ut ratio*. Ahora bien, quien reflexiona sobre el querer, es la razón como hemos visto anteriormente, ya que “la razón reflexiona sobre el querer y la voluntad quiere reflexionar”<sup>93</sup>. Por esta razón, “en el caso de la libertad respecto a los contingentes, está claro que, al no haber razones necesarias, el sujeto puede decidir entre distintas opciones. Las acciones particulares, dice Santo Tomás de Aquino, “son contingentes y por lo tanto el juicio de la razón sobre ellas puede seguir diversas direcciones, sin estar determinado a una sola”<sup>94</sup>. Ahora bien, ¿cuál es el problema? Que la razón puede fallar, o mejor dicho, el modo de ordenar la razón puede ser erróneo. Por lo tanto, vemos que es necesario una razón “recta” para poder ordenar la voluntad y por tanto los actos humanos. En los siguientes apartados retomaremos este tema y verificaremos el significado y los límites de ello.

Por otro lado, en cuanto a la *voluntas ut natura*, cabe destacar que Santo Tomás dice que “el movimiento de la voluntad sigue al acto del entendimiento. Pero el entendimiento entiende algo por naturaleza. Luego la voluntad quiere algunas cosas por naturaleza”<sup>95</sup>. También decía “Aristóteles, que «según es cada uno, tal le parece el fin». La conclusión sería que no depende de nosotros nuestro modo de ser sino de nuestra naturaleza y por lo tanto, perseguimos nuestro fin por la necesidad de la naturaleza y no por el libre albedrío”<sup>96</sup>. En otras palabras, “decimos que deseamos ser felices (alcanzar el fin último), pero no que elegimos ser felices. Sólo podemos

<sup>91</sup> AQUINO, S.T. *Suma de teología II. Parte I-II*. C.9, a.3. Madrid: Biblioteca de autores cristianos, 1997, p. 127.

<sup>92</sup> GARCÍA, J.A. *Antropología filosófica. Una introducción a la filosofía del hombre*. Navarra: EUNSA, 2010, pp. 101-102.

<sup>93</sup> AQUINO, S.T. *Suma de teología II. Parte I-II*. C.17, a.1. Madrid: Biblioteca de autores cristianos, 1997, p. 168.

<sup>94</sup> LOBATO, A. *El hombre en cuerpo y alma I. El pensamiento de Santo Tomás de Aquino para el hombre de hoy*. Valencia: EDICEP C.B., 1994, p. 595.

<sup>95</sup> AQUINO, S.T. *Suma de teología II. Parte I-II*. C.10, a.1. Madrid: Biblioteca de autores cristianos, 1997, p. 132.

<sup>96</sup> LOBATO, A. *El hombre en cuerpo y alma I. El pensamiento de Santo Tomás de Aquino para el hombre de hoy*. Valencia: EDICEP C.B., 1994, p. 597.

elegir el cómo ser felices, pero no podemos decidir no querer ser felices.”<sup>97</sup> Esto es la «voluntad según la naturaleza» o *voluntas ut natura*, inclinación al fin último. Entonces, ¿qué es aquello a lo que tendemos “naturalmente”?; y si el movimiento de la voluntad sigue al acto del entendimiento, ¿significa esto que puede ser que todo ser humano puede reconocer lo que “es bueno” y “lo que no”?; ¿hay límite de cognoscibilidad de ello?, por ello “el papel de la cogitativa cobra más relieve, todavía, en relación con la libertad”<sup>98</sup>, y si es así, ¿dónde está dicho límite? Para poder responder a esto, para poder ver si el bien es cognoscible, es necesario preguntarnos qué es el bien, ya que muchas teorías éticas defienden el principio de “*Haz el bien, evita el mal*”, pero ¿qué significa “el bien”? ¿Dónde está inscrito “el bien”? Para poder entender esto de un modo completo es requisito indispensable si hay o no una ley natural o una ley moral, y si es así, entonces, ¿qué es la ley moral? ¿qué pasa si afirmamos que hay una naturaleza humana y, por tanto, una ley moral? Nos interesa ir respondiendo a estas preguntas para poder responder a su vez, en la medida de lo posible, al significado de la libertad misteriosa que se nos ha dado; también nos interesa ver el significado de la voluntariedad e involuntariedad de las acciones, las elecciones y los hábitos morales, para poder ver con más detalle qué significa esto de la “*responsabilidad moral*”.

## **2. Responsabilidad moral. El hombre es un sujeto *inmediatamente* moral.**

J.F. Lorca dice que:

Ya Aristóteles situaba al hombre en la frontera de su libertad moral, cuando hacía ver que «de los hombres depende ser buenos o malos, y lo prueban las alabanzas y represiones de que son objeto las acciones humanas. La alabanza va dirigida a la virtud, y la represión al vicio; y es claro que ni una ni la otra podría aplicarse a actos involuntarios. Por consiguiente, desde este punto de vista depende de nosotros hacer el bien o hacer el mal» (Gran Moral, L.I.C.X).<sup>99</sup> (p. 66)

---

<sup>97</sup> GARCÍA, J.A. Antropología filosófica. Una introducción a la filosofía del hombre. Navarra: EUNSA, 2010, p. 101.

<sup>98</sup> LOBATO, A. El hombre en cuerpo y alma I. El pensamiento de Santo Tomás de Aquino para el hombre de hoy. Valencia: EDICEP C.B., 1994, p.595.

<sup>99</sup> Además, hablando de la libertad y la responsabilidad dice el *Catecismo de la Iglesia Católica*. (Barcelona 1992): “hasta que no llega a encontrarse definitivamente con su bien último que es Dios, la libertad implica la posibilidad de elegir entre el bien y el mal, y por tanto, de crecer en perfección o de flaquear y pecar. La libertad caracteriza los actos propiamente humanos. Se convierte en fuente de alabanza o de reproche, de mérito o de demérito.”, p. 397.

Según lo que dice Aristóteles parece que dependa del hombre hacer libremente el bien o hacer el mal, pero también sabemos [como hemos visto anteriormente] que el hombre tiene una libertad imperfecta. Por otra parte, hemos visto que el hombre es un ser racional y por tanto, vive de la razón, vive del *logos*, de la palabra; además, sabemos, que las facultades racionales están íntimamente relacionadas, y que por tanto, apetece el bien por ser el objeto mismo de la voluntad. Además, el bien [esté ordenado o no], se le presenta como apetecible siempre y necesariamente. Por lo tanto, el hombre es un sujeto *inmediatamente* moral<sup>100</sup>, ya que en toda acción que realiza incluso cuando “no hace nada<sup>101</sup>”, percibe las cosas como bienes o no. “Regla inmediata significa que es la razón la que nos muestra si el género de vida que llevamos es compatible o incompatible con la dirección de la voluntad hacia el fin último, diciéndonos también por qué es compatible o por que no es compatible.” Y como la voluntad está deseando continuamente en la medida que siempre desea el hombre vivir-bien, es decir, ser feliz, la razón se mueve necesariamente a la vez por ser la encargada de presentarle el bien a aquella que la apetece, la voluntad, como veíamos en apartados anteriores. Por consiguiente, la moralidad es falible, es mutable, pero el hombre no puede dejar de ser un sujeto moral, debido a su propia naturaleza racional.

El problema surge cuando empezamos a mirar este concepto de “bien”. ¿A qué llamamos “bien”?, sólo mirando su significado y su origen podremos tener la posibilidad, en la medida de lo posible, de entender por qué un hombre “*hace algo o no*” y si “*hace el bien o no*” [desde un plano psicológico], o si es “libre o no” a la hora de realizar una acción, es decir, si la hace “*voluntariamente o no*” y si lo que hace “*está bien o no*” [desde un plano ético-antropológico]. La combinación de estas dos visiones pasará por ver desde un plano filosófico y psicológico lo que significa la *voluntariedad humana* y el *bien*. De esta manera podremos entender más, a qué nos referimos, cuando hablamos de “*alguien es responsable o no*” y de la “*responsabilidad moral*”.

---

<sup>100</sup> P. JAROSZYŃSKI y M. ANDERSON, *Ética: el drama de la vida moral*. (Navarra 2012): “La persona humana pone en juego una concepción del bien humano precisamente en cuanto ella es sujeto moral o, lo que es lo mismo, en cuanto que es agente racional.”, p. 89. Por lo tanto, en la medida que hay razón, hay moralidad, es decir, como la naturaleza humana es racional, el hombre es un sujeto moral y como la racionalidad se da de un modo inmediato e ininterrumpido, la moralidad también.

<sup>101</sup>P. JAROSZYŃSKI y M. ANDERSON, *Ética: el drama de la vida moral*. (Navarra 2012): “Incluso cuando creemos que no estamos haciendo nada, nuestro ojo, sigue viendo y nuestro oído oyendo y nuestro pensamiento está en continuo proceso.”, p. 55.

## 2.1. El bien y la ley moral: la recta razón como regla moral

Para poder entender si el bien es algo objetivo, necesitamos mirar la naturaleza, es decir, la realidad; en ella podremos verificar esto. Por esta razón, es necesario ver si hay alguna “ley moral” en la realidad que nos indique lo que está bien o lo que está mal. Nos interesa descubrir la cognoscibilidad de dicha ley y del bien que esconde en su interior.

### 2.1.1. La ley natural

Según Santo Tomás, la regla de las acciones voluntarias es doble:

- i. La próxima o homogénea, que es la recta razón, que es la *ley moral natural*<sup>102</sup> o ley natural.
- ii. La Primera o Suprema, que es la Razón divina, que es la *ley eterna*<sup>103</sup>.

Por esto, A. Rodríguez (2010) hablando de las reglas de las acciones voluntarias dice que según Santo Tomás de Aquino hay:

Una «próxima y homogénea», la razón humana; la otra tiene el carácter de regla primera o suprema, y es la ley eterna, que es la Razón divina. Regla significa criterio o unidad de medida. Regla *moral* es el criterio que mide la rectitud de las acciones voluntarias, según la cual éstas son buenas o malas. Regla *próxima* quiere decir regla que está en el mismo sujeto del acto y su principio inmediato (la voluntad<sup>104</sup>), sin que nada se interponga entre ellos. La expresión «regla homogénea» quiere poner de manifiesto que la regla y lo reglado tienen la misma índole: tanto la razón como la voluntad son facultades humanas racionales. (p. 233)

---

<sup>102</sup>P. JAROSZYŃSKI y M. ANDERSON, *Ética: el drama de la vida moral*. (Navarra 2012): “Ley (moral) natural: Participación en la ley eterna mediante la cual el ser humano es capaz de dirigir inteligentemente sus acciones libres hacia el bien adecuado. Esta ley está incorporada en la propia naturaleza humana.”, p. 173.

<sup>103</sup> En cuanto a la ley eterna, no queremos extendernos mucho en este apartado, con la intención de acotar nuestro campo de investigación, por esta razón, sólo recordamos lo está inscrito en el catecismo: “Toda ley es declarada y establecida por la razón como una participación en la providencia del Dios vivo, Creador y Redentor de todos. “Esta ordenación de la razón es lo que se llama ley” (cat.pg.343). La ley divina o eterna no es contraria a la ley natural, sino que la contiene dentro, por esto, se dice que “la ley “divina y natural” (DS 89,1), muestra al hombre el camino que debe seguir para practicar el bien y alcanzar su fin. La ley natural contiene los preceptos primeros y esenciales que ríen la vida moral.” (cat. 344) Además vemos en Rodríguez (2012) que “*el concepto de la ley moral implica que se trata de una ley divina, es decir, de un conjunto de exigencias que tienen en Dios su autor y su fundamento último.*” (etcrodri.pg.242)

<sup>104</sup>A. RODRÍGUEZ, *Ética general*. (Navarra 2010): “Si la voluntad libre, o el amor, es el sujeto del orden y el desorden moral, (...), *la regla inmediata de ese orden es la razón*, lo que el Aquinate llama «recta razón».”, p. 147.

Así pues, las características de la ley natural son las siguientes:

- i. *Obliga*: a la especificación, no al ejercicio.
- ii. *Es recibida*: es descubierta por la razón, no creada por un mismo.
- iii. *Universal*: todos participamos de la misma naturaleza humana, y por tanto de la misma ley.
- iv. *Inmutable*: no se puede cambiar, si no dejaría de ser ley.

Por todas estas características vemos que “la ley natural está en el fundamento de la moralidad. Es una ley que surge de la propia naturaleza humana”<sup>105</sup>. El criterio de la ley moral natural, es la recta razón<sup>106</sup>, como dice A. Rodríguez: “la recta razón es la regla moral, la razón se entiende como criterio y punto de referencia objetivo. A ello elude el adjetivo «recta»”<sup>107</sup>. Es por esta razón, que el *Catecismo* recuerda lo que dijo León XIII en la encíclica “*Libertas praestantissimum*” diciendo que: “la ley natural está inscrita y gravada en el alma de todos”<sup>108</sup> porque es la razón humana que ordena hacer el bien y prohíbe pecar<sup>109,110</sup>. Además, vemos en A. Rodríguez (2012) que:

*La ley moral natural es, entonces, la luz de nuestra inteligencia en virtud de la cual las realidades morales resultan accesibles al hombre, y que hace posible que éste posea espontáneamente una experiencia moral. La ley natural, contrariamente a lo que suponían algunas de las objeciones examinadas anteriormente, es algo racional, y por eso mismo es natural, ya que la razón (y el amor racional o voluntad) es lo específico de la naturaleza de la persona humana. La ley moral natural consiste en la luz natural de la inteligencia y en los juicios morales o dictámenes racionales que con esa luz formulamos*<sup>111</sup>. (pp. 241-242)

Vemos pues, que el hombre, por el hecho de ser racional [como decíamos antes] es un sujeto moral, pero ¿cuál es el origen de la moralidad?

---

<sup>105</sup> P. JAROSZYŃSKI y M. ANDERSON, *Ética: el drama de la vida moral*. Navarra: Ediciones Universidad de Navarra (EUNSA), 2012, p. 146.

<sup>106</sup>A. RODRÍGUEZ, *Ética general*. (Navarra 2010): “La recta razón es obviamente, la facultad cognoscitiva racional de la persona humana, pero la recta razón no se identifica siempre con el juicio que una determinada persona formula acerca de lo que ella va hacer o ha hecho, o acerca de un comportamiento considerado en general. Estos juicios son falibles, mientras que la regla o el criterio objetivo de medida es infalible, siempre recto”, p. 233.

<sup>107</sup> RODRÍGUEZ, A. *Ética general*. Navarra: Ediciones Universidad de Navarra (EUNSA), 2010, p. 233.

<sup>108</sup> Por eso, se dice en el *Catecismo de la Iglesia Católica*. (Barcelona 1992): “Al apartarse de la ley moral, el hombre atenta contra su propia libertad, se encadena a sí mismo, rompe la fraternidad con sus semejantes y se rebela contra la verdad divina.”, p. 398.

<sup>109</sup> JUAN PABLO II. *La confesión explicada por el Papa*. (Madrid 1995): “Aprended a llamar blanco al blanco, y negro a lo negro; mal al mal y bien al bien. Aprended a *llamar pecado al pecado*, y no lo llaméis *liberación y progreso*, aun cuando toda la moda y propaganda fuesen contrarias a ello (Hom. 26-III-81)”, p. 14.

<sup>110</sup> SANTA SEDE. *Catecismo de la Iglesia Católica*. Barcelona: Asociación de Editores del Catecismo, 1992, p. 345.

<sup>111</sup> A. RODRÍGUEZ, *Ética general*. (Navarra 2010): “Luz natural de la inteligencia no significa conjunto de ideas innatas”, pp. 241-242.

El origen de la moralidad es el bien, por eso vemos en Jaroszyński y Anderson (2012):

El ámbito de la moralidad humana es el del bien. La moralidad tiene que ver con el bien de la persona. (...) La conexión del ser humano con el bien ha de tener un fundamento, no está gobernada por el mismo determinismo que observamos en la naturaleza. El ser humano no existe en un vacío moral donde él es el único que decide lo que los bueno y malo. Percibimos el bien, de modo que el bien y el mal son objetivos. Nuestra libertad reside en la decisión de perseguir o no el bien. (p. 142)

### 2.1.2. *El bien moral: el problema de la ontología del mal*

Sobre la afirmación o la negación del bien y el mal, hay distintas tendencias que contribuyen a borrar la línea que los distingue [ejemplo de ello, muchas corrientes psicológicas] o incluso intentan que desaparezca, pero “*si no se admite la posibilidad de elaborar una concepción normativa del bien global de la vida humana, la Ética se reduce voluntariamente a ética social e interpersonal (...), y la ética personal (o de la «vida privada») es abandonada*”<sup>112</sup>. Aún así, siguiendo el hilo de esta curiosa esquizofrenia social, vemos continuamente la afirmación de un *bien relativo*. Entre nuestras calles, existe a la vez, por un lado, un escándalo delante de asesinatos, violaciones, robos, y escuchamos “esto está mal”, y por otro, después de afirmar esto con contundencia, se afirma que el bien es relativo, pues bien, si esto es así, matar o no deja de ser un problema, Hitler se convierte en un defensor de una verdad concreta que no podemos rebatir, porque es suya y personal, porque es “su verdad”, la enfermedad es algo indeterminado o injuzgable y no es medible. Con lo cual la solución, como mucho, se convierte en el Estado democrático, el gran salvador y juez del parámetro de la normalidad y la verdad social. Pues bien, como degradación social, es cierto que no es de las peores, pero también es verdad que Hitler fue elegido democráticamente, que la ley del aborto es aprobada por “la mayoría” y otros tantos genocidios... Ahora bien, y si la “mayoría decidiese lo que está bien y lo que está mal” y esa mayoría decidiese democráticamente matarnos, ¿no sería eso un mal? Así pues, reducida una vez la visión del bien y del mal a un plano puramente social sólo nos quedaría afirmar un dualismo ontológico del bien y del mal, que nos llevaría a estratificar, como Pitágoras o Platón, una sociedad de buenos y malos.

---

<sup>112</sup> RODRÍGUEZ, A. *Ética general*. Navarra: Ediciones Universidad de Navarra (EUNSA), 2010, p. 101.

Jaroszyński y Anderson (2012) dicen que:

Esta visión del mal puede conducir a las sociedades a tomar medidas extremas. Si fuese cierta, la persona malvada debería ser destruida o esclavizada. La gente sería dividida en buenos y malos (...) Todo ello conduce a un Estado totalitario, regido por una ley dura y sustentado principalmente sobre la fuerza policial o militar. (p. 34)

Por esta razón, a nuestro modo de ver, vemos necesario encontrar, un criterio mucho más grande, algo más objetivo, algo que respete más nuestra libertad. Nos interesa encontrar un criterio que respete nuestra vida y que le dé un valor.

A lo largo de la historia, muchos han afirmado que el hombre es malo por naturaleza como por ejemplo Hobbes; otros han creado un teórico dualismo ontológico, donde han decidido fragmentar al hombre en dos y afirmar que hay una parte de bien y otra parte de mal. Es cierto que el hombre obra bien y mal, ya que como dicen Jaroszyński y Anderson: “el bien y el mal desempeñan un papel en todas las acciones humanas”<sup>113</sup>, pero esto no significa que no exista una unidad en su naturaleza, si afirmásemos una división espiritual difuminaríamos la frontera entre el bien y el mal, ya que en “un hombre que hay en él algo de malo por naturaleza, algo que está fuera de su control, puede acabar viendo toda acción como fútil y confiando todo a la Providencia. Tal persona deja de realizar acciones moralmente positivas, buscando refugio en una actitud pasiva ante la vida y el consuelo en la religión o el arte”<sup>114</sup>, lo que sería lo mismo que afirmar que no hay libertad ni conciencia humana. Ejemplo de ello sería el protestantismo, el comunismo, el gnosticismo, la filosofía vitalista de Nietzsche, etc. En el protestantismo, en general, el hombre no es responsable de lo que hace, ya que no elige, ya que no tiene libertad, el bien pasa a ser una entidad abstracta que se interpreta como signo de éxito y por tanto, fruto de un amor divino lanzado al azar, a lo que ellos llaman erróneamente providencia. Por otro lado, el comunismo encarna el mal en una realidad materializada<sup>115</sup>, y entiende el mal como algo que hay que remediar para que el hombre pueda vivir libremente, por eso su enemigo pasó a ser el capitalismo y la religión, es decir, todo aquello que afirmase un bien material o encarnado. En una línea muy parecida tenemos una de las primeras grandes secularizaciones sectarias después de la llegada de Jesucristo, el gnosticismo, que entienden la realidad humana de cuerpo y alma, como una esclavitud ontológica, parecida a la idea platónica, que resolverían proponiendo la

---

<sup>113</sup> P. JAROSZYŃSKI y M. ANDERSON, *Ética: el drama de la vida moral*. Navarra: Ediciones Universidad de Navarra (EUNSA), 2012, p. 31.

<sup>114</sup> Op. cit. p. 35.

<sup>115</sup> P. JAROSZYŃSKI y M. ANDERSON, *Ética: el drama de la vida moral*. (Navarra 2012): “la ideología comunista (...) contempla el mal como una realidad materializada”, p. 35.

escapada de lo físico y la negación del cuerpo como santo a diferencia de la religión católica. Por último, destacaríamos la visión de Nietzsche que entiende la naturaleza humana como un constructo lingüístico y al hombre como un ser que no sería propiamente humano. El arte entonces, de una manera compleja, que no desarrollaremos ahora, sustituiría, con muchos matices, la posición que ocuparía en la filosofía clásica, la idea de bondad y naturaleza. Jaroszyński y Anderson (2012) dicen que:

La cultura europea está todavía bajo la influencia del gnosticismo y ciertas versiones del protestantismo, las cuales niegan que al ser humano tenga ningún poder para mejorar por sí mismo. La situación del hombre estaría completamente bajo el control de fuerzas sobrenaturales. Lo mejor que podría hacer el hombre, entonces, sería aumentar su autoconocimiento. La moralidad se referiría tan solo a leyes y costumbres, pero no tendría nada que ver con la interioridad propia del ser humano. (p. 35)

Así pues, ya no habría drama en la vida moral, sólo tendríamos que trazar unas líneas de riesgos para la acción y ya está. Por esta razón, es tan importante entender qué significa la voluntad humana.

Como hemos visto antes, la voluntad tiende al bien, es más, “la voluntad humana está inclinada necesariamente hacia el bien<sup>116</sup>: por lo tanto no puede escoger el mal en sí mismo<sup>117</sup>, y “el mal, que es propiamente la falta de algo, un no-ser, no puede ser el motivo o propósito de la acción<sup>118</sup>. Aún así, cabe destacar que “la razón formal de bondad se encarna en bienes concretos; pero ninguno de estos agota la razón formal de bien, ni siquiera Dios en esta vida. La voluntad ante cualquier bien infinito está indeterminada<sup>119</sup>. Además, debido a que nuestra libertad tiende a lo infinito (aunque sea una libertad finita) siempre está en constante tensión, como decíamos anteriormente, hasta que se encuentre con su objeto, el bien en sí mismo, el Bien Supremo. En cambio, “si negamos este hecho, negamos la moralidad misma como un dominio propio de la vida humana. Si negamos que el hombre toma decisiones libres con vistas a un bien, entonces, o bien reducimos la moralidad a un conjunto de reglas que exigen una obediencia ciega, o bien hacemos sitio en nuestra moralidad para una deliberada opción por el mal. Ninguna de estas posiciones es

---

<sup>116</sup> J.A. GARCÍA, *Antropología filosófica. Una introducción a la filosofía del hombre*. (Navarra 2010): “Es cierto que la voluntad puede tender hacia cosas sensibles pero no en cuanto sensibles, sino en cuanto a que son bienes.”, p. 99.

<sup>117</sup> GARCÍA, J.A. *Antropología filosófica. Una introducción a la filosofía del hombre*. Navarra: EUNSA, 2010, p. 100.

<sup>118</sup> P. JAROSZYŃSKI y M. ANDERSON, *Ética: el drama de la vida moral*. Navarra: Ediciones Universidad de Navarra (EUNSA), 2012, p. 34.

<sup>119</sup> Op.cit. p. 102.

aceptable. Cada persona es autora de sus propias decisiones, y como tal autora es también responsable”<sup>120</sup>. Aquí sí que hay drama, un drama grande: el drama de la existencia humana. Somos libres, y por tanto, esbozamos una primera idea: por el mismo hecho de ser racionales y ser libres, ya tenemos una cierta responsabilidad moral.

Ahora bien, si supuestamente, tendemos al bien, ¿cómo se explica que el ser humano se equivoque, o haga el mal? Porque como dice A. Pacios (1979):

Si un ser creado obra necesariamente impulsado por su naturaleza, ya no tiene dominio de su acto: su naturaleza no depende de él, no es suya, sino recibida. Por tanto (...) más que imputable él, será imputable a Aquél que de tal naturaleza le dotó. (p. 40)

Entonces, o afirmamos una especie de genio maligno cartesiano o negamos la naturaleza humana, que al final, es lo mismo. Ejemplo de ello, sería la manera que tiene Sartre de entender la naturaleza humana, una idea que le dejó de herencia Heidegger. Como la existencia precede a la esencia, y el hombre es entendido por Sartre como un mero proyecto que se hace a sí mismo, la concepción antropológica existencialista entiende al hombre como algo no definible, y por tanto, sin una objetividad y sin una naturaleza humana objetiva. Dice Sarte: “no hay naturaleza humana, porque no hay Dios para concebirla (...) Éste es el primer principio del existencialismo. Es también lo que se llama subjetivismo, que se nos echa en cara bajo ese mismo nombre”<sup>121</sup>, y por consiguiente la libertad y responsabilidad humana se convierten en una angustia para Sartre (2007):

El hombre es angustia. Esto significa que el hombre que se compromete y que se da cuenta de que es no sólo el que elige ser, sino también un legislador, que al mismo tiempo que a sí mismo elige a toda la humanidad, no podría escapar al sentimiento de su total y profunda responsabilidad. (pp. 35-36)

Así pues, para Sartre, no hay posibilidad de bien, de naturaleza humana, de objetividad, de conciencia, ni mucho menos de amor o redención. Contra esta postura vemos en Jaroszyński y Anderson (2012) que:

La existencia, pues, no pertenece a la esencia de los seres de nuestra experiencia, pues si perteneciese a aquella, estos seres existirían por necesidad. (...) Que la existencia de los

---

<sup>120</sup> P. JAROSZYŃSKI y M. ANDERSON, *Ética: el drama de la vida moral*. Navarra: Ediciones Universidad de Navarra (EUNSA), 2012, p. 36.

<sup>121</sup> SARTRE, J.P. *El existencialismo es un humanismo*. Barcelona: Edhasa, 2007, pp. 31.

seres contingentes no sea necesaria quiere decir que si existen es por un libre acto creativo.  
(p. 58)

Una concepción de la naturaleza humana que no esté basada en la realidad y en el bien de la persona concreta, tendrá consecuencias negativas, porque no cuidará el fin último del hombre. Retomaremos este punto más adelante.

Ahora nos preguntamos: si todo acto es elegido en función de un bien o un fin<sup>122</sup>, ¿por qué el mal aparece como resultado de algunas de nuestras acciones? Una vez presentado el drama de la libertad y la tendencia al bien por naturaleza, cabe destacar que “el hombre no se enfrenta a la elección del bien y del mal, sino entre un bien y otro. Sólo secundariamente la elección de un bien en concreto está conectada con el mal”<sup>123</sup>. Además, que “el bien sea siempre el motivo de acción, de ahí no se sigue que toda acción que realice un ser humano sea buena y que no se dé nunca el mal”<sup>124</sup>. “La imperfección del conocimiento humano, lo que éste capte como bueno puede no corresponder con la bondad real”<sup>125</sup> ya que como decíamos antes, “el fin es un bien real o aparente”<sup>126</sup>. Entonces, “todo lo que se quiere libremente se quiere porque la inteligencia descubre en ello una razón de bien, que puede ser verdadera o sólo aparente”<sup>127</sup>. Por eso, Jaroszyński y Anderson dicen que “el mal se presenta disfrazado de bien (...) y el bien es realmente atractivo”<sup>128</sup>, y concluyen diciendo: “el mal solo puede serlo bajo el disfraz del bien, cuando realmente no es más que la ausencia de bien”<sup>129</sup>. Concluyendo con ello, dice Santo Tomás: “el mal de ningún modo tiene una causa, a no ser que sea de modo accidental.” Es así como el bien es causa del mal”<sup>130</sup>. Entonces, “el problema fundamental con el que se enfrenta el ser humano no es cómo evitar todo mal en un sentido amplio, pues esto no es factible, sino qué clase de bien debe elegir y que tipo concreto de mal [ausencia de bien] no

---

<sup>122</sup> P. JAROSZYŃSKI y M. ANDERSON, *Ética: el drama de la vida moral*. (Navarra 2012): “El bien y el fin o propósito son, en realidad, uno y la misma cosa. Un fin nos atrae porque nos parece bueno, y es fin en tanto que es bueno.”, p. 32.

<sup>123</sup> P. JAROSZYŃSKI y M. ANDERSON, *Ética: el drama de la vida moral*. Navarra: Ediciones Universidad de Navarra (EUNSA), 2012, p. 37.

<sup>124</sup> Op. Cit. p. 36.

<sup>125</sup> GARCÍA, J.A. *Antropología filosófica. Una introducción a la filosofía del hombre*. Navarra: EUNSA, 2010, p. 100.

<sup>126</sup> Ib.

<sup>127</sup> Op. cit. pp. 158-159.

<sup>128</sup> P. JAROSZYŃSKI y M. ANDERSON, *Ética: el drama de la vida moral*. Navarra: Ediciones Universidad de Navarra (EUNSA), 2012, p. 152.

<sup>129</sup> Ib.

<sup>130</sup> AQUINO, S.T. *Suma de teología I*. C.49, a.1. Madrid: Biblioteca de autores cristianos, 1997, pp. 481-482.

se puede permitir”<sup>131</sup>. Aún así, vemos que en el hombre hay una inclinación hacia el mal de un modo misterioso, dejamos pues, este tema abierto.

Entonces, cuando elegimos, elegimos entre un bien u otro, luego, ¿hay bienes mejores que otros?, ¿puede un hombre conocer qué bien le corresponde más?

### 2.1.3. Clases de bienes y jerarquía de bienes

“La cuestión conviene al tipo de bien que el ser humano elige, al camino que elige para llegar a él y a los bienes que rechaza a favor del bien elegido (...) Siempre que obtenemos un bien, estamos rechazando algún otro”<sup>132</sup>. Cuando un hombre elige casarse con una mujer en concreto, está rechazando a todas las demás mujeres, que como es evidente, son todas y cada una de ellas un gran bien en sí mismas ya que “un ser humano no puede ser reemplazado por otro. Cada uno es en sí mismo una persona única e irrepetible”<sup>133</sup>, y por ello, “el fin y el propósito de la vida humana deben ser un bien real y personal”<sup>134</sup>. Así pues, parece que cuando un hombre se casa, entiende que ese bien, es mejor que los demás, ¿por qué pasa esto? Pues porque hay clases de bienes, hay una jerarquía en el bien como dicen Jaroszyński y Anderson: “los bienes que tenemos delante no son todos iguales. Nuestra tarea consiste en distinguir qué clase de bien hay en cada cosa y tratarla de acuerdo con ello”<sup>135</sup>.

Tenemos pues, una primera clasificación de bienes que proviene de la filosofía clásica y que sigue nombrándose hasta día de hoy:

- i. Bien placentero (*bonum delectabile*). Bien desable por tratarse de una actividad que es placentera en sí misma.
- ii. Bien útil (*bonum utile*). Bien que constituye un medio para un fin, un bien que sirve para obtener otro bien.
- iii. Bien auténtico (*bonum honestum*). Bien que constituye un fin en sí mismo en un sentido objetivo.

---

<sup>131</sup> P. JAROSZYŃSKI y M. ANDERSON, *Ética: el drama de la vida moral*. Navarra: Ediciones Universidad de Navarra (EUNSA), 2012, p. 37.

<sup>132</sup> Op. cit. pp. 36-37.

<sup>133</sup> P. JAROSZYŃSKI y M. ANDERSON, *Ética: el drama de la vida moral*. Navarra: Ediciones Universidad de Navarra (EUNSA), 2012, p. 50.

<sup>134</sup> Op. cit. p. 59.

<sup>135</sup> Ib.

El problema de estos bienes, es que muchas veces se solapan entre sí, aún así queremos destacar que “debemos tener cuidado de no reemplazar el bien auténtico por lo placentero o lo útil”<sup>136</sup>.

Ahora bien, tenemos otra clasificación de bienes:

- i. *Los Externos*. Bienes que están fuera del ser humano. Como por ejemplo, herramientas, una casa, llegando a la amistad, que el bien máspreciado de lo externo en cuanto que es «otro yo», un «segundo yo», lo que la filosofía clásica ha mencionado muchas veces como *animae dimidium meae*, es decir, un amigo es la mitad de mi alma. Así pues, “la amistad es un bien auténtico”<sup>137</sup> ya que ensancha nuestro yo. Siempre y cuando este bien auténtico coincida con el bien de la persona en sí.
- ii. *Los Internos*. Bienes que son parte real del ser humano en concreto. Como por ejemplo, la salud, las virtudes morales, las capacidades mentales, ahora bien, cabe decir que “aunque frecuentemente decimos que la salud es lo más importante, en realidad no lo es. Se convierte en lo más importante cuando estamos enfermos, pero cuando estamos sanos a menudo dejamos de pensar en la salud. La salud es buena porque la persona sana puede hacer cosas sin impedimentos (...) No obstante, hoy vemos dos extremos: por una parte, gente que desatiende su salud (...); y por otra, aquellos que están tan obsesionados que experimentan obsesivamente con lo último en salud”<sup>138</sup>. Así pues, el bien interno de la salud, es algo importante, pero también es decisión de uno cuidarlo más o menos, y de una manera o de otra.

“El campo moral de la acción humana viene definido por el bien de la persona. Cualquier acción que perturbe el bien de la persona será un mal moral. Y toda actividad que respete el bien de la persona será un bien moral”<sup>139</sup>. Ahora bien, “el fundamento de la ética es nuestra habilidad natural para usar la razón y para entender la realidad [como hemos visto anteriormente], la cual incluye una jerarquía de bien”<sup>140</sup>, y para ello, “lo Absoluto es el fundamento para entender la entera jerarquía del bien. En la medida que el ser humano es un ser racional y libre, abierto a la inmortalidad, Dios aporta la clave que da sentido a la jerarquía de bien”<sup>141</sup>. Además, como decíamos antes, la recta razón es nuestro punto de medida, por lo tanto, a priori, el bien se puede conocer, perseguir y hacer, como dice A. Rodríguez:

---

<sup>136</sup> Op. cit. p. 51.

<sup>137</sup> Ib.

<sup>138</sup> Op. cit. p. 53.

<sup>139</sup> Op. cit. p. 50.

<sup>140</sup> Op. cit. p. 59.

<sup>141</sup> Op. cit. p. 58.

“la razón es el punto de referencia y el criterio interno de la constitución y distinción de lo bueno y de lo malo, de la virtud y del vicio”<sup>142</sup>. Vemos que lo que dice A. Rodríguez es muy parecido a lo que dice el Estagirita: “el bien humano es una actividad del alma conforme a la virtud, y, si las virtudes son más de una, conforme a la mejor y la más completa”<sup>143</sup>. Entonces, parece que “una acción conforme a la recta razón es una acción verdaderamente virtuosa”<sup>144</sup>.

Hemos visto que el origen de la moralidad es el bien. Además vemos que existe una relación en la acción e intención humana entre el bien y la virtud. A. Rodríguez decía que: “para Santo Tomás es natural al hombre lo que es conforme a la recta razón, porque ésta es lo específico de su naturaleza y ella es la regla moral. La ley moral natural es la ley de la razón práctica”<sup>145</sup>, es decir, la Prudencia, la virtud moral suprema en el orden perfectivo de las virtudes morales.

## **2.2. La prudencia. Vicios, virtudes y hábitos morales en relación a la elección y la voluntariedad**

Después de ver, que existe una relación entre bien y virtud, vemos necesario, dedicarle un espacio a la profundización de dichos conceptos para poder entender más la voluntariedad y responsabilidad moral humana. Para empezar, ¿qué significa virtud?, ¿y el vicio?

Vemos en A. Rodríguez (2012) que:

*La virtud es el hábito de elegir bien; el vicio es el hábito de tomar malas decisiones. La virtud perfecciona la capacidad humana de elegir (la libertad de elección), de forma que el virtuoso encuentra la acción adecuada a la particular situación en la que se encuentra, la elige y la realiza*<sup>146</sup>. (p. 214)

Y añade: “la virtud moral no es un automatismo que lleva a hacer siempre lo mismo sin necesidad de elegir. La virtud no suprime la elección, sino que la perfecciona; no nos ahorra la decisión, sino que nos permite elegir bien en las más variadas

---

<sup>142</sup> RODRÍGUEZ, A. *Ética general*. Navarra: Ediciones Universidad de Navarra (EUNSA), 2010, p. 235.

<sup>143</sup> ARISTÓTELES. *Ética a Nicómaco*. Madrid: Alianza Editorial, 2010, p. 60.

<sup>144</sup> RODRÍGUEZ, A. *Ética general*. Navarra: Ediciones Universidad de Navarra (EUNSA), 2010, p. 234.

<sup>145</sup> Op. cit. p. 240.

<sup>146</sup> SANTA SEDE. *Catecismo de la Iglesia Católica*. (Barcelona 1992): “En la medida en que el hombre hace más el bien, se va haciendo también más libre. No hay verdadera libertad sino en el servicio del bien y de la justicia. La elección de la desobediencia y del mal es un abuso de la libertad y conduce a “la esclavitud del pecado” (cf Rm 6,17).”, p. 235.

circunstancias”<sup>147</sup>. Por eso en el *Catecismo* vemos que “el progreso en la virtud, el conocimiento del bien, y la ascesis acrecientan el dominio de la voluntad sobre los propios actos”<sup>148</sup>. Por estas razones, entendemos que existe una relación entre libertad y virtud, es decir, cuanto más virtuoso es uno, más libre es<sup>149</sup>. Además, no le quita libertad de elección en cada acto, sino que la acción perfecciona la virtud y la libertad, por eso, A. Rodríguez dice que: “el acto propio y principal de la virtud (aunque no el único (...)) es la elección moralmente recta”<sup>150</sup>. En su defecto, el vicio tomará vida. Así pues, “*lo bueno por sí mismo es la vida conforme a la razón o vida virtuosa (...)* lo que hace feliz al hombre es la *perfección de la actividad según la razón, perfección que llamamos virtud*”<sup>151</sup>.

Antes veíamos que unos de los bienes internos eran las virtudes, ahora, cabe añadir, que “existen también una jerarquía en cuanto a los diversos tipos de habilidades y virtudes. Tampoco las virtudes morales son fines en sí mismos, aunque los filósofos estoicos lo enseñasen. Las virtudes morales son al alma [como veíamos anteriormente] lo que la salud al cuerpo. Su función es la de salvaguardar el bien de la persona, que estaría en peligro constante sin dichas virtudes”<sup>152</sup>. Entonces, parece ser que el ser humano, por la interiorización que le hace único como ser racional y libre, es capaz de perfeccionarse a sí mismo, y en este sentido si que nos atrevemos a decir, que el hombre tiene una responsabilidad ya que como dice Jaroszyński y Anderson (2012):

El ser humano, por medio de sus sentidos y su intelecto, puede captar la realidad en su conjunto y vivir de un modo más noble. (...) la persona se hace presente a sí misma de un modo espiritual, y se hace presente a los demás a través de la amistad. Esto constituye un signo de interiorización único del ser humano. Esta interiorización aparece de modo especial cuando nuestros actos se vuelven virtuosos<sup>153</sup>. El ser humano se ve enriquecido gracias a la

---

<sup>147</sup> RODRÍGUEZ, A. *Ética general*. Navarra: Ediciones Universidad de Navarra (EUNSA), 2010, p. 214.

<sup>148</sup> SANTA SEDE. *Catecismo de la Iglesia Católica*. Barcelona: Asociación de Editores del Catecismo, 1992, p. 397.

<sup>149</sup> Cabe añadir que A. RODRÍGUEZ, *Ética general*. (Navarra 2010): “La virtud y el vicio se manifiestan más en la voluntariedad y en la elección interior que en la obra exterior considerada en sí misma, aunque la virtud comprende tanto la elección interior como la buena realización exterior de lo elegido.”, p. 215.

<sup>150</sup> RODRÍGUEZ, A. *Ética general*. Navarra: Ediciones Universidad de Navarra (EUNSA), 2010, p. 214.

<sup>151</sup> Op. cit. p. 116.

<sup>152</sup> P. JAROSZYŃSKI y M. ANDERSON, *Ética: el drama de la vida moral*. Navarra: Ediciones Universidad de Navarra (EUNSA), 2012, p. 54.

<sup>153</sup> A. RODRÍGUEZ, *Ética general*. (Navarra 2010): “Para que se pueda hablar de elección o acción virtuosa (...) se requiere a) saber lo que se hace; b) elegir interiormente la obra buena en cuanto tal, es decir, en cuanto que es un acto de justicia, de templanza, de prudencia, etc.: c) obrar con en firmeza y constancia, sin que la elección o la obra se retracte o abandone a causa de los obstáculos que se encuentran”, p.215.

interiorización. No está encerrado entre los límites de una existencia material, sino que está abierto a la entera realidad. (p. 56)

En apartados siguientes veremos cómo entendemos éste punto de las virtudes dentro de la enfermedad mental.

### 2.3. Deliberación y elección

Por el mismo hecho de ser libres somos responsables, ahora bien, estos actos, pueden ser deliberados o no, pero ¿qué es lo propio del hombre? Pues bien, “la libertad caracteriza los actos propiamente humanos. Hace al ser humano responsable de sus actos (...). Es propio del hombre actuar deliberadamente”<sup>154</sup>. Ahora bien, ¿qué es deliberar y sobre que delibera el hombre? Aristóteles (2010) decía que:

Quizás haya que añadir que es objeto de deliberación no aquello sobre lo que deliberaría un bobo o un loco, sino acerca de lo que deliberaría el hombre sensato. (...) Deliberamos acerca de las cosas que dependen de nosotros y son realizables. (p. 102)

Por tanto, deliberamos sobre aquello que está en nuestro campo de acción , todo lo demás no sería objeto de deliberación. Por eso, no se puede deliberar sobre la gravedad, la física, la ciencia en sí misma, ya que no es una cosa que decida el hombre ni que esté en su campo de acción, sería simplemente así. Por eso Aristóteles dice que: “no deliberamos sobre los fines, sino sobre lo que conduce a los fines. (...) una vez que se ha establecido el fin, los hombres examinan de qué manera y por qué medios va a producirse”<sup>155</sup>. Así pues, no sería objeto de deliberación el fin sino lo que conduce a los fines. Es por esto que “*el obrar humano deliberado mira siempre a un fin último o bien supremo*”<sup>156</sup>, al que llamamos felicidad.

Ahora bien, ¿qué relación hay entre deliberar y elegir? Dice el Filósofo: “aquello que se elige es lo que ha sido seleccionado como consecuencia de la deliberación”<sup>157</sup>. Así pues, parece que el hombre, para elegir “bien”, tiene que aprender a deliberar, dicho de otra manera, necesita educar su libertad. Llegamos pues a otro punto,

---

<sup>154</sup> SANTA SEDE. *Catecismo de la Iglesia Católica*. Barcelona: Asociación de Editores del Catecismo, 1992, p. 340.

<sup>155</sup> ARISTÓTELES. *Ética a Nicómaco*. Madrid: Alianza Editorial, 2010, p. 103.

<sup>156</sup> RODRÍGUEZ, A. *Ética general*. Navarra: Ediciones Universidad de Navarra (EUNSA), 2010, p. 89.

<sup>157</sup> ARISTÓTELES. *Ética a Nicómaco*. Madrid: Alianza Editorial, 2010, p. 104.

donde parece que si hay responsabilidad moral, en decidir deliberar sobre el fin y/o educarse en tal tendencia deliberativa y electiva. En este sentido, se puede entender aquello que está escrito en *Ética a Nicómaco*: “el objeto de deliberación y el de elección son lo mismo”<sup>158</sup>.

Como hemos visto en apartados anteriores “toda actividad y elección, tienden a un determinado bien.” En consonancia con el Estagirita, la elección según A. Rodríguez es: “el acto de la voluntad con el que se decide lo que se va a hacer aquí y ahora en vista de un determinado fin”<sup>159</sup>. ¿Cuál es el punto objetivo de esto? Pues como decíamos al empezar el trabajo, de la misma manera que la libertad atestigua la conciencia, la conciencia también atestigua lo que está bien y lo que está mal. Por eso, “la decisión que está de acuerdo con la consciencia moral, constituye un bien moral. La que está en desacuerdo es un mal moral”<sup>160</sup>, es entonces cuando podemos empezar a hablar de voluntariedad, ya que “la libertad hace del hombre un sujeto moral [inmediatamente moral]. Cuando actúa de manera deliberada, el hombre es, por así decirlo *padre de sus actos*. Los actos humanos, es decir, libremente realizados tras un juicio de conciencia, son clasificados moralmente: son buenos o malos”<sup>161</sup>. Pero entonces, ¿qué pasa con la ignorancia?, ¿qué significa voluntariedad?, ya que “parece que son involuntarias las acciones que se producen a la fuerza y por ignorancia”<sup>162</sup>, ahora bien, también parece que para ser *padre de nuestros actos* implica una condición previa: una decisión, una elección e incluso parece que implique una deliberación. ¿Es el hombre capaz de elegir voluntariamente? Retomaremos este punto más tarde, antes de ello, vemos necesario, preguntarnos por fin de toda deliberación y elección. ¿Por qué nos interesa elegir? Porque queremos algo de la vida, queremos algo de la realidad, el hombre está hecho para ser feliz: el hombre desea ser feliz por naturaleza.

### 2.3.1. *El deseo*

En cuanto al deseo, muchas veces se utiliza este concepto como referente al apetito concupiscible, nosotros no lo utilizamos así, sino como algo que surge del corazón humano, como el motor del movimiento del hombre, pero para ello ha de existir un

---

<sup>158</sup> *Ib.*

<sup>159</sup> RODRÍGUEZ, A. *Ética general*. Navarra: Ediciones Universidad de Navarra (EUNSA), 2010, p. 214.

<sup>160</sup> P. JAROSZYŃSKI y M. ANDERSON, *Ética: el drama de la vida moral*. Navarra: Ediciones Universidad de Navarra (EUNSA), 2012, p. 142.

<sup>161</sup> SANTA SEDE. *Catecismo de la Iglesia Católica*. Barcelona: Asociación de Editores del Catecismo, 1992, p. 399.

<sup>162</sup> ARISTÓTELES. *Ética a Nicómaco*. Madrid: Alianza Editorial, 2010, p. 94.

fin, ya que “no hay deseo ni tendencia sin un fin o un bien (verdadero o aparente)”<sup>163</sup> y “si hay deseo, debe haber un fin al que el deseo apunta. La misma correlación existe en la afectividad y en el plano de la acción libre. (...) no hay acciones deliberadas «vacías». Tendencias, sentimientos y acciones están sometidas a la ley de la intencionalidad: unos y otros son fenómenos intencionales, aunque cada uno lo sea a su modo”<sup>164</sup>.

Ahora bien, el hombre, desea cosas concretas, es decir, fines concretos, pero todas están orientadas a un fin más grande, a la felicidad. Por eso, A. Rodríguez dice que el: “fin último o bien perfecto significa objeto último del deseo, fin o bien global en el que los deseos quedas satisfechos, que no deja nada importante fuera de sí y que no es referible ningún fin ulterior o, lo que es igual, es querido por sí mismo y no en orden a otra cosa”<sup>165</sup>, y añade que la felicidad es “un deseo razonable que sólo podrá ser satisfecho, de acuerdo con la razón”<sup>166</sup>. Como decía Dudley “*la razón es el principal principio ordenador de la vida personal y social*”<sup>167</sup> ya que “el deseo o el impulso es la forma en que se manifiestan las necesidades del hombre en su diálogo con el mundo”<sup>168</sup>.

Spaemann decía que “el problema de la felicidad sólo podrá recibir una solución plenamente satisfactoria en una dimensión escatológica ligada a la religión”<sup>169</sup>, ya que “el deseo de felicidad que no se satura nunca en la tierra apunta a un destino trascendente de la persona humana”<sup>170</sup>. A. Rodríguez (2010) decía que Spaemann veía 3 alternativas posibles al modo de vivir el deseo de felicidad:

Renunciar a la idea de vida lograda en general; sustituir la esperanza en el más allá por la utopía histórica de una transformación real capaz de lograr la consumación de la vida; por último, disminuir el anhelo de felicidad –reducir el deseo- y superar la antinomia mediante el compromiso. Aristóteles adopta la tercera actitud. (p. 123)

Por último, queremos destacar que “un hecho de experiencia es que ningún bien creado satura el deseo de felicidad del hombre. El querer del hombre siempre está

---

<sup>163</sup> RODRÍGUEZ, A. *Ética general*. Navarra: Ediciones Universidad de Navarra (EUNSA), 2010, p. 90.

<sup>164</sup> Ib.

<sup>165</sup> Ib.

<sup>166</sup> Op. cit. p. 99.

<sup>167</sup> Op. cit. p. 121.

<sup>168</sup> GARCÍA, J.A. *Antropología filosófica. Una introducción a la filosofía del hombre*. Navarra: EUNSA, 2010, p. 159.

<sup>169</sup> RODRÍGUEZ, A. *Ética general*. Navarra: Ediciones Universidad de Navarra (EUNSA), 2010, p. 123.

<sup>170</sup> GARCÍA, J.A. *Antropología filosófica. Una introducción a la filosofía del hombre*. Navarra: EUNSA, 2010, p. 101.

abierto a algo más; en otras palabras, la voluntad «siempre quiere más» porque apunta «más alto»<sup>171</sup>. Entonces, al igual que el hombre tiene sed y puede saciarla porque existe la bebida, y al igual que el hombre tiene hambre y puede saciarla porque existe la comida, ¿no sería razonable pensar que existe algo que sacie el deseo de felicidad? Ahora bien, también vemos que volvemos a tener sed al cabo de un rato, que volvemos a tener hambre al cabo de un rato, así ocurre en la naturaleza de todo deseo, desde los más simples a los más profundos: es una tensión constante, algo que no se acaba de saciar del todo, porque si uno vive como un verdadero viviente, siempre desea más. Debido a que nos interesa ser más felices y más libres, nos resulta interesante también conocer aquello donde reside nuestra libertad, y para ello, se nos hace imprescindible “responder”. Por eso, nos interesa ahora, hablar de la voluntariedad, porque nos interesa responder ante las cosas de un modo más libre y verdadero.

#### 2.4. Acto voluntario, involuntario y mixto

La libertad implica una responsabilidad, y por tanto, una voluntariedad, como dice el Catecismo: “la libertad hace al hombre responsable de sus actos en la medida que éstos son voluntarios”<sup>172</sup>. Así pues, llegamos al “hueso duro de roer” de la responsabilidad moral<sup>173</sup>: *lo voluntario y lo involuntario*. Se afirma con ligereza la voluntariedad y la involuntariedad de ellas, rápidamente se cierra el juicio del mal y de la libertad, y todo queda reducido a una explicación con unas variables bien armonizadas entre sí, este es, a nuestro juicio, el gran daño de la psicología en el campo de la vida moral. Así pues, encontramos más conveniente, empezar por comprender los tipos de actos que puede realizar el hombre, para luego poder juzgar este hecho con la libertad humana y la enfermedad mental de un modo más justo.

---

<sup>171</sup> GARCÍA, J.A. *Antropología filosófica. Una introducción a la filosofía del hombre*. Navarra: EUNSA, 2010, p. 101.

<sup>172</sup> SANTA SEDE. *Catecismo de la Iglesia Católica*. Barcelona: Asociación de Editores del Catecismo, 1992, p. 397.

<sup>173</sup>A. PACIOS, *Amor divino y libertad creada*. (Barcelona 1979): “Si atendemos a la amplitud con que solemos buscar explicaciones a nuestros actos libres (...) nos daremos cuenta de cuán pequeña parte toma la libertad en los actos libres humanos y de cuán disminuida está en ellos la responsabilidad moral, ya que el hombre es responsable de sus actos tan sólo en cuanto son libres”, p. 315. La naturaleza de la libertad está pensada de tal manera para que el hombre pueda vivir con ella de manera responsable, tomando partido en ella pero sin que esto le resulte una carga incargable.

#### 2.4.1. El acto humano

“La *acción voluntaria* puede ser definida como aquella *acción que procede de un principio intrínseco con conocimiento formal del fin*”<sup>174</sup>. Desglosando esta definición vemos pues, tres elementos claves:

- i. *Procede de un principio intrínseco*: porque procede de un principio operativo de una facultad apetitiva del sujeto, como hemos visto en apartados anteriores.
- i. *Conocimiento formal de fin*: no es algo espontáneo e instintivo sino que la acción que se realiza la conoce bajo razón de objetivo de su obrar.
- ii. *El término fin entendido como bien en sentido práctico*: como hemos visto en apartados anteriores, es decir, entendiendo bien ordenado al bien de la persona, elegido y deliberado.

En cuanto al conocimiento formal de fin, vemos en los actos humanos que muchos de nuestros actos son acciones simplemente espontáneas. Encontramos pues, una primera diferencia en la voluntariedad: la diferencia entre los actos del hombre, y los actos humanos, ya que muchas veces, realizamos actos sin voluntariedad. Así pues, diferenciamos:

- i. *Actos del hombre*: son las acciones que ocurren en el hombre, pero en las cuales, éste no se reconoce como su autor, porque no están sujetas a su libre voluntad. Ejemplo de ello sería, sentir hambre, palpar. Son acciones involuntarias.
- ii. *Actos humanos*: Son las acciones en las que el sujeto se presenta responsable (capaz de *responder*, porque es su autor. Las acciones humanas son susceptibles de un juicio ético, porque ha entrado en juego la voluntad libre. “Donde comienza lo voluntario y libre comienza el campo específicamente moral, mientras que las acciones en las que no hay voluntariedad no son susceptibles de una clasificación moral”<sup>175</sup>.

Así pues, parpadear no está bien o mal, no es posible juzgarlo, en cambio, si uno decide realizar una acción, parece que entramos en un campo diverso. Por eso podemos hacer una primera aproximación a la voluntariedad diciendo. Para que un acto sea voluntario, tiene que ser realizado por un sujeto libre, conocer el fin de su acción o intención y teniendo una razón en su fin.

---

<sup>174</sup> GARCÍA, J.A. *Antropología filosófica. Una introducción a la filosofía del hombre*. Navarra: EUNSA, 2010, p. 176.

<sup>175</sup> GARCÍA, J.A. *Antropología filosófica. Una introducción a la filosofía del hombre*. Navarra: EUNSA, 2010, p. 99.

El problema es que muchas veces, ser libre, da miedo; pero “cuando analizamos las cosas que hacemos, nos sorprende el hecho de que todas esas actividades las realizamos con algún propósito intencionado. (...) Todo en la vida humana lleva inscrito un propósito. (...) Todas nuestras acciones están orientadas a un fin”<sup>176</sup>. Es por esta razón que interpretamos y también por la razón que veíamos al principio del análisis de la libertad que percibimos que nuestra libertad no está determinada, aunque esté condicionada, que siempre hay un resquicio por pequeño que sea de voluntariedad, y por tanto, de responsabilidad moral. Es verdad, que hemos de tener en cuenta los límites, y es por esta razón que nos interesa ver el significado de lo involuntario, para poder matizar con más nitidez, esta misteriosa realidad, llamada libertad. Claro que es mucho más fácil justificarse en un comportamiento instintivo e involuntario, al menos, no duele tanto el error que uno comete.

Ahora nos encontramos con otra diferencia en los actos humanos en cuanto a la voluntad, como hemos visto ya, “lo que se hace por voluntad, no puede ser coaccionado. Por tanto, la voluntad no puede ser coaccionada para actuar”<sup>177</sup> aunque si condicionada. Así pues, “el acto de la voluntad es doble: uno, el que es de la voluntad inmediatamente, como extraído (elicitus) de ella; es decir, del querer. El otro es el acto de la voluntad mandado (imperatus) por ella y realizado mediante otra potencia, como andar y hablar, que los manda la voluntad mediante la potencia motriz”<sup>178</sup>.

#### 2.4.2. La voluntariedad

La voluntariedad es el modo específico de la voluntad a tender hacia un fin. Aristóteles define el acto voluntario como “aquello cuyo principio está en uno mismo y que conoce las circunstancias concretas de la acción”<sup>179</sup>. Ahora bien, ¿qué es lo que hace que un acto sea voluntario? A. García dice que “*para que una acción sea perfectamente voluntaria se requiere que su principio sea intrínseco (que el sujeto no esté violentado por un agente exterior) y que haya conocimiento de fin*”<sup>180,181</sup>. Así pues, hay pocos actos que un ser humano realice voluntariamente de un modo

<sup>176</sup> P. JAROSZYŃSKI y M. ANDERSON, *Ética: el drama de la vida moral*. Navarra: Ediciones Universidad de Navarra (EUNSA), 2012, pp. 31-32.

<sup>177</sup> AQUINO, S.T. *Suma de teología II. Parte I-II*. C.6, a.4. Madrid: Biblioteca de autores cristianos, 1997, p. 107.

<sup>178</sup> *Ib.*

<sup>179</sup> GARCÍA, J.A. *Antropología filosófica. Una introducción a la filosofía del hombre*. Navarra: EUNSA, 2010, p. 98.

<sup>180</sup> Muy parecido a lo que vemos en la summa teológica de Santo Tomás cuando define *acción voluntaria*. S.T. AQUINO, *Suma de teología II. Parte I-II*. C.6, a.1. (Madrid 1997 “acción que procede de un principio intrínseco con conocimiento formal de fin.”, p. 103.

<sup>181</sup> *Ib.*

perfecto, ya que siempre estamos influenciados por muchos factores, Santo Tomás decía que “en los actos del hombre se encuentra perfectamente lo voluntario, porque él conoce perfectamente el fin de su obrar y se mueve a sí mismo”<sup>182</sup>; pero ¿qué características tiene la voluntariedad?

- i. A. García dice que “la voluntariedad es consciente, porque la tendencia del acto hacia el objeto es proyectada deliberadamente por el sujeto. Proyectar y organizar son actos de la razón práctica (conocimiento formal del fin) implicados por la actividad voluntaria”<sup>183</sup>.
- ii. “Es guiada por la razón”<sup>184</sup>.
- iii. “Es activa; es una acción, no una pasión. (...) El sujeto es dueño de la acción realizada”<sup>185</sup>.
- iv. “Es autorreferencial”<sup>186</sup>. Toda acción voluntaria, además de contener la tendencia hacia el bien, revierte sobre el sujeto personal: no es posible, por ejemplo, robar sin aprobar el robo que se realiza y por tanto, sin hacer de sí mismo un ladrón”<sup>187</sup> y añade, “el querer implica una identificación personal (...) con lo querido que no existe en el conocer en cuanto tal, y tampoco en el «sentirse afectado o afectividad». La persona queda comprometida, como persona, en todo acto de la voluntad, y por ello toda determinación de la voluntad, es decir, acto por el que la determina también a sí misma”<sup>188</sup>.

Ahora bien, “hay un doble conocimiento de fin: el perfecto y el imperfecto”<sup>189</sup>. Es por esta razón, que en cuanto al conocimiento del fin y el acto voluntario se pueden dar dos subtipos de actos voluntarios:

- i. *Imperfecto*: cuando se conoce la cosa que es fin, pero no en cuanto fin, es decir, cuando sabes lo que estás haciendo. “Una vez aprehendido el fin, uno puede dirigirse hacia él o no, después de deliberar acerca del fin y de las cosas que se ordenan a él. En el acto voluntario imperfecto no hay deliberación del fin”<sup>190</sup> sino que se mueve hacia él inmediatamente.

---

<sup>182</sup> AQUINO, S.T. *Suma de teología II. Parte I-II. C.6, a.1.* Madrid: Biblioteca de autores cristianos, 1997, p. 103.

<sup>183</sup> GARCÍA, J.A. *Antropología filosófica. Una introducción a la filosofía del hombre.* Navarra: EUNSA, 2010, p. 177.

<sup>184</sup> *Ib.*

<sup>185</sup> *Op. cit.* p. 178.

<sup>186</sup> No hay que confundir el término autorreferencialidad con el de reflexión.

<sup>187</sup> *Ib.*

<sup>188</sup> *Ib.*

<sup>189</sup> AQUINO, S.T. *Suma de teología II. Parte I-II. C.6, a.2.* Madrid: Biblioteca de autores cristianos, 1997, p. 105.

<sup>190</sup> *Ib.*

- ii. *Perfecto*<sup>191</sup>: es aquella que cumple perfectamente las condiciones de la acción voluntaria, es decir, cuando no sólo se conoce lo que es fin, sino también la razón de fin, es decir, cuando sabes lo que estás haciendo y el por qué. “Esto es lo más voluntario: dirigirse hacia fines propuestos por el sujeto”<sup>192</sup>. “Hay un conocimiento del fin cuando no sólo se aprehende la cosa que es del fin, sino también se conoce su razón de fin y la proporción con el fin de lo que se ordena a él. Y este conocimiento compete sólo a la naturaleza racional”<sup>193</sup>.

Por eso, ahora nos preguntamos al igual que A. García (2010):

¿Qué es lo involuntario? Espontáneamente creemos que una acción del hombre es involuntaria cuando se ha hecho por ignorancia. (...) También decimos que algo es involuntario cuando un agente exterior empuja a realizar una determinada acción a un sujeto en contra de su querer. (p. 98)

Y el mismo autor sigue diciendo “en otros casos decimos que una acción es involuntaria cuando se ha hecho por miedo. En realidad el miedo es un mixto de voluntario e involuntario, dependiendo en mayor o menor medida de la objetividad de ese temor”<sup>194</sup>.

Ahora bien, A. García (2010) dice que:

En realidad, en la vida humana lo voluntario se encuentra entrecruzado con lo involuntario. En ocasiones es difícil determinar con precisión la voluntariedad o responsabilidad concreta de una acción. Sin embargo, la conciencia moral suele presentarnos con juicio certero la voluntariedad y responsabilidad de una acción determinada. (p. 99)

Por ello, nos detenemos ahora, en ver con un poco más de profundidad, “lo entrecruzado”.

---

<sup>191</sup> J.A. GARCÍA, *Antropología filosófica. Una introducción a la filosofía del hombre*. (Navarra 2010): “Esto tiene mucha relación cuando hablábamos de la autodeterminación en cuanto a la voluntad ya que “lo propio de la naturaleza racional no es sólo conocer el fin, sino la razón de fin o bien (...) No se trata de dirigirse por sí mismo hacia un fin que nos es dado «desde fuera», sino de ser capaz de fijarse por sí mismo los fines”, p. 98.

<sup>192</sup> GARCÍA, J.A. *Antropología filosófica. Una introducción a la filosofía del hombre*. Navarra: EUNSA, 2010, p. 98.

<sup>193</sup> AQUINO, S.T. *Suma de teología II. Parte I-II*. C.6, a.2. Madrid: Biblioteca de autores cristianos, 1997, p. 105.

<sup>194</sup> GARCÍA, J.A. *Antropología filosófica. Una introducción a la filosofía del hombre*. Navarra: EUNSA, 2010, p. 98.

### 2.4.3. Lo entrecruzado: el acto mixto

Aristóteles (2010) decía que:

Siendo acto involuntario el que se produce por una cierta ignorancia, parecería que el acto voluntario es aquel cuyo inicio estaría en uno mismo sabiendo las circunstancias particulares en que se produce la acción. Porque quizá no esté bien decir que son involuntarios los actos que realizan por ira o por deseo<sup>195</sup>. (...) ¿Acaso no realizamos voluntariamente ninguna de las acciones que se realizan por deseo e ira? ¿O es que realizamos voluntariamente las buenas e involuntariamente las malas? (p. 99)

Por otro lado, el mismo autor, también afirmaba que “cuando se hace algo que no se debe por razones que ponen en tensión excesiva a la naturaleza humana y nadie soportaría, quizá no sea posible verse obligado a realizar algunas, sino que es preferible morir sufriendo los más terribles males”<sup>196</sup>. Así pues, las acciones involuntarias son “las acciones que se producen por la fuerza y por ignorancia”<sup>197</sup>. Pero, ¿qué actos se producen violentamente o por la fuerza?, y ¿qué significa “por ignorancia”? Veremos esto con mayor profundidad más adelante.

Ahora bien, “una acción puede ser indirectamente voluntaria cuando resulta de una negligencia respecto a lo que se habría debido conocer o hacer, por ejemplo, un accidente provocado por la ignorancia del código de circulación”<sup>198</sup>, a esto le llamamos *acción no voluntaria*, esto significa “*simple privación de voluntariedad, sobre todo por falta del conocimiento del fin*: ignorancia de las circunstancias concretas de la acción, principalmente de su objeto.

Las acciones mixtas son las más frecuentes, en el ser humano. Estas acciones son una mezcla de lo voluntario y lo involuntario, son “acciones libres y psicológicamente normales, pero que no responden a una libre iniciativa de la persona”<sup>199</sup>.

---

<sup>195</sup> Aristóteles utiliza el término deseo, en este caso, entendiendo deseo como un movimiento del apetito sensible.

<sup>196</sup> ARISTÓTELES. *Ética a Nicómaco*. Madrid: Alianza Editorial, 2010, p. 95.

<sup>197</sup> Op. cit. p. 94.

<sup>198</sup> SANTA SEDE. *Catecismo de la Iglesia Católica*. Barcelona: Asociación de Editores del Catecismo, 1992, p. 412.

<sup>199</sup> RODRÍGUEZ, A. *Ética general*. Navarra: Ediciones Universidad de Navarra (EUNSA), 2010, p. 182.

#### 2.4.4. La responsabilidad del acto voluntario

Hablando de la dirección del acto voluntario decimos que: “en los casos (...) en que la misma dirección viene determinada por algo externo a la libertad, tenemos el acto voluntario, pero no libre, y, por tanto, exento de responsabilidad moral”<sup>200</sup>. Ahora bien, un hombre que se emborracha es responsable de tal, pero ¿si coge un vehículo y atropella a alguien no? O un heroinómano que decide empezar a drogarse es responsable, pero ¿si llega a tal punto de adicción que roba a alguien para comprar más droga, ya no? Por eso insistíamos antes en la importancia del bien y el respeto a la jerarquía de bienes, ya que “una acción no queda justificada simplemente porque el motivo último del agente sea un bien (el fin no justifica los medios). Una acción sólo estará justificada cuando el bien elegido no altere la jerarquía de los bienes”<sup>201</sup> porque como dicen Jaroszyński y Anderson (2012):

Todas nuestras decisiones y actos deben estar ordenados de tal modo que respeten la jerarquía del bien. La cima de esta jerarquía es el bien en sí mismo. Si tratamos el bien en sí mismo como un medio, estaremos socavando la entera jerarquía del bien. Entonces surge un mal, a saber, el de la falta de respeto hacia el bien mismo. Cuando elegimos algo que socava la jerarquía objetiva del bien, estamos eligiendo un bien ilusorio, algo que tan solo parece ser un bien. (p. 38)

Es por eso, que “el hombre es el bien y el fin en esta jerarquía, y debe usar su razón y ejercer su responsabilidad cuando elige cómo ordenar para sí mismo los diversos bienes”<sup>202</sup>, y es por esta razón que “el ser humano tiene la responsabilidad de respetar toda la jerarquía de los bienes”<sup>203</sup>.

“La libertad hace al hombre *responsable* de sus actos en la medida en que estos son voluntarios. El progreso en la virtud, el conocimiento del bien, y la ascesis acrecientan el dominio de la voluntad sobre los propios actos”<sup>204</sup>. En manos del hombre estará decidir si persigue el bien y la virtud o no, teniendo en cuenta todos los límites que tiene el ser humano, tanto ontológicos, como físicos, como psicológicos. Es en este punto, donde no se puede reducir la voluntariedad, ya que “se dice que es voluntario aquello de lo que somos dueños. Pero somos dueños de actuar y de no actuar, de querer y no querer. Luego del mismo modo que actuar y

---

<sup>200</sup> PACIOS, A. *Amor divino y libertad creada*. Barcelona: Ediciones Acervo, 1979, p. 317.

<sup>201</sup> P. JAROSZYŃSKI y M. ANDERSON, *Ética: el drama de la vida moral*. Navarra: Ediciones Universidad de Navarra (EUNSA), 2012, p. 37.

<sup>202</sup> Op. cit. p. 48.

<sup>203</sup> Ib.

<sup>204</sup> SANTA SEDE. *Catecismo de la Iglesia Católica*. Barcelona: Asociación de Editores del Catecismo, 1992, p. 443.

querer son voluntarios, lo son el de no actuar y el no querer<sup>205</sup>, porque procede de un principio interior. En manos del hombre estará, por el mismo hecho de ser libres, el decidir qué es lo que va a perseguir, si la verdad y la virtud o la mentira y el vicio. Es por esta razón que “se llama voluntario a lo que procede de la voluntad. Pero una cosa procede de otra de dos modos. Uno, directamente, es decir, cuando es agente, como la acción de calentar, del calor. El otro, indirectamente, porque no actúa, así, se atribuye el hundimiento de una nave al piloto, porque deja de pilotar<sup>206</sup>, teniendo en cuenta que “si un piloto no pudiera dirigir una nave, o no tuviera encomendada su conducción, no se le imputaría el hundimiento que sucedería por ausencia de piloto<sup>207</sup>”.

Por último, destacamos que “la constricción de la situación puede a veces atenuar la responsabilidad moral, sin suprimirla. Sólo desaparecería la responsabilidad moral si el terror u otra pasión causada por el peligro cercano impidiese de modo completo el uso de la razón<sup>208</sup>. Ahora bien, hay algo objetivo que nos permite juzgar esto, con mayor claridad, hay algo dentro de nuestro ser que nos permite ver cosas que muchas veces no queremos ni si quiera ver, uno puede hacer grandes esfuerzos por intentar suprimirla, pero en la experiencia uno descubre que hay algo que es irreductible: la conciencia moral.

### 3. Conciencia moral

La conciencia moral es un proceso por el cual el entendimiento juzga bien a ejecutar. No hay juicios gratuitos sino deliberados. Por tanto la conciencia juzga la validez del acto para realizarlo. Es por ello que las tres funciones de la conciencia son:

- i. *Testificar*: ya que somos conscientes de lo que hacemos.
- ii. *Obligar*: ya que se pronuncia en imperativo.
- iii. *Juzgar*: ya que acusa, excusa y remuerde.

Es por todo ello, que “la conciencia moral es un juicio de la razón por el que la persona humana reconoce la cualidad moral de un acto concreto que piensa hacer,

---

<sup>205</sup> AQUINO, S.T. *Suma de teología II. Parte I-II*. C.6, a.4. Madrid: Biblioteca de autores cristianos, 1997, p. 107.

<sup>206</sup> AQUINO, S.T. *Suma de teología II. Parte I-II*. C.6, a.3. Madrid: Biblioteca de autores cristianos, 1997, p. 107.

<sup>207</sup> *Ib.*

<sup>208</sup> RODRÍGUEZ, A. *Ética general*. Navarra: Ediciones Universidad de Navarra (EUNSA), 2010, p. 182.

está haciendo o ha hecho”<sup>209</sup>. Por eso, es importante lo que decíamos antes, de la *interiorización* ya que “es preciso que cada uno preste mucha atención a sí mismo para oír y seguir la voz de su conciencia. Esta exigencia de *interiorización* es tanto más necesaria cuanto que la vida nos impulsa con frecuencia a prescindir de toda reflexión, examen o interiorización”<sup>210</sup>. “El acto llamado *examen de conciencia* debe ser siempre no una ansiosa introspección psicológica, sino la confrontación sincera y serena con la ley moral interior”<sup>211</sup>. Esta confrontación con la ley inscrita en el corazón, es lo que entendemos por interiorización. Ahora bien, ¿por qué es importante está “interiorización”?, pues porque “la conciencia moral comprende la percepción de los principios de la moralidad”<sup>212</sup>. Además, como dice Giussani: “el hombre se distingue de las demás criaturas por ser consciente de lo que vive, y esta conciencia no es cabal si no profundiza hasta el Fundamento de donde brota la vida”<sup>213</sup> porque “el hombre no es un perro, por eso la tierra celebra gozosa a través de la conciencia del hombre. La conciencia del hombre es la capacidad que el hombre tiene de reunir todas las cosas en unidad con su destino”<sup>214</sup>.

Por otro lado, sabemos, que esto es un trabajo arduo, ya que como dice A. Pacios (1979):

Incomparablemente más profunda que el mar es nuestra alma: y como en aquél, así en esta luz de la conciencia sólo ilumina una pequeña zona superficial: en ésta se perciben las luchas, las tempestades, tentaciones y combates, pero en la zona abisal se preparan y fraguan, haciéndose conscientes cuando de allí emergen aflorando a la conciencia con increíble rigor. (p. 29)

Aún así, creemos en lo mismo que Juan Pablo II cuando nos dijo: “Amadísimos: «Formar» la conciencia propia es tarea fundamental. La razón es muy sencilla: nuestra conciencia puede *errar*, y esto puede ocasionar (...) una enfermedad *mortal* hoy muy difundida: la indiferencia respecto a la verdad”<sup>215</sup>. Es por esta razón, que es tan importante reconocer la ley natural, una ley que se expresa en principios absolutos (en imperativo) en virtud de los cuales se actúa. Aún así, muchas veces

---

<sup>209</sup> SANTA SEDE. *Catecismo de la Iglesia Católica*. Barcelona: Asociación de Editores del Catecismo, 1992, p. 404.

<sup>210</sup> *Ib.*

<sup>211</sup> JUAN PABLO II. *La confesión explicada por el Papa*. Madrid: Anzos, 1995, p. 14.

<sup>212</sup> SANTA SEDE. *Catecismo de la Iglesia Católica*. Barcelona: Asociación de Editores del Catecismo, 1992, p. 405.

<sup>213</sup> GIUSSANI, L. *Moralidad: memoria y deseo*. Madrid: Ediciones Encuentro, 1983, p.36.

<sup>214</sup> GIUSSANI, L. *¿Se puede vivir así? Un acercamiento extraño a la existencia cristiana*. Madrid: Ediciones Encuentro, 2007, p. 234.

<sup>215</sup> JUAN PABLO II. *La confesión explicada por el Papa*. Madrid: Anzos, 1995, p. 15.

percibimos en nuestra experiencia que sabemos “lo que tenemos que hacer” y nos movemos en otra dirección.

El método nos parece complicado, pero en realidad, es simple, ¿por qué es cierto, esto que decimos? Porque está en nuestra experiencia. “Cuando percibimos el bien de la persona, nuestra percepción crea una obligación en nuestra conciencia”<sup>216</sup>. Es otro, es el rostro de otro, que nos hace entender todo esto, no hay verdad, ni justicia, ni certeza que valga sino está a la luz de esta experiencia primera. Por eso, nos atrevemos a decir, que el amor, es el método. Quien no ama la verdad, no ama de verdad, quien no se siente amado, no puede amar. Sólo el sencillo de corazón podrá escuchar y seguir su conciencia.

¿Cómo juzgar esto? En cierta medida es imposible, por el mismo hecho que el otro que tenemos delante es un misterio infinito e inescrutable. Aún así, sabemos que en la experiencia humana hay unos hechos objetivos que nos permiten juzgar “algo” en cuanto a la relación que existe entre los actos humanos y la conciencia moral.

### **3.1. Intención, elección y circunstancia**

Como vemos en el Catecismo de la Iglesia Católica (1992):

La moralidad de los actos humanos depende:

- del objeto elegido;
- del fin que se busca o la intención;
- de las circunstancias de la acción.

El objeto, la intención y las circunstancias forman las “fuentes” o elementos constitutivos de la moralidad de los actos humanos. (p. 400)

Además, “no habría *praxis* ni *póiesis*, es decir, ni acciones humanas ordenadas consciente y efectivamente al fin humano, ni efectuaciones normadas según conceptos y no regidas por la necesidad ciega o por el mecanismo instintivo, si la conciencia humana intelectual no fuese en sí misma emanativa de un lenguaje mental imperativo sobre la vida moral y regulatorio sobre la eficiencia técnica”<sup>217</sup>. Así pues, tiene un carácter imperativo, la conciencia ordena, otra cosa, es que

---

<sup>216</sup> P. JAROSZYŃSKI y M. ANDERSON, *Ética: el drama de la vida moral*. Navarra: Ediciones Universidad de Navarra (EUNSA), 2012, p. 142.

<sup>217</sup> CANALS, F. *Tomás de Aquino. Un pensamiento siempre actual y renovador*. Barcelona: SCIRE, 2004, p.129.

libremente la escuchemos o no, sigamos esa dirección u otra<sup>218</sup> porque como hemos visto antes, y como hemos podido experimentar, “en el hombre (...) esa elección no se hace instantáneamente como consecuencia de su primer acto intelectual, sino que se va haciendo a lo largo de la vida”<sup>219</sup>.

Hemos visto, que las cosas tienen un fin, y por tanto, nuestra *elección* no reside en elegir el fin del objeto, sino la *elección* libre hacia el fin a través de medios y fines medios, por eso dice F. Canals que “la intención del fin, que puede ser reconocida como contingente en cuanto a su ejercicio, pero no en cuanto a su objeto, que constituye un acto libre a la elección, de lo que aquel fin se ordena”<sup>220</sup>. Prueba de ello, sería las madres que no aman a sus hijos, van en contra de su naturaleza, ya que el fin es el amor, porque “la donación del Amor eterno es el ejemplar de toda libertad”<sup>221</sup>, y “el amor no se contenta sino con la correspondencia libre del amado”<sup>222</sup>. Así pues, hay una elección en cuanto a la persecución de la verdad, como decíamos antes, dicho de otra manera, a la persecución del fin. Por estas razones A. García citando al Estagirita concluyó que “los principios de de la acción voluntaria son la inclinación y la elección. (...) la inclinación no está en nuestro poder modificarla. (...) [en cambio] la elección de medios para alcanzar la felicidad”<sup>223</sup>: esto sí que está en nuestro poder”<sup>224</sup>.

Por otro lado, en cuanto a las circunstancias, queremos destacar, que aunque no tengan la última palabra, han de tomarse en cuenta, ya que sin ellas, las cosas quedan fuera de contexto. Por eso, un hombre que se tira al mar cuando éste está violento, es un imprudente, en cambio, en las mismas circunstancias si su hijo está en el agua y no puede salir de él, se convierte en alguien prudente.

Por último, como hemos visto anteriormente, hay factores que dificultan el discernimiento la decisión, así como el del fin y el de la percepción de ciertas circunstancias. Para entender, de un mejor modo, la naturaleza humana y la

---

<sup>218</sup> A. PACIOS, *Amor divino y libertad creada*. (Barcelona 1979): “El concurso divino (...) hizo posible la elección; pero el orden, la dirección de esa elección quedó plenamente en manos de la voluntad: no el elegir, sino en el ordenar esa elección a uno de los opuestos”, p.36.

<sup>219</sup> PACIOS, A. *Amor divino y libertad creada*. Barcelona: Ediciones Acervo, 1979, p. 37.

<sup>220</sup> CANALS, F. *Tomás de Aquino. Un pensamiento siempre actual y renovador*. Barcelona: SCIRE, 2004, p. 296.

<sup>221</sup> Ib.

<sup>222</sup> PACIOS, A. *Amor divino y libertad creada*. Barcelona: Ediciones Acervo, 1979, p. 27.

<sup>223</sup> Para entender esta afirmación de Aristóteles, hay que tener en cuenta el contexto histórico, porque la obtención de la felicidad, si bien es cierto, que el hombre puede hacer algo para perseguirla, en último término, no depende de él, sino que es algo dado.

<sup>224</sup> GARCÍA, J.A. *Antropología filosófica. Una introducción a la filosofía del hombre*. Navarra: EUNSA, 2010, p. 134.

enfermedad mental, necesitamos tener en cuenta que un factor fundamental que hemos ido esbozando y nombrando a lo largo del trabajo y que ahora nos gustaría retomar: la naturaleza y el significado de la ignorancia.

### 3.2. La ignorancia

Santo Tomás decía que “la ignorancia tiene capacidad de causar involuntario en la misma medida que priva del conocimiento que, (...) requiere de lo voluntario. Sin embargo no toda ignorancia priva a este conocimiento”<sup>225</sup>. Por otro lado, vemos en el Catecismo de la Iglesia Católica (1992) que:

La *ignorancia involuntaria* puede disminuir, si no excusar, la imputabilidad de una falta grave, pero se supone que nadie ignora los principios de la ley moral que están inscritos en la conciencia de todo hombre. Los impulsos de la sensibilidad, las pasiones pueden igualmente reducir el carácter voluntario y libre de la falta, lo mismo que las presiones exteriores o los trastornos patológicos. El pecado más grave es el que se comete por malicia, por elección mal deliberada. (p. 419)

Es por ello que hemos decidido ver con más profundidad la relación que hay entre la ignorancia y la voluntariedad, examinado el artículo 6 de la cuestión 6 de la I-II de la *summa* teológica de Santo Tomás de Aquino, vemos que existen tres tipos de relaciones entre ignorancia y acto voluntario:

- i. *Concomitante*: cuando versa acerca de lo que se hace, pero, aunque se supiera no dejaría de hacerse. Esta ignorancia es un acto *no voluntario*. Como por ejemplo, matar a alguien que querías matar pero por equivocación, como por ejemplo cazando un ciervo y disparándole sin querer.
- ii. *Consiguientemente*: cuando la ignorancia misma es voluntaria. Cuando uno quiere no saber. Esta ignorancia es un acto *voluntario*. Como por ejemplo, no deliberar sobre un pecado porque sabes que está mal y hacer la acción antes de que la conciencia “moleste más”.
  - Un subtipo de ésta sería una *voluntaria por negligencia*: cuando uno no procura tener el conocimiento que debe tener. Como por ejemplo, coger un coche sin saber conducir.
- iii. *Antecedentemente*: cuando un hombre ignora alguna circunstancia de un acto que no estaba obligado a conocer, y por eso hace algo que no haría de

---

<sup>225</sup> AQUINO, S.T. *Suma de teología II. Parte I-II*. C.6, a.8. Madrid: Biblioteca de autores cristianos, 1997, p. 111.

saberlo. Como por ejemplo, un hombre que al estar cazando un ciervo dispara a un hombre que pasaba cerca y no lo había visto. Esta ignorancia sería un acto *involuntario*.

Así pues, parece que no toda ignorancia es fruto de un desconocimiento del fin; en la ignorancia, hay veces, que también hay decisión de ella, y hay otras, que no. Retomaremos este punto en apartados siguientes en relación a la enfermedad mental.

### 3.3. El fenómeno comunitario

Luigi Giussani decía que “hay en la naturaleza un método que consigue proporcionar a nuestra libertad la energía que nos permite atravesar y superar el miedo que nos produce el riesgo. Para superar el abismo de los «pero», «si», «sin embargo», el método que usa la naturaleza es el *fenómeno comunitario*”<sup>226</sup>. Este es el drama de la libertad, que supone un riesgo, para sanos [si es que existe alguien sano] y enfermos, en la decisión de cada uno estará responder a aquello que se le pone delante, adherirse o no a la circunstancia presente<sup>227</sup>. Esto es un deber y una posibilidad para todos, esta es la verdadera responsabilidad del hombre, por esta razón, necesitamos un lugar donde nuestra angustia se nos presente como un drama, un drama que esconda una promesa, el método que ha escogido el Señor ha sido éste: estar juntos amándonos unos a los otros.

Para acabar este apartado, nos dejamos acompañar de un fragmento de un texto de L. Giussani (1998), que recoge mucho mejor que nosotros, todas las cuestiones que hemos ido abordando:

El verdadero drama de la relación hombre-Dios, a través del signo que es el cosmos, a través de la experiencia, no está en la fragilidad de las razones, porque todo el mundo es una gran razón, y no existe visión humana de la realidad que no perciba provocación de esta perspectiva que lo supera.

El verdadero drama reside en la voluntad, que debe adherirse a esta inmensa evidencia. La dramaticidad consiste en eso que he llamado riesgo. El hombre parece la experiencia del riesgo: aun teniendo las razones ante sí, es como si no pudieran moverle, como si estuviera bloqueado; necesita un suplemento de energía y voluntad, un plus de energía de libertad, puesto que la libertad es precisamente la capacidad de adhesión al ser.

Y la energía de la libertad más adecuada brota cuando el individuo vive su dimensión comunitaria. Este es el sentido que tiene la paradoja de Chesterton: «No es cierto que uno más uno hagan dos; uno más uno hacen dos mil veces uno». También esto es lo que

<sup>226</sup> GIUSSANI, L. *El sentido religioso*. Madrid: Ediciones Encuentro, 1998, p. 188.

<sup>227</sup> L. GIUSSANI, *¿Se puede vivir así? Un acercamiento extraño a la existencia cristiana*. (Madrid 2007): “Siempre podemos partir del presente y del presente como experiencia.”, p. 66.

manifiesta el genio de Cristo, que identificó Su experiencia religiosa con la Iglesia: «Donde dos o tres estén reunidos en mi nombre, allí estoy yo en medio de ellos» (p. 189)

## II. PSIOPATLOGÍA, DELITO Y LEY

Empezamos ahora, un nuevo apartado; en él, intentaremos juzgar la libertad, la responsabilidad moral y la conciencia moral [que hemos visto en el primer apartado] respecto a la enfermedad mental en general. En este apartado, no se pretende hacer un análisis enfermedad por enfermedad. La pretensión de este trabajo, es intentar esbozar algunas líneas básicas entre la diferencia del hombre enfermo y el hombre “malvado”.

### 1. La limitación de la libertad en la enfermedad psicopatológica

Hemos visto, que nuestra libertad es imperfecta y como dice Aristóteles (2010):

Es difícil algunas veces discernir qué cosa hay que elegir en vez de qué otra y qué cosa hay que soportar en vez de qué otra; y todavía más difícil permanecer en lo que uno ha decidido, pues por lo general lo que se espera es doloroso y a lo que se obliga es vergonzoso. (pp. 95-96)

Ésto, en la enfermedad mental, se ve de un modo más claro; pero “debemos, pues, admitir que el ejercicio de la libertad (...) debe estar inmune de toda necesidad antecedente”<sup>228</sup>. Hemos visto la importancia que tenían las facultades racionales, así como los límites de la libertad, ahora bien, cabe preguntarse si nosotros tenemos algún “poder” sobre dichas facultades; es decir, si podemos imperar sobre ellas. Nos interesa descubrir que significa que haya siempre libertad, y por tanto, ver si el enfermo mental puede ser libre, por limitada que sea su libertad.

#### 1.1. Razón práctica: voluntad y afectividad. El problema de la afectividad rota

¿Qué es el afecto o la afectividad? “La afectividad es un comportamiento. (...) El afecto es la actitud que asumes hacia el objeto conocido”<sup>229</sup>. ¿Cuál es la actitud adecuada? “La actitud adecuada hacia el objeto conocido, el afecto justo que nace hacia un objeto conocido se llama virtud”<sup>230</sup>. Pues bien, si uno no es virtuoso, es decir, si uno no sabe utilizar bien la razón y se deja llevar por el instinto, o por las pasiones y emociones mal legisladas, no puede relacionarse bien con las cosas. Por

---

<sup>228</sup> PACIOS, A. *Amor divino y libertad creada*. Barcelona: Ediciones Acervo, 1979, pp. 41-42.

<sup>229</sup> GIUSSANI, L. *¿Se puede vivir así? Un acercamiento extraño a la existencia cristiana*. Madrid: Ediciones Encuentro, 2007, p. 103.

<sup>230</sup> Ib.

lo tanto, veremos qué es lo que un enfermo puede hacer si su afectividad se ve alterada. ¿Puede un enfermo ser virtuoso? ¿Puede un enfermo obrar bien?

Antes de empezar este apartado, queremos destacar una breve conceptualización de las tendencias humanas para poder entender de un modo mejor la naturaleza del instinto, el sentimiento y la posibilidad de imperar sobre dichos afectos, teniendo en cuenta las facultades racionales que hemos ido viendo a lo largo del trabajo, es decir, voluntad y entendimiento.

### 1.1.1. Breve conceptualización de las tendencias humanas

Las tendencias son aquello por lo cual todo ente lucha por perseverar en el ser. En el caso del ser humano, debido a su naturaleza racional, es más perfecto y más complejo que en los animales y que en los vegetales porque el bien moral está en relación con las tendencias del hombre. A diferencia del hombre las tendencias de los animales o las plantas no son objeto de juicio moral. Por lo tanto, las tendencias estarán ordenadas en la medida que cumplan su fin o esencia. Ya que “el hombre posee inclinaciones y necesidades ligadas a su corporeidad, a su sensibilidad y a su misma naturaleza racional”<sup>231</sup>. Por esto, nos hemos detenido anteriormente en buscar el orden y la jerarquía del bien, para ahora poder entender más dichas tendencias y su importancia; así como la importancia de ordenarlas para el cumplimiento de nuestra esencia: la felicidad. Existen 4 tendencias básicas en el ser humano:

- i. *Autoconservación*: es instintivo el apetito de la conservación individual, es un automatismo que nos hace acercarnos o huir de aquello que nos es bueno o malo, ya que el bien a proteger es el propio hombre.
- ii. *Conservación de la especie*: el fin terminativo de la vida humana es objetivamente la reproducción y esto se expresa en forma de vínculo, de vínculo personal entre un hombre y una mujer.
- iii. *Sociabilidad*: en la vida comunitaria el hombre se perfecciona ya que el ser personal no puede estar solo, es sujeto de vínculos con los otros seres personales.
- iv. *Religiosidad*: la propia vida personal va emergiendo en forma de vínculos. Hay una forma trascendente de vínculo, una afirmación de bien perfectivo en la cuál a medida que el hombre va avanzando, llega a la consecución del fin óptimo: la felicidad.

---

<sup>231</sup> GARCÍA, J.A. *Antropología filosófica. Una introducción a la filosofía del hombre*. Navarra: EUNSA, 2010, p. 159.

La gestión personal a favor de esas tendencias es el bien moral y lo contrario el mal moral y en la medida que estas acciones se repiten crean un hábito. Si el hábito es bueno, genera la virtud; si el hábito es malo, genera el vicio. Por tanto, la acción [como veíamos anteriormente] requiere por principio de una finalidad objetiva ya que “el objeto de la voluntad engloba el bien objetivo de cada una de las tendencias sólo en la medida en que esos bienes son interpretados y valorados como tales por la razón práctica”<sup>232</sup>.

Ahora bien, lo que es objetivo, como hemos ido viendo anteriormente, es el fin, ya que tenemos libertad de ejercicio pero no de especificación. Por esta razón, una persona puede decidir pegarse un tiro, pero está forzando su propia tendencia, nadie realiza tal acto sin duda, tristeza ni frustración. Por todo esto, lo que se intenta hacer con personas que tienen enfermedades como los trastornos de la conducta alimentaria, trastornos del sueño, trastornos relacionados con sustancias... es reconstruir esta percepción de la objetividad tendencial. Por eso, ante trastornos de la personalidad, o trastornos adaptativos... se le intenta poner remedio, porque se entiende de modo connatural que el hombre está hecho para relacionarse con *otro*. Contrariamente a lo que muchos “franceses” puedan afirmar negando la experiencia y el vínculo personal como bien humano y perfecto. Y así, con tantos ejemplos que podríamos poner sobre distintos tratamientos psicológicos.

### 1.1.2. Sentimiento y voluntad

A. Malo recordando el primer artículo de la cuestión 27 y el tercer artículo de la décima cuestión de la I-II de Santo Tomás de Aquino dice que: “En los sentimientos «lo que se recibe del mundo externo aparece bajo el signo del valor, del significado que posee por la temática de las tendencias»”<sup>233</sup>, y añade que “*su valor moral depende de la verdad o la falsedad de la valoración que contienen y de la corrección o incorrección moral de la toma de posición que esbozan y de la línea de conducta que sugieren o a la que impulsan*”<sup>234</sup>. Por lo tanto, la libertad del enfermo no estará en padecer o no ciertas pasiones o alteraciones de un modo correcto, sino lo que hace con “eso” y la validez moral que le da a su percepción<sup>235</sup>.

---

<sup>232</sup> MALO, A. *Antropología de la afectividad*. Navarra: Editorial EUNSA, 2004, p. 173.

<sup>233</sup> MALO, A. *Antropología de la afectividad*. Navarra: Editorial EUNSA, 2004, p. 171.

<sup>234</sup> *Ib.*

<sup>235</sup> Sabiendo que es tarea complicada discernir tales cosas, no querríamos en este trabajo sentenciar de un modo absoluto la concepción del libre albedrío en la enfermedad mental.

Ahora bien, dice A. Malo (2004):

La experiencia demuestra que la pasión puede llevar a la persona a no apartar la imaginación y el pensamiento de determinados objetos, y por esa vía la pasión puede condicionar *dispositivamente* el juicio práctico de la razón, esto es, el modo de considerar y de valorar una determinada situación. (pp. 171-172)

Por lo tanto, será necesaria una educación sobre ellos, sobre las emociones y sobre la afectividad del ser humano, ya que como dice A. Malo (2004):

A veces es tarea sumamente fácil (...) por ejemplo, con fenómenos como el dolor (...) o el hambre. (...) Otras veces, (...), el sentimiento pone de manifiesto un malestar o inquietud cuyo exacto significado no es fácil de apreciar: tristeza, antipatía y agresividad. (p.173)

Por otro lado, como dice A. Malo citando a Santo Tomás sabemos que: “los fenómenos afectivos no tienen la posibilidad de determinar *directamente* la acción voluntaria, pero pueden hacerlo indirectamente a través de la inteligencia que presenta a la voluntad su objeto (*ex parte objecti*)”<sup>236</sup>.

Así pues, “*la afectividad integrada de la razón práctica (...) no sería posible sin la voluntad*”<sup>237</sup>; entonces algo ha de poder hacer el hombre para poder vivir en éste triángulo de razón, afecto y voluntad.

### 1.1.3. Imperar sobre las facultades racionales

Para empezar, cabe destacar que “imperar es un acto de la razón, aunque presupone un acto de la voluntad”<sup>238</sup> y que “imperar es esencialmente acto de la razón, porque quien impera ordena a aquello a lo que impera a hacer algo, advirtiendo o intimidando; y ordenar así, mediante intimación, es propio de la razón”<sup>239</sup>. Por otro lado, como hemos visto anteriormente, “es la voluntad lo primero que mueve en las fuerzas del alma para el ejercicio de un acto”<sup>240</sup>. Por lo tanto, “la razón puede ordenar sobre su acto igual que sobre los actos de las otras potencias, porque se refleja sobre sí mismo. Por consiguiente, también su acto puede ser

---

<sup>236</sup> MALO, A. *Antropología de la afectividad*. Navarra: Editorial EUNSA, 2004, p.171.

<sup>237</sup> Op. cit. p. 173.

<sup>238</sup> AQUINO, S.T. *Suma de teología II. Parte I-II*. C.17, a.1. Madrid: Biblioteca de autores cristianos, 1997, p. 168.

<sup>239</sup> Op. cit. p. 169.

<sup>240</sup> Ib.

imperado”<sup>241</sup>. Podríamos objetar que conocer y juzgar lo verdadero mediante nuestra razón, no está siempre en nuestras manos, y por tanto podríamos pensar que el acto de la razón no puede ser imperado, pero Santo Tomás (1997) dice que:

Lo que hacemos con libre albedrío puede hacerse con nuestro imperio. Pero los actos de la razón se ejercitan mediante el libre albedrío, pues dice el Damasceno que con libre albedrío el hombre investiga, escruta, juzga y dispone. Luego los actos de la razón pueden ser imperados. (p. 172)

Así pues, concluimos que “la razón puede ordenar acerca del acto de la voluntad, pues igual que puede juzgar que lo bueno es querer algo, también puede ordenar imperando que el hombre quiera. De esto se desprende que el acto de la voluntad puede ser imperado”<sup>242</sup>. De esta manera, parece que el hombre pueda decidir siempre, igual no sobre su querer, pero si sobre lo que quiere querer. Ahora bien, “la libertad se alimenta de motivaciones que frecuentemente no vienen de ella misma”<sup>243</sup>, para ello será necesario educar la libertad, y por lo tanto, “la responsabilidad de la educación es grande, pues esa capacidad de comprender, aunque sea connatural, no es algo espontáneo”<sup>244</sup>. Esto siempre es una decisión del hombre, tanto del enfermo como del sano, y esto es lo que no se puede eliminar de ninguna manera. Por ello L. Giussani (2001) dice:

De modo que la opción más dramática de nuestra libertad, y la condición de esa capacidad de comprobación de la que estamos hablando, se sitúa en las profundidades de nuestro ser: es una elección entre la autosuficiencia y la disponibilidad; entre esa tendencia decisiva a cerrarse, que impedirá la comprobación de los hechos e impedirá por tanto entender. (p. 100)

Por ello, se nos hace necesario ver cómo se puede educar la libertad, tanto para el hombre enfermo como para el “sano”.

## **1.2. Educar la libertad. La necesidad de una autoridad moral**

Como hemos visto anteriormente, “la elección no pertenece a la definición de la libertad: la libertad es satisfacción total”<sup>245</sup>. Elegimos porque somos libres, no somos

---

<sup>241</sup> AQUINO, S.T. *Suma de teología II. Parte I-II*. C.17, a.6. Madrid: Biblioteca de autores cristianos, 1997, pp. 172-173.

<sup>242</sup> Ib.

<sup>243</sup> GARCÍA, J.A. *Antropología filosófica. Una introducción a la filosofía del hombre*. Navarra: EUNSA, 2010, p. 159.

<sup>244</sup> GIUSSANI, L. *Orígenes de la pretensión cristiana*. Madrid: Ediciones Encuentro, 2001, p. 102.

<sup>245</sup> GIUSSANI, L. *¿Se puede vivir así? Un acercamiento extraño a la existencia cristiana*. Madrid: Ediciones Encuentro, 2007, p. 71.

libres porque elegimos. Sin olvidar que “la libertad de elección no es la libertad, es una libertad imperfecta”<sup>246</sup>. Así pues, ser responsable no puede ser no equivocarse sino responder a la realidad que se nos presenta ya que “responsabilidad deriva de «responder»”<sup>247</sup>. Por definición, no podemos responder a algo que no podamos, sería injusto exigir al hombre algo que no puede hacer. El problema está cuando vemos “el orden moral es dinámico (...) [y que] está conectado con nuestros actos y decisiones”<sup>248</sup>. Por lo tanto, el equivocarse tiene consecuencias, pero eso no determina la naturaleza del hombre, por mucho que la pueda debilitar “y puesto que la realidad remite al hombre a otra cosa distinta, educación para ser libres quiere decir educación para ser responsables”<sup>249</sup>. Entonces, ¿en qué puede educar el hombre su libertad? Como ya hemos dicho antes, “el ser humano es libre para buscar la verdad. (...) No puede desatender la verdad en nombre de la libertad”<sup>250</sup>. Puede ser que el ser humano no pueda conocer la verdad en su totalidad, pero lo que si puede hacer es perseguirla<sup>251</sup>. Giussani decía que “ante todo, la educación en la responsabilidad implica una educación en la *atención*. Ésta, en efecto, no es fácil; no es automático para nuestra libertad, incluso cuando está comprometida, prestar atención”<sup>252</sup> y continúa diciendo: “Además de la educación de la atención, una educación en la responsabilidad es también una educación de la capacidad de *aceptación*. Tampoco es algo automático aceptar una propuesta en su integridad”<sup>253</sup>. Puede que el hombre no sea capaz de estar *atento*, pero de lo que si es capaz es de *aceptar* o *querer aceptar*. Por todo ello, será necesario para el hombre, si así lo quiere, tomar una decisión, si persigue el bien o no, y si él sólo no puede, necesitará a algo que se lo indique, alguien que tenga en cuenta su libertad y que le quiera, alguien que le enseñe a ser más libre, será necesaria para el hombre una autoridad moral.

### 1.2.1. La autoridad moral

Debido a la complejidad que conlleva hablar de autoridad moral, no nos detenemos en este punto para delimitar el trabajo. No obstante, queremos señalar la

---

<sup>246</sup> Op. cit. p. 72.

<sup>247</sup> GIUSSANI, L. *El sentido religioso*. Madrid: Ediciones Encuentro, 1998, p. 181.

<sup>248</sup> P. JAROSZYŃSKI y M. ANDERSON, *Ética: el drama de la vida moral*. Navarra: Ediciones Universidad de Navarra (EUNSA), 2012, p. 148.

<sup>249</sup> Ib.

<sup>250</sup> Ib.

<sup>251</sup> P. JAROSZYŃSKI y M. ANDERSON, *Ética: el drama de la vida moral*. (Navarra 2012): “La senda de la responsabilidad moral no consiste en la sumisión a un imaginario *superego*, sino en el acercamiento racional al bien”, p. 147.

<sup>252</sup> GIUSSANI, L. *El sentido religioso*. Madrid: Ediciones Encuentro, 1998, p. 181.

<sup>253</sup> Op. cit. p. 182.

importancia y la necesidad de una autoridad moral que ayude al hombre a utilizar mejor su libertad. Si uno hace experiencia de coherencia, entiende la necesidad de una autoridad, porque como dice Giussani “sin la compañía de una verdadera autoridad cualquier «hipótesis» quedará en mera hipótesis y sólo se producirá una cristalización; o bien cualquiera iniciativa posterior reducirá la hipótesis originaria”<sup>254</sup>. Por lo tanto, para verificar una hipótesis sobre nuestro propio yo, se nos hace necesario contrastarlo con alguien; la alternativa es quedar relevados al “instante” o a un sentimentalismo o a un criterio que no parta de la realidad sino de la imaginación. La verdadera autoridad moral no será aquella que te diga “lo que tienes que hacer” sino aquella que eduque tu libertad y te ayude a descubrir un criterio mejor para juzgar el significado de las cosas, así como el de tu propio yo, es decir, alguien que te haga ser más *tú*. Como dice J. Carrón (2013):

De aquí viene la idea fundamental de nuestra pedagogía de la *autoridad*: realmente, autoridad para nosotros son aquellas personas que nos hacen participar de su corazón, de su dinamismo y del gusto por la vida que nacen de la fe. ¡Atentos!, porque entonces, la *verdadera autoridad moral define la amistad*. (p. 10)

### 1.3.El juicio afectivo. Prudencia y obediencia

J.A. García dice que “la afectividad está modificada por los hábitos voluntariamente adquiridos”<sup>255</sup>, pero hay veces que el hombre cuando realiza acciones voluntarias o involuntarias, ya ha caído en una especie de espiral viciosa, y entonces, el vicio ya se ha apoderado de uno, e incluso no percibe las cosas como son; esto es propio de la experiencia humana, aún más de la persona que padece una enfermedad mental. Ahora bien, sabemos que “*la dimensión cognoscitiva de las virtudes éticas (...) tiene su fundamento antropológico en el carácter anticipador de la integración contenida en las tendencias y en la valoración contenida en los sentimientos*”<sup>256</sup>. Por otro lado, A. Malo citando al Estagirita nos pone en un aprieto cuando dice que “el hombre virtuoso «efectivamente juzga bien todas las cosas y en ellas se le muestra la verdad»”<sup>257</sup>. ¿Qué significa esto? ¿Qué capacidad o arma tiene el enfermo para juzgar las cosas y ser virtuoso?

---

<sup>254</sup> GIUSSANI, L. *Educación es un riesgo. Apuntes para un método educativo verdadero*. Madrid: Ediciones Encuentro, 2006, p. 102.

<sup>255</sup> GARCÍA, J.A. *Antropología filosófica. Una introducción a la filosofía del hombre*. Navarra: EUNSA, 2010, p. 178.

<sup>256</sup> MALO, A. *Antropología de la afectividad*. Navarra: Editorial EUNSA, 2004, p. 172.

<sup>257</sup> Ib.

### 1.3.1. Educar la afectividad

Hemos hablado de educar la libertad, ahora bien, la afectividad humana juega un papel fundamental en ello, por verse alterada y por tanto limitar las facultades superiores que hemos visto anteriormente. Por esta razón, “una primera tarea de la educación de la afectividad es eliminar progresivamente su ambigüedad ética”<sup>258</sup>. Además, “en la medida en que la afectividad va adquiriendo una conformidad estable con la razón, a través de las virtudes morales, se obtiene un *segundo objetivo de su educación moral: la potencialización e utilización positiva de sus funciones propias*”<sup>259</sup>. Ya que en “la educación de la afectividad la persona ha de lograr que no se altere la natural relación existente entre la afectividad y la razón”<sup>260</sup>. Como sabemos que esto no se da de un modo perfecto, debemos intentar acercarnos lo máximo posible, teniendo en cuenta todas las limitaciones e imperfecciones humanas, ya que como ya hemos visto, “sólo la razón práctica puede articular cada bien concreto (...) y el bien de la vida humana globalmente considerada”<sup>261</sup>. Vemos ahora que necesitamos comprender más esta relación entre afectividad y razón práctica.

Antonio Malo dice que “*con la relación a la afectividad, la razón práctica realiza una triple función: interpretación, valoración y dirección y corrección*”<sup>262,263</sup>.

El primer paso será *interpretar* el significado del afecto concreto que se produce; es verdad que es difícil distinguir el afecto del juicio en estados de cólera, o en los celos o en la tristeza, pero no es imposible. Por eso “la reflexión sigue siendo necesaria: ya sea para descubrir la causa del dolor, ya sea para eliminarla, o ya sea sobre todo, para valorarla de forma racional”<sup>264</sup>. El segundo paso, será *valorar*. A. Malo dice que “*valorar no es negar el bien que nos afecta a través del sentimiento, sino ponerlo en adecuada relación con los demás bienes que integran el bien de la vida humana considerada como un todo*”.<sup>265</sup> Es por eso, que “*la dirección y corrección de la*

---

<sup>258</sup> Op. cit. p. 171.

<sup>259</sup> Ib.

<sup>260</sup> Ib.

<sup>261</sup> Ib.

<sup>262</sup> A. MALO, *Antropología de la afectividad*. (Navarra 2004): “La interpretación, valoración y corrección de las tendencias no son una imposición de la sola razón sobre la dimensión tendencial, porque la afectividad normativa de la razón práctica es exigida y reclamada por la voluntad, es decir, por el interés hacia lo bueno según la razón (hacia lo razonable y, en último término, hacia la felicidad) que constituye la base de todo el sistema tendencial humano”, pp.173-174. Esto nos ayuda a entender más lo que anteriormente hemos llamado *voluntas ut natura* entendida como tendencia.

<sup>263</sup> Op. cit. p. 172.

<sup>264</sup> Op. cit. p. 171.

<sup>265</sup> Op. cit. p. 173.

*afectividad sigue a la valoración*, y se llevan a cabo diferentes formas: aceptar un sentimiento y la valoración en él esbozada, corregirlo o matizarlo, rechazarlo o incluso suscitarlo<sup>266</sup>.

Así pues, “los principios de la integración de la afectividad en la conducta libre son la razón práctica y la voluntad”<sup>267</sup>. Dicho de otra manera, la primera condición es querer querer y la segunda aceptar el método que imponga la realidad. ¿Cuál es el método que un enfermo mental puede utilizar si su razón está nublada?, ¿qué pasa si uno no tiene la capacidad de interpretar y valorar su afecto? y aún más, ¿qué pasa si uno no tiene la capacidad de corregirse? Así pues, es necesario educarse en ello, para poder vivir de un modo racional y no esclavos de nuestras pasiones.

### 1.3.2. *La virtud del enfermo: la obediencia*

Aristóteles decía que es igual un prudente que el que sigue a un prudente, por eso, “la regla de la vida es el seguimiento”<sup>268</sup>, pero ¿qué significa “seguir”? “Seguir significa identificarse con personas que viven la fe con mayor madurez, significa *implicarse en una experiencia viva*, que nos transmite (,,) su dinamismo y su gusto (...) es un corazón nuevo que cobra vida en el nuestro, es el corazón de otro que empieza a latir en nuestra vida”<sup>269</sup>. Para esto, no es “necesario” entender una teoría, sino una desear una adherencia a una Presencia. Ésta es la experiencia de los discípulos de Jesús: “lo siguieron, se adhirieron a Él, a pesar de que no entendían”<sup>270</sup>. Por eso se nos hace necesario, ver que significa esto. ¿Qué significa obedecer?, ¿qué significa seguir?

“El concepto que circula por ahí de obediencia, según el cual obedecer es decir, «sí, señor», hacer lo que te digan. ¡¡No señor!! Obedecer empieza como un esfuerzo y un trabajo”<sup>271</sup>. “Para nosotros la obediencia, esto es, seguir el proyecto de Otro [ya sea en minúsculas o mayúsculas], cumplir su voluntad, resulta razonable únicamente en un caso: cuando se es consciente de que en ella reside el éxito de la vida”<sup>272</sup> y “seguir significa mirar a alguien que va por delante de ti”<sup>273</sup>. Pero no nos

---

<sup>266</sup> Ib.

<sup>267</sup> Op. cit. p. 172.

<sup>268</sup> GIUSSANI, L. *¿Se puede vivir así? Un acercamiento extraño a la existencia cristiana*. Madrid: Ediciones Encuentro, 2007, p. 114.

<sup>269</sup> CARRON, J. Y PROSPERI, D. *¿Cómo nace una Presencia?*. Madrid: Huellas, 2013, p. 10.

<sup>270</sup> GIUSSANI, L. *¿Se puede vivir así? Un acercamiento extraño a la existencia cristiana*. Madrid: Ediciones Encuentro, 2007, p. 109.

<sup>271</sup> Op. cit. pp. 114-115.

<sup>272</sup> Op. cit. p. 115.

sirve seguir por seguir, debemos seguir por una razón, todo seguimiento parte de un reconocimiento y eso pasa por reconocer que “la vida para esa persona –a la que nos ponemos a seguir- es algo serio, denota una seriedad en el vivir que lleva consigo un gusto por vivir, una voluntad de hacer, una utilidad en sus relaciones, una bondad”<sup>274</sup>. Seguimos a alguien porque percibimos un bien, aunque sólo sea una intuición. Ahora bien, existe una condición para poder seguir a alguien y entender el significado de obediencia, para seguir se “exige el mínimo esfuerzo que se pueda concebir: exige sencillez, exige un corazón de niño”<sup>275</sup>.

Giussani dice que “sin seguimiento intenso, nuestra vida no tiene delante de sí, no se sabe qué pensar ni cómo actuar”<sup>276</sup>. ¿Cuál es la alternativa del seguimiento? “La alternativa a la vida como seguimiento es la instintividad, es decir, el hombre que se degrada, que degenera en animal”<sup>277</sup>. Así pues, aquella frase de Aristóteles que antes leíamos cuando decía que el hombre virtuoso «efectivamente juzga bien todas las cosas y en ellas se le muestra la verdad», ahora podemos entenderla con mayor profundidad, si uno sigue, si uno obedece, puede ser virtuoso, por eso, la obediencia es la virtud del enfermo, porque el que obedece nunca se equivoca.

Ahora bien, ¿cuál es el método que debe utilizar un enfermo para seguir?, pues bien, en este caso, el método es universal. Por la misma razón, que el hombre no es perfecto y su libertad tampoco, en cierto sentido, podríamos afirmar que todos tenemos algo de enfermos, o también podríamos decir, que todos tenemos *una mancha*. Para ello, debe darse primero un encuentro, por esta razón, hemos dado la importancia que hemos dado a la *atención* y a la *aceptación*. La segunda condición, como hemos dicho recientemente, esa *sencillez de corazón*. Podríamos decir que “primero, alguien, que se tiene delante; segundo, alguien cuyas palabras intentamos entender; y tercero, alguien de quien intentamos entender como las realiza, cómo las vive”<sup>278</sup>. ¿Cómo hacer esto? Preguntándole como lo hace él e imitándole, al igual que un padre con un hijo. Por eso Giussani dice: “¿Qué quiere decir imitarlo? (...) Entender lo que dice, entender los pasos que da –los pasos del hombre se traducen en pensamientos, palabras, en juicios... por tanto, comprender sus pensamientos, comprender lo que dice- y luego, imitar cómo actúa”<sup>279</sup>.

---

<sup>273</sup> Op. cit. p. 112.

<sup>274</sup> Op.cit. p. 113.

<sup>275</sup> Op.cit. p. 114.

<sup>276</sup> Ib.

<sup>277</sup> Ib.

<sup>278</sup> Ib.

<sup>279</sup> Op.cit. p. 113.

### 1.3.3. La amistad

Y ¿por qué nos interesa esto?, pues porque “nuestra vida, si es obediente, se vuelve más grande de lo que nunca habría podido ser, es decir, se realiza”<sup>280</sup>. Pero ¿a quién seguir?, ¿cuál es el verdadero seguimiento? Giussani dice que “el verdadero seguir es amistad, la verdadera obediencia, es amistad”<sup>281</sup>. Por esta razón, “la auténtica amistad es la *compañía profunda hacia nuestro destino*”<sup>282</sup>. La verdadera autoridad moral a la que obedecer será un amigo, con rostro, un *tú* que nos haga ser más *yo*. Por eso, seguir a otro, en realidad, es seguirte a ti mismo, y uno sigue a otro, porque es su amigo; en realidad, es así de sencillo. Por todo ello, sin ánimo de caer en un sentimentalismo comúnmente aceptado, nos fijamos en el *mínimo* de dicho concepto: “la amistad, en su nivel mínimo, el encuentro de una persona cuyo destino desea más que la propia vida; (...) el otro, en agradecimiento, desea mi destino más de cuanto desea su vida. Así es la amistad”<sup>283</sup>.

De esta manera concluimos que “lo que quería decir la palabra obediencia es idéntica a la palabra amistad. Una amistad que no se traduzca en obediencia es algo sentimental, sin fruto ni historia, sin objetivo ni duración, sin rostro”<sup>284</sup>.

Así pues, “la palabra obediencia no es más que la virtud de la amistad”<sup>285</sup>, de tal manera, podríamos decir, que si uno no es virtuoso, porque está enfermo, puede buscar, pedir o esperar a un amigo que venga a su encuentro. Alguien que te sepa señalar el camino, un camino en la verdad, un camino que él ha hecho antes, y que a la vez respete tu libertad.

## **2. Responsabilidad moral. El hombre es un sujeto inmediatamente moral**

### **2.1. El problema del acto mixto y el involuntario en la enfermedad mental**

Como hemos visto en el apartado anterior, la acción imperfectamente voluntaria es aquella en la cual se conoce el fin, pero no el fin en cuanto fin. Esto puede impedir el

---

<sup>280</sup> Op.cit. p. 111.

<sup>281</sup> Op.cit. p. 115.

<sup>282</sup> CARRON, J. Y PROSPERI, D. *¿Cómo nace una Presencia?*. Madrid: Huellas, 2013, p. 10.

<sup>283</sup> GIUSSANI, L. *¿Se puede vivir así? Un acercamiento extraño a la existencia cristiana*. Madrid: Ediciones Encuentro, 2007, p. 118.

<sup>284</sup> Op.cit. p. 117.

<sup>285</sup> Ib.

juicio intelectual y por ello la integridad psicológica de la acción voluntaria. Ejemplos de ello, sería la somnolencia, la embriaguez, perturbación parcial de la mente causada por una enfermedad, pasión violenta...

Aristóteles dice que “lo voluntario y lo involuntario hay que clasificarlo como tal en el momento que se realiza”<sup>286</sup>, según esto, una persona que coge el coche en estado de embriaguez y mata a alguien, sería culpable de circulación por la cual se prohíbe conducir en estado de embriaguez y se le imputaría por tal acción, pero no de matar a alguien, el homicidio sería inimputable. Otro ejemplo sería un paciente que tiene un trastorno psicótico y deja de tomar la medicación, entonces, al cabo de un cierto tiempo tiene una alucinación que le lleva por las causas que sean a matar a alguien. ¿De qué sería responsable? Lo único que sabemos, es que “es ridículo culpar a las cosas externas y no a uno mismo por ser presa fácil de tales cosas; también lo es hacerse uno mismo responsable de las cosas buenas y a lo placentero de las vergonzosas”<sup>287</sup>. Entonces ¿existe la involuntariedad?

#### 2.1.1. *Violencia, miedo y concupiscencia*

Santo Tomás dice que “algo es involuntario por violencia”<sup>288</sup> y añade “lo que es contrario a la naturaleza se llama innatural, del mismo modo, lo que es contrario a la voluntad se llama involuntario. Luego la violencia causa lo involuntario”<sup>289</sup>. Ahora bien, ¿qué relación hay entre la violencia y la voluntad? El Aquinate (1997) responde que:

*En cuanto a los actos mandados por la voluntad, ésta puede sufrir violencia en la medida que la violencia puede retener los miembros exteriores para que no cumplan el mandato de la voluntad. Pero en cuanto el propio acto mismo de la voluntad no puede inferirse violencia.*  
(p.107)

Así pues, concluye que “un hombre puede ser arrastrado mediante violencia, pero es contrario a la razón de violencia que esto surja de su voluntad”<sup>290</sup>. Por ejemplo, si condicionásemos a alguien de un modo considerable a reaccionar ante gente de otras razas de forma violenta, de tal manera que si no le hiciese padeciese

---

<sup>286</sup> ARISTÓTELES. *Ética a Nicómaco*. Madrid: Alianza Editorial, 2010, p. 105.

<sup>287</sup> Op. cit. p. 96.

<sup>288</sup> AQUINO, S.T. *Suma de teología II. Parte I-II*. C.6, a.5. Madrid: Biblioteca de autores cristianos, 1997, p. 108.

<sup>289</sup> Ib.

<sup>290</sup> AQUINO, S.T. *Suma de teología II. Parte I-II*. C.6, a.4. Madrid: Biblioteca de autores cristianos, 1997, p. 107.

descargas eléctricas e impidiésemos la posibilidad de razonamiento, no sería un acto voluntario, sino involuntario. O si por ejemplo, un alcohólico que está en pleno *delirium tremens*, percibe que unos insectos están por encima suyo, y coge una barra de hierro y empieza a golpear todo incluyendo personas, no sería un acto voluntario, sino involuntario. Ahora bien, si un sujeto traza un plan para matar a alguien porque está enfadado por algo que ha hecho el otro, y por lo tanto, delibera sobre el hecho del acto que va a realizar, no es un acto involuntario, sino no voluntario, ya que asume negligir un conocimiento respecto lo que debería conocer, en este caso, que matar está mal<sup>291</sup>.

Por otro lado, el Estagirita dice que *“las cosas que se hacen por miedo son más voluntarias que involuntarias”*<sup>292</sup> del mismo modo que recuerda Santo Tomás citando al mismo Aristóteles y a Gregorio Nisceno diciendo: *“las cosas que se hacen por miedo tienen mezcla de voluntario e involuntario”*<sup>293</sup>. Así pues, el Aquinate concluye que *“lo que se hace por miedo (...) no es voluntario, pero se hace voluntario casualmente, es decir, por evitar el mal que se teme”*<sup>294</sup> y añade que *“es involuntario relativamente: en cuanto se lo considera fuera de las circunstancias concretas”*<sup>295</sup>. Así pues, una persona que se deja arrastrar por el miedo a un mal que quiere evitar como por ejemplo, el protagonista de la película de *Match Point* que decide matar a su amante embarazada porque ésta le ha amenazado en contárselo a su mujer, sería culpable y realizaría una acción no voluntaria, como veíamos en el caso de la violencia. En cambio, un enfermo mental que en un delirio concreto percibe que alguien lo va a matar y percibe en su imaginación con claridad que le están atacando y mata por miedo a que le hagan daño, éste no sería culpable, ni realizaría una acción voluntaria, sino más bien involuntaria. Ahora bien, el problema sería si el delito debe ser imputable o no. Si no hay culpa ni voluntariedad, ¿puede ser alguien imputado por el delito que ha cometido? Si damos un sí a ésta afirmación, imputamos a alguien por haber hecho una acción involuntaria, pero si damos un no, dejamos que el delito no tenga consecuencias. Dejamos en éste punto, una pregunta abierta.

---

<sup>291</sup> Utilizamos el ejemplo de matar, porque parece ser que no hay tanta polémica que con otros temas, ya que –de momento- parece ser unánime la opinión sobre este juicio: “Matar está mal”. Aún así, la ley natural se da en todos los aspectos morales como hemos visto en el apartado anterior, otra cosa es que la podamos descubrir con más certeza o con menos, pero la verdad es una, las cosas están bien o mal. No puede existir un punto medio.

<sup>292</sup> ARISTÓTELES. *Ética a Nicómaco*. Madrid: Alianza Editorial, 2010, p. 104.

<sup>293</sup> AQUINO, S.T. *Suma de teología II. Parte I-II*. C.6, a.6. Madrid: Biblioteca de autores cristianos, 1997, p. 109.

<sup>294</sup> Ib.

<sup>295</sup> Ib.

En tercer lugar, Santo Tomás dice que *“la concupiscencia no causa lo involuntario, sino más bien hace las cosas voluntarias. Se dice que algo es voluntario porque la voluntad se dirige a ello. (...) La concupiscencia contribuye más a que algo sea voluntario que involuntario”*<sup>296</sup>. Por ejemplo, una persona que padece un trastorno de adicción a la cocaína, seguir tomando o no implica un rechazo a lo que tiende apetitivamente debido a su adicción y dependencia, aún así, la voluntad no tiende a la autodestrucción, como hemos visto en las tendencias, uno tiende a la autoconservación, por lo tanto, uno aún estando “enganchado” hay una parte de voluntariedad, no en el hecho de tender hacia la droga sino en el hecho de violentar la tendencia de autoconservación, así pues, sería un acto o bien voluntario o en todo caso no voluntario.

Así pues, podríamos concluir que la violencia y el miedo pueden ser motivo de involuntariedad, pero también podrían ser motivo de acciones no voluntarias. Por otro lado, en el caso de la concupiscencia, está más unida a la voluntariedad y por tanto, lo más apropiado sería hablar de actos mixtos. También vemos, que si hay deliberación sobre la acción, hay voluntariedad. Ahora bien, ¿no hay actos voluntarios que sean malos? Hemos visto anteriormente que ontológicamente, el mal no existe, pero ¿cómo se da esto en la moralidad humana? Lo que sabemos, es que “sería contradictorio hablar de mal moral si lo atribuyésemos a un encadenamiento necesario de sus causas psicológicas, en cualquier orden que se quisiese explicar este determinismo”<sup>297</sup>, tanto fisiológico, como psicológico, como teológico...

### 2.1.2. *El mal en la moralidad humana. El pecado original*

Hemos dicho que la voluntad del hombre tiende al bien, entonces, ¿cómo se explica el mal en la moralidad?, ¿qué relación hay entre libertad y mal? F. Canals dice que “querer el mal no es libertad, ni parte de la misma, aunque venga a ser *como* un signo de libertad”<sup>298</sup> Y añade F. Canals (2004):

El pecado no tiene su fuente esencial en el libre albedrío humano, en cuyo caso el mal moral pertenecería, necesariamente, al orden de las operaciones humanas, pero viene a ser como un signo de libertad de albedrío (...) por el libre albedrío es la persona sujeto de mérito y de demérito. (p. 296)

---

<sup>296</sup> AQUINO, S.T. *Suma de teología II. Parte I-II*. C.6, a.7. Madrid: Biblioteca de autores cristianos, 1997, p. 111.

<sup>297</sup> CANALS, F. *Tomás de Aquino. Un pensamiento siempre actual y renovador*. Barcelona: SCIRE, 2004, p. 297.

<sup>298</sup> Op. cit. p. 296.

¿Entonces, cuál es el verdadero pecado del hombre? Antes de responder, en la medida de lo posible, a la pregunta de la naturaleza del pecado, cabe recordar como dice A. Lobato (1994) citando a García de Haro que:

La libertad no supone indiferencia entre el bien y el mal: es inclinación al bien. Aún cuando pueda obrar el mal, no tiende igualmente a uno y a otro: el bien es la tendencia más activa y natural de la libertad: el mal, una inclinación desordenada y fundamentalmente pasiva: tendencia a dejarse llevar por un bien inadecuado, por no querer con la fuerza necesaria el bien conveniente. (p. 789)

Esto no implica una desaparición de la libertad, por el pecado original hemos sido dañados respecto a la tendencia al bien pero aunque en el obrar, como se evidencia en el caso del enfermo, seamos deficientes, no implica que no podamos tender hacia la verdad, aunque nuestro conocimiento sobre ella esté corrompido. La diferencia entre la verdad y nuestra cognoscibilidad de ella por tanto no implica la desaparición del libre albedrío como dice A. Lobato: “esta diferencia no implica la desaparición del libre albedrío, pues se conserva suficiente virtud para hacer algún bien moral y honesto”<sup>299</sup>, por pequeño que sea, luego el libre albedrío no desaparece. Ahora bien, esta diferencia ocasiona muchas veces la tentación o la inclinación hacia un bien inadecuado, por eso es tan importante entender y recordar la importancia de la jerarquía de bienes y la ley que se deriva de ellos, no por atender una norma<sup>300</sup>, sino precisamente para ser más libres y por tanto, dirigirse hacia el fin último del hombre con mayor rectitud. “El pecado es un acto contrario a la razón. Lesiona la naturaleza del hombre y atenta contra la solidaridad humana”<sup>301</sup>. Es por esta razón también que cobra razón de ser en la vida del hombre la *ley divina*, ya que “así como sólo enferman y mueren los vivientes, así sólo pecan los sujetos espirituales que, por ser creados a imagen y semejanza divina, están ordenados a asemejarse a Dios y a unirse con Él en la felicidad, que consiste en la contemplación y el amor del Bien Divino”<sup>302</sup>. Y añade: “la estructura de un sujeto finito hace, diríamos, metafísicamente posible que el acto electivo de la voluntad (...) pueda ejercerse privado del orden al fin último y siendo, por tanto, principio de actos

---

<sup>299</sup> GARCÍA, J.A. *Antropología filosófica. Una introducción a la filosofía del hombre*. Navarra: EUNSA, 2010, p. 790.

<sup>300</sup>F. CANALS, *Tomás de Aquino. Un pensamiento siempre actual y renovador*. (Barcelona 2014): “No atender a la norma es algo negativo y no privativo; sólo es privativo no atender a la norma cuando se elige”, p. 295.

<sup>301</sup> SANTA SEDE. *Catecismo de la Iglesia Católica*. Barcelona: Asociación de Editores del Catecismo, 1992, p. 421.

<sup>302</sup> CANALS, F. *Tomás de Aquino. Un pensamiento siempre actual y renovador*. Barcelona: SCIRE, 2004, p. 295.

personales moralmente malos<sup>303</sup>. Así pues, *aceptar* y *perseguir* el bien, será libertad de cada hombre, tanto del enfermo como del “sano”. No será por tanto *decidir* y *hacer* el bien, sobretodo el decidir, este es el verdadero pecado del hombre: violentar la realidad de tal modo que en su acción esté la pretensión de cambiar la realidad de las cosas.

Ahora bien, según la Sagrada Escritura encontramos cuatro definiciones de pecado que recoge Giussani. La primera de ellas que encontramos sería la siguiente: “las raíces del pecado están, por consiguiente, en querer tener como motivo de esperanza, como inspiración de acción, otra cosa distinta de Él<sup>304</sup>. Por eso “ante todo el pecado es la *infidelidad al Hecho de Dios*, no a lo que es Dios en sí, sino al Hecho que Dios ha producido en nuestra vida: la infidelidad a Dios que se ha *Hecho en nuestra vida*”<sup>305</sup>. Encontramos otra más según Giussani diciendo que: “Según otra imagen bíblica, el pecado es el *olvido* de Dios. La infidelidad indica su efecto: el Hecho de Dios no determina la vida. El olvido indica la raíz de la infidelidad, la distracción tremenda cuya consecuencia es el hombre destrozado, diluido, extraviado de su fin, errante<sup>306</sup>, por eso, más tarde añade:

Pienso que el pecado, del que derivan la vejez y la muerte, consiste en no aceptar que todo cuanto ocurre, ocurre por Dios, convertido en Hecho de la historia, no aceptar que todo es en función de la existencia en Cristo. Y no aceptarlo es en realidad rechazarlo. (p. 101)

Por último, encontramos otras dos definiciones de pecado. “Una la tenemos en el capítulo tercero del Evangelio de San Juan: *el rechazo a la luz*. La palabra luz, como la usaba San Juan, está mucho más grávida de la metáfora de la luz, que lo que podríamos concebirla hoy. La luz, es lo que hace verdaderas las cosas, lo que permite verlas como son: la luz es la verdad de las cosas<sup>307</sup>. Y prosigue diciendo: “la segunda definición está en las palabras del profeta Jeremías y explica el pecado como *una sordera a la palabra de Dios*. (...) la frase «palabra de Dios» (...) es algo que penetra en la existencia (...) Y es lo que nos recuerda Jesús en el Evangelio de una manera grave: «Si la sal se vuelve insípida ¿para qué servirá?»<sup>308</sup> es por ello que Juan Pablo II decía que “Pecar es también vivir como si Él no existiera, es borrarlo de la propia existencia diaria<sup>309</sup>”.

---

<sup>303</sup> Op. cit. pp. 295-296.

<sup>304</sup> GIUSSANI, L. *Moralidad: memoria y deseo*. Madrid: Ediciones Encuentro, 1983, p. 91.

<sup>305</sup> Op. cit. p. 94.

<sup>306</sup> Op. cit. p. 97.

<sup>307</sup> Ib.

<sup>308</sup> Op. cit. pp. 101-102.

<sup>309</sup> JUAN PABLO II. *La confesión explicada por el Papa*. Madrid: Anzos, 1995, p. 7.

Entonces, la diferencia entre el delito y el pecado, de alguna manera, es que el verdadero pecado no se produce por ignorancia o por una mala acción, aunque la mayoría de veces coincida, sino en el rechazo a la realidad misma que le sucede. Así pues, a nuestro juicio, parece ser que la decisión del enfermo estaría situada en una aceptación de ella<sup>310</sup>; y eso, ya es una liberación en presente.

## 2.2. Imputabilidad de las enfermedades psicopatológicas

En éste trabajo no queremos hacer ningún juicio legal, como dice Aristóteles citado por A. Rodríguez: “en el derecho político una parte es natural, y la otra es legal”<sup>311</sup>, pues bien, nosotros, sólo destacar algunos aspectos de esta *parte natural*. Además, cabe destacar que “en el umbral de toda Filosofía del Derecho, en el trasfondo último de toda fundamentación jurídica, que es asunto de temáticas humanas, ha de situarse, junto a la consideración racional del hombre, la de su capacidad de libertad”<sup>312</sup>. El problema viene cuando algunas ciencias reducen esta capacidad de libertad, a una variable más, a una desviación típica en el campo de acción de la acción y por tanto del delito y del pecado.

Ahora bien, como hemos dicho, “si un piloto no pudiera dirigir una nave, o no tuviera encomendada su conducción, no se le imputaría el hundimiento que sucedería por ausencia de piloto”<sup>313</sup>. Por tanto, sólo un ser con libertad es imputable o inimputable, sino fuese así, la causa de su acción tendría que estar necesariamente fuera de él, en su estructura biológica, en el azar de una consecución de hechos a la vez azarosos, así como “(...) si un ser creado obra necesariamente impulsado por su naturaleza, ya no tiene dominio de su acto: su naturaleza no depende de él, no es suya, sino recibida. Por tanto (...) más que imputable él, será imputable a Aquél que de tal naturaleza le dotó”<sup>314</sup>. Por esta razón, sólo es imputable el que tiene responsabilidad moral, y como hemos visto en el primer apartado, el único ser terrenal que cumple estos criterios es el hombre. También hemos visto que la

---

<sup>310</sup> SANTA SEDE. *Catecismo de la Iglesia Católica*. (Barcelona 1992): “Cristo nos cura precisamente allí donde estamos enfermos de ese mal contagioso que crea el desequilibrio en el mundo entero: el egoísmo, la envidia, la voluntad de dominio... (Aloc. 30-X-82)”, p.345.

<sup>311</sup> RODRÍGUEZ, A. *Ética general*. Navarra: Ediciones Universidad de Navarra (EUNSA), 2010, p. 241.

<sup>312</sup> LORCA, J.F. *Justicia-Libertad. Fundamentos filosóficos del derecho*. Madrid: Ediciones Pirámide, 1979, p. 66.

<sup>313</sup> AQUINO, S.T. *Suma de teología II. Parte I-II*. C.6, a.3. Madrid: Biblioteca de autores cristianos, 1997, p. 106.

<sup>314</sup> PACIOS, A. *Amor divino y libertad creada*. Barcelona: Ediciones Acervo, 1979, p. 46.

libertad del hombre es limitada, entonces, ¿hay grados de responsabilidad y por tanto de imputabilidad?

Vemos en el catecismo de la Iglesia Católica que se dice que: “la imputabilidad y la responsabilidad de una acción pueden quedar disminuidas e incluso suprimidas a causa de la ignorancia, la inadvertencia, la violencia, el temor, los hábitos, las afecciones desordenadas y otros factores psíquicos o sociales”<sup>315</sup>. En la misma línea Aristóteles (2003) en el *de anima* nos advierte de la importancia de la imaginación<sup>316</sup> en el hombre, diciendo:

Y como la vista es el sentido por excelencia, la palabra «imaginación» (*phantasia*) deriva de la palabra «luz» (*pháos*) puesto que no es posible ver sin luz. Y precisamente porque las imágenes perduran y son semejantes a las sensaciones, los animales realizan multitud de conductas gracias a ellas, unos animales -por ejemplo, las bestias- porque carecen de intelecto y otros -por ejemplo, los hombres- porque el intelecto se les nubla a veces tanto en la enfermedad como en el sueño. (p. 229)

Luego parece ser, que hay límites sensitivos que no permiten “ver”. Aunque parezca obvio, no resulta fácil responder a la naturaleza del límite sensorial. ¿Qué significa que el intelecto se nubla en la enfermedad?

Por otro lado, no podemos reducir la libertad humana, ya que “lo que caracteriza al libre albedrío es cierto predominio que tienen sobre él la concupiscencia, el interés material y el temor servil”<sup>317</sup>. ¿Qué capacidad puede poseer en tal estado? “En este estado conserva aún la capacidad de poseer a Dios, es decir, la conversión por el arrepentimiento con una nueva forma de vida de relaciones con Dios, con un nuevo amor, esto es, un *liberatum arbitrium*; con una voluntad libre sustraída a la servidumbre del pecado mediante la acción de la gracia y la intervención de un Libertador. Así logra el hombre el tercer momento o estado de la libertad: “Nadie puede ser libre del dominio del pecado si el Hijo no lo libera”<sup>318</sup>. Parece ser entonces, que el hombre no tiene la capacidad de resolver el delito, e incluso a veces, no tiene la capacidad ni siquiera de evitarlo, parece ser que el problema de la libertad no tiene porque ir ligado directa y necesariamente con el delito, sin negar su

---

<sup>315</sup> SANTA SEDE. *Catecismo de la Iglesia Católica*. Barcelona: Asociación de Editores del Catecismo, 1992, p. 395.

<sup>316</sup> ARISTÓTELES. *De acerca del alma*. (Madrid 2003): “Imaginar viene a ser, pues, no opinar acerca del objeto sensible percibido no accidentalmente”, p. 227.

<sup>317</sup> SAN AGUSTÍN. *Obras de San Agustín. La ciudad de Dios (1º)*. Madrid: Biblioteca de autores cristianos, 1997, p. 76.

<sup>318</sup> SANTA SEDE. *Catecismo de la Iglesia Católica*. Barcelona: Asociación de Editores del Catecismo, 1992, p. 397.

relación. ¿Qué relación hay entonces entre la libertad del hombre y el delito que causa?

### 2.2.1. *El delito*

Vemos en el Catecismo de la Iglesia Católica (1992) que se nos dice:

Todo acto directamente querido es imputable a su autor: Así el Señor pregunta a Adán tras el pecado en el paraíso: “¿Qué has hecho?” (Gn 3,13). Igualmente a Caín (cf Gn 4, 10). Así también el profeta Natán al rey David tras el aduletrio con la mujer de Urías y la muerte de éste (cf 2 S 12, 7-15) (p. 397)

Parece entonces que el delito se puede imputar al que lo realiza, pero ¿todo delito puede ser imputado a su autor? ¿Qué puede ser tolerado? En el Catecismo se dice que:

Un efecto puede ser tolerado sin ser querido por el que actúa, por ejemplo, el agotamiento de una madre a la cabecera de su hijo enfermo. El efecto malo no es imputable si no ha sido querido ni como fin ni como medio de la acción, como la muerte acontecida al auxiliar a una persona en peligro. Para que el efecto malo sea imputable, es preciso que sea previsible y que el que actúa tenga posibilidad de evitarlo, por ejemplo, en el caso de un homicidio cometido por un conductor en estado de embriaguez. (p. 397)

Así pues, podríamos decir que si un delito ha sido posible preverlo, hay espacio para la decisión y por tanto, por mínima que sea, hay imputabilidad del delito por el causante. Así por ejemplo, parecería que es imputable un hombre que causa la muerte de otro por ir conduciendo bajo los efectos del alcohol, aunque en el momento su capacidad de juicio está reducida, el delito sería imputable, la pregunta sería, ¿de la misma manera que si fuese sobrio?

Por último, simplemente señalar una de las consecuencias del esfuerzo moderno de negar o reducir la libertad humana que descubrimos en el Catecismo (1992):

La libertad se ejercita en las relaciones entre los seres humanos. Toda persona humana, creada a imagen de Dios, tiene el derecho natural de ser reconocida como un ser libre y responsable. Todo hombre debe prestar a cada cual el respeto al que éste tiene derecho. El derecho al ejercicio de la libertad es una exigencia inseparable de la dignidad de la persona humana, especialmente en materia moral y religiosa (cf DH 2). Este derecho debe ser reconocido y protegido civilmente dentro de los límites del bien común y del orden público (cf DH 7). (p. 400)

Por esta razón, es importante una visión antropológica del hombre que se base en la naturaleza, que su fundamento esté en la realidad, sino la deformación de conceptos como el de la libertad, pueden deformar otros como el del derecho, la psicología, la ética...

### 2.2.2. Breve análisis legislativo. Ley y naturaleza

Aunque no sea una consecuencia directa, I. Kant ha tenido una gran influencia en la manera que tenemos hoy de mirar las cosas; una de ellas, en el aspecto legislativo, ha tomado forma en el positivismo, pero como hemos visto anteriormente la moralidad no puede estar fundamentada en otra cosa que no sea en la ley natural, por esta razón, “las leyes positivas y las costumbres sociales no pueden ser fundamento de la moralidad si ellas mismas violan la ley natural”<sup>319</sup> porque “la moralidad depende de la ley natural no de la ley positiva”<sup>320</sup> porque la ley positiva pierde uno de los fines esenciales de la ley: el de crear conciencia de bien y de mal. “Las leyes positivas contrarias a la ley natural, no son, en realidad, leyes en modo alguno, y las convenciones sociales que desbordan la moralidad constituyen un mal. Tales leyes y costumbres no crean ninguna obligación de conciencia”<sup>321</sup>. Por esta razón, también es importante diferenciar entre el bien y el mal, porque sino “todo vale”. Así pues, “si la vida de la persona discurre a través de lo que podríamos llamar el bien en sentido analógico, el primer precepto moral que resulta de la ley natural es: «¡Haz el bien!». Debemos hacer el bien y evitar el mal. Los demás preceptos de la ley natural son solo formulaciones particulares de este primer precepto”<sup>322</sup>. Nos interesa una ley capaz de generar humanidad y ordenada al vínculo personal. Por esta razón, “la justicia y su aplicación prudente (...) viene determinado por la ley natural. Solo si reconocemos este hecho, nuestra cultura llegará a ser verdaderamente humana y nuestra civilización estará al servicio del ser humano”<sup>323</sup>.

Por otro lado, “algunos filósofos de los siglos XVII y XVIII se preocupaban de inferir lo que *debe ser* a partir de lo que es (en alemán, desde el *sein* al *sollen*) que olvidaron el orden de la ley natural tal y como se desarrolla a partir de las tres

---

<sup>319</sup> P. JAROSZYŃSKI y M. ANDERSON, *Ética: el drama de la vida moral*. Navarra: Ediciones Universidad de Navarra (EUNSA), 2012, p. 146.

<sup>320</sup> *Ib.*

<sup>321</sup> *Ib.*

<sup>322</sup> *Op. cit.* p. 149.

<sup>323</sup> *Op. cit.* pp. 149-150.

inclinaciones fundamentales. Como pasaron por alto la naturaleza, tuvieron que acudir o bien a la concreción o bien a las formas *a priori*, tal como sucede en la concepción categórica kantiana de la obligación, en la cual el imperativo formal categórico ocupa el lugar del bien humano real. Sin embargo, no estoy moralmente determinado por ninguna obligación o precepto *a priori*, sino por un bien concreto y personal que percibo<sup>324</sup>. Pero como hemos visto antes, existe un orden inscrito en la naturaleza, hay un bien objetivo y un orden al cuál ordenar la vida humana, la cuestión será *aceptarlo* o no. Por lo tanto, todo lo que quede fuera de la ley natural no quedará al servicio del bien humano, sino a la idea de *uno* aplicada con violencia sobre la realidad.

### 3. Conciencia moral del enfermo

En este trabajo no se pretende juzgar la conciencia del ser humano, sino señalar los puntos objetivos de su naturaleza, teniendo en cuenta su compleja naturaleza y la imposibilidad de juzgarla de un modo completo, nuestro trabajo no pretende de ningún modo reducir el significado del Misterio y la autoridad del Padre.

Como hemos visto en el primer apartado la conciencia, al igual que la ley natural, se expresa en forma imperativa, pero no impera sobre la acción del hombre sino sobre el fin, ya que “el bien de la persona no determina nuestras decisiones en virtud de la necesidad natural, sino en virtud de la obligación. Por una parte, tengo que decidir sobre cada cuestión en particular, por otra, no solo puedo, sino que debo perseguir el bien adecuado y correcto. Lo sé porque me lo dicta mi conciencia<sup>325</sup>. Este es el problema de la conciencia, que testifica lo que está bien y lo que no, uno lo sabe, pero puede dejar emerger esa voz o puede hacerla callar. Aún así, por muchos esfuerzos que uno haga, la conciencia es inseparable de la experiencia humana. Lo que cambiará entonces será el grado de conciencia con el que uno viva. “Cuando alguien llega a ser consciente del precepto moral «¡Haz el bien!» , no sólo es llamado a evitar las acciones que conducen al mal, sino también a salir de su propia inercia<sup>326</sup>. Esto es posible para el enfermo, un enfermo mental puede que no sepa discernir entre lo que está bien y lo que está mal en situaciones concretas, pero el precepto moral de “Haz el bien”, lo puede discernir siempre, ya que posee

---

<sup>324</sup> P. JAROSZYŃSKI y M. ANDERSON, *Ética: el drama de la vida moral*. Navarra: Ediciones Universidad de Navarra (EUNSA), 2012, p. 150.

<sup>325</sup> Op. cit. p. 150.

<sup>326</sup> Op. cit. p. 151.

conciencia y por tanto no puede separar la moralidad de su vida, porque como hemos visto antes, el hombre es un ser *inmediatamente moral*. Ahora bien, ¿qué pasa en un brote psicótico? o ¿en medio de una alucinación?, hay casos más extremos en los que no nos atrevemos a dar una posible respuesta, lo que si podemos decir, es que entre brote y brote, entre alucinación y alucinación, hay libertad, por reducida que sea, hay libertad.

### **3.1. Sobre la posibilidad del juzgar la intención y la voluntariedad. Culpa y Redención.**

El problema de juzgar la voluntariedad y la acción moral, es que hay cosas que de algún modo son injuzgables por el hombre, ya que no tenemos la capacidad de penetrar en la conciencia de *otro*, sino es él quien nos la muestra. Lo que sí sabemos, como dice Aristóteles (2010):

El que ha realizado cualquier acción por ignorancia, sin que sienta disgusto por su acción, no la ha realizado voluntariamente ya que, desde luego, no era consciente, pero tampoco involuntariamente, ya que ciertamente no siente disgusto con que entre los que obran por ignorancia, aquel que lo hace con arrepentimiento parece hacerlo involuntariamente, pero el que no se arrepiente, dado que es de otra clase, digamos que es no-voluntario. (p. 96-97)

Además, en cuanto a la voluntariedad y la ignorancia que pueda padecer un enfermo mental vemos en *Ética a Nicómaco* que “todo lo que se produce por ignorancia es no-voluntario, pero es involuntario lo que se da con aflicción y con arrepentimiento”<sup>327</sup>. Pero ¿qué pasa con las enfermedades en las que la falta de arrepentimiento está ligado a la enfermedad mental, como por ejemplo un trastorno de personalidad antisocial? Dejamos este tema abierto.

Por todo ello, creemos que “aparte de Dios y de nosotros mismos, nadie tiene derecho a juzgarnos moralmente porque nadie tiene acceso a nuestra conciencia”<sup>328</sup>. Esta es la fuente de la especial dignidad humana, que a un tiempo nos impone una gran responsabilidad. Somos responsables del bien que hemos de hacer y del mal que hemos de evitar. Cada persona ha de hacerse cargo y tomar en sus manos su

---

<sup>327</sup> Op. cit. p. 96.

<sup>328</sup> SANTA SEDE. *Catecismo de la Iglesia Católica*. (Barcelona 1992): “En lo más profundo de su conciencia el hombre descubre que él no se da a sí mismo, sino a la que debe obedecer y cuya voz resuena, cuando es necesario, en los oídos de su corazón, llamándole siempre a amar y a hacer el bien y evitar el mal... el hombre tiene una ley inscrita por Dios en su corazón... la conciencia es el núcleo más secreto y el sagrario del hombre, en el que está solo con Dios, cuya voz resuena en lo más íntimo de ella (GS 16)”, p. 404.

propia vida”<sup>329</sup>. Además, “las tendencias y la relación entre determinadas sensaciones y una acción concreta, sino también al *otro*, en el que el propio *yo* se refleja. A través de este diálogo continuo se construye poco a poco la conciencia del propio *yo*”<sup>330</sup>.

Por otro lado, vemos que se nos presenta la necesidad de juzgar muchas veces. De alguna manera al hombre se le ha concedido el “poder” de condenar inocentes y liberar culpables. El “poder” de equivocarse y la capacidad de amar. Ésta es la obra de Dios, *Uno* que ha amado más la libertad del hombre que nuestra salvación, hasta el punto que nos ha dejado libres para dañar a sus hijos e hijas. Por eso, todo lo que hemos dicho en este trabajo, sería crudo, injusto y angustioso si no hubiese llegado Jesús al mundo en forma de hombre para cargar con nuestras culpas. Todo lo que hemos dicho sería un esfuerzo irónico de perseguir algo por nuestras propias fuerzas. Ésto sólo puede darse con una condición previa: la *Redención* ha entrado en la historia y es presente, ahora y siempre.

Por ello, concluimos con una cita de L. Giussani (1983) que a nuestro juicio, recoge lo esencial:

Cuando se acercaron los discípulos de Juan el Bautista a Cristo y le preguntaron «¿Eres tú el Mesías o hemos de esperar a otro?» Él les respondió con la profecía de Isaías: «Los ciegos ven, los sordos oyen». Era un mensaje que comprenderían los humildes de corazón. No estaba hecho precisamente para ladinos, sabios y encopetados, aunque quedaba abierto a todos. Había comenzado el Año de Gracia del Señor: su mensaje era una esperanza, una posibilidad de fiesta en la vida terrena interior. Y tal es el punto primero que marca el rasgo fundamental de una personalidad cristiana: la conciencia viva de la salvación, la liberación –palabras equivalentes- tienen su contenido y respuesta en una realidad ya presente en la vida del hombre, Cristo. (p. 10)

---

<sup>329</sup> P. JAROSZYŃSKI y M. ANDERSON, *Ética: el drama de la vida moral*. Navarra: Ediciones Universidad de Navarra (EUNSA), 2012, p. 151.

<sup>330</sup> MALO, A. *Antropología de la afectividad*. Navarra: Editorial EUNSA, 2004, p. 150.

## Conclusión

En este trabajo hemos visto diferentes concepciones de la libertad, pero nosotros hemos llegado a la conclusión que dicho concepto tiene una gran relación con la razón, la voluntad y el bien. Así pues, la libertad del hombre es una propiedad del apetito racional que dispone a elegir el bien particular. Ahora bien, la libertad humana es limitada, ya que muchas veces el hombre no elige el bien que más le corresponde debido al influjo de las pasiones, su naturaleza caída, vicios... Para ello, se requiere entender la antropología del hombre, para fundamentar una ética acorde con el fin último del ser humano. Además, se requiere de una educación de la libertad conforme al deseo de felicidad y a la jerarquía de bienes inscrita en la naturaleza humana. Así, para educar la libertad humana se requiere de la educación de las facultades racionales, es decir, la razón y la voluntad, para ordenar así, a través de la virtud, la vida del hombre.

Por todo ello, es importante la ley moral, no porque *debamos* cumplirla por cumplirla, sino porque hace la vida más grande, es una ley que nos hace más libres. Para ello, será necesario *aceptarla* libremente. El modo de educar la libertad no será tanto una persecución de ella en sí misma, sino una persecución del bien, ya que el hombre debido a su naturaleza no es siempre libre delante de las cosas. Lo que sí puede decidir siempre es buscar o no la verdad. Aún así, uno puede no saber distinguir la verdad de la mentira. Por eso, es necesaria la autoridad moral y la virtud de la obediencia. La obediencia se convierte en la luz que ilumina todo lo que la razón no puede iluminar, y la forma óptima de concretar dicha virtud es a través de la *fidelidad* a una amistad que busca tu propio bien personal por encima de todo. Entonces, cabría preguntarse sobre la relación terapéutica entre paciente y psicólogo: ¿puede un psicólogo ayudar a otro sin una relación de amistad? Dejamos este tema abierto.

En cuanto a la libertad del enfermo mental puede ser que esté más dañada, pero siempre hay libertad en la enfermedad. Aún así, esto no nos vemos capaces de afirmarlo con la misma contindue en todas las fases de la enfermedad, como por ejemplo, en los brotes psicóticos.

La educación en la verdad no es algo que pueda conseguir el hombre de un modo innato, sino que requiere de un trabajo y precisa también que *alguien* haya hecho ese camino antes que nosotros. Así, se va educando el afecto y la voluntad. De esta manera, a través de un amigo y a partir de una compañía que te libera de la

ignorancia y la esclavitud, el horizonte se ensancha; el hombre se hace más libre y empieza a decidir de un modo autónomo y más verdadero. Ahora bien, es el hombre concreto el que *elige* educar su libertad, y eso, no lo puede hacer nadie más que él.

En cuanto a la responsabilidad moral, es difícil trazar los límites, pero podemos decir:

- i. El ser humano debido a su naturaleza racional, es un sujeto *inmediatamente moral*, por lo tanto, no puede separar el bien de la acción ni de la no-acción; de la misma manera que vive y entiende, asimila que hay unos bienes u otros, con lo cual no se puede eliminar la moralidad incluso en la enfermedad ni el hombre “malvado”.
- ii. Sobre la deliberación, hemos visto que requiere del uso de la razón. Hemos observado que donde hay razón, hay libertad. Por tanto, *donde hay deliberación hay voluntariedad*; un ejemplo de ello sería un crimen organizado.
- iii. Lo puramente voluntario es poco frecuente, aún así podemos decir que la voluntariedad existe aunque esté entrecruzada con la involuntariedad. Por ello, la mayoría de los actos y decisiones humanas son actos mixtos.
- iv. Las acciones *voluntarias* son las que uno elige consciente de su causa y decide ignorarla, es decir, es cuando uno no quiere saber que está obrando mal. En cuanto al miedo puede haber voluntariedad o no, dependiendo si a uno el miedo le arrastra o se deja arrastrar por él, aún así el miedo es más voluntario que involuntario; y de igual manera pasa con la concupiscencia.
- v. Por otro lado, hemos visto que la mayoría de las acciones son *no voluntarias*. Un ejemplo sería la ignorancia concomitante, tal y como pasa con un alcohólico que quiere beber y se toma alcohol pensando que es agua. También sería no voluntaria aquella violencia que se decida o delibere voluntariamente. Si no fuese así, si uno es movido violentamente, sería involuntaria.
- vi. Así pues, podemos decir que lo involuntario es aquello que se hace movido por violencia y también aquello que es movido por un miedo que lleve al hombre a reaccionar sin el uso de la razón y la voluntad. Así mismo, también sería involuntario aquello que se realiza por desconocimiento de algo que no tendría que saberse obligatoriamente. Por ejemplo, darle de comer a alguien sin saber que la comida está infectada y es portadora de enfermedades.

De este modo, lo imputable sería lo voluntario; lo semimputable, lo no voluntario; y lo inimputable, lo involuntario. El problema es el modo de juzgar dicha voluntariedad, por dos razones:

- i. La dificultad de juzgar las circunstancias concretas de la acción que condicionan las decisiones tomadas por la persona.
- ii. La imposibilidad de penetrar en la conciencia de alguien y saber realmente la intención de la persona que ha realizado el acto en concreto. Por lo tanto, lo realmente juzgable es la elección y, en parte, las circunstancias. De todas formas, siempre quedará una limitación en el juicio humano sobre la acción voluntaria, que será imposible de solucionar por el hombre debido a la naturaleza de la conciencia moral.

En cuanto a la responsabilidad moral del enfermo podemos decir que está disminuida y, debido a su facultad racional, no se le da de un modo objetivo. Por ello, la responsabilidad del enfermo será perseguir la verdad y la rectitud moral en la medida que obedezca. La concreción en el plano terapéutico sería sencilla: tomarse la medicación, acatar las normas del centro, explicar su visión de la enfermedad y de la realidad. El objetivo es que se le pueda acompañar de tal modo que pueda ganar en objetividad y libertad frente a su enfermedad y frente a todo lo que le rodea. Por otro lado, la responsabilidad más grande del enfermo, por árdua que sea, será *aceptar* la enfermedad.

Por último, vemos que el ser humano, aunque tienda al bien, tiene una inclinación al mal debido al *pecado original*, y esto, aunque coincide muchas veces con el delito y el vicio, no es lo mismo. El pecado es la desvinculación personal con el Bien Divino. El *delito* es la desviación respecto a la ley moral, o en su defecto [de forma reducida] la ley jurídica o las normas sociales. El *vicio* es la desviación moral de la virtud respecto al amor a uno mismo. Por ello, la conclusión de nuestro trabajo, respecto a la ordenación, curación y salvación del enfermo mental, está escondida en el Nuevo Testamento en numerosas ocasiones, pero nos gustaría acabar con este pequeño fragmento en concreto:

Una vez estando Jesús en un pueblo, se presentó un hombre lleno de lepra; al ver a Jesús cayó rostro a tierra y le suplicó: «Señor, si quieres puedes limpiarme». Y Jesús extendió la mano y lo tocó diciendo: «Quiero, queda limpio». Y enseguida le dejó la lepra. Jesús le recomendó que no lo dijera a nadie, y añadió: «Ve a presentarte al sacerdote y ofrece por tu purificación lo que mandó Moisés para que les conste». Se hablaba de él cada vez más, y

acudía mucha gente a oírle y a que los curara de sus enfermedades. Pero él solía retirarse a despoblado para orar. (Lc. 5, 12-16)

## Bibliografía

- ALTUNA, B. (2010). *Una historia moral del rostro*. (1 ed.). Valencia: Pre-textos.
- AQUINO, S.T. (1997). *Suma de teología I. Parte I*. (3 ed.). Madrid: Biblioteca de autores cristianos.
- AQUINO, S.T. (1997). *Suma de teología II. Parte I-II*. (3 ed.). Madrid: Biblioteca de autores cristianos.
- ARISTÓTELES (2010). *Ética a Nicómaco*. (7 ed.). Madrid: Editorial Alianza.
- ARISTÓTELES (2003). *De acerca del alma*. (5 ed.). Madrid: Editorial Gredos.
- ARISTÓTELES (2010). *Metafísica*. (2 ed.). Madrid: Editorial Alianza.
- COMISIÑON EPISCOPAL ESPAÑOLA. (2009). *Biblia de Jerusalén. Nueva Edición. Totalmente revisada*. (4 ed.). Bilbao: Desclée de Brouwer Bilbao.
- CANALS, F. (2004). *Tomás de Aquino. Un pensamiento siempre actual y renovador*. (1 ed.). Barcelona: SCIRE.
- CARRON, J. Y PROSPERI, D. (2013). *¿Cómo nace una Presencia?* (pp. 2-12) (1 ed.) (Vol. 1). Madrid: Huellas.
- CORTINA, A. (2011). *10 palabras claves en ética*. (7 ed.). Navarra: evd.
- GARCÍA, J.A. (2010). *Antropología filosófica. Una introducción a la filosofía del hombre*. (5 ed.). Navarra: EUNSA.
- GIUSSANI, L. (1983). *Moralidad: memoria y deseo*. (1 ed.). Madrid: Ediciones Encuentro.
- GIUSSANI, L. (2006). *Educación es un riesgo. Apuntes para un método educativo verdadero*. (1 ed.). Madrid: Ediciones Encuentro.
- GIUSSANI, L. (1998). *El sentido religioso*. (6 ed.). Madrid: Ediciones Encuentro.
- GIUSSANI, L. (2001). *Los orígenes de la pretensión cristiana*. (1 ed.). Madrid: Ediciones Encuentro.
- GIUSSANI, L. (1983). *Moralidad: memoria y deseo*. (1 ed.). Madrid: Ediciones Encuentro.

- GIUSSANI, L. (2007). *¿Se puede vivir así? Un acercamiento extraño a la existencia cristiana*. (2 ed.). Madrid: Ediciones Encuentro.
- GIUSSANI, L. (1983). *Moralidad: memoria y deseo*. (1 ed.). Madrid: Ediciones Encuentro.
- GIUSSANI, L. (2004). *Por qué la Iglesia*. (1 ed.). Madrid: Ediciones Encuentro.
- JAROSZYŃSKI, P. y ANDERSON, M. (2012). *Ética: el drama de la vida moral*. (2 ed.). Navarra: Ediciones Universidad de Navarra (EUNSA).
- JUAN PABLO II. (1995). *La confesión explicada por el Papa*. (11 ed.). Madrid: Anzos.
- LOBATO, A. (1994). *El hombre en cuerpo y alma I*. (1 ed.) *El pensamiento de Santo Tomás de Aquino para el hombre de hoy*. Valencia: EDICEP.
- LORCA, J.F. (1979). *Justicia-Libertad. Fundamentos filosóficos del derecho*. (1 ed.) Madrid: Ediciones Pirámide.
- MACINTYRE A. (2001). *Animales racionales y dependientes. Por qué los seres humanos necesitamos las virtudes*. (1 ed.). Barcelona: Paidós.
- MACINTYRE A. (2001). *Justicia y racionalidad*. (2 ed.). Madrid: Ediciones Internacionales Universitarias.
- MACINTYRE, A. (2001). *Tras la virtud*. (1 ed.). Barcelona: Editorial Crítica.
- MALO, A. (2004). *Antropología de la afectividad*. (1 ed.). Navarra: Editorial EUNSA.
- MARTÍNEZ, J. (2008). *Los antifaces de Dory. Un retrato en "collage" del sujeto posmoderno*. (1 ed.). Barcelona: Ediciones Scire, SL.
- PACIOS, A. (1979). *Amor divino y libertad creada*. Barcelona: Ediciones Acervo.
- RODRIGO, M.B. (2005). *Minoría de edad y libertad de conciencia*. (1 ed.) Madrid: Universidad Computense de derecho.
- RODRÍGUEZ, A. (2010). *Ética general*. (6 ed.). Navarra: Ediciones Universidad de Navarra (EUNSA).

- SAN AGUSTÍN (1997). *Obras de San Agustín. La ciudad de Dios (1º)*. (3 ed.) Madrid: Biblioteca de autores cristianos.
- SAN AGUSTÍN (1997). *Obras de San Agustín. La ciudad de Dios (2º)*. (3 ed.) Madrid: Biblioteca de autores cristianos.
- SANCHEZ, R. (1995). *Estudio sobre las libertades*. (2 ed). Valencia: Tirant lo Blanch.
- SANTA SEDE (1992). *Catecismo de la Iglesia Católica*. (1 ed). Barcelona: Asociación de Editores del Catecismo.
- SANTA SEDE (2013). *La Biblia*. Recuperado por última vez el 22 de diciembre de 2013 en: [http://www.vatican.va/archive/bible/genesis/documents/bible\\_genesis\\_sp.html](http://www.vatican.va/archive/bible/genesis/documents/bible_genesis_sp.html)
- SARTRE, J.P. (2007). *El existencialismo es un humanismo*. (1 ed.). Barcelona: Edhasa.
- SÉNECA. (2010). *Séneca*. (7 ed.). Madrid: Alianza Editorial.
- VIDAL, M. (1994). *La propuesta moral de Juan Pablo II*. (1 ed.). Madrid: PPC.
- YEPES, R. y ARANGUREN, J. (2006). *Fundamentos de Antropología. Un ideal de la excelencia humana*. (6 ed.). Navarra: EUNSA.